

# **Os ensinamentos do Buda sobre a harmonia social e comunitária:<sup>1</sup>**

*Uma antologia de discursos do Cânone Pāli*

---

<sup>1</sup> Edição e apresentação: Bhikkhu Bodhi. Wisdom Publications. Tradução para o português: Caroline Souza, sob a orientação de Lama Padma Samten. Esta é uma tradução provisória e em andamento para fins de estudo. Favor não compartilhar.

*Que conselho o Buda nos ofereceria neste mundo atual de conflito e discórdia? No presente volume, o aclamado monge e erudito Bhikkhu Bodhi reuniu e traduziu os ensinamentos do Buda que tratam da resolução de conflitos, da resolução de problemas interpessoais e sociais e do fomento de relações harmoniosas. As seleções, todas retiradas do Cânone Páli, o registro mais antigo dos discursos do Buda, são organizadas em dez capítulos temáticos. Os capítulos abordam assuntos como o domínio da raiva, a boa amizade, comunidades intencionais, a resolução de disputas e o estabelecimento de uma sociedade equânime. Cada capítulo inicia com uma introdução concisa e informativa, feita pelo tradutor, que nos guia a um entendimento mais profundo dos textos que se seguem. Em tempos de conflitos sociais, intolerância e guerra, a abordagem do Buda na criação e sustentação da paz adquire um significado novo e urgente. Mesmo os leitores não familiarizados com o budismo apreciarão esses ensinamentos antigos, sempre claros, práticos, não dogmáticos e tão contemporâneos. Os ensinamentos do Buda sobre a harmonia social e comunal se mostrarão uma leitura essencial para qualquer um que busque trazer a paz para as suas comunidades e o mundo como um todo.*

*“Por meio da erudição e de um sábio discernimento, Bhikkhu Bodhi selecionou um conjunto de discursos que revelam e clarificam a abordagem do Buda para as questões sociais. Um recurso oportuno e poderoso para os mais diversos tipos de trabalhos pela paz, esta é uma inspiração fantástica para todos que desejam fomentar um mundo mais harmonioso.”*

— SHARON SALZBERG, autora de *Lovingkindness*

# Prólogo

por Hozan Alan Senauke

Gotama Buda chegou à idade adulta em uma terra de reinos, tribos e *varna*, ou seja, classe ou casta social. Era um tempo e um lugar ao mesmo tempo diferentes e semelhantes aos nossos, nos quais a vida de uma pessoa era fortemente determinada pelo status social, profissão da família, identidade cultural e gênero. Antes do despertar do Buda, a identidade era algo definitivo. Se alguém nascia em uma casta guerreira, em uma casta de comerciantes, em uma casta de agricultores ou como um pária, tal pessoa vivia essa vida por inteiro e quase sempre se casava com alguém da mesma classe ou casta. Seus filhos seguiam também o mesmo caminho. Não havia uma noção de direitos individuais ou destino pessoal, nenhuma forma de uma pessoa manifestar suas capacidades humanas fora do papel social atribuído a ela no nascimento. Portanto, o ensinamento do Buda pode ser visto como uma radical afirmação da potência individual. A iluminação só é possível por meio do esforço próprio, estando além das restrições de casta, posição no nascimento ou realidade convencional. No verso 396 do *Dhammapada*, o Buda diz:

Não chamo alguém de brâmane somente devido ao seu nascimento ou porque nasceu de uma mãe (brâmane). Se possuir apegos, tal pessoa deve ser chamada de “autoimportante”.

Alguém livre de apegos, livre de fixações — é tal pessoa que chamo de brâmane.

Ao mesmo tempo, o Buda e seus discípulos viviam em meio à sociedade. Eles não estabeleceram seus mosteiros em isolados cumes de montanhas, mas nos arredores de grandes cidades como Sāvattthī, Rājagaha, Vesālī e Kosambī. Eles dependiam de mulheres e homens leigos, *upāsikā* e *upāsaka*, para as necessidades básicas de suas vidas. Ainda hoje, os monges e monjas da tradição Theravāda da Birmânia (Myanmar), Tailândia, Sri Lanka, Camboja e Laos fazem rondas matutinas de mendicância para obter seu alimento. Embora eles mantenham uma disciplina monástica estrita, é um equívoco imaginar que os mosteiros do sudeste asiático são enclausurados e distanciados de seus irmãos e irmãs do mundo secular. Mosteiros e comunidades

seculares são mutuamente dependentes no contexto de uma tradição que é amorosa e plenamente vívida.

No outono de 2007, pessoas em todo o mundo foram tocadas pela determinada, mas pacífica “Revolução Açafrão” — puxada por um protesto não violento de monges birmaneses contra a repressão do governo militar. Os protestos foram engatilhados por aumentos súbitos e radicais nos preços dos combustíveis, os quais afetaram drasticamente a capacidade das pessoas de se locomover até o trabalho, adquirir combustível para cozinhar ou mesmo ter acesso aos alimentos básicos. A íntima conexão entre monges, monjas e pessoas leigas tem significado, historicamente, que quando um setor está sofrendo, o outro responde. Os monges birmaneses vêm se pronunciando contra as injustiças há muito tempo. Eles foram audaciosos na oposição ao colonialismo britânico, à ditadura e a duas décadas de governo militar.

Na Birmânia, os monges budistas têm desempenhado o papel de agentes da mudança em uma sociedade que está à beira de uma real transformação. Embora essa mudança seja inevitável, o governo militar havia resistido a ela com cruel determinação. Uma confluência de circunstâncias produziu uma abertura: a eleição de um novo governo civil (ainda que se possa questionar o processo eleitoral), a libertação de prisioneiros políticos (incluindo a ganhadora do prêmio Nobel Daw Aung San Suu Kyi, após muitos anos de prisão domiciliar), movimentos não violentos no mundo inteiro, encorajados pela “Primavera Árabe” de 2011, e um novo diálogo entre os líderes da Birmânia e representantes da Europa, dos Estados Unidos e de outras potências econômicas. Havia um sentimento de possibilidade e esperança no ar.

A presente antologia joga luz sobre como viver, por dentro do *Dhamma*, em uma sociedade livre e harmoniosa, empregando as palavras – testadas pelo tempo – do Buda. Desde que retornei da Birmânia em novembro de 2011, venho pensando sobre como esse tipo de compilação baseada nos *suttas* pāli é necessária, lá e em todos os lugares. Em 2012, a violência comunal eclodiu no estado de Raquine, na Birmânia, e em outros lugares do país. A necessidade de contemplar profundamente os ensinamentos do Buda sobre a harmonia social se tornou urgente. Não sendo, eu próprio, um tradutor ou acadêmico, contatei vários amigos estudiosos. Descobri que, muitos anos atrás, Bhikkhu Bodhi, um dos mais respeitados e prolíficos intérpretes do budismo antigo, havia reunido tal coleção como um adendo ao currículo de uma formação em harmonia

social no Sri Lanka, organizado pelo Instituto para o Estudo dos Direitos Humanos, da Universidade de Columbia.

Aqui se encontra o conselho do Buda sobre como viver harmoniosamente em sociedades que não oprimem pessoas de religiões ou contextos étnicos diferentes, e não atacam ou exploram elas próprias ou os outros. Enquanto as circunstâncias na Birmânia, no Sri Lanka, na Tailândia, na Índia ou nos Estados Unidos variam, os ensinamentos sociais do Buda oferecem uma sabedoria que transcende as particularidades de tempo e local. Seus ensinamentos fornecem uma base de liberação sobre a qual cada nação e povo pode construir segundo suas próprias necessidades.

Sou profundamente agradecido ao Bhikkhu Bodhi por sua sabedoria e generosidade. Pessoas das variadas fés e crenças, em todas as terras, aspiram pela felicidade e liberação. Honro aqueles que se movem na direção da liberdade, e espero que as palavras do Buda sobre a harmonia social nos conduzam destemidamente por este caminho.

Berkeley, Califórnia, EUA.

# Introdução geral

## *As origens do ensinamento do Buda sobre a harmonia social*

O conflito e a violência têm assolado a humanidade desde o tempo imemorial, manchando de sangue os anais da história. Embora o coração humano tenha sempre se comovido com o anseio pela paz, harmonia e comunhão amorosa, os meios pelos quais satisfazer tal anseio mostraram-se sempre elusivos. Nas relações internacionais, guerras sucedem-se umas às outras como cenas em um filme, com apenas breves pausas durante as quais os poderes hostis estabelecem novas alianças e clandestinamente apoderam-se de territórios. Os sistemas sociais são constantemente dilacerados pelas disputas de classes, nas quais a elite tenta acumular ainda mais privilégios e a classe subordinada tenta conquistar mais direitos e segurança. Quer se trate de um conflito entre mestres e escravos, entre senhores feudais e servos, entre os aristocratas e as pessoas comuns, entre o capital e os trabalhadores, parece que mudam apenas os rostos, enquanto a dinâmica latente das disputas de poder permanece a mesma. Comunidades também veem-se constantemente ameaçadas pelos conflitos internos. Rivalidade na busca pelo poder, diferenças de opinião e interesses concorrentes entre os seus membros têm o potencial de despedaçá-las, originando novos ciclos de inimizade. Quando cada nova guerra, sectarismo ou disputa alcança seu pico, cresce a esperança de que a reconciliação logo sucederá, de que a paz e a unidade predominarão. Contudo, de novo e de novo, essas esperanças são rapidamente frustradas.

Um trecho comovente nas escrituras do Budismo Antigo atesta essa disparidade entre nossas aspirações pela paz e a realidade flagrante de perpétuo conflito. É dito que em uma ocasião, Sakka, o governante dos deuses, visitou o Buda e lançou-lhe uma pergunta angustiada: “Por que é que quando as pessoas desejam viver em paz, sem ódio ou inimizade, elas se enredam por toda parte em ódio e inimizade?” (veja o **Texto VIII,1**). Essa mesma questão ressoa através das eras, e poderia ser colocada com igual urgência em relação às diversas áreas de conflito do mundo de hoje: Iraque e Síria, a Faixa de Gaza, a República Central Africana e o sul do Sudão, Birmânia e Sri Lanka, Charlestone e Baltimore.

Esse problema deve também ter pesado no coração do Buda enquanto ele viajava pela planície do Ganges em seus percursos de ensinamento. A sociedade do seu tempo estava dividida em castas separadas, distinguidas pelos prerrogativos da elite e o status servil dos que se encontravam na base. Aqueles localizados fora do sistema de castas, os párias, eram tratados de um modo ainda pior, sujeitados às mais degradantes humilhações. A paisagem política estava igualmente se transformando, visto que as monarquias lideradas pelos reis ambiciosos erguiam-se das cinzas dos estados tribais antigos e embarcavam em campanhas militares que pretendiam expandir seus domínios. Nas cortes, as rivalidades pessoais entre os que tinham fome de poder eram acirradas. Nem as comunidades espirituais daquele tempo estavam imunes ao conflito. Filósofos e ascetas orgulhosos de suas próprias teorias se digladiavam em ardentes debates, cada qual tentando derrotar o adversário e apropriar-se de suas fileiras de seguidores.

Em um poema profundamente comovente encontrado no Suttanipāta (vv. 935–37) , o Buda dá voz ao sentimento de vertigem que toda essa violência havia produzido nele, talvez logo após ter deixado Kapilavatthu e testemunhado, em primeira mão, o mundo externo à sua terra natal:

O medo surgiu daquele que manifestou violência:  
observem as pessoas engajadas em disputas,  
contarei-lhes do meu senso de urgência,  
como estava agitado por um senso de urgência.

Tendo visto pessoas tremendo  
como peixes em um córrego com pouca água,  
quando os vi hostilizando uns aos outros,  
o medo se apossou de mim.

O mundo ao redor era insubstancial;  
em todas as direções havia tumulto,  
desejando uma morada para mim,  
não vi nenhum local desocupado.

Tendo começado a ensinar, a missão primária do Buda era revelar o caminho que culmina na paz interior, na suprema segurança do nibbãna, a libertação do ciclo de nascimento, velhice e morte. Mas o Buda não deu as costas à condição humana em prol de uma busca puramente ascética e introspectiva pela liberação. Desde sua posição de renunciante externo à ordem social convencional, ele olhava com profunda preocupação para a humanidade em suas disputas, enredada em conflitos — ainda que aspirasse pela paz. E, movido pela compaixão, tentou trazer a harmonia para a turbulenta arena das relações humanas, promovendo um modo de vida baseado na tolerância, na união e na bondade.

Mas ele foi ainda mais longe. Fundou uma comunidade intencional dedicada a fomentar a paz interior e exterior. Essa tarefa caiu sobre ele quase desde o princípio, pois o Buda não era um andarilho solitário ensinando os que procuravam sua orientação e depois lhes dando as costas. Ele foi o fundador de um novo movimento espiritual que, desde o começo, era inevitavelmente comunal. Imediatamente após concluir seu primeiro sermão, os cinco ascetas que o escutaram pediram para se tornar seus discípulos. Com o passar do tempo, seu ensinamento atraiu um número cada vez maior de homens e mulheres que escolheram segui-lo na vida sem casa e assumir o fardo completo do treinamento. Assim, a *Sangha* – a comunidade de monges e monjas que vivia em grupos, viajava em grupos e treinava em grupos – gradualmente se desenvolveu à sua volta.

Trocar as vestes leigas pelos mantos ocre, contudo, não era um passaporte imediato para a santidade. Embora seu modo de vida tivesse se alterado, os monges e monjas que ingressaram na ordem do Buda ainda traziam com eles as arraigadas tendências humanas da raiva, do orgulho, da ambição, da inveja, do moralismo e das ideias próprias. Era, desse modo, inevitável que tensões dentro da comunidade monástica surgissem, por vezes se transformassem em um antagonismo aberto e culminassem em facções, brigas e até mesmo sérios conflitos. Para que a *Sangha* florescesse, o Buda teve de se tornar um “homem de uma organização”. Embora ele pudesse proclamar ideais espirituais elevados pelos quais seus discípulos se esforçavam, isso não era suficiente para assegurar a harmonia na *Sangha*. Ele também teve de estabelecer um detalhado código de regulações em prol de uma operação uniforme das funções comunais, bem como promulgar regras que não só restringiam, como obliteravam completamente as tendências sectárias. Isso se transformou no *Vinaya*, a fundação da disciplina monástica.



O Buda também ensinou e guiou as pessoas que preferiram seguir seus ensinamentos em casa, como discípulos leigos vivendo em meio às suas famílias e trabalhando em profissões convencionais. Ele deparou-se, dessa forma, com o desafio adicional de estabelecer diretrizes para a sociedade como um todo. Além de um código básico de princípios leigos, ele teve de oferecer princípios que assegurassem que pais e filhos, esposas e maridos, empregados e empregadores e pessoas de diferentes origens e classes sociais fossem capazes de viver juntas de modo amigável. Diante de tais desafios, o escopo do Dhamma se expandiu. Do seu caráter original de um caminho para a liberação espiritual, centrado em práticas contemplativas e insights filosóficos, ele produziu uma ética ampla que se aplicava não só à conduta individual, mas às relações entre pessoas vivendo nas mais diversas condições, seja em monastérios ou em casas, seja buscando sua sobrevivência em mercados e oficinas ou no serviço do estado. Sob todas essas circunstâncias, o requerimento ético principal era evitar causar dano: dano pela agressão, dano por atropelar as visões dos outros, dano pelo conflito e pela violência. Seu ideal era promover a benevolência e a harmonia em ação, fala e pensamento.

### ***A estrutura deste livro***

A presente antologia tem o propósito de trazer à luz os ensinamentos do Buda sobre a harmonia social e comunal. Baseia-se em uma seleção de textos que compilei em 2011 a pedido do Programa de Construção de Paz e Direitos do Instituto para o Estudo dos Direitos Humanos da Universidade de Columbia, e foi pensada para ser usada por monges budistas do Sri Lanka logo após o longo conflito étnico que terminou em 2009. Esta versão expandida inclui novos textos e alterações na organização.

Os textos foram todos retirados do Cânone Páli, o corpo de escrituras considerado a “Palavra do Buda” (*buddha-vacana*) oficial pelos seguidores do budismo Theravāda, a escola budista que predomina nos países do sudeste asiático – sobretudo Sri Lanka, Birmânia, Tailândia, Camboja e Laos. Os trechos que extraí pertencem exclusivamente ao *Sutta Piṭaka*, a Coleção de Discursos, que contém os discursos do Buda e de seus discípulos eminentes. Não incluí textos das outras duas coleções, o *Vinaya Piṭaka*, a Coleção sobre a Disciplina Monástica, e o *Abhidhamma Piṭaka*, a Coleção de Tratados Doutrinários. Embora algumas partes do *Vinaya Piṭaka* talvez fossem relevantes para este projeto, a grande maioria dos materiais desse corpus trata das regras e regulações monásticas e, conseqüentemente, seria mais relevante para

um público especializado. Além disso, os trechos do Vinaya que abordam de modo geral a harmonia comunal apresentam paralelos no Sutta Piṭaka, os quais foram incluídos aqui.

Embora o Cânone Páli seja a coleção escritural oficial do budismo Theravāda, os textos desta antologia não precisam ser considerados estreitamente amarrados a nenhuma escola budista em particular, pois eles se originam da camada mais antiga da literatura budista, de coleções de discursos que se encontram na nascente do budismo. Do mesmo modo, estes ensinamentos também não estão necessariamente vinculados a nenhum credo ou sistema de crenças religiosas. Em sua clareza, irrefutabilidade e profunda compreensão da natureza humana, eles podem dialogar com qualquer pessoa, a despeito de afiliações religiosas. Os textos apresentam uma mensagem universal que os torna aplicáveis a todos os esforços por promover relações amigáveis entre as pessoas. Eles fornecem um diagnóstico perspicaz das raízes implícitas do conflito, expressado de forma simples e clara, e oferecem estratégias práticas para resolver disputas, promover a reconciliação e estabelecer a harmonia social.

Organizei as seleções segundo uma estrutura que reflete deliberadamente, em todos os aspectos, padrões que o próprio Buda adotou ao apresentar seu ensinamento. No restante desta introdução geral, explicarei a lógica subjacente à minha organização. Cada uma das partes inicia como uma introdução, que tem o objetivo de costurar os textos do capítulo e explicar de que forma eles se conectam ao tema do capítulo.

A Parte I consiste de textos sobre a visão e a compreensão corretas. O Buda fez da visão correta o primeiro fator do nobre caminho óctuplo e, em outros momentos, salientou o papel da visão correta enquanto guia da vida moral e espiritual. Uma vez que o objetivo da presente antologia é fornecer uma perspectiva budista sobre a harmonia comunal, e não apresentar o caminho para a liberação final, os textos que incluí aqui enfatizam o tipo de compreensão correta que promove a conduta ética. Esta é por vezes chamada de “visão correta mundana” – em oposição à “visão correta transcendente”, o insight penetrante na natureza vazia e sem essência de todos os fenômenos condicionados, a qual corta as raízes da prisão ao ciclo de renascimentos.

A compreensão correta do princípio do *kamma* tem um impacto decisivo na nossa conduta. Quando percebemos que nossas ações eventualmente se voltarão contra nós mesmos e determinarão nosso destino em vidas futuras, temos a motivação de abandonar as qualidades mentais contaminadas e abster-nos da má conduta. Em vez disso, somos inspirados a praticarmos a boa conduta e desenvolvermos qualidades

virtuosas. Esse padrão está refletido na própria estrutura do nobre caminho óctuplo, no qual a visão correta conduz a intenções corretas, que, por sua vez, manifestam-se na fala correta, na ação correta e no modo de vida correto.

Na Parte II, abordo o impacto da compreensão correta sobre o indivíduo, sob o título “treinamento pessoal”. O Budismo Antigo considera que a transformação pessoal é a chave para a transformação da sociedade. Uma sociedade pacífica e harmoniosa não pode ser imposta externamente por decretos de uma autoridade poderosa, e somente pode emergir quando as pessoas retificam suas mentes e adotam padrões de conduta dignos. Assim, a tarefa de promover a harmonia comunal precisa começar com a transformação pessoal. A transformação pessoal ocorre por meio de um processo de treinamento que envolve tanto manifestações externas de boa conduta quanto a purificação interior. Seguindo o esquema budista tradicional, classifico esse percurso de transformação pessoal sob três títulos: generosidade, autodisciplina ética e cultivo da mente.

O principal obstáculo da harmonia social é a raiva ou o ressentimento. A raiva é a semente da qual brota a inimizade e, por este motivo, no processo do treinamento pessoal, o Buda deu especial atenção ao controle e remoção da raiva. Portanto, dediquei a Parte III a “Lidando com a raiva”. Os textos selecionados revelam a base da qual a raiva surge, as desvantagens e perigos de se entregar à raiva e os antídotos práticos que podem ser empregados para remover a raiva. O principal remédio para a raiva é a paciência, a qual o Buda prescreve mesmo nas circunstâncias mais desafiadoras. Assim, as duas últimas seções do capítulo apresentam textos que tratam da paciência, tanto enquanto injunções quanto por meio de histórias sobre aqueles que melhor exemplificam a paciência.

A Parte IV é dedicada à fala. A fala é um aspecto da conduta humana cujo papel na harmonia social é tão vital que o Buda fez da fala correta um fator distinto do nobre caminho óctuplo. Segui o exemplo do Buda, dedicando uma seleção extensa de textos ao tema da fala. Estes textos abordam não apenas a fala correta como normalmente entendida, mas também a forma adequada de participar de debates, quando elogiar ou criticar os outros, e como corrigir alguém que age errado quando surge a necessidade.

Na Parte V, movemo-nos mais explicitamente da esfera do cultivo pessoal para as relações interpessoais. Essas relações começam com a boa amizade, a qualidade que o Buda enfatizou como a base para a boa vida. Nos textos que selecionei, vemos o Buda explicar aos seus discípulos monásticos e seguidores leigos o quão é importante se

associar com bons amigos, delinear as qualidades de um amigo verdadeiro e se associar com bons amigos, definir as qualidades de um verdadeiro amigo e descrever como os amigos deveriam tratar uns aos outros. Ele associa a boa amizade tanto ao sucesso na vida familiar quanto ao desenvolvimento espiritual do monge.

A Parte VI expande o alcance da investigação de uma amizade pessoal para âmbitos mais amplos de influência. Neste capítulo, incluí uma seleção de textos nos quais o Buda destaca as implicações sociais da conduta pessoal. O capítulo começa com passagens que fazem a comparação entre pessoa tola e a pessoa sábia, a pessoa maldosa e a pessoa bondosa. O capítulo passa, então, a comparar os praticantes que se dedicam exclusivamente ao seu próprio bem-estar com aqueles que também se dedicam ao bem-estar dos outros. Os textos consideram esta dicotomia a partir das perspectivas de praticantes monásticos e leigos. O que transparece é uma clara confirmação de que o melhor caminho para a prática é aquele dedicado ao duplo benefício: o próprio e o dos outros.

A Parte VII nos introduz à criação de uma comunidade intencional. Como o Buda foi o fundador de uma ordem monástica, não um governante secular, as diretrizes que ele propõe para o estabelecimento de uma comunidade naturalmente dizem respeito principalmente à vida monástica. Mas, ocasionalmente, ele foi solicitado por líderes civis a fornecer conselhos para manter a harmonia na sociedade como um todo, e os princípios que ele estabeleceu foram preservados nos discursos. Outras seleções neste capítulo dizem respeito à cooperação entre os dois ramos da comunidade budista: os monásticos e os leigos.

No entanto, mesmo quando agem com as melhores intenções, as pessoas trazem consigo tendências que levam ao sectarismo e às disputas. As disputas constituem o tema da Parte VIII. Os textos ali incluídos abordam as disputas internas entre monásticos e leigos, que em alguns aspectos têm origens semelhantes, mas em outros, surgem de causas diferentes. Esta parte conduz naturalmente para a Parte IX, que é dedicada aos métodos para resolução das disputas. Vemos o Buda em seu papel de legislador monástico, estabelecendo parâmetros para a solução de conflitos e propondo modalidades de treinamento para evitar que as disputas eclodam no futuro.

A Parte X, a última nesta antologia, desloca-se da comunidade intencional, como representada pela ordem monástica, para a esfera social mais ampla. Seu tema é o estabelecimento de uma sociedade igualitária. Aqui, incluo passagens dos discursos que exploram as relações entrelaçadas e sobrepostas que constituem o tecido social. Os

textos abarcam os ensinamentos do Buda sobre a vida familiar, sobre as relações entre pais e filhos e maridos e esposas, e sobre a manutenção de uma vida familiar favorável. A última parte deste capítulo aborda os ideais políticos do Buda, que são representados pela figura do "monarca que gira a roda", o *rājā cakkavattī*, o governante íntegro que administra seu reino em harmonia com a lei moral. Embora os princípios de governo estabelecidos para um monarca possam parecer obsoletos em nossa era atual com seu declarado compromisso com a democracia, em sua ênfase na justiça, benevolência e integridade como base para a autoridade política, estes antigos textos budistas ainda têm relevância contemporânea.

## **I. A compreensão correta**

# Introdução

O Buda ensinou que a compreensão correta, ou a “visão correta”, é o principal aspecto do caminho para a liberação. Ele atribuiu à visão correta a posição de primeiro fator do nobre caminho óctuplo, o caminho para o fim do sofrimento, e afirmou que todos os outros fatores do caminho precisam estar orientados pela visão correta em relação ao objetivo do seu ensinamento – a cessação do sofrimento. Para o Buda, contudo, a visão correta desempenha um papel crítico não apenas no caminho para a liberação, mas também no atingimento do bem-estar e da felicidade em meio ao ciclo de renascimentos. Ela o faz ao ressaltar a necessidade de uma conduta ética. O tipo de visão correta que é imprescindível para a vida moral é por vezes chamado de “visão correta mundana” (*lokiya-sammādiṭṭhi*) ou “visão correta da nossa responsabilidade pessoal ou das nossas ações” (*kammasakatā sammādiṭṭhi*). Esse tipo de visão correta é baseado na premissa de que há uma base transcendente e objetiva para a moralidade que não depende de julgamentos e opiniões humanas. Por meio da sua iluminação, o Buda descobriu essa lei moral e extraiu dela as diretrizes éticas particulares do seu ensinamento.

Com base nessa descoberta, o Buda sustenta que a validade das distinções morais está imbricada no tecido do cosmos. Julgamentos morais podem ser distinguidos como verdadeiros e falsos, ações podem ser determinadas como boas e ruins, tomando por base uma lei moral que é tão eficaz e tão universal no seu modo de operar quanto as leis da física e da química. Enquanto agentes morais, portanto, não podemos justificar nossas ações simplesmente pelo apelo a preferências pessoais, nem podemos esperar que, seguindo nossas preferências, garantiremos nosso bem-estar. Na verdade, para atingir o bem-estar verdadeiro, precisamos agir em conformidade com a lei moral, que é o próprio Dhamma, o princípio fundamental da verdade e da bondade que está sempre presente, independentemente de os budas o descobrirem e revelarem.

A visão correta estabelece que as nossas ações moralmente significativas têm consequências que podem acarretar felicidade ou infelicidade. Nossas ações criam kamma, uma força com o potencial de produzir resultados que correspondem à qualidade ética da ação original. O kamma gera “frutos”, consequências retributivas que refletem as ações das quais elas se originaram. O princípio básico subjacente à operação do kamma é o de que as boas ações produzem frutos desejáveis, conduzindo à

boa fortuna e à felicidade, enquanto as más ações produzem frutos indesejáveis, conduzindo ao infortúnio e ao sofrimento. Assim, os resultados das nossas ações volitivas não estão limitados aos seus efeitos imediatamente visíveis, àqueles que brotam de cadeias de causalidade puramente naturalistas. Há um princípio invisível da causalidade moral operando por trás das cenas de tal modo que, com o passar do tempo – seja breve ou longo –, nossas ações eventualmente retornam a nós e determinam o nosso destino nesta vida e nas futuras.

O Buda contrasta a visão correta da eficácia do kamma com três tipos de visões errôneas, as quais eram promulgadas por pensadores iconoclastas de sua época.<sup>2</sup> Um tipo de visão errônea, chamada de doutrina do niilismo moral (*natthikavāda*), nega a sobrevivência pessoal além da morte e afirma que nossas ações boas e ruins não produzem frutos. Na morte, tanto o tolo quanto o sábio são completamente aniquilados, deixando para trás somente um cadáver físico. O segundo tipo de visão errônea, chamada de doutrina do não-fazer (*akiriyavāda*), nega que haja uma base válida para o estabelecimento de distinções morais. Não se pode dizer que aqueles que se envolvem em ações horrendas como abater e atormentar os outros estão fazendo algo errado. Também não se pode dizer que aqueles que oferecem com generosidade e que protegem os desamparados estão agindo corretamente. A distinção entre ações ruins e ações meritórias é uma invenção humana, puramente subjetiva e, conseqüentemente, julgamentos morais são meras projeções de opiniões pessoais. O terceiro tipo de visão errônea, chamada de doutrina da não causalidade (*ahetukavāda*), proclama que não há uma causa ou razão para a contaminação dos seres, nem há uma causa ou razão para a purificação dos seres. Os seres são contaminados e se purificam sem que haja qualquer causa. Eles não possuem agência moral, a capacidade de determinar o seu próprio destino, sendo compelidos a agir como agem pela sina, circunstância e natureza.

O Buda apresentou seu conceito de visão correta como uma resposta a esses três tipos de visões errôneas. Ele ensinou que a identidade pessoal sobrevive à morte do corpo, e a forma que assumimos em cada existência é determinada pelo nosso kamma. Os seres vivos atravessam uma série de renascimentos sem princípio, no decorrer da qual eles colhem os frutos de suas ações boas e ruins. O fato de que as nossas ações retornam a nós fornece um forte incentivo a nos abstermos do mal e realizarmos o

---

<sup>2</sup> Esses três tipos de visões errôneas e suas contrapartidas são exploradas e analisadas em MN 60. Elas também são encontradas em DN 2, MN 76 e em outros textos dos *Nikāyas*. Em DN 2, o niilismo moral é atribuído a um pensador chamado Ajita Kesakambalī; a doutrina do não-fazer a Pūraṇa Kassapa; e a doutrina da não causalidade a Makkhalī Gosāla.



bem. Contrastando com a doutrina do não-fazer, o Buda sustentou que julgamentos morais não são arbitrários. Eles possuem uma base objetiva, de modo que certas ações – como matar e roubar – podem ser corretamente descritas como más, enquanto outros tipos de conduta – como a generosidade e o comedimento moral – podem ser corretamente descritas como boas. E o Buda sustentou que, na verdade, existem causas para a contaminação e a purificação dos seres. As pessoas não são desamparadamente comandadas pela sua sina, mas são dotadas da capacidade de autodeterminação. Por meio da negligência nós nos contaminamos, e por meio do esforço diligente podemos nos purificar. Os determinantes do nosso destino se encontram dentro de nós mesmos e estão sujeitos ao nosso controle volitivo.

A harmonia em qualquer comunidade, seja um grupo pequeno ou uma sociedade inteira, depende de um compromisso coletivo com a conduta ética. Embora possa existir harmonia entre ladrões, tal harmonia se mantém apenas enquanto eles são honestos uns com os outros e, por essa razão, a unidade de grupos assim geralmente é breve. Como os filósofos reconheceram, uma verdadeira comunidade depende de um compromisso coletivo com a virtude. Uma vez que o Buda explicou que a fundação da conduta ética é a visão correta, decorre que uma compreensão correta mínima é crucial para a promoção de uma comunidade harmoniosa. No tempo presente, contudo, em que o método crítico da ciência acarretou um ceticismo acerca da sobrevivência consciente à morte, seria pretensioso insistir que uma aceitação total da conduta correta tal qual ensinada pelo Buda é necessária enquanto base para a harmonia social. Entretanto, parece que a harmonia social requer, pelo menos, que os membros de qualquer grupo compartilhem a convicção de que há padrões objetivos de distinção entre a boa e a má conduta, e de que há benefícios, para o grupo e os membros individuais, que resultam de evitar os tipos de comportamento normalmente considerados ruins e de viver segundo os padrões normalmente considerados bons. Diversos textos comprovam que o próprio Buda parece ter reconhecido que a moralidade pode ser estabelecida com base na autorreflexão e no raciocínio ético, sem a necessidade de acreditar na sobrevivência pessoal à morte.

Na Parte I, reuni variados suttas que descrevem a natureza da visão correta. Os textos que selecionei enfatizam a visão da responsabilidade pessoal pelas nossas próprias ações, e não a visão correta que conduz à liberação. O **Texto I,1** apresenta um par de distinções que estão presentes em todo o ensinamento do Buda. O trecho começa salientando o papel da visão correta como o elemento principal do caminho, cujo objetivo primeiro é distinguir entre a visão errônea e a visão correta. Desse modo, a

visão correta não apenas compreende a verdadeira natureza de todas as coisas, como também distingue entre opiniões corretas e errôneas acerca da natureza das coisas. Neste trecho, o Buda descreve a visão errônea usando a fórmula da visão do niilismo moral. Ao definir a visão correta, ele faz uma segunda distinção – desta vez entre a visão correta que ainda está “sujeita aos influxos”, que corresponde à visão de que somos donos das nossas próprias ações, e a visão correta “transcendente” que pertence ao nobre caminho óctuplo. A visão correta sujeita aos influxos, também chamada de visão correta mundana, distingue entre o virtuoso e o não-virtuoso. Ela desnuda as raízes subjacentes à conduta boa e ruim, bem como explicita os princípios por trás da operação do kamma, a lei da causalidade moral que assegura que ações boas e ruins eventualmente produzem seus respectivos frutos. Embora esse tipo de visão correta, por si só, não conduza à liberação, ela é essencial para o progresso por dentro do ciclo de renascimentos e constitui a fundação da visão correta transcendente, a qual erradica a ignorância e as contaminações associadas a ela.

A visão correta mundana é a compreensão da eficácia do kamma. Por meio da visão correta mundana, entendemos que o kamma não-virtuoso – ações decorrentes de motivações impuras – eventualmente volta-se contra nós mesmos e produz sofrimento, um renascimento ruim e a deterioração espiritual. Por outro lado, entendemos que o kamma virtuoso – ações decorrentes de motivações virtuosas – conduz à felicidade, a um bom renascimento e ao progresso espiritual. No **Texto I,2** Venerável Sāriputta enumera os percursos do kamma não-virtuoso e suas raízes subjacentes, bem como os percursos do kamma virtuoso e suas raízes. O kamma não-virtuoso é explicado por meio dos “dez tipos de ações não-virtuosas”. As raízes do kamma não-virtuoso, as motivações das quais se origina, são a avareza, o ódio e a delusão. Em contraste, o kamma virtuoso é explicado por meio dos dez tipos de ações virtuosas, que incluem a visão correta sobre o kamma e seus frutos. As raízes virtuosas são a não-avareza, o não-ódio e a não-delusão, as quais podem ser expressadas de forma mais positiva como generosidade, bondade amorosa e sabedoria.

O **Texto I,3** fornece uma análise mais detalhada do kamma. Neste trecho, o Buda declara que o fator essencial da criação do kamma é a vontade ou a intenção (*cetanā*), pois é a intenção o que confere à ação sua qualidade moral. Ele também explica a diversidade do kamma por meio de sua capacidade de conduzir ao renascimento em diferentes reinos da existência. Estes são os cinco destinos, de acordo com a cosmologia do Budismo Antigo. Segundo os suttas, o kamma produz frutos não apenas no reino humano, mas em qualquer reino dentre os cinco destinos. O kamma

não-virtuoso conduz ao renascimento nos três reinos inferiores – os infernos, o reino dos animais e o reino dos fantasmas aflitos. O kamma virtuoso produz o renascimento em dois reinos superiores – o mundo humano e os céus ou mundo dos devas. Além disso, o kamma também é distinguido segundo o período em que vem à fruição: algumas ações manifestam seu fruto nesta mesma vida; outras produzirão resultados na próxima vida; e ainda há aquelas que podem amadurecer em qualquer vida subsequente à próxima.

Um esclarecimento mais aprofundado sobre a operação do kamma é apresentado no **Texto I,4**, no qual o Buda explica a um brâmane os três conhecimentos claros que ele atingiu na noite da sua iluminação. O segundo era o conhecimento do olho divino, com o qual ele podia ver diretamente como os seres passam da morte para um novo nascimento de acordo com o seu kamma. Aqueles que se envolvem em má conduta passam para estados de infelicidade; aqueles que se envolvem em boa conduta passam para estados felizes. O princípio geral que emerge deste relato é a correlação próxima entre nossas ações e os seus resultados. Atravessando o intervalo entre as vidas, o kamma produz resultados que refletem as ações originais das quais surgiu. Portanto, aqueles que tiram a vida criam um kamma que conduz a uma vida breve, e aqueles que protegem a vida criam um kamma que conduz a uma vida longa. Um princípio similar predomina também nos outros tipos de ações.

Enquanto o Buda promovia a ética com base na visão da eficácia moral da ação – o princípio de que as boas ações levam a resultados desejáveis e as más ações a resultados indesejáveis – ele também ofereceu bases independentes para a vida ética. Assim, enquanto o reconhecimento da lei do kamma serve como um incentivo ao comportamento moral, a aceitação da causalidade cármica não é necessária enquanto uma justificativa para a ética. A necessidade do comportamento ético pode ser estabelecida sobre outras bases que não pressupõem uma crença na sobrevivência pós-morte. Essas bases podem ser alcançadas por meio da reflexão pessoal.

No Sutta Kālāma, aqui citado parcialmente como o **Texto I,5**, o Buda pede aos Kālāmas de Kesaputta, que não tinham certeza sobre a existência da vida após a morte, para suspenderem os julgamentos sobre tais assuntos e reconhecerem diretamente, por si mesmos, através da autorreflexão, que agir com base na avareza, no ódio e na delusão conduz ao dano e ao sofrimento para si mesmo e os outros. Por outro lado, em contraste, libertar a mente da avareza, do ódio e da delusão e agir de modos virtuosos produz bem-estar e felicidade para si mesmo e os outros. Em outro sutta, novamente

parcialmente citado aqui como o **Texto I,6**, o Buda fundamenta os tipos básicos de ação correta, como se abster de matar e roubar, em um percurso de reflexão moral no qual nos colocamos no lugar dos outros e decidimos como agir após considerarmos como nos sentiríamos se os outros nos tratassem de tal maneira. Embora, aqui, o Buda esteja respondendo uma pergunta acerca dos meios para se atingir um renascimento celestial, ele não fundamenta, explicitamente, as injunções morais na lei do kamma ou na sobrevivência à morte, mas sim no princípio da reciprocidade. Esse princípio, explicado detalhadamente aqui, é apresentado de modo sucinto em um verso do *Dhammapada*: “Todos os seres tremem diante da violência, todos temem a morte. Colocando-nos no lugar do outro, não deveríamos matar ou levar alguém a matar.” (v. 129)

# I. A compreensão correta

## 1. A visão correta vem primeiro

“Monges, a visão correta vem primeiro. E como a visão correta vem primeiro? Compreendemos a visão errônea como a visão errônea e a visão correta como a visão correta: esta é a nossa visão correta.

E o que é a visão errônea? ‘Não há nada dado, nada sacrificado, nada oferecido; não há fruto ou resultado de boas e más ações; não há este mundo, não há o outro mundo; não há mãe, não há pai; não há seres espontaneamente renascidos; não há no mundo ascetas e brâmanes de conduta correta e prática correta que, tendo compreendido este mundo e o outro por si mesmos através do conhecimento direto, revelam-os aos outros’. Isso é a visão errônea.

E o que é a visão correta? A visão correta, eu digo, é dupla: há a visão correta que é afetada pelos influxos, partilhando de mérito, amadurecendo nas aquisições, e há a visão correta que é nobre, livre de influxos, supramundana, um fator do caminho.<sup>3</sup>

E o que é a visão correta que está sujeita aos influxos, partilhando de mérito, amadurecendo nas aquisições? ‘Há o que é dado, sacrificado e oferecido; há fruto e resultado de boas e más ações; há este mundo e o outro mundo; há mãe e pai; há seres espontaneamente renascidos; há no mundo ascetas e brâmanes de conduta correta e prática correta que, tendo compreendido este mundo e o outro por si mesmos através do conhecimento direto, revelam-os aos outros’. Essa é a visão correta que está sujeita aos influxos, partilhando de mérito, amadurecendo nas aquisições.

E o que é a visão correta que é nobre, livre de influxos, supramundana, um fator do caminho? A sabedoria, a faculdade da sabedoria, o poder da sabedoria, o fator da iluminação da investigação-dos-estados, o fator do caminho que é a visão correta naquele cuja mente é nobre, cuja mente é livre de influxos, que possui o caminho nobre e está desenvolvendo o caminho nobre: essa é a visão correta que é nobre, livre de influxos, supramundana, um fator do caminho.

---

<sup>3</sup> Estes três influxos (*āsava*) são o desejo sensual, o desejo pela existência continuada e a ignorância. As aquisições (*upadhi*) são os cinco agregados da fixação que constituem a identidade individual. A visão correta afetada pelos influxos é um constituinte do caminho mundano que leva a um renascimento afortunado no *saṃsāra*, o continuum de nascimento e morte. A visão correta livre de influxos é a sabedoria transcendente que interrompe o continuum de nascimento e morte.

Esforçamo-nos para abandonar a visão errônea e ingressar na visão correta: esse é o nosso esforço correto. Com atenção plena, abandonamos a visão errônea; com atenção plena, ingressamos e permanecemos na visão correta: essa é a nossa atenção plena correta. Desse modo, esses três estados se movem e giram em torno da visão correta, ou seja, a visão correta, o esforço correto e a atenção plena correta.”

(de MN 117, MLDB 934–35)

## **2. Entendendo o virtuoso e o não-virtuoso**

[O Venerável Sāriputta disse:] “Quando, amigos, um nobre discípulo entende o não-virtuoso e a raiz do não-virtuoso, o virtuoso e a raiz do virtuoso, desse modo ele é alguém de visão correta, cuja visão é reta, que possui uma confiança perfeita no Dhamma e chegou a este Dhamma verdadeiro.

E o que, amigos, é o não-virtuoso, qual é a raiz do não-virtuoso, o que é o virtuoso, qual é a raiz do virtuoso? A destruição da vida é não-virtuosa; tomar o que não foi dado é não-virtuoso; a má conduta sexual é não-virtuosa; a fala mentirosa é não-virtuosa; a fala divisiva é não-virtuosa; a fala agressiva é não-virtuosa; a fala inútil é não-virtuosa; a avareza é não-virtuosa; a má vontade é não-virtuosa; a visão errônea é não-virtuosa. Isso é chamado de não-virtuoso. E qual é a raiz do não-virtuoso? A avareza é a raiz do não-virtuoso; o ódio é a raiz do não-virtuoso; a delusão é a raiz do não-virtuoso. Isso é chamado de raiz do não-virtuoso.

E o que é o virtuoso? Abster-se de destruir a vida é virtuoso; abster-se de tomar o que não foi dado é virtuoso; abster-se da má conduta sexual é virtuoso; abster-se da fala mentirosa é virtuoso; abster-se da fala divisiva é virtuoso; abster-se da fala agressiva é virtuoso; abster-se da fala inútil é virtuoso; a não-avareza é virtuosa; a benevolência é virtuosa; a visão correta é virtuosa. Isso é chamado de virtuoso. E qual é a raiz do virtuoso? A não-avareza é a raiz do virtuoso; o não-ódio é a raiz do virtuoso; a não-delusão é a raiz do virtuoso. Isso é chamado de raiz do virtuoso.”

(de MN 9, MLDB 132–33)

## **3. Uma miscelânea sobre o kamma**

[O Buda está dirigindo-se aos monges:] “Quando foi dito: ‘O kamma deve ser entendido; a fonte e a origem do kamma devem ser entendidas, a diversidade do

kamma deve ser entendida, o resultado do kamma deve ser entendido, a cessação do kamma deve ser entendida, e o caminho que conduz à cessação do kamma deve ser entendido', por qual razão isso foi dito?

É a vontade, monges, o que chamo de kamma. Pois tendo desejado, agimos por corpo, fala ou mente.

E qual é a fonte e a origem do kamma? O contato é a fonte e a origem do kamma.

E qual é a diversidade do kamma? Há o kamma a ser experienciado no inferno; o kamma a ser experienciado no reino dos animais; o kamma a ser experienciado no reino dos fantasmas aflitos; o kamma a ser experienciado no mundo humano; e o kamma a ser experienciado no mundo dos devas. Isso é chamado de diversidade do kamma.

E qual é o resultado do kamma? O resultado do kamma, eu digo, é triplo: [a ser experienciado] nesta mesma vida, ou no [próximo] renascimento ou em uma ocasião subsequente. Isso é chamado de resultado do kamma.

E o que, monges, é a cessação do kamma? Com a cessação do contato há a cessação do kamma.

Este nobre caminho óctuplo é o caminho que conduz à cessação do kamma, qual seja, visão correta... concentração correta.

Quando, monges, um nobre discípulo entende desse modo o kamma, a fonte e a origem do kamma, a diversidade do kamma, o resultado do kamma, a cessação do kamma e o caminho que conduz à cessação do kamma, ele entende que essa vida espiritual penetrante é a cessação do kamma.”

(de AN 6:63, NDB 963)

#### ***4. Os seres se encaminham de acordo com o seu kamma***

[O Buda falando a um brâmane:] “Quando, brâmane, minha mente estava desse modo concentrada, purificada, limpa, imaculada, livre de contaminações, maleável, manejável, estável e havia atingido a imperturbabilidade, direcionei-a ao conhecimento acerca da morte e renascimento dos seres. Com o olho divino, que é puro e supera o humano, vi seres morrendo e renascendo, inferiores e superiores, belos e feios, afortunados e desafortunados, e compreendi como os seres se encaminham de acordo com o seu kamma deste modo: ‘Estes seres que se envolveram em má conduta

de corpo, fala e mente, que insultaram os nobres, sustentaram visões errôneas e executaram ações com base em uma visão errônea, com a separação do corpo, após a morte, renasceram em um plano de infelicidade, em um mau destino, no mundo inferior, no inferno. Mas estes seres que se envolveram em boa conduta de corpo, fala e mente, que não insultaram os nobres, que sustentaram a visão correta e executaram ações baseadas na visão correta, com a separação do corpo, após a morte, renasceram em um bom destino, no mundo celestial.’ Assim, com o olho divino, que é puro e supera o humano, vi seres morrendo e renascendo, inferiores e superiores, belos e feios, afortunados e desafortunados, e entendi como os seres se encaminham de acordo com o seu kamma. Este foi o segundo conhecimento claro alcançado por mim na metade da vigília da noite. A ignorância foi dissipada, o conhecimento claro despontou; a escuridão foi dissolvida, a luz surgiu, tal qual ocorre quando permanecemos diligentes, ardentes e resolutos. Essa, brâmane, foi minha segunda ruptura, como a ruptura do pinto rompendo a casca do ovo.”

(AN 8:11, NDB 1128–29)

### ***5. Quando você sabe por si mesmo***

Os Kālāmas de Kesaputta se aproximaram do Abençoado e disseram a ele: “Bhante, há alguns ascetas e brâmanes que vêm para Kesaputta. Eles explicam e elucidam suas próprias doutrinas, mas depreciam, difamam, zombam e denunciam as doutrinas dos outros. Mas, então, outros ascetas e brâmanes vêm para Kesaputta, e eles também explicam e elucidam suas próprias doutrinas, mas depreciam, difamam, zombam e denunciam as doutrinas dos outros. Estamos perplexos e em dúvida, Bhante, sobre qual desses bons ascetas fala a verdade e quais falam a mentira.”

“É apropriado que vocês estejam perplexos, Kālāmas, é apropriado que estejam em dúvida. A dúvida surgiu em vocês sobre um assunto perplexo. Vamos, Kālāmas, não se guiem pela tradição oral, pela linhagem do ensinamento, por ouvir falar, por uma coleção de escrituras, pelo raciocínio lógico, pelo raciocínio inferencial, pela cogitação racional, pela aceitação de uma visão após ponderá-la, pela aparente competência [daquele que fala] ou porque vocês pensam: ‘O asceta é nosso guru’. Mas quando, Kālāmas, vocês souberem por si mesmos: ‘Essas coisas são não-virtuosas; essas coisas são repreensíveis; essas coisas são censuradas pelos sábios; essas coisas, se aceitas e executadas, conduzem ao dano e ao sofrimento’, é então que devem abandoná-las.



O que vocês pensam, Kālāmas? Quando a avareza, o ódio e a delusão surgem em uma pessoa, elas causam seu bem-estar ou a prejudicam?” – “Prejudicam-na, Bhante.” – “Kālāmas, alguém dominado pela avareza, ódio e delusão, com a mente obcecada por eles, destrói a vida, toma o que não é dado, transgride com a esposa de outro e fala mentiras; e ele incentiva outros a fazerem o mesmo. Isso resultará em dano e sofrimento por um longo tempo?” – “Sim, Bhante.”

“O que vocês pensam? Essas coisas são virtuosas ou não-virtuosas?” – “Não-virtuosas, Bhante” – “Repreensíveis ou irrepreensíveis?” – “Repreensíveis, Bhante.” – “Censuradas ou louvadas pelos sábios?” – “Censuradas pelos sábios, Bhante.” – “Se aceitas e executadas, elas levam ao dano e sofrimento ou não, ou como vocês veem?” – “Se aceitas e executadas, essas coisas levam ao dano e ao sofrimento. Então entendemos.”

“Portanto, Kālāmas, quando dissemos: ‘Vamos, Kālāmas, não se guiem pela tradição oral... Mas quando souberem por si mesmos: *Essas coisas são não-virtuosas; essas coisas são repreensíveis; essas coisas são censuradas pelos sábios; essas coisas, se executadas e praticadas, levam ao dano e ao sofrimento, então vocês devem abandoná-las*’, foi por tal razão que isso foi dito.”

“Vamos, Kālāmas, não se guiem pela tradição oral... ou porque pensam: ‘O asceta é nosso guru’. Mas quando, Kālāmas, vocês souberem por si mesmos: *Essas coisas são virtuosas essas coisas são irrepreensíveis; essas coisas são louvadas pelos sábios; essas coisas, se aceitas e executadas, conduzem ao bem-estar e à felicidade*, então vocês deveriam viver de acordo com elas.

O que vocês pensam, Kālāmas? Quando uma pessoa não possui avareza, ódio e delusão, isso causa seu bem-estar ou a prejudica?” – “Causa seu bem-estar, Bhante.” – “Kālāmas, alguém que não é dominado pela avareza, ódio e delusão, cuja mente não está obcecada por eles, não destrói a vida, não toma o que não é dado, não transgride com a esposa de outro e não fala mentiras; e ele não incentiva outros a fazerem isso. Isso resultará em bem-estar e felicidade por um longo tempo?” – “Sim, Bhante.”

“O que vocês pensam, Kālāmas? Essas coisas são virtuosas ou não-virtuosas?” – “Virtuosas, Bhante” – “Repreensíveis ou irrepreensíveis?” – “Irrepreensíveis, Bhante.” – “Censuradas ou louvadas pelos sábios?” – “Louvadas pelos sábios, Bhante.” – “Se aceitas e executadas, elas levam ao bem-estar e à felicidade ou não, ou como vocês veem?” – “Se aceitas e executadas, essas coisas levam ao bem-estar e à felicidade. Então entendemos.”

“Portanto, Kālāmas, quando dissemos: ‘Vamos, Kālāmas, não se guiem pela tradição oral... Mas quando souberem por si mesmos: *Essas coisas são virtuosas; essas coisas são irrepreensíveis; essas coisas são louvadas pelos sábios; essas coisas, se executadas e praticadas, levam ao bem-estar e à felicidade*, então vocês devem viver em concordância com elas’, foi por tal razão que isso foi dito.”

(de AN 3:65, NDB 280–82)

## **6. Um ensinamento aplicável a nós mesmos**

Os chefes de família do Portão de Bambu disseram ao Abençoado: “Por favor, ensine-nos o Dhamma de tal modo que viveremos felizes em casa e, após a morte, renasceremos em um bom destino, em um mundo celestial.”

“Ensinarei-os, chefes de família, uma exposição do Dhamma aplicável a nós mesmos. Ouçam-na e prestem atenção, falarei” – “Sim, senhor”, responderam os brâmanes chefes de família do Portão de Bambu. O Abençoado disse o seguinte:

“O que, chefes de família, é a exposição do Dhamma aplicável a nós mesmos? Aqui, chefes de família, um nobre discípulo reflete deste modo: ‘Sou alguém que quer viver, que não quer morrer; eu desejo a felicidade e tenho aversão ao sofrimento. Uma vez que sou alguém que quer viver... e tenho aversão ao sofrimento, se alguém tirasse a minha vida, isso não seria prazeroso e agradável para mim. Assim, se eu tirasse a vida de outro ser – de alguém que quer viver, que não quer morrer, que deseja a felicidade e tem aversão ao sofrimento – isso não seria prazeroso e agradável para tal ser. Aquilo que é não prazeroso e desagradável para mim é não prazeroso e desagradável para outro ser também. Como posso impor sobre o outro algo que é não prazeroso e desagradável para mim?’ Tendo refletido desse modo, a pessoa se abstém da destruição da vida, incentiva os outros a se absterem da destruição da vida e se expressa em louvor à abstinência da destruição da vida. Assim, sua conduta de corpo é purificada em três aspectos.

Novamente, chefes de família, um nobre discípulo reflete deste modo: ‘Se alguém tirasse de mim algo que não lhe dei, ou seja, cometesse um roubo, isso não seria prazeroso e agradável para mim. Assim, se eu tirasse de outro o que não me foi dado, ou seja, cometesse um roubo, isso não seria prazeroso e agradável para tal ser. Aquilo que é não prazeroso e desagradável para mim é não prazeroso e desagradável para outro ser também. Como posso impor sobre o outro algo que é não prazeroso e

desagradável para mim?’ Tendo refletido desse modo, a pessoa se abstém de tomar o que não foi dado, incentiva os outros a se absterem de tomar o que não foi dado e se expressa em louvor à abstinência de tomar o que não foi dado. Assim, sua conduta de corpo é purificada em três aspectos.

Novamente, chefes de família, um nobre discípulo reflete deste modo: ‘Se alguém cometesse adultério com a minha esposa, isso não seria prazeroso e agradável para mim. Assim, se eu cometesse adultério com a esposa de outro, isso não seria prazeroso e agradável para tal ser. Aquilo que é não prazeroso e desagradável para mim é não prazeroso e desagradável para outro ser também. Como posso impor sobre o outro algo que é não prazeroso e desagradável para mim?’ Tendo refletido desse modo, a pessoa se abstém da má conduta sexual, incentiva os outros a se absterem da má conduta sexual e se expressa em louvor à abstinência da má conduta sexual. Assim, sua conduta de corpo é purificada em três aspectos.

Novamente, chefes de família, um nobre discípulo reflete deste modo: ‘Se alguém prejudicasse meu bem-estar com a fala mentirosa, isso não seria prazeroso e agradável para mim. Assim, se eu prejudicasse o bem-estar de outro ser com a fala mentirosa, isso não seria prazeroso e agradável para tal ser. Aquilo que é não prazeroso e desagradável para mim é não prazeroso e desagradável para outro ser também. Como posso impor sobre o outro algo que é não prazeroso e desagradável para mim?’ Tendo refletido desse modo, a pessoa se abstém da fala mentirosa, incentiva os outros a se absterem da fala mentirosa e se expressa em louvor à abstinência da fala mentirosa. Assim, sua conduta verbal é purificada em três aspectos.

Novamente, chefes de família, um nobre discípulo reflete deste modo: ‘Se alguém me colocasse contra um amigo através da fala divisiva, isso não seria prazeroso e agradável para mim. Assim, se eu colocasse alguém contra seus amigos através da fala divisiva, isso não seria prazeroso e agradável para tal ser...’ Assim, sua conduta verbal é purificada em três aspectos.

Novamente, chefes de família, um nobre discípulo reflete deste modo: ‘Se alguém se dirigisse a mim com uma fala agressiva, isso não seria prazeroso e agradável para mim. Assim, se eu me dirigisse a alguém com uma fala agressiva, isso não seria prazeroso e agradável para tal ser...’ Assim, sua conduta verbal é purificada em três aspectos.

Novamente, chefes de família, um nobre discípulo reflete deste modo: ‘Se alguém se dirigisse a mim com uma fala leviana e conversa inútil, isso não seria

prazeroso e agradável para mim. Assim, se eu me dirigisse a alguém com uma fala leviana e conversa inútil, isso não seria prazeroso e agradável para tal ser. Aquilo que é não prazeroso e desagradável para mim é não prazeroso e desagradável para outro ser também. Como posso impor sobre o outro algo que é não prazeroso e desagradável para mim?’ Tendo refletido desse modo, a pessoa se abstém da fala inútil, incentiva os outros a se absterem da fala inútil e se expressa em louvor à abstinência da fala inútil. Assim, sua conduta verbal é purificada em três aspectos.”

(de SN 55:7, CDB 1797–99)

## **II. O treinamento pessoal**

# Introdução

O Buda ensina que as nossas visões influenciam todos os outros aspectos de nossas vidas. A influência começa com o impacto destas visões sobre a nossa motivação. Na estrutura do caminho óctuplo, a visão errônea é a condição para a motivação errônea, para intenções guiadas pelo desejo, má vontade e violência, enquanto que a visão correta é a condição para a motivação correta, para as intenções guiadas pelo desapego, benevolência e compaixão.<sup>4</sup> O Buda compara a visão errônea com uma semente amarga, da qual surgem inevitavelmente plantas amargas (AN 10:104, NDB 1485): "Assim como uma semente de neem, pepino amargo ou melão amargo, semeada em solo úmido e regada, poderá produzir frutos com sabor amargo, da mesma forma para uma pessoa com visão errônea... qualquer ação de corpo, fala e mente que ela realize de acordo com essa visão, e qualquer que seja sua vontade, anseio, inclinação e atividades, conduzirá a dificuldades e sofrimento. Por que motivo? Porque a visão é inadequada". A visão correta, pelo contrário, é como a semente de uma planta doce: "Assim como uma semente de cana de açúcar, arroz ou uva, plantada em solo úmido e regada, poderá produzir frutos de sabor doce e delicioso, para uma pessoa de visão correta... qualquer ação de corpo, fala e mente que ela realize de acordo com essa visão, e qualquer que seja sua vontade, anseio, inclinação e atividades, conduzirá ao bem-estar e felicidade. Por que razão? Porque a visão é favorável".

Assim, quando adotamos uma visão errônea, essa visão molda nossas intenções de uma forma que elas se manifestam como atitudes prejudiciais e ações nocivas. Para o Buda, a motivação de agir com moralidade é prejudicada pela crença de que não há uma existência após a morte, nenhuma distinção válida entre ações boas e ruins, e nenhuma liberdade para escolher entre o certo e o errado. Em contrapartida, a motivação para agir com moralidade é apoiada pela crença de que a morte não representa o término completo da existência, que há distinções válidas entre boas e más ações e que nosso destino não está rigidamente determinado por forças externas. Mas o processo de transformação pessoal não ocorre automaticamente. Para uma visão correta exercer influência positiva, é necessário esforço pessoal, um esforço deliberado para harmonizar nossa conduta com nosso entendimento e as nossas intenções.

Os textos incluídos na Parte II ilustram o impacto transformador da visão correta e das intenções corretas na conduta. Organizei as passagens de acordo com uma classificação tradicional da ação meritória em três categorias: oferecimento, conduta virtuosa e cultivo da mente (*dāna, sīla, bhāvanā*). Isto equivale ao próprio método do

---

<sup>4</sup> Veja AN 10:103, NDB 1485.

Buda de expor o Dhamma, no qual ele começa com a generosidade, prossegue com a boa conduta, e depois, quando o ouvinte está pronto, ensina as quatro nobres verdades e o caminho óctuplo.

Começo com os suttas que destacam diferentes aspectos da generosidade ou do oferecimento. A generosidade (*cāga*) pode ser vista como uma expressão da intenção correta da renúncia. É o antídoto para a avareza, uma consequência do apego, que, como mostra o **Texto II,1(1)**, é a relutância em compartilhar suas coisas, seus amigos e até mesmo o conhecimento com os demais. Em oposição a avareza, a generosidade, como se afirma em **II,1(2)**, estimula o oferecimento (*dāna*), pelo qual o apego às coisas é abandonado e há uma alegria em compartilhar. Dessa forma o oferecimento cria vínculos de solidariedade com os outros e fomenta um sentimento de apoio mútuo.

O oferecimento pode ser praticado por diferentes razões, mas como diz o **Texto II,1(3)**, a principal razão para oferecer é "com o propósito de ornamentar a mente". O ato de oferecer também pode ser realizado de diferentes maneiras, mas de acordo com o **Texto II,1(4)**, é preferível quando baseado na fé, feito respeitosamente, no momento certo, com um coração generoso e, o que é importante, sem desprestigiar o receptor. Oferecer significa especialmente oferecer aos necessitados aquilo que pode aliviar sua situação. Os **Textos II,1(5)** e **II,1(6)** dizem que a principal entre as oferendas materiais é a oferenda de alimentos, mas superior a todas as oferendas materiais, afirma **II,1(7)**, é a oferenda do Dhamma.

A chave da conduta virtuosa (*sīla*), de acordo com o **Texto II,2(1)**, é a introspecção moral; ou seja, uma auto-observação interna das prováveis consequências das ações pretendidas. Aqui, o Buda ensina o seu filho, o noviço Rāhula, que antes de agir, deve refletir sobre o impacto que a sua ação provavelmente terá sobre si mesmo e sobre os outros. A decisão de rejeitar a ação ou de segui-la deve estar de acordo com o resultado das suas reflexões, se ela poderá prejudicar a si mesmo e aos outros ou trazer benefícios para si mesmo e para os outros. Isso já introduz uma dimensão social em suas considerações morais pessoais. O outro componente de avaliação, no entanto, é estar harmonizado a um "auto-interesse iluminado" que depende de considerar o efeito da própria ação sobre si mesmo. Não devemos favorecer os outros de forma que comprometa a nossa própria integridade moral.

A própria conduta virtuosa é cultivada através da aplicação de preceitos e ações de acordo com os dez caminhos para a ação virtuosa. Os cinco preceitos (*pañcasīla*) constituem o código moral mais fundamental ensinado pelo Buda: abstenção de matar, roubar, má conduta sexual, mentir e de usar intoxicantes. Ao seguir estes preceitos, de

acordo com o **Texto II,2(2)**, é chamado de a realização da conduta virtuosa. Um código moral mais amplo, que inclui também atitudes internas e a visão correta, é estabelecido nos dez caminhos para a ação virtuosa, que expandem as demandas da fala correta e também incluem orientações para a mente. Os preceitos e os caminhos para a ação virtuosa regulam a conduta do corpo e fala, assegurando que não causemos danos aos outros. Eles também moldam nossas intenções para que possamos reconhecer que tipo de atitudes levam ao conflito e à desarmonia e substituí-las por intenções benignas que promovam a concordância. O **Texto II,2(3)** mostra que os benefícios de observar os preceitos não se concentram apenas a si mesmo, mas se estendem a inúmeros outros, proporcionando a "um número imensurável de seres a liberdade do medo, da inimizade e da aflição". Assim, a conduta virtuosa unifica o benefício a si mesmo e o benefício aos outros; combina o autointeresse iluminado com o altruísmo ético.

Paralelamente à adoção de uma conduta virtuosa há o esforço do cultivo interno. O cultivo da mente envolve um duplo processo destinado a afastar a mente das emoções contaminadas e a gerar qualidades mentais que conduzam à leveza, pureza e paz interna. Como muitos dos discursos do Buda tratam destes dois processos, tive que limitar minha seleção aos textos que parecem mais relevantes para promover a harmonia social.

O **Texto II,3(1)**, um trecho do *Exemplo do Manto*, prescreve a remoção de dezesseis obscurecimentos mentais. Com base na inspeção, veremos que praticamente todos esses obscurecimentos — estados como ganância e má vontade, raiva e hostilidade, inveja e avareza — têm ramificações sociais abrangentes. Assim, o processo de treinamento mental, ao mesmo tempo em que traz a purificação interna, conduz simultaneamente à harmonia social.

Em um discurso autobiográfico parcialmente citado no **Texto II,3(2)**, o Buda explica como, quando se esforçava pela iluminação, dividia seus pensamentos em duas categorias — o bom e o mau — e depois usava a reflexão apropriada para eliminar os maus pensamentos e cultivar os bons pensamentos. Suas reflexões levam em conta não apenas o efeito que seus pensamentos teriam sobre si mesmo, mas também seu impacto sobre os outros. Os maus pensamentos são aqueles que nos conduzem a prejudicar os outros, os bons pensamentos são aqueles que não causam prejuízos. O **Texto II,3(3)** explica o processo do que é chamado de "supressão" (*sallekha*), a remoção de qualidades prejudiciais, como a renúncia dos quarenta e quatro obscurecimentos, um esquema detalhado que inclui vários grupos subsidiários, como os cinco obstáculos, os dez caminhos para a ação errônea e outros.



Junto com a eliminação dos obscurecimentos, o treinamento da mente envolve o cultivo de qualidades virtuosas. Entre as virtudes mais cruciais para estabelecer a harmonia social destacam-se aquelas incluídas no âmbito das "quatro incomensuráveis" (*appamaññā*) ou das "quatro moradas divinas" (*brahmavihāra*): bondade amorosa, compaixão, alegria altruísta e equanimidade.<sup>5</sup> O **Texto II,4(1)** é a fórmula canônica padrão para as quatro incomensuráveis. Como definido pelos comentários Pāli, bondade amorosa é o desejo de bem-estar e felicidade para todos os seres; compaixão é o desejo de remover o sofrimento; alegria altruísta é alegria pelo sucesso e boa fortuna dos outros; e equanimidade é a imparcialidade e a liberdade de preconceitos.<sup>6</sup>

Como base para as outras três, a bondade amorosa recebe mais destaque nos Nikāyas. Traduzo esta ênfase ao destacar a bondade amorosa nos **Textos II,4(2)-(5)**. Vemos o Buda elogiar o desenvolvimento da bondade amorosa como a principal das ações meritórias relativas ao ciclo de renascimentos. Ela estimula afeto nos outros e garante a nossa própria proteção. Leva a um renascimento superior e serve como uma condição para a extinção dos obscurecimentos. Entre todas as qualidades virtuosas, a sabedoria é considerada suprema, pois só a sabedoria pode desenraizar permanentemente a ignorância e o desejo que nos prendem ao ciclo de nascimentos e mortes. Entretanto, como indica o **Texto II,4(5)**, a bondade amorosa e os quatro fundamentos da atenção plena, a prática que leva à sabedoria, não são incompatíveis, mas podem ser desenvolvidas em conjunto. É cultivando os fundamentos da atenção plena e gerando sabedoria que nos protegemos; é pela bondade amorosa que protegemos os outros. Finalmente, o **Texto II,4(6)** mostra como a absorção meditativa da bondade amorosa pode ser usada como base para desenvolver o insight e alcançar o objetivo final, a liberação inabalável da mente que advém com a destruição dos obscurecimentos.

---

<sup>5</sup> Em Pāli: *mettā*, *karuṇā*, *muditā*, e *upekkhā*.

<sup>6</sup> Para detalhes, ver *Vism* 318, Ppn 9.93-96.

## II. O treinamento pessoal

### 1. Generosidade

#### (1) Avareza

"Monges, existem estes cinco tipos de avareza. Quais cinco? Avareza em relação às moradias, avareza em relação às famílias, avareza em relação aos ganhos, avareza em relação aos elogios, e avareza em relação ao Dhamma. Estes são os cinco tipos de avareza. Destes cinco tipos de avareza, o mais nefasto é a avareza com relação ao Dhamma. A vida espiritual é viver em prol do abandono e da erradicação desses cinco tipos de avareza".

(AN 5:254–55, NDB 839)

#### (2) A realização da generosidade

"O que é realização da generosidade? Aqui, um nobre discípulo reside em sua casa com uma mente livre da mácula da avareza, voluntariamente generoso, disponível, se alegrando com a renúncia, dedicado à caridade, alegrando-se ao oferecer e compartilhar. Isto é chamado de realização da generosidade.

(de AN 4:61, NDB 450)

#### (3) Razões para oferecer

"Monges, existem oito razões para o oferecimento. Quais oito? (1) Oferecemos a partir do desejo. (2) Oferecemos a partir da aversão. (3) Oferecemos a partir da delusão. (4) Oferecemos a partir do medo. (5) Oferecemos, pensando: 'O oferecimento era praticado anteriormente por meu pai e antepassados; não deveria abandonar este antigo costume familiar'. (6) Alguém oferece, pensando: 'Tendo feito esse oferecimento, com a separação do meu corpo, após a morte, renascerei num destino favorável, num mundo celestial'. (7) Oferecemos, pensando: 'Quando estou oferecendo, minha mente se torna calma, e surge a euforia e a alegria'. (8) Oferecemos com o propósito de ornamentar a mente, suprir a mente. Estes são os oito motivos para oferecer".

(AN 8:33, NDB 1166)

#### **(4) Oferendas de uma pessoa superior**

"Monges, existem estas cinco oferendas de uma pessoa superior. Quais cinco? Ela oferece uma oferenda por fé; ela oferece uma oferenda respeitosamente; ela oferece uma oferenda no momento certo; ela oferece uma oferenda com um coração generoso; ela oferece uma oferenda sem menosprezar.

(1) Como ela oferece por fé, onde quer que amadureça o resultado dessa oferenda, ela se torna rica, próspera e privilegiada, e é bonita, agradável, elegante, com uma bela aparência suprema.

(2) Como ela oferece respeitosamente, onde quer que amadureça o resultado dessa oferenda, ela se torna rica, próspera e privilegiada, e seus filhos e esposas, seus empregados, mensageiros e trabalhadores são obedientes, escutam o que ela fala e se esforçam para compreendê-la.

(3) Como ela oferece no momento certo, onde quer que amadureça o resultado dessa oferenda, ela se torna rica, próspera e privilegiada, e os benefícios chegam para ela no momento certo, de forma abundante.

(4) Como ela oferece com um coração generoso, onde quer que amadureça o resultado dessa oferenda, ela se torna rica, próspera e privilegiada, e sua mente se predispõe ao desfrute de coisas excelentes entre os cinco laços do prazer sensual.

(5) Como ela oferece sem desvalorizar a si mesma e aos outros, onde quer que amadureça o resultado dessa oferenda, ela se torna rica, próspera e privilegiada, e não há diminuição da sua riqueza em nenhum momento, seja pelo fogo, enchentes, o rei, criminosos ou herdeiros indesejados.

Monges, estas são as cinco oferendas de uma pessoa superior".

(AN 5:148, NDB 763–64)

#### **(5) A Oferenda de alimentos (1)**

"Monges, se as pessoas conhecessem, como eu conheço, o resultado de oferecer e compartilhar, não comeriam sem oferecer, nem permitiriam que a mácula da avareza os obscurecesse e criasse raízes em suas mentes. Mesmo que fosse o último pedaço, o último bocado em sua boca, eles não comeriam sem compartilhar, se houvesse alguém com quem compartilhar. Monges, mas como as pessoas não conhecem, como eu

conheço, o resultado de oferecer e compartilhar, eles comem sem oferecer, e a mácula da avareza os obscurece e se enraíza em suas mentes".

(It §26)

### **(6) A oferenda de alimentos (2)**

"Uma nobre discípula, ao oferecer comida, oferece quatro coisas aos beneficiados. Quais quatro? Ela proporciona vida longa, beleza, felicidade e força. Ao proporcionar uma vida longa, ela mesma estará dotada de uma vida longa, humana ou divina. Ao proporcionar beleza, ela estará dotada de beleza, humana ou divina. Ao proporcionar felicidade, ela mesma estará sendo dotada de felicidade, humana ou divina. Ao proporcionar força, ela estará dotada de força, humana ou divina. Uma nobre discípula, ao oferecer alimento, oferece essas quatro coisas aos beneficiados".

(AN 4:57, NDB 447)

### **(7) A oferenda de Dhamma**

"Monges, existem estes dois tipos de oferendas. Quais dois? A oferenda de bens materiais e a oferenda do Dhamma. Destes dois tipos de oferendas, a oferenda do Dhamma é a mais importante. Existem estes dois tipos de oferendas . . . estes dois tipos de generosidade . . . estes dois objetos de renúncia. Quais dois? A renúncia de bens materiais e a renúncia [por oferecer] o Dhamma. Estes são os dois tipos de renúncia. Destes dois tipos de renúncia, a renúncia [por oferecer] o Dhamma é a mais importante".

(AN 2:141–44, NDB 182)

## **2. Conduta virtuosa**

### **(1) Introspecção moral**

"O que você pensa, Rāhula? Qual é o propósito de um espelho?"

"O propósito é refletir, Bhante".

"Portanto, igualmente, Rāhula, uma ação com o corpo deveria ser exercida após repetidas reflexões; uma ação pela fala deveria ser exercida após repetidas reflexões; uma ação pela mente deveria ser exercida após repetidas reflexões.

Rāhula, *quando você deseja realizar uma ação com o corpo*, deveria refletir sobre essa mesma ação de corpo assim: 'Essa ação que eu desejo fazer com o corpo acarretaria em aflição para mim, para os outros ou para ambos? É uma ação de corpo não-virtuosa, com consequências dolorosas, com resultados dolorosos? Ao refletir, se você souber: 'Esta ação que eu desejo fazer com o corpo acarretaria em aflição para mim, para os outros ou para ambos; é uma ação de corpo não-virtuosa, com consequências dolorosas, com resultados dolorosos', então você definitivamente não deve realizar tal ação com o corpo. Mas ao refletir, se você souber: 'Esta ação que eu desejo fazer com o corpo não acarretaria em aflição para mim, para os outros ou para ambos; é uma ação de corpo virtuosa, com consequências favoráveis, com resultados positivos', então você pode realizar tal ação com o corpo.

Rāhula, *enquanto você está realizando uma ação com o corpo*, você deve refletir sobre essa mesma ação de corpo assim: 'Essa ação que estou fazendo com o corpo acarreta aflição para mim, para os outros ou para ambos? É uma ação de corpo não-virtuosa, com consequências dolorosas, com resultados dolorosos? Ao refletir, se você souber: 'Esta ação que estou fazendo com o corpo acarreta em aflição para mim, para outros ou para ambos; é uma ação de corpo não-virtuosa, com consequências dolorosas, com resultados dolorosos', então você deve suspender tal ação de corpo. Mas ao refletir, se você souber: 'Esta ação que estou fazendo com o corpo não acarreta em aflição para mim, para os outros ou para ambos; é uma ação de corpo virtuosa com consequências favoráveis, com resultados positivos', então você pode continuar com tal ação de corpo.

Rāhula, além disso, *depois de ter realizado uma ação com o corpo*, você deveria refletir sobre essa mesma ação de corpo assim: 'Essa ação que realizei com o corpo acarretou em aflição para mim ou para outros, ou para ambos? Foi uma ação de corpo não-virtuosa, com consequências dolorosas, com resultados dolorosos? Ao refletir, se você souber: 'Esta ação que realizei com o corpo acarretou em aflição para mim, para outros ou para ambos; foi uma ação de corpo não-virtuosa, com consequências dolorosas, com resultados dolorosos', então você deve confessar tal ação de corpo, revelá-la e expô-la ao Professor ou aos seus sábios companheiros de vida sagrada. Depois de confessá-la, revelá-la e expô-la, você deveria futuramente comprometer-se com as restrições. Mas ao refletir, se você souber: 'Esta ação que realizei com o corpo não acarretou em aflição para mim ou para os outros, ou para ambos; foi uma ação de

corpo virtuosa, com consequências favoráveis, resultados positivos', você pode permanecer feliz e alegre, treinando dia e noite em estados benéficos"<sup>7</sup>.

(MN 61, MLDB 524–26)

## **(2) Realização da conduta virtuosa**

"Monges, o que é a realização da conduta virtuosa? Aqui, um nobre discípulo se abstém de matar, se abstém de tomar o que não é oferecido, se abstém da má conduta sexual, se abstém de mentir, se abstém da ingestão de licor, vinho e intoxicantes, a base para a negligência. Isto é chamado de realização da conduta virtuosa."

(do AN 4:61, NDB 449–50)

## **(3) Protegendo inumeráveis seres**

"Aqui, um nobre discípulo, depois de ter abandonado o matar, abstém-se de matar. Ao abster-se de matar, o nobre discípulo proporciona a um número incomensurável de seres a liberdade do medo, da inimizade e da aflição. Ele mesmo, por sua vez, usufrui de uma liberdade imensurável em relação ao medo, à inimizade e à aflição. Esta é a primeira oferenda, uma grande oferenda, primordial, duradoura, tradicional, ancestral, inalterada e jamais adulterada, que não está sendo adulterada e não será adulterada, e não é repudiada por ascetas e brâmanes sábios.

Novamente, um nobre discípulo, depois de ter abandonado o tomar aquilo que não foi oferecido, abstém-se de tomar o que não é oferecido. Ao abster-se de tomar o que não é oferecido, o nobre discípulo proporciona a um número incomensurável de seres a liberdade do medo, da inimizade e da aflição. Ele mesmo, por sua vez, usufrui de uma liberdade imensurável em relação ao medo, à inimizade e à aflição. Esta é a segunda oferenda. . .

Novamente, um nobre discípulo, depois de ter abandonado a má conduta sexual, se abstém da má conduta sexual. Ao se abster da má conduta sexual, o nobre discípulo proporciona a um número incomensurável de seres a liberdade do medo, da inimizade e da aflição. Ele mesmo, por sua vez, desfruta de uma liberdade imensurável em relação ao medo, à inimizade e à aflição. Esta é a terceira oferenda. . . .

---

<sup>7</sup> Reflexões semelhantes devem ser aplicadas à ação da fala e à ação da mente, exceto que ações da mente prejudiciais não devem ser confessadas, mas lamentadas e evitadas no futuro.

Novamente, um nobre discípulo, depois de ter abandonado a mentira, abstém-se de mentir. Ao se abster de mentir, o nobre discípulo proporciona a um número incomensurável de seres a liberdade do medo, da inimizade e da aflição. Ele mesmo, por sua vez, desfruta de uma liberdade imensurável em relação ao medo, à inimizade e à aflição. Esta é a quarta oferenda. . . .

Novamente, um nobre discípulo, depois de ter abandonado o licor, o vinho e os intoxicantes, abstém-se do licor, do vinho e dos intoxicantes, a base da negligência. Ao abster-se do licor, do vinho e dos intoxicantes, o nobre discípulo proporciona a um número incomensurável de seres a liberdade do medo, da inimizade e da aflição. Ele mesmo, por sua vez, desfruta de uma liberdade imensurável em relação ao medo, à inimizade e à aflição. Esta é a quinta oferenda, uma grande oferenda, primordial, duradoura, tradicional, ancestral, inalterada e jamais adulterada, que não está sendo adulterada e não será adulterada, e não será repudiada pelos ascetas e brâmanes sábios."

(do AN 8:39, NDB 1174)

#### **(4) O bom e o ruim**

"Monges, eu lhes ensinarei aquilo que é bom e o que é ruim. E o que é ruim? Matar, pegar o que não é oferecido, má conduta sexual, mentira, fala divisiva, fala rude, tagarelice, avareza, má vontade e visão errônea. Isso é chamado de ruim.

E o que é bom? Abstenção de matar, abstenção de pegar o que não é oferecido, abstenção da má conduta sexual, abstenção da mentira, abstenção da fala divisiva, abstenção da fala rude, abstenção da tagarelice, ausência de ganância, benevolência, e visão correta. Isto é chamado de bom."

(AN 10:178, NDB 1526)

#### **(5) Impureza e pureza**

"Cunda, a impureza do corpo é tripla. A impureza da fala é quádrupla. A impureza da mente é tripla.

E como é a impureza tripla do corpo? (1) Neste caso, alguém destrói a vida. Ele é um assassino, com as mãos ensanguentadas, que bate e é violento, impiedoso com os seres vivos. (2) Ele toma o que não é oferecido. Ele rouba os recursos e o patrimônio dos outros na comunidade ou na floresta. (3) Ele se envolve em má conduta sexual. Ele tem

relações sexuais com mulheres que são protegidas por sua mãe, pai, mãe e pai, irmão, irmã ou parentes; que estão protegidas pelo seu Dhamma; que têm marido; cuja violação implica em uma punição; ou mesmo com alguém já comprometido. É desta forma que a impureza do corpo é tripla.

Cunda, e como a impureza da fala é quádrupla? (1) Neste caso, alguém mente. Se é convocado a um conselho, a uma assembléia, à presença de seus parentes, à sua irmandade, ou ao tribunal e interrogado como testemunha é assim: 'Então, bom homem, diga o que sabe', então, sem saber, ele diz 'Eu sei', ou sabendo, ele diz 'Eu não sei'; sem ver, ele diz 'Eu vejo', ou vendo, ele diz 'Eu não vejo'. Dessa forma, ele mente conscientemente para seus próprios fins, ou com os de outrem, ou com algum intuito mundano insignificante. (2) Falar de forma divisiva. Tendo ouvido algo, repetir em outro lugar a fim de dividir essas pessoas daquelas; ou tendo ouvido algo em outro lugar, repetir para essas pessoas a fim de dividi-las daquelas. Assim, é dividir os que estão unidos, gerar divisões, apreciar as facções, se alegrar com as facções, se deleitar com as facções, ser um porta-voz que gera as facções. (3) Falar rudemente. Pronunciar palavras que são rudes, duras, dolorosas para os outros, ofensivas para os outros, beirando a raiva, impróprias para a concentração. (4) Entregar-se à tagarelice. Falar em um momento impróprio, falar equivocadamente, falar o que não é benéfico, falar contrariamente ao Dhamma e à disciplina; em um momento inadequado, proferir palavras que não são úteis, não são razoáveis, são divagantes e não são virtuosas. É desta forma que a impureza pela fala é quádrupla.

Cunda, como é a impureza tripla da mente? (1) Neste caso, alguém está cheio de cobiça. Anseia pela riqueza e patrimônio dos outros assim: 'Ó, que aquilo que pertence ao outro seja meu'. (2) Tem uma mente com má vontade e intenções maldosas assim: 'Que estes seres sejam mortos, massacrados, cortados, destruídos ou aniquilados!' (3) Possui uma visão errônea e tem, portanto, uma perspectiva incorreta assim: 'não há nada concedido, nada sacrificado, nada oferecido; não há fruto ou resultado das boas e más ações; não há este mundo, não há outro mundo; não há mãe, não há pai; não há seres renascidos espontaneamente; não há no mundo ascetas e brâmanes de conduta correta e prática correta que, tendo compreendido este mundo e o outro mundo por si mesmos por conhecimento direto, revelam isso aos outros'. É assim que a impureza da mente é tripla.

Cunda, estes são os dez caminhos do kamma prejudicial. . . . Porque as pessoas se engajam nestes dez caminhos de kammassaddhã prejudiciais, o inferno, o reino animal, a esfera dos espíritos aflitos e quaisquer outros destinos nocivos são vistos.



Cunda, a pureza de corpo é tripla. A pureza de fala é quádrupla. E a pureza da mente é tripla.

Cunda, como é a pureza tripla do corpo? (1) Neste caso, ao deixar de matar, alguém se abstém de tirar a vida. Com o bastão e a arma postos de lado, consciente e bondoso, ele vive de modo compassivo com todos os seres vivos. (2) Ao abandonar o tomar aquilo que não foi oferecido, abstém-se de tomar o que não foi oferecido. Não rouba a riqueza e a propriedade dos outros na comunidade ou na floresta. (3) Depois de abandonar a má conduta sexual, abstém-se da má conduta sexual. Não tem relações sexuais com mulheres que são protegidas por sua mãe, pai, mãe e pai, irmão, irmã ou parentes; que são protegidas por seu Dhamma; que possuem um marido; cuja violação implica em uma punição; ou mesmo com alguém já comprometido. É desta forma que a pureza de corpo é tripla.

Cunda, como é a pureza quádrupla de fala? (1) Neste caso, depois de abandonar a mentira, alguém abstém-se de mentir. Se é convocado a um conselho, a uma assembleia, à presença de seus parentes, à sua irmandade, ou ao tribunal, e é interrogado como testemunha dessa forma: 'Então, bom homem, diga o que sabe', então, sem saber, ele diz, 'não sei', ou sabendo, ele diz, "eu sei"; sem ver, ele diz, "eu não vejo", ou vendo, ele diz, "eu vejo". Assim, de forma consciente, ele não profere mentiras com propósitos pessoais, ou para os de outrem, ou para algum propósito mundano insignificante. (2) Tendo abandonado a fala divisiva, se abstém da fala divisiva. Tendo ouvido algo aqui, não repete em outro lugar a fim de dividir essas pessoas daquelas; ou tendo ouvido algo em outro lugar, ele não repete a essas pessoas a fim de dividi-las de outras. Portanto, é alguém que reúne aqueles que estão divididos, que promove a união, que aprecia a concordância, que se alegra com a concordância, que se deleita com a concordância, um porta-voz que promove a concordância (3) Ao abandonar a fala rude, se abstém de falas rudes. Ele profere palavras que são suaves, agradáveis de escutar e amorosas, que tocam o coração, são educadas, desejadas por muitos, e agradáveis a muitos. (4) Ao abandonar a tagarelice, se abstém da tagarelice. Fala num momento apropriado, fala a verdade, fala o que é benéfico, fala sobre o Dhamma e a disciplina; em um momento apropriado fala as palavras que valem a pena serem registradas, razoáveis, sucintas e benéficas. É desta forma que a pureza de fala é quádrupla.

Cunda, como é a pureza tripla da mente? (1) Neste caso, alguém não tem cobiça. Não anseia pela riqueza e patrimônio dos outros: 'Ó, que aquilo que pertence ao outro seja meu'. (2) Ele é benevolente e suas intenções são livres de raiva: 'Que estes seres

vivam felizes, livres de inimizade, aflição e ansiedade!’ (3) Sustenta uma visão correta e tem, portanto, uma perspectiva correta: ‘Existe o que foi dado, sacrificado e oferecido; há o fruto ou resultado das boas e más ações; há este mundo e o outro mundo; há mãe e pai; há seres que renascem espontaneamente; há no mundo ascetas e brâmanes de conduta correta e prática correta que, tendo compreendido este mundo e o outro mundo por si mesmos através do conhecimento direto, revelam isso aos outros.’ É desta forma que a pureza da mente é tripla.”

“Cunda, estes são os dez caminhos do kamma benéfico. . . . É porque as pessoas se engajam nestas dez rotas do kamma benéfico que os devas, os seres humanos e quaisquer outros destinos favoráveis são discernidos.”

(do AN 10:176, NDB 1519–22)

### **3. Removendo os obscurecimentos mentais**

#### **(1) Dezesesseis obscurecimentos mentais**

"Monges, quais são os obscurecimentos que obscurecem a mente? A cobiça e a ganância indevida são os obscurecimentos que obscurecem a mente. Má vontade . . . raiva . . . hostilidade . . . difamação . . . insolência . . . inveja . . . avareza . . . engano . . . fraude . . . teimosia . . . rivalidade . . . presunção . . . arrogância . . . vaidade . . . negligência . . . são os obscurecimentos que obscurecem a mente. Sabendo que a cobiça e a ganância indevida são os obscurecimentos que obscurecem a mente, o monge as abandona. Sabendo que a má vontade...a negligência os obscurecimentos que obscurecem a mente, o monge as abandona".

(do MN 7, MLDB 118)

#### **(2) Dois tipos de pensamento**

"Monges, antes da minha iluminação, enquanto ainda era um *bodhisatta* não iluminado, isso me ocorreu: 'Suponha que divida meus pensamentos em duas categorias. Então coloco de um lado os pensamentos de desejo sensual, os pensamentos de má vontade, e os pensamentos danosos, e do outro lado os pensamentos de renúncia, os pensamentos de benevolência e os pensamentos compassivos.

Ao permanecer assim, diligente, ardente e resoluto, um pensamento de desejo sensual, um pensamento de má vontade, ou um pensamento danoso surgiu em mim.

Eu entendi dessa forma: 'Este pensamento ruim surgiu para mim. Isto provoca em mim a aflição, a aflição nos outros e aflição para ambos; obstrui a sabedoria, gera dificuldades e me afasta do nibbāna'. Quando eu considerei: 'Isto provoca minha aflição', isso se apaziguou em mim; quando eu considerei: 'Isto provoca a aflição nos outros', isso se apaziguou em mim; quando eu considerei: 'Isto provoca a aflição em ambos', isso se apaziguou em mim; quando eu considerei: 'Isso obstrui a sabedoria, gera dificuldades e me afasta do nibbāna', isso se apaziguou em mim. Sempre que um pensamento de desejo sensual, um pensamento de má vontade, ou um pensamento danoso surgia em mim, eu o abandonava, removia, e afastava.

Monges, o que quer que um monge pense e reflita com freqüência, isso se tornará a propensão para a sua mente. Se ele pensa e reflete frequentemente sobre pensamentos de desejo sensual, ele abandonou o pensamento de renúncia para cultivar o pensamento de desejo sensual, e então sua mente estará propensa a pensamentos de desejo sensual. Se ele frequentemente pensa e reflete sobre pensamentos de má vontade... pensamentos danosos, ele abandonou o pensamento de não-violência para cultivar o pensamento danoso, e então sua mente inclina-se para pensamentos danosos.

"Assim como no outono, o último mês da estação chuvosa, quando as plantações adensam, um vaqueiro cuida de suas vacas constantemente batendo e cutucando-as de um lado e do outro com um bastão para conferir e contê-las. Por que acontece isso? Porque ele reconhece que poderia apanhar, ser preso, multado ou responsabilizado [se deixasse as vacas entrarem nas lavouras]. Portanto, também vi perigos, degradação e obscurecimentos em estados não virtuosos e, em estados virtuosos, a bênção da renúncia, o aspecto da pureza.

"Ao permanecer assim, diligente, ardente e resoluto, surgiu em mim um pensamento de renúncia, um pensamento de benevolência, ou um pensamento de não-violência. Eu entendi assim: "Este bom pensamento surgiu em mim. Isto não resulta em aflição para mim nem para os outros, ou em aflição para ambos; contribui para a sabedoria, não gera dificuldades e conduz ao nibbāna. Se eu pensar e refletir sobre este pensamento mesmo por uma noite, mesmo por um dia, mesmo por uma noite e um dia, não vejo nada que ele possa ameaçar. Mas com pensamentos e reflexões excessivas posso cansar meu corpo, e quando o corpo está cansado, a mente se perturba, e quando a mente está perturbada, ela é incapaz de se concentrar. Assim, eu estabilizei minha mente internamente, acalmei ela, harmonizei ela e concentrei ela. Por que razão? Para que minha mente não fique perturbada.

"Monges, o que quer que um monge pense e reflita com freqüência, isso se tornará a propensão da sua mente". Se ele pensa e reflete frequentemente sobre pensamentos de renúncia, ele abandonou o pensamento do desejo sensual para cultivar o pensamento de renúncia, e então sua mente estará propensa a pensamentos de renúncia. Se ele frequentemente pensa e reflete sobre pensamentos de benevolência . . . pensamentos de não-violência, ele abandonou o pensamento danoso para cultivar o pensamento de não-violência, e então sua mente inclina-se para pensamentos de não-violência.

"Assim como no último mês da estação quente, quando todas as colheitas foram carregadas para dentro da aldeia, um vaqueiro vigiava suas vacas enquanto permanecia na raiz de uma árvore ou ao ar livre, já que ele só precisava estar atento ao fato de que as vacas estavam lá; da mesma forma, eu também precisava estar atento ao fato de que tais estados existiam".

(do MN 19, MLDB 207–9)

### **(3) Praticando supressão**

O Abençoado disse: "Cunda, a supressão<sup>8</sup> deveria ser praticada por você:

(1)'Outros causarão danos; nós não causaremos danos ': assim a supressão deve ser praticada.

(2)'Outros destruirão a vida; nós nos abstermos de destruir a vida': assim a supressão deve ser praticada.

(3)'Outros tomarão o que não é dado; nós nos abstermos de tomar o que não é dado ': assim a supressão deve ser praticada. 'Nos abstermos de tomar o que não é dado': a supressão deve ser praticada deste modo.

(4)'Outros não serão celibatários; nós seremos celibatários': . .

(5)'Outros falarão mentiras; nós nos abstermos de mentir': . .

(6)'Outros falarão de maneira divisiva; nós nos abstermos de falar de maneira divisiva': . . .

(7)'Outros falarão rudemente; nós nos abstermos de falar rudemente': . . .

(8)'Outros se entregarão à tagarelice; nós nos abstermos de tagarelar': . .

(9)'Outros serão gananciosos; nós não seremos gananciosos': . .

(10)'Outros terão má vontade; nós seremos benevolentes': . . .

---

<sup>8</sup> *Sallekha*. A eliminação das contaminações.

- (11)'Outros terão uma visão errônea; nós teremos uma visão correta': .
- (12)'Outros terão intenções errôneas; nós teremos a intenção correta': ...
- (13)'Outros terão uma fala equivocada; nós teremos uma fala correta': ...
- (14)'Outros terão uma ação equivocada; nós teremos a ação correta': ...
- (15)'Outros terão um modo de vida errôneo; nós teremos um modo de vida correto': ..
- (16)'Outros terão um esforço incorreto; nós teremos o esforço correto': ..
- (17)'Outros terão a atenção plena incorreta; teremos a atenção plena correta': ..
- (18)'Outros terão uma concentração incorreta; nós teremos uma concentração correta': ...
- (19)'Outros terão um conhecimento incorreto; nós teremos um conhecimento correto': ..
- (20)'Outros terão a libertação incorreta; nós teremos a libertação correta': ...
- (21)'Outros serão dominados pelo entorpecimento e sonolência; nós seremos livres do entorpecimento e da sonolência': ..
- (22)'Outros serão inquietos; nós não seremos inquietos': ..
- (23)'Outros serão céticos; nós iremos além da dúvida': ..
- (24)'Outros ficarão zangados; nós não ficaremos zangados': ..
- (25)'Outros serão hostis; nós não seremos hostis': ...
- (26)'Outros serão caluniadores; nós não seremos caluniadores': ...
- (27)'Outros serão insolentes; nós não seremos insolentes': ..
- (28)'Outros serão invejosos; nós não seremos invejosos': ...
- (29)'Outros serão avarentos; nós não seremos avarentos': ...
- (30)'Outros serão desonestos; nós não seremos desonestos': ...
- (31)'Outros serão traiçoeiros; nós não seremos traiçoeiros': ...
- (32)'Outros serão obstinados; nós não seremos obstinados': ...
- (33)'Outros serão arrogantes; nós não seremos arrogantes': ...
- (34)'Outros serão difíceis de ser advertidos; nós seremos fáceis de ser advertidos': ...
- (35)'Outros terão péssimos amigos; nós teremos bons amigos': ..
- (36)'Outros serão negligentes; nós seremos diligentes': ..
- (37)'Outros serão infiéis; nós seremos fiéis': ..
- (38)'Outros serão indecentes; nós seremos decentes': ..

(39)'Os outros não terão medo das transgressões; nós teremos medo de transgressões': ...

(40)'Outros terão pouco conhecimento; nós teremos um grande conhecimento':

..

(41)'Outros serão preguiçosos; nós seremos vigorosos': ..

(42)'Outros serão desatentos; nós seremos atentos': ...

(43)'Outros serão tolos; nós possuiremos sabedoria': .

(44) 'Outros aderirão às suas próprias visões, se agarrarão a elas tenazmente e desistirão delas com dificuldade; nós não aderimos às nossas próprias visões nem as abraçaremos tenazmente, mas desistiremos delas com facilidade': a supressão deve ser praticada assim".

(do MN 8, MLDB 125–27)

#### **4. Bondade amorosa e compaixão**

##### **(1) As quatro moradas divinas**

[O Buda disse ao jovem brâmane Subha:]<sup>9</sup> "Um monge permanece com a mente impregnada de bondade amorosa em uma direção, do mesmo modo para a segunda, para a terceira, e a quarta; também acima, abaixo, ao redor e em todos os lugares e em todos os sentidos, ele permanece impregnando o mundo que o circunda com uma mente permeada pela bondade amorosa, abundante, exaltada, imensurável, sem hostilidade e sem má vontade. Quando a liberação da mente pela bondade amorosa é desenvolvida desta forma, não resta nenhum kamma limitante, nada perdura. Assim como um trompetista vigoroso poderia ser ouvido sem dificuldade em todas as direções, do mesmo modo, quando a liberação da mente pela bondade amorosa é desenvolvida desta forma, não resta nenhum kamma limitante,<sup>10</sup> nenhum kamma perdura. Este é o caminho para estar na companhia de Brahmã.

"Novamente, um monge permanece com a mente impregnada de equanimidade em uma direção, do mesmo modo para a segunda, a terceira, a quarta; também acima, abaixo, ao redor e em todos os lugares e de todas as maneiras, ele permanece impregnando o mundo que o circunda com uma mente permeada pela equanimidade,

<sup>9</sup> O Buda está conversando aqui com um jovem brâmane que perguntou sobre o caminho para a união com Brahmã, o deus criador do sistema de crenças brâmane.

<sup>10</sup> " Nenhum kamma limitante permanece lá" (*yaṃ pamāṇakataṃ kammaṃ na taṃ tatrāvasissati*): De acordo com o comentário, isto significa que o kamma relativo à esfera dos sentidos não pode impedir que o kamma criado por esta "libertação da mente" gere seu resultado, de produzir um renascimento no mundo de brahma, o mundo divino do reino da forma: "Assim como uma enchente transborda uma poça de água, do mesmo modo o kamma benéfico da absorção meditativa da bondade amorosa supera com seu poder todo o kamma da esfera dos sentidos".

abundante, exaltada, imensurável, sem hostilidade e sem má vontade". Quando a libertação da mente pela equanimidade é desenvolvida desta forma, nenhuma ação limitante resta, nenhuma perdura. Assim como um trompetista vigoroso poderia sem dificuldade ser ouvido em todas as direções, do mesmo modo, quando a libertação da mente pela equanimidade é desenvolvida desta forma, nenhuma ação limitante resta, nenhuma perdura".

(de MN 99, MLDB 816–17)

## **(2) A bondade amorosa brilha como a lua**

"Monges, quaisquer que sejam os motivos para fazer com que o mérito produza um futuro nascimento, estes não equivalem a uma décima sexta parte da libertação da mente pela bondade amorosa. A libertação da mente pela bondade amorosa se sobrepõe a eles e resplandece, luminosa e brilhante.

Assim como a radiância de todas as estrelas não se iguala à décima sexta parte da radiância da lua, mas a radiância da lua as supera e resplandece, luminosa e brilhante, ainda assim, quaisquer que sejam os motivos para fazer com que o mérito produza um futuro nascimento, eles não se igualam à décima sexta parte da libertação da mente pela bondade amorosa. A libertação da mente pela bondade amorosa se sobrepõe a eles e resplandece, luminosa e brilhante.

Assim como no último mês da estação chuvosa, no outono, quando o céu está limpo e livre de nuvens, o sol, ao se elevar, dissipa a escuridão do espaço e resplandece, luminoso e brilhante, ainda assim, quaisquer que sejam os motivos para fazer com que o mérito produza um futuro nascimento, eles não equivalem a uma décima sexta parte da libertação da mente pela bondade amorosa. A libertação da mente pela bondade amorosa se sobrepõe a eles e resplandece, luminosa e brilhante.

E assim como na noite, ao alvorecer, a estrela matinal é resplandecente, luminosa e brilhante, ainda assim, quaisquer que sejam os motivos para fazer com que o mérito produza um futuro nascimento, eles não equivalem a uma décima sexta parte da libertação da mente pela bondade amorosa. A libertação da mente pela bondade amorosa se sobrepõe a eles e resplandece, luminosa e brilhante".

(It §27)

### **(3) Os benefícios da bondade amorosa**

"Monges, quando a liberação da mente pela bondade amorosa foi buscada, desenvolvida e cultivada, tornou-se um veículo e uma base, realizada, consolidada e devidamente empreendida, onze benefícios são esperados. Quais onze? (1) dormimos bem; (2) acordamos felizes; (3) não temos pesadelos; (4) somos agradáveis aos seres humanos; (5) somos agradáveis aos espíritos; (6) as deidades nos protegem; (7) o fogo, o veneno e as armas não nos ferem; (8) a mente se concentra rapidamente; (9) a expressão facial é serena; (10) morremos sem confusão; e (11) se não aprofundarmos mais, passamos para o mundo de Brahma. Monges, quando a liberação da mente pela bondade amorosa foi repetidamente buscada, desenvolvida e cultivada, tornou-se um veículo e uma base, realizada, consolidada e devidamente empreendida, estes onze benefícios são esperados".

(AN 11:15, NDB 1573–74)

### **(4) Ainda mais benefícios**

"Monges, se alguém desse cem potes de comida como forma de caridade pela manhã, ao meio-dia e à noite, e se alguém desenvolvesse uma mente de bondade amorosa pelo mesmo tempo que leva para puxar o úbere [mama, teta] de uma vaca, seja pela manhã, ao meio-dia ou à noite, isso seria mais frutífero do que o anterior. Portanto, monges, vocês devem treinar a si mesmos da seguinte maneira: 'Vamos desenvolver e cultivar a liberação da mente pela bondade amorosa, fazer dela nosso veículo, torná-la nossa base, estabilizá-la, exercê-la e aperfeiçoá-la totalmente'. Vocês devem treinar deste modo."

(SN 20:4, CDB 707)

### **(5) Bondade amorosa e atenção plena correta**

"Eu me protegerei': assim, deveria ser praticado o estabelecimento da atenção plena. 'Protegerei os outros': assim, deveria ser praticado o estabelecimento da atenção plena. Protegendo a si mesmo, protegemos os outros; protegendo os outros, protegemos a nós mesmos.

Monges, e como é que ao proteger-se a si mesmo, protegemos os outros? Através da busca, desenvolvimento e cultivo [dos quatro estabelecimentos da atenção plena]. É de tal maneira que, protegendo-se a si mesmo, protegemos os outros.



Monges, como é que ao proteger os outros protegemos a nós mesmos? Pela paciência, não-agressão, bondade amorosa e simpatia. É de tal maneira que, protegendo os outros, protegemos a nós mesmos.

‘Eu me protegerei’: assim, deveria ser praticado o estabelecimento da atenção plena. ‘Protegerei os outros’: assim, deveria ser praticado o estabelecimento da atenção plena. Protegendo a si mesmo, protegemos os outros; protegendo os outros, protegemos a nós mesmos.”

(de SN 47:19, CDB 1648–49)

### **(6) A destruição dos influxos**

[O Venerável Ānanda está conversando com um chefe de família chamado Dasama:] "Novamente, chefe de família, um monge permanece com a mente impregnada de bondade amorosa em uma direção, também para a segunda, a terceira e a quarta direção. Também acima, abaixo, através e em toda parte e de todas as maneiras, ele permanece impregnando o mundo que o circunda com uma mente permeada pela bondade amorosa, vasta, exaltada, imensurável, sem hostilidade e sem má vontade. Ele considera isso e entende assim: ‘Esta liberação da mente pela bondade amorosa é construída e produzida pela vontade. Mas o que quer que seja construído e produzido pela vontade é impermanente, sujeito à cessação’. Se ele se mantém firme nisso, ele atinge a destruição dos influxos. Mas se ele não atinge a destruição dos influxos, por causa desse apego ao Dhamma, por causa desse deleite no Dhamma, então, com a completa destruição dos cinco grilhões inferiores, ele se torna aquele de nascimento espontâneo, devido a atingir o nibbāna final sem retornar mais para esse mundo.”<sup>11</sup>

(de MN 52, MLDB 456; AN 11:16, NDB 1575)

---

<sup>11</sup> De acordo com o comentário, o que impede este praticante de alcançar a condição de *arhat* é o apego ao "dhamma" da concentração e do insight. Os cinco grilhões inferiores (*pañc'orambhāgiyāni saṃyojanāni*) são: a visão de um eu substancial, a dúvida, o apego às regras e à vigilância, o desejo sensual e a má vontade. Com a erradicação destes grilhões, alcançamos o não-retorno (*anāgāmi*), renascendo espontaneamente no reino da forma (*rūpadhātu*) e alcançando a liberação final, sem jamais retornar ao reino sensorial.

### **III. Lidando com a raiva**

# Introdução

Entre os obscurecimentos mentais que perturbam a harmonia social, provavelmente o mais pernicioso é a raiva. Uma vez que praticamente todas as comunidades, incluindo os monastérios budistas, consistem de pessoas ainda propensas a desejos egoístas, elas se encontram em risco constante de serem atormentadas pela raiva, ressentimento e vingança entre seus membros. Por esta razão, o controle da raiva é fundamental para a harmonia comunitária. O Buda reconhece que, embora dar vazão à raiva traga um certo grau de satisfação, as explosões de raiva acabam por ricochetear sobre nós mesmos, acarretando danos diretos para nós mesmos e nos colocando em conflito com os outros. Assim, no **Texto III,1** ele descreve a raiva como possuindo "uma raiz envenenada e uma extremidade coberta de mel".

A raiva ocorre em diferentes níveis, distinguindo as pessoas em diferentes tipos. O **Texto III, 2** classifica as pessoas em três tipos com base na sua relação com a raiva: aqueles que sentem raiva frequentemente e alimentam sua raiva são como uma linha gravada em uma pedra; aqueles que sentem raiva frequentemente mas rapidamente dissipam sua raiva são como uma linha desenhada no chão; aqueles que permanecem pacientes mesmo quando atacados por outros são como uma linha desenhada na água. O **Texto III,3** aprofunda a distinção das pessoas em relação à raiva, comparando-as a quatro tipos de víboras.

Uma vez que o Buda busca a solução dos problemas humanos com a ajuda do princípio da causalidade, para nos ajudar a entender mais claramente por que a raiva surge, ele apresenta "dez motivos para o ressentimento", que ele enumera no **Texto III,4** com sua habitual meticulosidade e precisão. Os dez são obtidos tomando primeiro as reações daqueles que prejudicam a si mesmos; depois, as reações daqueles que prejudicam os próprios amigos; e depois as reações daqueles que agem para o benefício dos próprios inimigos. Cada um desses é dividido pelos três períodos de tempo — passado, presente e futuro — totalizando nove. Finalmente, o Buda acrescenta a raiva irracional, o caso vexatório "daquele que se irrita sem razão".

O estabelecimento da harmonia comunitária exige que os membros da comunidade se esforcem para superar a raiva. O primeiro passo para remover a raiva é refletir sobre os riscos da raiva. Incluí uma série de discursos sobre os problemas da

raiva nos **Textos III,5(1)-(4)**. Como a raiva representa uma tremenda ameaça ao bem-estar de alguém, o Buda propõe uma variedade de métodos para remover a raiva. No **Texto III,6(1)**, ele ensina as dez ocasiões em que o ressentimento deve ser eliminado, como contrapartida aos dez motivos de ressentimento. Novamente, em **III,6(2)** ele prescreve cinco métodos para eliminar a raiva. No **Texto III,6(3)**, Sāriputta, o principal discípulo, explica outros cinco métodos para superar a raiva.

Subjacente à multiplicidade de técnicas a serem empregadas contra a raiva, figura uma virtude crucial, a paciência (*khanti*), que o Buda chama de austeridade suprema.<sup>12</sup> A paciência é tanto o meio para curar a mente da raiva quanto a qualidade que impera quando a raiva finalmente é subjugada. No **Texto III,7(1)** o Buda instrui seus discípulos a manterem a paciência quando são atacados por palavras cortantes. Mais ainda, ele diz: "se os bandidos cortarem você selvagemmente membro por membro com uma serra de duas mãos", você deve conter sua ira e oferecer a eles uma mente de bondade amorosa. No **Texto III,7(2)**, Sāriputta ensina como um monge, quando atacado por palavras abusivas ou armas, pode manter a paciência aplicando as contemplações da impermanência e os elementos materiais. Um discurso atribuído a Sakka, o regente dos deuses — incluído aqui como o **Texto III,7(3)** — compara duas formas de lidar com a transgressão, a do realista político e a do idealista ético. Neste cenário, o cocheiro celestial Mātali representa o realista político, que defende a punição dos inimigos, enquanto Sakka, como um governante justo, elogia a paciência e a sobriedade.

O desafio de manter a paciência também pode ser encarado emulando exemplos dignos. Na última divisão desta parte, portanto, relato como figuras exemplares mantiveram seu compromisso com a paciência em circunstâncias difíceis. Os **Textos III,8(1)-(4)** mostram como o Buda, o monge missionário Puṇṇa, o principal discípulo Sāriputta e a deidade Sakka – todos eles recorreram à paciência para triunfar sobre seus adversários.

---

<sup>12</sup> Dhṛp 184: *Khantī paramam tapo titikkhā*.

### III. Lidando com a raiva

#### 1. O assassinato da raiva

Sakka, soberano dos devas, aproximou-se do Abençoado, prestou-lhe homenagem, ficou ao seu lado e dirigiu-se ao Abençoado em versos:

"Havendo assassinado algo, como podemos dormir tranquilamente?  
Havendo assassinado algo, como não se afligir?  
Qual é a única coisa, ó Gotama,  
que você aprova matar?"

[O Abençoado:]

"Havendo assassinado a raiva, dormimos tranquilamente;  
havendo assassinado a raiva, não há aflição.  
O assassinato da raiva, ó Sakka,  
com sua raiz envenenada e a extremidade coberta de mel:  
este é o matar que os nobres louvam,  
por ter assassinado isso, não sofremos."

(SN 11:21, CDB 337)

#### 2. Três tipos de pessoas

"Monges, há três tipos de pessoas existentes no mundo. Quais três? A pessoa que é como uma linha gravada na pedra; a pessoa que é como uma linha gravada no chão; e a pessoa que é como uma linha gravada na água.

(1) E qual é o tipo de pessoa que é como uma linha gravada na pedra? Aqui, uma pessoa frequentemente sente raiva, e sua raiva persiste por um longo tempo. Assim como uma linha gravada na pedra não é rapidamente apagada pelo vento e pela água, mas persiste por um longo tempo, também uma pessoa frequentemente sente raiva, e sua raiva persiste por um longo tempo. Isso é chamado de uma pessoa que é como uma linha gravada na pedra.

(2) E qual é o tipo de pessoa que é como uma linha gravada no chão? Aqui, uma pessoa frequentemente sente raiva, mas sua raiva não persiste por um longo tempo.

Assim como uma linha gravada no chão é rapidamente apagada pelo vento e pela água e não persiste por um longo tempo, também uma pessoa frequentemente sente raiva, mas sua raiva não persiste por um longo tempo. Isso é chamado de uma pessoa que é como uma linha gravada no chão.

(3) E qual é o tipo de pessoa que é como uma linha gravada na água? Aqui, uma pessoa, mesmo quando abordada de forma agressiva e dura, de uma maneira desagradável, permanece em bons termos com seu antagonista, convive com ele e o cumprimenta. Assim como uma linha gravada na água rapidamente desaparece e não persiste por um longo tempo, também uma pessoa, mesmo quando abordada de forma agressiva e dura, de uma maneira desagradável, permanece em bons termos com seu antagonista, convive com ele e o cumprimenta. Isso é chamado de uma pessoa que é como uma linha gravada na água.

Esses, monges, são os três tipos de pessoas existentes no mundo.”

(AN 3:132, NDB 361–62)

### ***3. Pessoas como víboras***

“Monges, há estes quatro tipos de víboras. Quais quatro? Aquela cujo veneno se espalha rápido mas não é peçonhento; aquela cujo veneno é peçonhento mas não se espalha rápido; aquela cujo veneno se espalha rápido e também é peçonhento; e aquela cujo veneno nem se espalha rápido nem é peçonhento. Esses são os quatro tipos de víboras. Assim, da mesma forma, estes quatro tipos de pessoas semelhantes a víboras podem ser encontrados no mundo. Quais quatro? Aquela cujo veneno se espalha rápido mas não é peçonhento; aquela cujo veneno é peçonhento mas não se espalha rápido; aquela cujo veneno se espalha rápido e também é peçonhento; e aquela cujo veneno nem se espalha rápido nem é peçonhento.

(1) E de que modo, monges, uma pessoa é alguém cujo veneno se espalha rápido mas não é peçonhento? Aqui, a pessoa sente raiva com frequência, mas sua raiva não permanece por muito tempo. É desse modo que uma pessoa é alguém cujo veneno se espalha rápido mas não é peçonhento. Portanto, digo que essa pessoa é como uma víbora cujo veneno se espalha rápido mas não é peçonhento.

(2) E de que modo, monges, uma pessoa é alguém cujo veneno é peçonhento mas não se espalha rápido? Aqui, a pessoa não sente raiva com frequência, mas sua raiva permanece por muito tempo. É desse modo que uma pessoa é alguém cujo veneno

é peçonhento mas não se espalha rápido. Portanto, digo que essa pessoa é como uma víbora cujo veneno é peçonhento mas não se espalha rápido.

(3) E de que modo, monges, uma pessoa é alguém cujo veneno se espalha rápido e também é peçonhento? Aqui, a pessoa sente raiva com frequência e sua raiva permanece por muito tempo. É desse modo que uma pessoa é alguém cujo veneno se espalha rápido e também é peçonhento. Portanto, digo que essa pessoa é como uma víbora cujo veneno se espalha rápido e também é peçonhento.

(4) E de que modo, monges, uma pessoa é alguém cujo veneno nem se espalha rápido nem é peçonhento? Aqui, a pessoa não sente raiva com frequência e sua raiva não permanece por muito tempo. É desse modo que uma pessoa é alguém cujo veneno nem se espalha rápido nem é peçonhento. Portanto, digo que essa pessoa é como uma víbora cujo veneno nem se espalha rápido nem é peçonhento.

Esses, monges, são os quatro tipos de pessoas semelhantes a víboras que podem ser encontradas no mundo.”

(AN 4:110, NDB 491–92)

#### ***4. As bases para o ressentimento***

“Monges, há estas dez bases para o ressentimento. Quais dez? (1) Pensando: ‘eles agiram para me prejudicar’, nutrimos o ressentimento. (2) Pensando: ‘Eles estão agindo para me prejudicar’, nutrimos o ressentimento. (3) Pensando: ‘Eles agirão para me prejudicar’ nutrimos o ressentimento. (4) Pensando: ‘Eles agiram para prejudicar alguém que é agradável e simpático comigo’, nutrimos o ressentimento. (5) Pensando: ‘Eles estão agindo para prejudicar alguém que é agradável e simpático comigo’, nutrimos o ressentimento. (6) Pensando: ‘Eles agirão para prejudicar alguém que é agradável e simpático comigo’, nutrimos o ressentimento. (7) Pensando: ‘Eles agiram pelo benefício de alguém que é desagradável e antipático comigo’, nutrimos o ressentimento. (8) Pensando: ‘Eles estão agindo para o benefício de alguém que é desagradável e antipático comigo’, nutrimos o ressentimento. (9) Pensando: ‘Eles agirão pelo benefício de alguém que é desagradável e antipático comigo’, nutrimos o ressentimento. (10) E sentimos raiva sem qualquer motivo. Essas, monges, são as dez bases do ressentimento.”

(AN 10:79, NDB 1439)

## **5. Os perigos da raiva e os benefícios da paciência**

### **(1) Cinco perigos**

“Monges, há estes cinco perigos na impaciência. Quais cinco? Somos desagradáveis e antipáticos com muitas pessoas; temos uma abundância de inimizade; temos uma abundância de falhas; morremos confusos; com a separação do corpo, após a morte, renascemos em um plano de infelicidade, em um mau destino, no mundo inferior, no inferno. Estes são os cinco perigos da impaciência.

Monges, há estes cinco benefícios na paciência. Quais cinco? Somos agradáveis e simpáticos com muitas pessoas; não temos uma abundância de inimizade; não temos uma abundância de falhas; morremos sem confusão; com a separação do corpo, após a morte, renascemos em um bom destino, em um mundo celestial. Estes são os cinco benefícios da paciência.”

(AN 5:215, NDB 825)

### **(2) Outros cinco perigos**

“Monges, há estes cinco perigos na impaciência. Quais cinco? Somos desagradáveis e antipáticos com muitas pessoas; somos violentos; somos ressentidos; morremos confusos; com a separação do corpo, após a morte, renascemos em um plano de infelicidade, em um mau destino, no mundo inferior, no inferno. Estes são os cinco perigos da impaciência.

Monges, há estes cinco benefícios na paciência. Quais cinco? Somos agradáveis e simpáticos com muitas pessoas; não somos violentos; não temos ressentimentos; morremos sem confusão; com a separação do corpo, após a morte, renascemos em um bom destino, em um mundo celestial. Estes são os cinco benefícios da paciência.”

(AN 5:216, NDB 825)

### **(3) Sete perigos**

“Monges, há estas sete coisas que são gratificantes e vantajosas para um inimigo que se depara com uma mulher ou um homem raivoso. Quais sete?

(1) Aqui, monges, um inimigo deseja ao seu inimigo: ‘Que ele seja feio!’ Por qual razão? Um inimigo não se deleita com a beleza de um inimigo. Quando uma pessoa raivosa é tomada e oprimida pela raiva, ainda que esteja banhada, untada, com cabelos



e barba feitos, vestida em roupas brancas, mesmo assim ela é feia. Essa é a primeira coisa gratificante e vantajosa para um inimigo que se depara com uma mulher ou um homem raivoso.

(2) Novamente, um inimigo deseja ao seu inimigo: 'Que ele durma mal!' Por qual razão? Um inimigo não se deleita quando um inimigo dorme bem. Quando uma pessoa raivosa é tomada e oprimida pela raiva, ainda que durma em um sofá com tapetes, cobertas e capas, com um excelente revestimento de pele de antílope, com um dossel e almofadas vermelhas em ambas as extremidades, mesmo assim ela dorme mal. Essa é a segunda coisa gratificante e vantajosa para um inimigo que se depara com uma mulher ou um homem raivoso.

(3) Novamente, um inimigo deseja ao seu inimigo: 'Que ele não tenha sucesso!' Por qual razão? Um inimigo não se deleita com o sucesso de um inimigo. Quando uma pessoa raivosa é tomada e oprimida pela raiva, se lhe acomete algo prejudicial, ela pensa: 'obtive algo benéfico', e se lhe acomete algo benéfico, ela pensa: 'obtive algo prejudicial'. Quando, dominada pela raiva, acometem-lhe essas coisas que são diametralmente opostas, elas resultam em seu prejuízo e sofrimento por um longo tempo. Essa é a terceira coisa gratificante e vantajosa para um inimigo que se depara com uma mulher ou um homem raivoso.

(4) Novamente, um inimigo deseja ao seu inimigo: 'Que ele não seja próspero!' Por qual razão? Um inimigo não se deleita com a riqueza de um inimigo. Quando uma pessoa raivosa é tomada e oprimida pela raiva, os reis se apropriam de qualquer riqueza que ela tenha adquirido por um esforço energético, acumulado pela força de seus braços, conquistado pelo próprio suor, uma riqueza justa conquistada justamente. Essa é a quarta coisa gratificante e vantajosa para um inimigo que se depara com uma mulher ou um homem raivoso.

(5) Novamente, um inimigo deseja ao seu inimigo: 'Que ele não seja famoso!' Por qual razão? Um inimigo não se deleita com a fama de um inimigo. Quando uma pessoa raivosa é dominada e oprimida pela raiva, ela perde qualquer fama que tenha conquistado por meio da diligência. Essa é a quinta coisa gratificante e vantajosa para um inimigo que se depara com uma mulher ou um homem raivoso.

(6) Novamente, um inimigo deseja ao seu inimigo: 'Que ele não tenha amigos!' Por qual razão? Um inimigo não se deleita em ver um inimigo cercado de amigos. Quando uma pessoa raivosa é dominada e oprimida pela raiva, seus amigos e companheiros, parentes e membros de sua família a evitam e mantêm distância. Essa é

a sexta coisa gratificante e vantajosa para um inimigo que se depara com uma mulher ou um homem raivoso.

(7) Novamente, um inimigo deseja ao seu inimigo: ‘Com a separação do corpo, após a morte, que ele renasça em um plano de infelicidade, em um mau destino, no mundo inferior, no inferno!’ Por qual razão? Um inimigo não se deleita em ver que um inimigo se encaminhou para um bom destino. Quando uma pessoa raivosa é dominada e oprimida pela raiva, ela pratica a má conduta em corpo, fala e mente. Devido a isso, ainda dominada pela raiva, com a separação do corpo, após a morte, ela renasce em um plano de infelicidade, em um mau destino, no mundo inferior, no inferno. Essa é a sétima coisa gratificante e vantajosa para um inimigo que se depara com uma mulher ou um homem raivoso.

Essas são as sete coisas gratificantes e vantajosas para um inimigo que se depara com uma mulher ou um homem raivoso.”

(AN 7:64, NDB 1066–67)

#### **(4) Sendo desprezado pelos outros**

“Que tipo de pessoas devemos olhar com equanimidade, evitar nos associar, seguir e servir? Aqui, uma pessoa tem inclinação para a raiva e facilmente se exaspera. Mesmo que seja levemente criticada, ela perde a cabeça e se torna irritada, hostil e teimosa; ela manifesta irritação, ódio e amargor. Assim como uma ferida purulenta, se atacada com uma vara ou um objeto pontiagudo, secreta ainda mais pus, da mesma forma... Assim como um galho incandescente da árvore *tinduka*, se atacado com uma vara ou um objeto pontiagudo, crepita e estala ainda mais, da mesma forma... Assim como um poço de fezes, se remexido com uma vara ou um objeto pontiagudo, emite um odor ainda mais fétido, da mesma forma aqui uma pessoa tem inclinação para a raiva e... manifesta irritação, ódio e amargor. Tal pessoa deve ser olhada com equanimidade, e não devemos nos associar com ela, segui-la e servi-la. Por qual razão? [Com o pensamento:] ‘Ela pode me insultar, injuriar e prejudicar.’ Portanto, tal pessoa deve ser olhada com equanimidade, e não devemos nos associar com ela, segui-la e servi-la.”

(de AN 3:27, NDB 222)

## **6. Eliminando a raiva**

### **(1) Dez maneiras de eliminar o ressentimento**

“Monges, há estas dez maneiras de eliminar o ressentimento. Quais dez? (1) Pensando: ‘Eles agiram para me prejudicar, mas fazer o quê?’ removemos o ressentimento. (2) Pensando: ‘Eles estão agindo para me prejudicar, mas fazer o quê?’ removemos o ressentimento. (3) Pensando: ‘Eles agirão para me prejudicar, mas fazer o quê?’ removemos o ressentimento. (4) Pensando: ‘Eles agiram...’ (5)... ‘Eles estão agindo’... (6)... ‘Eles agirão para prejudicar alguém que é agradável e simpático comigo, mas fazer o quê?’ removemos o ressentimento. (7) Pensando: ‘Eles agiram...’ (8) . . . ‘Eles estão agindo . . .’ (9) . . . ‘Eles agirão para o benefício de alguém que é desagradável e antipático comigo, mas fazer o quê?’ removemos o ressentimento. (10) E não ficamos raivosos sem motivo. Essas, monges, são as dez maneiras de eliminar o ressentimento.”

(AN 10: 80, NDB 1440)

### **(2) O Buda ensina cinco maneiras**

“Monges, há cinco maneiras de eliminar o ressentimento por meio das quais um monge deveria eliminar completamente o ressentimento quando ele surgir em relação a quem quer que seja. Quais cinco? (1) Deveríamos nutrir a bondade amorosa pela pessoa que ressentimos; desta maneira deveríamos eliminar o ressentimento em relação a ela. (2) Deveríamos nutrir a compaixão pela pessoa que ressentimos; desta maneira deveríamos eliminar o ressentimento em relação a ela. (3) Deveríamos nutrir a equanimidade pela pessoa que ressentimos; desta maneira deveríamos eliminar o ressentimento em relação a ela. (4) Deveríamos ignorar a pessoa que ressentimos e não prestar atenção a ela; desta maneira deveríamos eliminar o ressentimento em relação a ela. (5) Deveríamos aplicar a ideia de que somos donos do nosso kamma à pessoa que ressentimos da seguinte forma: ‘Este venerável é o dono do seu próprio kamma, o herdeiro do seu kamma; ele tem o kamma na sua origem, o kamma como seu parente, o kamma como seu recurso; ele será o herdeiro de qualquer kamma que produzir, bom ou ruim’. Desta maneira deveríamos eliminar o ressentimento em relação a tal pessoa. Essas são as cinco maneiras de eliminar o ressentimento por meio das quais um monge deveria eliminar completamente o ressentimento quando ele surgir em relação a quem quer que seja.”

(AN 5:161, NDB 773–74)

### (3) Sāriputta ensina cinco maneiras

O Venerável Sāriputta dirigiu-se aos monges: “Amigos, há estas cinco maneiras de eliminar o ressentimento por meio das quais um monge deveria eliminar completamente o ressentimento em relação a quem quer que seja. Quais cinco? (1) Aqui, o comportamento de corpo de uma pessoa é impuro, mas seu comportamento verbal é puro; deveríamos eliminar o ressentimento em relação a tal pessoa. (2) O comportamento verbal de uma pessoa é impuro, mas seu comportamento de corpo é puro, deveríamos também eliminar o ressentimento em relação a tal pessoa. (3) O comportamento de corpo e verbal de uma pessoa é impuro, mas de tempos em tempos sua mente se abre e ela experiencia a placidez mental; deveríamos também eliminar o ressentimento em relação a tal pessoa. (4) O comportamento de corpo e verbal de uma pessoa é impuro, sua mente não se abre e ela não experiencia a placidez de tempos em tempos; deveríamos também eliminar o ressentimento em relação a tal pessoa. (5) O comportamento de corpo e verbal de uma pessoa é puro, e de tempos em tempos sua mente se abre e ela experiencia a placidez mental; deveríamos também eliminar o ressentimento em relação a tal pessoa.

(1) Como, amigos, deveria ser eliminado o ressentimento em relação à pessoa cujo comportamento de corpo é impuro, mas cujo comportamento verbal é puro? Suponha que um monge que veste mantos feitos de trapos tenha visto um pedaço de trapo na estrada. Ele o pressionaria com seu pé esquerdo, estenderia com seu pé direito, rasgaria uma parte que estivesse intacta e a levaria consigo; do mesmo modo, quando o comportamento de corpo de uma pessoa for impuro mas seu comportamento verbal for puro, em tal ocasião não deveríamos dar atenção à impureza do comportamento de corpo, mas deveríamos prestar atenção à pureza do comportamento verbal. Dessa maneira, deve ser eliminado o ressentimento em relação a tal pessoa.

(2) Como, amigos, deveria ser eliminado o ressentimento em relação à pessoa cujo comportamento verbal é impuro, mas cujo comportamento de corpo é puro? Suponha que haja um lago coberto de algas e plantas aquáticas. Pode ser que se aproxime um homem afligido e oprimido pelo calor, cansado, sedento e ressequido. Ele mergulharia no lago, afastaria as algas e plantas aquáticas com as mãos, beberia com suas mãos em concha e iria embora; do mesmo modo, quando o comportamento verbal de uma pessoa for impuro mas seu comportamento de corpo for puro, em tal ocasião

não deveríamos dar atenção à impureza do comportamento verbal, mas deveríamos prestar atenção à pureza do comportamento de corpo. Dessa maneira, deve ser eliminado o ressentimento em relação a tal pessoa.

(3) Como, amigos, deveria ser eliminado o ressentimento em relação à pessoa cujo comportamento de corpo e verbal é impuro, mas cuja mente de tempos em tempos se abre e ela experimenta a placidez mental? Suponha que haja um pouco de água em uma poça. Pode ser que se aproxime alguém afligido e oprimido pelo calor, cansado, sedento e ressequido. Esta pessoa pensaria: 'Há um pouco de água na poça. Se eu tentar bebê-la com as mãos em concha ou usando um recipiente, vou agitá-la, misturá-la e torná-la imbebível. Vou abaixar-me e ficar de quatro, bebê-la tal como uma vaca e ir embora.' Então, ela se abaixa e fica de quatro, bebe a água tal como uma vaca e vai embora. Do mesmo modo, quando o comportamento de corpo e verbal de uma pessoa é impuro, mas de tempos em tempos sua mente se abre e ela experimenta a placidez mental, nesta ocasião não deveríamos dar atenção à impureza do comportamento de corpo e verbal, mas deveríamos prestar atenção à abertura da mente e à placidez mental que ela adquire de tempos em tempos. Dessa maneira, deve ser eliminado o ressentimento em relação a tal pessoa.

(4) Como, amigos, deveria ser eliminado o ressentimento em relação à pessoa cujo comportamento de corpo e verbal é impuro, e cuja mente não se abre e ela não experimenta a placidez mental de tempos em tempos? Suponha que uma pessoa doente, aflita, gravemente enferma esteja viajando por uma estrada, e tanto o próximo vilarejo quanto o anterior estejam longes. Nesta situação, ela não encontrará alimentos e remédios adequados ou um atendente qualificado; ela não conseguirá encontrar o governante do distrito. Outra pessoa viajando pela mesma estrada talvez a veja e experimente uma compaixão pura, empatia e uma terna preocupação por ela, pensando: 'Oh, que esta pessoa possa encontrar alimentos adequados, remédios adequados e um atendente qualificado! Que ela consiga se encontrar com o governante do distrito! Por qual motivo? Para que esta pessoa não se depare com a calamidade e o desastre aqui.' Do mesmo modo, quando o comportamento de corpo e verbal de uma pessoa é impuro, sua mente não se abre e ela não experimenta a placidez mental de tempos em tempos, nesta ocasião deveríamos fazer surgir uma compaixão pura, empatia e uma terna preocupação por ela, pensando: 'Oh, que este venerável abandone a má conduta de corpo e desenvolva uma boa conduta de corpo; que ele abandone a má conduta verbal e desenvolva uma boa conduta verbal; que ele abandone a má conduta de mente e desenvolva uma boa conduta de mente. Por qual motivo? Para que, com a separação do

corpo, após a morte, ele não renasça em um plano de infelicidade, em um mau destino, no mundo inferior, no inferno.’ Dessa maneira, deve ser eliminado o ressentimento em relação a tal pessoa.

(5) Como, amigos, deveria ser eliminado o ressentimento em relação à pessoa cujo comportamento de corpo e verbal é puro, e cuja mente se abre e ela experiencia a placidez mental de tempos em tempos? Suponha que haja um lago com águas cristalinas, doces e frescas, limpo, com margens suaves, um lugar encantador sob a sombra de várias árvores. Pode ser que se aproxime alguém afligido e oprimido pelo calor, cansado, sedento e ressequido. Tendo mergulhado no lago, ele se banharia e beberia água e, mais tarde, após sair, sentaria ou deitaria sob a sombra de uma árvore próxima. Do mesmo modo, quando o comportamento de corpo e verbal de uma pessoa é puro, sua mente se abre e ela experiencia a placidez mental de tempos em tempos, nesta ocasião deveríamos dar atenção à pureza do comportamento de corpo, à pureza do seu comportamento verbal e à abertura da mente e placidez mental que ela adquire de tempos em tempos. Dessa maneira, deve ser eliminado o ressentimento em relação a tal pessoa. Amigos, por meio de uma pessoa que inspira confiança de todas as formas, a mente adquire confiança.

Essas, amigos, são as cinco maneiras de eliminar o ressentimento por meio das quais um monge pode eliminar completamente o ressentimento em relação a quem quer que seja.”

(AN 5:162, NDB 774–77)

## ***7. Paciência sob provocações***

### **(1) Sendo paciente diante de críticas**

“Monges, há estes cinco tipos de fala que os outros podem empregar quando se dirigem a vocês: sua fala pode ser oportuna ou inoportuna, verdadeira ou falsa, gentil ou áspera, conectada ao benefício ou ao malefício, enunciada com uma mente de bondade amorosa ou com ódio interior. Quando outros se dirigem a vocês, sua fala pode ser oportuna ou inoportuna; quando outros se dirigem a vocês, sua fala pode ser verdadeira ou falsa; quando outros se dirigem a vocês; sua fala pode ser gentil ou áspera; quando outros se dirigem a vocês; sua fala pode ser conectada ao benefício ou ao malefício; quando outros se dirigem a vocês; sua fala pode ser enunciada com uma mente de bondade amorosa ou com ódio interior. Portanto, monges, vocês deveriam

treinar deste modo: ‘Nossas mentes permanecerão sem se afetar e não pronunciaremos palavras negativas; repousaremos em compaixão em prol do seu bem-estar, com uma mente de bondade amorosa, sem ódio interno. Repousaremos permeando tal pessoa com uma mente de bondade amorosa e, começando por ela, repousaremos permeando o mundo todo-pervasivo com uma mente preenchida de bondade amorosa, abundante, louvada, imensurável, desprovida de hostilidade e má vontade.’ É assim que vocês deveriam treinar, monges.

Monges, suponha que uma pessoa chegue com uma enxada e uma cesta e diga: ‘Farei com que esta grande terra não tenha nenhuma terra.’ Ela cava aqui e ali, espalha o solo aqui e ali, cuspe aqui e ali e urina aqui e ali, dizendo: ‘Fique sem terra, fique sem terra!’ O que vocês pensam, monges? Seria possível que tal pessoa fizesse com que esta grande terra não tivesse mais nenhuma terra?” – “Não, Bhante. E por quê? Porque esta grande terra é profunda e imensa; não é fácil fazê-la ficar sem terra. Eventualmente, tal pessoa colheria somente cansaço e decepção.”

“Do mesmo modo, monges, há estes cinco tipos de fala que os outros podem empregar quando se dirigem a vocês: sua fala pode ser oportuna ou inoportuna... Portanto, monges, vocês deveriam treinar deste modo: ‘Nossas mentes permanecerão sem se afetar e não pronunciaremos palavras negativas; repousaremos em compaixão em prol do seu bem-estar, com uma mente de bondade amorosa, sem ódio interno. Repousaremos permeando tal pessoa com uma mente preenchida de bondade amorosa e, começando por ela, repousaremos permeando o mundo todo-pervasivo com uma mente semelhante à terra, abundante, louvada, imensurável, desprovida de hostilidade e má vontade.’ É assim que vocês deveriam treinar, monges.

Monges, mesmo que bandidos cortassem com uma serra cada um dos seus membros, selvagemmente, aquele que despertar uma mente de ódio em relação a eles não estará sustentando o meu ensinamento. Portanto, monges, vocês deveriam treinar deste modo: ‘Nossas mentes permanecerão sem se afetar e não pronunciaremos palavras negativas; repousaremos em compaixão em prol do seu bem-estar, com uma mente de bondade amorosa, sem ódio interno. Repousaremos permeando-os com uma mente preenchida de bondade amorosa e, começando por eles, repousaremos permeando o mundo todo-pervasivo com uma mente preenchida de bondade amorosa, abundante, louvada, imensurável, desprovida de hostilidade e má vontade.’ É assim que vocês deveriam treinar, monges.”

(de MN 21, MLDB 221)

## **(2) Não retaliação**

[O Venerável Sāriputta falou aos monges:] “Então, se outros abusam, insultam e assediam um monge, ele compreende deste modo: ‘Esta sensação dolorosa originada do contato auditivo surgiu em mim. Isto é dependente, não é independente. Dependente do quê? Dependente do contato.’ Assim, ele vê que o contato é impermanente, que a sensação é impermanente, que a percepção é impermanente, que ações volitivas são impermanentes e que a consciência é impermanente. E sua mente, tendo tomado um elemento como seu suporte objetivo, adentra [este novo suporte objetivo] e adquire confiança, estabilidade e resolução.

Agora, se outros atacarem este monge de formas não desejadas, não aspiradas e desagradáveis, por meio do contato com punhos, torrões de terra, varas ou facas, ele compreende deste modo: ‘A natureza deste corpo é tal que o contato com punhos, torrões de terra, varas e facas o assaltam. Mas o seguinte foi dito pelo Abençoado no seu ‘conselho da analogia de uma serra’: ‘Monges, mesmo que bandidos cortassem com uma serra cada um dos seus membros, selvagememente, aquele que despertar uma mente de ódio em relação a tais bandidos não estará sustentando o meu ensinamento.’ Assim, a energia incansável despertará em mim e a atenção plena incessante se estabelecerá, meu corpo se tornará tranquilo e imperturbado, minha mente concentrada e unificada. E, agora, que o contato com punhos, torrões de terra, varas e facas assalte este corpo; pois é desta forma que o ensinamento do Buda é praticado.’”

(de MN 28, MLDB 279–80)

## **(3) Paciência diante da punição**

O Abençoado disse o seguinte: “Certa vez no passado, monges, os devas e os titãs estavam famintos por batalhar. Então Vepacitti, o senhor dos titãs, dirigiu-se aos titãs deste modo: ‘Caros senhores, na iminente batalha entre os devas e os titãs, se os titãs vencerem e os deva forem derrotados, amarre Sakka, o senhor dos devas, pelos seus quatro membros e pelo pescoço e o tragam até mim na cidade dos titãs.’ E Sakka, o senhor dos devas, dirigiu-se aos devas deste modo: ‘Caros senhores, na iminente batalha entre os devas e os titãs, se os devas vencerem e os titãs forem derrotados, amarrem Vepacitti, o senhor dos titãs, pelos seus quatro membros e pelo pescoço e o tragam até mim no salão de assembleia de Sudhamma.’”



Nesta batalha, monges, os devas venceram e os titãs foram derrotados. Então os devas amarraram Vepacitti pelos seus quatro membros e pelo pescoço e o levaram até Sakka no seu salão de assembleia. Quando Sakka entrava e saía do salão de assembleia, Vepacitti, amarrado pelos seus quatro membros e pelo pescoço, abusava-o e insultava-o com palavras grosseiras, duras. Mātali, o condutor da carruagem, dirigiu-se a Sakka, o senhor dos devas, em verso:

‘Quando diante de Vepacitti,  
Sakka, é por medo ou fraqueza  
que você o suporta tão pacientemente  
ouvindo suas palavras grosseiras?’

[Sakka:]

‘Não é nem por medo nem fraqueza  
que sou paciente com Vepacitti.  
Como poderia uma pessoa sábia como eu  
se engajar no combate com um tolo?’

[Mātali:]

‘O tolo dá ainda mais vazão à sua raiva  
se ninguém o mantém sob controle.  
Assim, com uma drástica punição  
o sábio deveria conter o tolo.’

[Sakka:]

‘Eu penso que este é o único  
modo de controlar o tolo:  
quando vemos que o inimigo está com raiva  
atentamente mantemos a nossa paz.’

[Mātali:]

‘Vejo este problema, ó Sakka,  
em praticar a perseverança paciente:  
quando o tolo pensa em você deste modo:  
‘Ele me suporta por medo’,  
o imbecil o persegue ainda mais  
como um touro perseguindo quem foge.’

[Sakka:]

‘Deixe que ele pense ou não  
‘Ele me suporta por medo’,  
das coisas que culminam no nosso bem  
nenhuma é melhor do que a paciência.

Quando uma pessoa dotada de força  
pacientemente tolera um fraco,  
isso é chamado de suprema paciência;  
o fraco deve ser sempre paciente.

Tal força é chamada de força nenhuma –  
a força que é a força dos tolos –  
mas ninguém pode desafiar uma pessoa  
que é forte por ser protegida pelo Dhamma.

Quem retribui a raiva de alguém raivoso  
torna as coisas piores para si mesmo.  
Ao não retribuir a raiva de alguém raivoso  
vencemos uma batalha difícil de ser vencida.

Ele pratica pelo benefício de ambos –  
seu próprio e do outro –  
quando, sabendo que seu inimigo têm raiva  
ele atentamente mantém sua paz.

Quando alcança a cura de ambos –  
sua própria e a do outro –  
as pessoas que o consideram tolo  
não têm habilidade no Dhamma.’”

Portanto, monges, se Sakka, o senhor dos devas, foi capaz de expressar louvor à paciência e à gentileza, é ainda muito mais apropriado que vocês, que seguiram adiante neste Dhamma e nesta disciplina bem explicados, sejam pacientes e gentis.”

(SN 11:4, CDB 321–23)

## ***8. Exemplos de paciência***

### **(1) O Buda recusa o abuso**

Em certa ocasião, o Abençoado estava residindo em Rājagaha, no Bosque de Bambu, no Santuário do Esquilo. O brâmane Akkosaka Bhāradvāja, Bhāradvāja o Abusivo, escutou: “Foi dito que outro brâmane do clã Bhāradvāja deixou a vida em família para viver sem casa junto ao asceta Gotama.” Bravo e descontente, ele abordou o Abençoado e o abusou e insultou com palavras grosseiras e agressivas.

Quando ele terminou de falar, o Abençoado disse a ele: “O que você pensa, brâmane? Os seus amigos e colegas, conterrâneos e parentes, e seus convidados vão o visitar?” – “Eles vão, Mestre Gotama.” – “Você, então, oferece a eles algum alimento ou refeição?” – “Ofereço, Mestre Gotama.” – “Mas se eles não aceitarem sua oferta, a quem pertence o alimento?” – “Se eles não aceitarem o que ofereço, então o alimento ainda pertence a nós.”

Do mesmo modo, brâmane, eu não sou abusivo com ninguém, não xingo ninguém, não protesto contra ninguém. Recuso-me a aceitar o abuso, xingamentos e injúrias que você jogou sobre mim. Eles ainda pertencem a você, brâmane! Eles ainda pertencem a você, brâmane!

Brâmane, aquele que é abusivo com seu próprio abusador, que xinga quem o xingou, que se coloca contra quem está contra ele – é dito que ele está partilhando da refeição, realizando uma troca. Mas eu não partilho da sua refeição; não realizo uma troca. Ela ainda pertence a você, brâmane! Ela ainda pertence a você, brâmane!”

(SN 7:2, CDB 255–56)

## **(2) O corajoso espírito de Puṇṇa**

[O Buda disse ao monge Puṇṇa:] “Agora que lhe ofereci este breve conselho, em que país você irá residir?”

“Bhante, residirei no país Sunāparanta.”

“Puṇṇa, as pessoas de Sunāparanta são ferozes e grosseiras. Se elas o abusarem e ameaçarem, o que você pensará?”

“Bhante, se as pessoas de Sunāparanta forem abusivas e me ameaçarem, pensarei deste modo: ‘Estas pessoas de Sunāparanta são gentis, verdadeiramente gentis, pois não me agredem com socos.’ Pensarei deste modo, Abençoado; pensarei deste modo, ó Sublime.”

“Mas, Puṇṇa, se as pessoas de Sunāparanta de fato o agredirem com socos, o que você pensará?”

“Bhante, se as pessoas de Sunāparanta me agredirem com socos, pensarei deste modo: ‘Estas pessoas de Sunāparanta são gentis, verdadeiramente gentis, pois não me agredem com um torrão de terra.’ Pensarei deste modo, Abençoado; pensarei deste modo, ó Sublime.”

“Mas, Puṇṇa, se as pessoas de Sunāparanta de fato o agredirem com um torrão de terra, o que você pensará?”

“Bhante, se as pessoas de Sunāparanta me agredirem com um torrão de terra, pensarei deste modo: ‘Estas pessoas de Sunāparanta são gentis, verdadeiramente gentis, pois não me agredem com uma vara.’ Pensarei deste modo, Abençoado; pensarei deste modo, ó Sublime.”

“Mas, Puṇṇa, se as pessoas de Sunāparanta de fato o agredirem com uma vara, o que você pensará?”

“Bhante, se as pessoas de Sunāparanta me agredirem com uma vara, pensarei deste modo: ‘Estas pessoas de Sunāparanta são gentis, verdadeiramente gentis, pois não me agredem com uma faca.’ Pensarei deste modo, Abençoado; pensarei deste modo, ó Sublime.”

“Mas, Puṇṇa, se as pessoas de Sunāparanta de fato o agredirem com uma faca, o que você pensará?”

“Bhante, se as pessoas de Sunāparanta me agredirem com uma faca, pensarei deste modo: ‘Estas pessoas de Sunāparanta são gentis, verdadeiramente gentis, pois não tiraram minha vida com uma faca afiada.’ Pensarei deste modo, Abençoado; pensarei deste modo, ó Sublime.”

“Mas, Puṇṇa, se as pessoas de Sunāparanta de fato tirarem sua vida com uma faca afiada, o que você pensará?”

“Bhante, se as pessoas de Sunāparanta tirarem a minha vida com uma faca afiada, pensarei deste modo: ‘Há discípulos do Abençoado que, sentindo horror e repugnância pelo corpo e pela vida, buscaram ter suas vidas tiradas com uma faca. Mas minha vida foi tirada com uma faca sem que eu buscasse por isso.’ Pensarei deste modo, Abençoado; pensarei deste modo, ó Sublime.”

“Muito bom, muito bom, Puṇṇa! Em posse de tamanho autocontrole e paz, você será capaz de residir no país Sunāparanta. Agora, Puṇṇa, é hora de você fazer o que considera apropriado.”

Então, tendo se deleitado e regozijado com as palavras do Abençoado, o Venerável Puṇṇa levantou-se de seu assento e, após prestar homenagem ao Abençoado, partiu, mantendo-o à sua direita. A seguir, ele organizou seu local de repouso, pegou sua tigela e o manto externo e iniciou sua jornada em direção ao país Sunāparanta. Caminhando por etapas, ele eventualmente chegou ao país Sunāparanta, e lá ele viveu. Então, durante o retiro das chuvas, o Venerável Puṇṇa estabeleceu quinhentos seguidores leigos e quinhentas seguidoras leigas na prática, e ele próprio realizou os três conhecimentos claros. Em uma ocasião futura, ele atingiu o nibbāna final.

(de MN 145, MLDB 1118–19)

### **(3) O rugido do leão de Sāriputta**

Em certa ocasião, o Abençoado estava residindo em Sāvattḥī, no Bosque Jeta, no Parque Anāthapiṇḍika. Então, o Venerável Sāriputta aproximou-se do Abençoado e disse a ele: “Bhante, concluí a residência das chuvas em Sāvattḥī. Gostaria de fazer uma viagem pelo interior.”

“Você pode ir, Sāriputta, quando lhe for conveniente.”

Então, o Venerável Sāriputta levantou-se de seu assento, prestou homenagem ao Abençoado, circuambulou-o mantendo-o à sua direita e partiu. Pouco depois de o

Venerável Sāriputta partir, certo monge disse ao Abençoado: “Bhante, o Venerável Sāriputta me atacou e partiu em sua jornada sem se desculpar.”

Então o Abençoado dirigiu-se a certo monge: “Vá, monge, chame Sāriputta.”

“Sim, Bhante”, o monge respondeu. Então ele se aproximou do Venerável Sāriputta e disse: “O Professor lhe chama, amigo Sāriputta.”

“Sim, amigo”, respondeu o Venerável Sāriputta.

Naquela ocasião, o Venerável Mahāmoggallāna e o Venerável Ānanda pegaram uma chave e caminharam de morada em morada gritando: “Venham aqui fora, veneráveis! Venham aqui fora, veneráveis! Sāriputta irá emitir seu rugido de leão na presença do Abençoado!”

Então, o Venerável Sāriputta se aproximou do Abençoado, prestou-lhe homenagem e sentou-se ao lado. O Abençoado disse a ele: “Sāriputta, um dos seus companheiros monges reclamou que você o atacou e, a seguir, partiu em sua jornada sem se desculpar.”

(1) “Bhante, alguém que não estabeleceu a atenção plena com respeito ao corpo pode bater em um de seus companheiros monges e partir em uma jornada sem pedir desculpas. Assim como coisas puras e impuras são jogadas na terra – fezes, urina, cuspe, pus e sangue – mas a terra não se sente repelida, humilhada ou enojada por isso; do mesmo modo, Bhante, eu repouso com uma mente que é como a terra – vasta, exaltada e imensurável, sem inimizade e má vontade.

(2) “Bhante, alguém que não estabeleceu a atenção plena com respeito ao corpo pode bater em um de seus companheiros monges e partir em uma jornada sem pedir desculpas. Assim como coisas puras e impuras são lavadas na água – fezes, urina, cuspe, pus e sangue – mas a água não se sente repelida, humilhada ou enojada por isso; do mesmo modo, Bhante, eu repouso com uma mente que é como a água – vasta, exaltada e imensurável, sem inimizade e má vontade.

(3) “Bhante, alguém que não estabeleceu a atenção plena com respeito ao corpo pode bater em um de seus companheiros monges e partir em uma jornada sem pedir desculpas. Assim como coisas puras e impuras são queimadas pelo fogo – fezes, urina, cuspe, pus e sangue – mas o fogo não se sente repelido, humilhado ou enojado por isso; do mesmo modo, Bhante, eu repouso com uma mente que é como o fogo – vasta, exaltada e imensurável, sem inimizade e má vontade.

(4) “Bhante, alguém que não estabeleceu a atenção plena com respeito ao corpo pode bater em um de seus companheiros monges e partir em uma jornada sem pedir desculpas. Assim como coisas puras e impuras são sopradas pelo vento – fezes, urina, cuspe, pus e sangue – mas o vento não se sente repellido, humilhado ou enojado por isso; do mesmo modo, Bhante, eu repouso com uma mente que é como o vento – vasta, exaltada e imensurável, sem inimizade e má vontade.

(5) “Bhante, alguém que não estabeleceu a atenção plena com respeito ao corpo pode bater em um de seus companheiros monges e partir em uma jornada sem pedir desculpas. Assim como coisas puras e impuras são removidas por um espanador – fezes, urina, cuspe, pus e sangue – mas o espanador não se sente repellido, humilhado ou enojado por isso; do mesmo modo, Bhante, eu repouso com uma mente que é como um espanador – vasta, exaltada e imensurável, sem inimizade e má vontade.

(6) “Bhante, alguém que não estabeleceu a atenção plena com respeito ao corpo pode bater em um de seus companheiros monges e partir em uma jornada sem pedir desculpas. Assim como um menino ou menina pária vestido em trapos, segurando um recipiente, adentra um vilarejo com uma mente humilde; do mesmo modo, Bhante, eu repouso com uma mente que é como a de um menino pária – vasta, exaltada e imensurável, sem inimizade e má vontade.

(7) “Bhante, alguém que não estabeleceu a atenção plena com respeito ao corpo pode bater em um de seus companheiros monges e partir em uma jornada sem pedir desculpas. Assim como um touro com seus chifres cortados, suaves, bem domados e bem treinados vagueia de rua em rua, de praça em praça sem machucar ninguém com suas patas ou chifres; do mesmo modo, Bhante, eu repouso com uma mente que é como a de um touro com seus chifres cortados – vasta, exaltada e imensurável, sem inimizade e má vontade.

(8) “Bhante, alguém que não estabeleceu a atenção plena com respeito ao corpo pode bater em um de seus companheiros monges e partir em uma jornada sem pedir desculpas. Assim como uma jovem mulher ou homem se sentiria repellido, humilhado e enojado se uma carcaça de cobra, cachorro ou ser humano fosse pendurada no seu pescoço; do mesmo modo, Bhante, eu me sinto repellido, humilhado e enojado por este corpo imundo.

(9) “Bhante, alguém que não estabeleceu a atenção plena com respeito ao corpo pode bater em um de seus companheiros monges e partir em uma jornada sem pedir desculpas. Assim como uma pessoa que carrega por aí uma tigela rachada e perfurada

contendo gordura líquida que fica vazando; do mesmo modo, Bhante, eu carrego por aí este corpo rachado e perfurado que fica vazando.

“Bhante, alguém que não estabeleceu a atenção plena com respeito ao corpo pode bater em um de seus companheiros monges e partir em uma jornada sem pedir desculpas.”

A seguir, o monge acusador levantou-se de seu assento, arrumou seu manto externo sobre um dos ombros, prostrou-se colocando sua cabeça aos pés do Abençoado e disse ao Abençoado: “Bhante, cometi uma transgressão ao caluniar o Venerável Sāriputta de forma tão tola, estúpida e inábil, sem qualquer base para isso. Bhante, que o Abençoado aceite minha transgressão vista como uma transgressão em prol do comedimento futuro.”

“Certamente, monge, você cometeu uma transgressão ao caluniar o Venerável Sāriputta de forma tão tola, estúpida e inábil, sem qualquer base para isso. Mas como você reconhece sua transgressão como uma transgressão e busca se redimir de acordo com o Dhamma, nós aceitamos. Afinal, é um sinal de amadurecimento da disciplina de um Nobre quando ele vê uma transgressão como uma transgressão, redime-se de acordo com o Dhamma e adota o comedimento no futuro.”

Então, o Abençoado dirigiu-se ao Venerável Sāriputta: “Sāriputta, perdoe este homem oco antes que sua cabeça se parta em sete pedaços.”

“Eu o perdoarei, Bhante, se ele me pedir que o faça.”

(AN 9:11, NDB 1261–64)

#### **(4) Sakka e o demônio devorador da raiva**

O Abençoado disse o seguinte: “Monges, certa vez, no passado, um demônio feio e deformado sentou-se no assento de Sakka, o governante dos devas. Em seguida, os devas viram nisso muitos defeitos, resmungaram e reclamaram, dizendo: ‘É realmente maravilhoso, senhor! É realmente incrível, senhor! Este demônio feio e deformado sentou-se no assento de Sakka, o governante dos devas!’ Mas, na mesma medida em que os devas viam nisso muitos defeitos, resmungavam e reclamavam, o demônio se tornava mais e mais bonito, mais e mais atraente, mais e mais gracioso.

Então, monges, os devas se aproximaram de Sakka e disseram a ele: ‘Aqui, caro senhor, um demônio feio e deformado sentou-se no seu assento... Mas, na mesma medida em que os devas viam nisso muitos defeitos... o demônio se tornava mais e mais



bonito, mais e mais atraente, mais e mais gracioso.’ – ‘Deve se tratar do demônio devorador da raiva’.

A seguir, monges, Sakka, o governante dos devas, aproximou-se do demônio devorador da raiva, arrumou seu manto externo sobre um dos ombros e ajoelhou-se, apoiando o joelho direito no chão. Então, erguendo suas mãos unidas em uma saudação de reverência para o demônio, ele anunciou seu nome três vezes: ‘Eu, caro senhor, sou Sakka, o governante dos deuses! Eu, caro senhor, sou Sakka, o governante dos deuses! Eu, caro senhor, sou Sakka, o governante dos deuses!’ Na mesma medida em que ele anunciava seu nome, o demônio se tornava mais e mais feio, mais e mais deformado, e enfim desapareceu.

Assim, monges, tendo se sentado em seu próprio assento, instruindo os devas, Sakka recitou estes versos:

‘Não sou alguém de mente aflita,  
nem me perco facilmente no furacão da raiva.  
Nunca sinto raiva por muito tempo  
E a raiva não persiste em mim.

Quando estou com raiva, não falo com severidade  
e não louvo minhas virtudes.  
Mantenho-me comedido  
em prol do meu próprio benefício.’”

(SN 11:22, CDB 338–39)

## **IV. A fala adequada**

# Introdução

Um dos traços marcantes dos seres humanos, que os diferencia dos animais, é sua capacidade de falar. As palavras podem criar inimizade ou amizade, podem conquistar ou endurecer corações, podem enganar os outros ou abrir-lhes novos caminhos para a compreensão. As transformações sociais no curso da história têm sido fomentadas pela fala, seja ela oral ou escrita: basta pensar no impacto da Declaração da Independência, do Manifesto Comunista, do Discurso de Lincoln em Gettysburg e do discurso de Martin Luther King "Eu tenho um sonho". Por meio da fala, novas ideias são disseminadas, novos insights são compartilhados e novos horizontes são abertos à investigação humana. A fala desencadeou guerras e promoveu a paz. Todas as esperanças e anseios do coração humano, em todas as esferas da nossa existência coletiva, encontraram sua expressão por meio da fala.

Em relação ao Dhamma, o papel da fala é tão importante que o Buda diz que uma entre as duas condições para o surgimento de uma visão correta é "a expressão de outro"<sup>13</sup>. Reconhecendo o papel central da fala, tanto no nobre caminho óctuplo como entre os dez caminhos da ação virtuosa, ele designou quatro pontos para a fala: abstenção da mentira, da fala divisiva, da fala rude e da tagarelice — definida acima no **Texto II,2(5)**.

Na Parte IV, eu aprofundo esta discussão anterior ao considerar a fala adequada como um tópico separado por si mesmo. O capítulo começa com dois pequenos suttas sobre o que constitui uma "fala articulada" — **Textos IV,1(1)-(2)** — enumerando quatro fatores e outros cinco fatores. Como os dois não correspondem completamente, os fatores da fala articulada podem ser aumentados mais do que os quatro usuais. O Buda também fornece conselhos para aqueles que pretendem realizar discussões e participar de debates, que eram comuns entre as comunidades ascéticas e contemplativas contemporâneas que floresceram no norte da Índia. Elas geralmente se concentravam em torno de um professor carismático. Os adeptos de grupos rivais se reuniam com frequência para discutir e debater seus respectivos princípios. Parques inteiros eram destinados aos ascetas errantes para residirem e discutirem seus pontos de vista, e as cidades maiores dispunham de um salão de debates onde os ascetas se reuniam para debates.

---

<sup>13</sup> *Parato ghosa*. A outra condição é a reflexão cuidadosa (*yoniso manasikāra*). Veja AN 2:126 (NDB 178).

Enquanto o Buda tentava evitar debates inúteis conduzidos com o propósito de humilhar os outros e reforçar o orgulho aos próprios princípios, era inevitável que, enquanto os monges vagavam entre as cidades do norte da Índia, eles entrassem em discussões com brâmanes, filósofos e ascetas de visões opostas. Para preservar a boa reputação do Dhamma, eles tinham que ser capazes de engajar-se no debate. Uma das qualificações do discípulo bem treinado era a habilidade de "explicar a doutrina de seu próprio professor, de ensiná-la, proclamá-la, estabelecê-la, revelá-la, analisá-la e elucidá-la, e de refutar completamente de forma racional os princípios predominantes dos outros e ensinar o Dhamma efetivo"<sup>14</sup>. No **Texto IV,2** o Buda estabelece padrões a serem adotados por seus próprios discípulos ao se envolverem em debates. Ele diferencia os variados tipos de perguntas que podem ser feitas, indica como se deve responder a essas perguntas e prescreve as atitudes que se deve adotar em um debate. Elas são resumidas nos versos finais desta passagem: a pessoa sábia expressa-se sem rixas ou orgulho, pronuncia discursos que os nobres praticam, e fala de maneiras relacionadas com o Dhamma e o seu significado.

Um dos deveres de um monge ou monja era ensinar e proclamar o Dhamma. Para executar este papel de maneira eficaz, era necessário saber como se dirigir aos outros de uma forma que despertasse seu interesse e chamasse sua atenção. A proficiência em ensinar os outros poderia ser vista como um aspecto da "capacidade de meios hábeis" (*upāyakosalla*). No **Texto IV,3**, o Buda explica cinco casos em que uma conversa é "abordada erroneamente" — em todos os casos, o assunto da conversa não corresponde ao temperamento e interesse do público. As conversas "abordadas corretamente" são aquelas cujo assunto se enquadra no temperamento e interesse do público. Estas diretrizes, entretanto, provavelmente devem ser vistas como estratégias provisórias e não como absolutas; pois certamente há casos em que, por exemplo, uma conversa sobre moralidade pode ser exatamente o que uma pessoa indiferente precisa ouvir, enquanto uma conversa sobre generosidade pode ser a maneira mais eficaz de motivar um avaro à mudança de atitude e começar a praticar caridade.

Alguns textos incluídos neste capítulo podem ser surpreendentes. Enquanto o Buda destaca os perigos da criação de argumentos desnecessários e de distribuir elogios e culpas arbitrariamente, sem investigação — como é feito respectivamente nos **Textos IV,4** e **IV,5** — ele não insiste que a fala deve ser sempre doce e agradável aos ouvintes. Pelo contrário, ele afirma que não se deve ter hesitações em criticar aqueles

---

<sup>14</sup> A afirmação ocorre em DN II 104-5 (LDB 246-47), SN V 261-62 (CDB 1724-25), AN IV 310-11 (NDB 1214-15), e Ud 63-64.

que merecem críticas. Assim, no **Texto IV,6** ele declara que devemos elogiar e criticar quando a situação é adequada, e no **IV,7** ele diz até mesmo que "quando sabemos que a fala incisiva é verdadeira, correta e benéfica, podemos proferi-la, sabendo o momento oportuno para fazê-la".

Repreender os outros é uma questão particularmente complicada devido ao seu potencial de inflamar o ressentimento e semear um confronto. Entretanto, a dignidade moral de qualquer comunidade depende da conduta correta de seus membros, e assim, quando os membros ultrapassam os limites da razoabilidade, torna-se obrigatório restringi-los. Na ordem monástica budista, para proteger a integridade do grupo, muitas vezes é necessário que um monge repreenda outro. Para manter a harmonia e o respeito mútuo durante o processo de repreensão, no **Texto IV,8**, Sâriputta descreve os procedimentos a serem seguidos pela pessoa que pretende repreender outra e as formas apropriadas para que o sujeito repreendido responda às críticas. Assim, embora os discursos enfatizem a importância de estabelecer uma atitude cordial e compassiva antes de criticar os outros, eles não defendem falar com os outros apenas de maneiras agradáveis. Pelo contrário, aconselham repreender os outros quando a crítica é pertinente.

## IV. Fala adequada

### 1. A fala articulada

#### (1) Possuindo Quatro Fatores

O Abençoado disse isto: "Monges, quando a fala possui quatro fatores, ela é articulada, não é mal pronunciada, e é irrepreensível e incontestável entre os sábios. Quais quatro? Aqui, um monge fala apenas o que é bem articulado, não o que não é articulado. Ele fala apenas o Dhamma, não o não-Dhamma. Ele fala somente o que é agradável, não o que é desagradável. Ele fala somente o que é verdade, e não mentiras. Quando a fala possui estes quatro fatores, ela é articulada, bem pronunciada, e é irrepreensível e incontestável entre os sábios".

(do Sn III,3; see too SN 8:5, CDB 284–85)

#### (2) Possuindo Cinco Fatores

"Monges, quando a fala possui cinco fatores, ela é articulada, não é mal pronunciada, e é irrepreensível e incontestável entre os sábios. Quais cinco? Fala-se no momento apropriado; o que é dito é verdade; fala-se suavemente; o que é dito é benéfico; é falado com uma mente de bondade amorosa. Quando a fala possui estes cinco fatores, ela é articulada, não é mal pronunciada, e é irrepreensível e incontestável entre os sábios".

(AN 5:198, NDB 816)

### 2. Mantendo discussões

"É em relação à fala, monges, que uma pessoa deve ser entendida como estando apta ou inapta a falar. Se é perguntado à pessoa algo que deve ser respondido categoricamente e ela não a responde categoricamente; se lhe é perguntado algo que deve ser respondido após ser feita uma distinção e ela responde sem fazer uma distinção; se lhe é perguntado algo que deve ser respondido com uma contra-pergunta e ela responde sem fazer uma contra-pergunta; se lhe é perguntado algo que deve ser ignorado e ele não a ignora, em tal caso, esta pessoa está inapta a falar.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Estes são os quatro métodos utilizados na formulação de perguntas; ver AN 4:42. O comentário explica: "(1) Uma pergunta que deve ser respondida categoricamente (*ekamsavyākāṇaniya pañha*) é, por exemplo: "O olho é impermanente?" que deveria ser respondida categoricamente com "Sim, é impermanente". (2) Uma pergunta que deve ser respondida após ser feita uma distinção

"Mas se é perguntado à pessoa algo que deve ser respondido categoricamente e ela responde categoricamente; se é feita uma pergunta que deve ser respondida após ser feita uma distinção e ela a responde após ser feita uma distinção; se é feita uma pergunta que deve ser respondida com uma outra pergunta e ela a responde com uma outra pergunta; se é feita uma pergunta que deve ser descartada e ela a desconsidera, em tal caso esta pessoa está apta a falar.

"É em relação à fala, monges, que se deve entender se uma pessoa está apta ou inapta a falar. Se esta pessoa é questionada e não se mantém firme em relação à sua posição e à posição contrária; se não se mantém firme em sua estratégia; se não se mantém firme em uma afirmação sobre o que é conhecido; se não se mantém firme no processo, em tal caso esta pessoa está inapta para falar.<sup>16</sup>

"Mas se esta pessoa é questionada e se mantém firme em relação à sua posição e à posição contrária; se mantém firme em sua estratégia; se mantém firme em uma afirmação sobre o que é conhecido; se mantém firme no processo, em tal caso esta pessoa está apta a falar.

"É em relação à fala, monges, que se deve entender se uma pessoa está apta ou inapta a falar. Se é feita uma pergunta a esta pessoa e ela responde de forma evasiva, desviando a discussão para um assunto irrelevante, e demonstra raiva, ódio e amargura, em tal caso essa pessoa está inapta para falar.

"Mas se esta pessoa for questionada e não responder evasivamente, desviar a discussão para um assunto irrelevante, ou demonstrar raiva, ódio e amargura, em tal caso esta pessoa está apta a falar.

"É em relação à fala, monges, que se deve entender se uma pessoa está apta ou inapta a falar. Se esta pessoa é questionada e ela oprime [o questionador], pressiona, ridiculariza e se aproveita de um ligeiro engano,<sup>17</sup> em tal caso, essa pessoa está inapta para falar.

---

(*vibhajjavyākaraṇīya pañha*) é, por exemplo, 'O olho é impermanente?' que deveria ser respondida fazendo uma distinção: 'Não apenas o olho, mas a orelha, o nariz, etc., também são impermanentes'. (3) Uma pergunta que deveria ser respondida com uma pergunta inversa (*paṭipucchāvyākaraṇīya pañha*) é, por exemplo, 'O olho tem a mesma natureza que a orelha? Deveria ser respondida perguntando: "Com relação a quê?". Se eles responderem, 'Com respeito à visão', deverá ser respondido não. Se responderem, 'Com respeito à impermanência', deverá responder sim. (4) Uma pergunta que deve ser desconsiderada (*thapanīya pañha*) é, por exemplo, 'A alma é igual ao corpo? Isto deve ser desconsiderado sem responder, dizendo, 'Isto não foi declarado pelo Tathāgata'".

<sup>16</sup> O significado destas expressões está longe de ser evidente. Minha tradução se baseia na explicação dada no comentário. Para detalhes, consulte a nota NDB 465, pp. 1654ff.

<sup>17</sup> Ou seja, ele aproveita um pequeno engano da outra pessoa como um pretexto para tecer críticas.

"Mas se esta pessoa for questionada e não oprime [o questionador], ou o pressiona, ou ridiculariza, ou se aproveita de um ligeiro engano, em tal caso, esta pessoa está apta a falar.

"Monges, é em relação à fala que se deve entender se uma pessoa tem condições de para apoiar ou não têm condições de apoiar. Quem não escuta atentamente não tem condição de apoiar; aquele que escuta atentamente tem condição de apoiar". Quem tem condição de apoiar conhece diretamente uma coisa, compreende totalmente uma coisa, abandona uma coisa e percebe uma coisa. Ao conhecer diretamente uma coisa, compreender totalmente uma coisa, abandonar uma coisa, e perceber uma coisa, alcança-se a liberação correta.<sup>18</sup>

"Monges, este é o objetivo da fala, o objetivo da discussão, o objetivo das condições de apoiar, o objetivo de escutar atentamente, ou seja, a emancipação da mente através da ausência de apego".

Aqueles que falam com uma intenção hostil,  
se firmaram em suas opiniões, inflamados de orgulho,  
infames, com características agressivas,  
procuram por oportunidades de atacar uns aos outros.

Eles se satisfazem mutuamente quando seu oponente  
não fala muito bem e comete um engano,  
eles se alegram com sua desorientação e seu fracasso;  
mas os nobres não se envolvem em tal conversa.

Se uma pessoa sábia quiser conversar,  
sabendo que o momento é oportuno,  
sem hostilidade ou orgulho,  
a pessoa deveria expressar sabiamente  
a fala que os nobres praticam,  
que está conectada ao Dhamma e ao seu significado.

Sem ser insolente ou agressivo,

---

<sup>18</sup> O comentário explica: "Ele conhece diretamente uma coisa, o nobre caminho. Ele compreende plenamente uma coisa, a verdade do sofrimento. Ele abandona uma coisa, todas as qualidades não-virtuosas. Ele percebe uma coisa, o resultado da condição de arhat ou da cessação [*nibbāna*]. Por meio do conhecimento, ele alcança a liberação correta, a emancipação através do resultado da condição de arhat."



com uma mente sóbria,  
ela fala livre de inveja  
com base no conhecimento correto.  
Ela deveria validar o que está bem expresso  
mas não deveria atacar o que é exposto de maneira deficiente.

Ela não deve treinar visando buscar falhas  
nem se aproveitar dos enganos dos outros;  
ela não deve oprimir e arrasar seu oponente,  
nem falar de forma desonesta.  
Verdadeiramente, uma discussão entre os bondosos  
é em prol do conhecimento e da confiança.

Esta é a forma como os nobres discutem as coisas;  
assim é a discussão dos nobres.  
Compreendendo isto, a pessoa sábia  
não deveria se inflamar, mas debater.

(AN 3:67, NDB 287–89)

### **3. Falar de uma maneira adequada**

"Monges, uma fala é erroneamente dirigida quando, após ter analisado os diferentes tipos de pessoas, ela é dirigida a estes cinco tipos de pessoas [inapropriadas]. Quais cinco? Uma fala sobre a fé é erroneamente dirigida a uma pessoa incrédula; uma fala sobre o comportamento virtuoso é erroneamente dirigida a uma pessoa imoral; uma fala sobre o conhecimento é erroneamente dirigida a uma pessoa de pouco conhecimento; uma fala sobre a generosidade é erroneamente dirigida a um avaro; uma fala sobre sabedoria é erroneamente dirigida a uma pessoa insensata.

(1) E por que uma fala sobre a fé é erroneamente dirigida a um incrédulo? Quando uma fala sobre a fé é proferida, uma pessoa incrédula se aborrece e fica irritada, hostil e teimosa; manifesta raiva, ódio e amargura. Por que razão? Porque ela não sente essa fé nela mesma e não se regozija por ela. Portanto, uma fala sobre a fé é erroneamente dirigida a uma pessoa incrédula.

(2) E por que uma fala sobre o comportamento virtuoso é erroneamente dirigida a uma pessoa imoral? Ao falar sobre o comportamento virtuoso, uma pessoa imoral se aborrece e fica irritada, hostil e teimosa; ela manifesta raiva, ódio e amargura. Por que razão? Porque ela não sente esse comportamento virtuoso nela mesma e não se regozija por ele. Portanto, uma fala sobre o comportamento virtuoso é erroneamente dirigida a uma pessoa imoral.

(3) E por que uma fala sobre o conhecimento é erroneamente dirigida a uma pessoa de pouco conhecimento? Ao falar sobre o conhecimento, uma pessoa de pouco conhecimento se aborrece e fica irritada, hostil e teimosa; ela manifesta raiva, ódio e amargura. Por que razão? Porque ela não sente esse conhecimento nela mesma e não se regozija por ele. Portanto, uma fala sobre o conhecimento é erroneamente dirigida a uma pessoa de pouco conhecimento.

(4) E por que uma fala sobre a generosidade é erroneamente dirigida a uma pessoa avarenta? Ao falar sobre a generosidade, uma pessoa avarenta se aborrece e fica irritada, hostil e teimosa; ele manifesta raiva, ódio e amargura. Por que razão? Porque ela não sente essa generosidade nela mesma e não se regozija por ela. Portanto, uma fala sobre generosidade é erroneamente dirigida a uma pessoa avarenta.

(5) E por que uma fala sobre a sabedoria é erroneamente dirigida a uma pessoa insensata? Ao falar sobre a sabedoria, uma pessoa insensata se aborrece e fica irritada, hostil e teimosa; ela manifesta raiva, ódio e amargura. Por que razão? Porque ela não sente essa sabedoria nela mesma e não se regozija por ela. Portanto, uma fala sobre a sabedoria é erroneamente dirigida a uma pessoa insensata.

Uma fala é erroneamente dirigida quando, após se avaliar os diferentes tipos de pessoas, ela é dirigida a estes cinco tipos de pessoas [inapropriadas].

Monges, uma fala é adequadamente dirigida quando, após se avaliar os diferentes tipos de pessoas, ela é dirigida a estes cinco tipos de pessoas [apropriadas]. Quais cinco? Uma fala sobre a fé é adequadamente dirigida a uma pessoa dotada de fé; uma fala sobre o comportamento virtuoso é adequadamente dirigida a uma pessoa virtuosa; uma fala sobre o conhecimento é adequadamente dirigida a uma pessoa versada; uma fala sobre a generosidade é adequadamente dirigida a uma pessoa generosa; uma fala sobre a sabedoria é adequadamente dirigida a uma pessoa sábia.

(1) E por que uma fala sobre a fé é adequadamente dirigida a alguém dotado de fé? Quando uma fala sobre a fé é proferida, uma pessoa dotada de fé não se aborrece e não fica irritada, hostil e teimosa; ela não manifesta raiva, ódio e amargura. Por que

razão? Porque sente essa fé nela mesma e se regozija com ela. Portanto, uma fala sobre a fé é adequadamente dirigida a uma pessoa dotada de fé.

(2) E por que uma fala sobre o comportamento virtuoso é adequadamente dirigida a uma pessoa virtuosa? Quando uma fala sobre o comportamento virtuoso é proferida, uma pessoa virtuosa não se aborrece e não fica irritada, hostil e teimosa; ela não manifesta raiva, ódio e amargura. Por que razão? Porque sente esse comportamento virtuoso nela mesma e se regozija com ele. Portanto, uma fala sobre o comportamento virtuoso é adequadamente dirigida a uma pessoa virtuosa.

(3) E por que uma fala sobre o conhecimento é adequadamente dirigida a uma pessoa versada? Quando uma fala sobre o conhecimento é proferida, uma pessoa versada não se aborrece e não fica irritada, hostil e teimosa; ela não manifesta raiva, ódio e amargura. Por que razão? Porque sente esse conhecimento nela mesma e se regozija com ele. Portanto, uma fala sobre o conhecimento é adequadamente dirigida a uma pessoa versada.

(4) E por que uma fala sobre a generosidade é adequadamente dirigida a uma pessoa generosa? Quando uma fala sobre a generosidade é proferida, uma pessoa generosa não se aborrece e não fica irritada, hostil e teimosa; ela não manifesta raiva, ódio e amargura. Por que razão? Porque sente essa generosidade nela mesma e se regozija com ela. Portanto, uma fala sobre a generosidade é adequadamente dirigida a uma pessoa generosa.

(5) E por que uma fala sobre a sabedoria é adequadamente dirigida a uma pessoa sábia? Quando uma fala sobre a sabedoria é proferida, uma pessoa sábia não se aborrece e não fica irritada, hostil e teimosa; ela não manifesta raiva, ódio e amargura. Por que razão? Porque sente essa sabedoria nela mesma e se regozija com ela. Portanto, uma fala sobre a sabedoria é adequadamente dirigida a uma pessoa sábia.

Uma fala é adequadamente dirigida quando, após se avaliar os diferentes tipos de pessoas, ela é dirigida a estes cinco tipos de pessoas [apropriadas].

(AN 5:157, NDB 770–72)

#### **4. Não gere justificativas**

"Monges, quando um monge é um gerador de justificativas, brigas, disputas, conversas polêmicas e questões disciplinares na Sanga, cinco perigos podem o acometer. Quais cinco? (1) Ele não alcança o que ainda não alcançou; (2) ele se afasta do que alcançou; (3) circulam notícias negativas sobre ele; (4) ele morre confuso; e (5) na

separação do corpo, após a morte, ele renasce num cenário de miséria, num destino ruim, no mundo inferior, no inferno. Quando um monge é um gerador de justificativas, brigas, disputas, conversas polêmicas e questões disciplinares na Sanga, esses cinco perigos podem o acometer.”

(AN 5:212, NDB 823)

## **5. Distribuindo elogios e críticas**

"Monges, ao possuir cinco qualidades, um monge residente vai parar no inferno como se tivesse sido levado para lá. Quais cinco? (1) Sem investigar e escrutinar, ele elogia alguém que merece ser criticado. (2) Sem investigar e escrutinar, ele não elogia aquele que merece ser elogiado. (3) Sem investigar e escrutinar, ele acredita em algo do qual deveria suspeitar. (4) Sem investigar e escrutinar, ele desconfia de algo em que deveria confiar. (5) Ele esbanja o que lhe foi dado com base na fé. Ao possuir essas cinco qualidades, um monge residente vai parar no inferno como se tivesse sido levado para lá.

Monges, ao possuir cinco qualidades, um monge residente vai parar no céu como se tivesse sido levado para lá. Quais cinco? (1) Tendo investigado e escrutinado, ele não elogia alguém que merece ser criticado. (2) Tendo investigado e escrutinado, ele elogia alguém que merece ser elogiado. (3) Tendo investigado e escrutinado, ele desconfia de algo do qual deveria suspeitar. (4) Tendo investigado e escrutinado, ele acredita em algo em que deveria confiar. (5) Ele não esbanja o que lhe foi dado com base na fé. Ao possuir essas cinco qualidades, um monge residente vai parar no céu como se tivesse sido levado para lá."

(AN 5:236, NDB 832–33)

## **6. Elogie quando os elogios são necessários**

Então o andarilho Potaliya aproximou-se do Abençoado e trocou saudações com ele. O Abençoado lhe disse: "Potaliya, há estes quatro tipos de pessoas que existem no mundo. Quais tipos? (1) Aqui, uma pessoa critica alguém que merece ser criticado, e a crítica é precisa, verdadeira e oportuna; mas ele não elogia alguém que merece ser elogiado, embora o elogio fosse preciso, verdadeiro e oportuno. (2) Outra pessoa elogia alguém que merece elogio, e o elogio é preciso, verdadeiro e oportuno; mas não critica alguém que merece ser criticado, embora a crítica pudesse ser precisa, verdadeira e

oportuna. (3) Ainda uma outra pessoa não critica alguém que merece ser criticado, embora a crítica seja precisa, verdadeira e oportuna; e não elogia alguém que merece ser elogiado, embora o elogio pudesse ser preciso, verdadeiro e oportuno. (4) E ainda outra pessoa critica alguém que merece ser criticado, e a crítica é precisa, verdadeira e oportuna; e ele também elogia alguém que merece elogio, e o elogio é preciso, verdadeiro e oportuno. Estes são os quatro tipos de pessoas existentes no mundo. Agora, Potaliya, qual destes quatro tipos de pessoas lhe parece a mais excelente e sublime?"

"Entre esses quatro, Mestre Gotama, o que me parece o mais excelente e sublime é aquele que não critica alguém que merece ser criticado, embora a crítica pudesse ser precisa, verdadeira e oportuna; e que não critica alguém que merece ser elogiado, embora o elogio pudesse ser preciso, verdadeiro e oportuno. Por que motivo? Porque o que é mais excelente, Mestre Gotama, é a equanimidade".

"Desses quatro, Potaliya, aquele que eu considero o mais excelente e sublime é aquele que critica alguém que merece ser criticado, e a crítica é precisa, verdadeira e oportuna; e aquele que também elogia alguém que merece ser elogiado, e o elogio é preciso, verdadeiro e oportuno. Por que razão? Porque o que é o mais excelente, Potaliya, é o conhecimento do momento adequado para falar sobre qualquer coisa em particular".

(AN 4:100, NDB 480–82)

## **7. Sabendo o que dizer e como dizer**

[O Buda está falando com os monges:] "Foi dito: 'Não se deveria falar pelas costas, e não se deveria fazer críticas sobre uma pessoa que está presente'. E com referência ao que isto foi dito?"

Aqui, monges, quando sabemos que uma fala pelas costas é falsa, incorreta e prejudicial, não deveríamos proferi-la. Quando sabemos que a fala pelas costas é verdadeira, correta e prejudicial, deveríamos tentar não proferi-la. Mas quando sabemos que uma fala pelas costas é verdadeira, correta e benéfica, podemos pronunciá-la, sabendo o momento oportuno para isso.

Aqui, monges, quando sabemos que fazer uma crítica na presença da pessoa é falso, incorreto e prejudicial, não deveríamos proferi-la. Quando sabemos que a crítica na presença da pessoa é verdadeira, correta e prejudicial, deveríamos tentar não

proferi-la. Mas quando sabemos que a crítica na presença da pessoa é verdadeira, correta e benéfica, podemos pronunciá-la, sabendo o momento oportuno para isso.

Então foi com referência a isto que foi dito: 'Não deveríamos falar pelas costas e não deveríamos fazer uma crítica na presença da pessoa.'

(do MN 139, MLDB 1083–84)

## **8. Repreendendo os outros**

O Venerável Sāriputta dirigiu-se então aos monges: "Amigos, um monge que deseja repreender outro monge deveria primeiro estabelecer cinco coisas em si mesmo. Quais cinco? (1) Ele deveria considerar: 'Irei falar no momento adequado, não no momento inadequado; (2) Falarei a verdade, não de forma falsa; (3) Falarei gentilmente, não duramente; (4) Falarei de uma maneira benéfica, não de uma maneira prejudicial; (5) Falarei com uma mente de bondade amorosa, não enquanto alimento o ódio'. Um monge que deseja repreender outro monge deve primeiro estabelecer estas cinco coisas em si mesmo. . . .

Amigos, uma pessoa que é repreendida deveria possuir duas coisas: a verdade e a ausência de raiva. Ela deveria refletir: Se os outros me repreenderem - seja em um momento apropriado ou em um momento impróprio; seja sobre o que é verdadeiro ou sobre o que é falso; seja gentilmente ou duramente; seja de forma benéfica ou prejudicial; seja com uma mente de bondade amorosa ou alimentando o ódio - eu mesmo assim deveria me assentar em duas coisas: na verdade e na ausência de raiva. Se eu souber: 'Há tal qualidade em mim', eu lhes digo: 'Ela existe. Esta qualidade se encontra em mim'. Se eu souber: 'Não existe tal qualidade em mim', eu lhes digo: 'Não existe. Esta qualidade não se encontra em mim'. "

(do AN 5:167, NDB 780–82)

## **V. Boas amizades**

## Introdução

Comunidades estruturadas dependem das relações pessoais entre seus membros, e a amizade é a relação mais básica entre as pessoas fora das conexões familiares. Na Parte V saímos do cultivo pessoal, o foco dos capítulos anteriores, e vamos para o estabelecimento das relações interpessoais, começando naturalmente com a amizade. O Buda colocou uma ênfase especial na escolha dos amigos, a qual ele viu como exercendo uma profunda influência no desenvolvimento individual, assim como na criação de uma comunidade harmoniosa e eticamente correta. Ter boas amizades é essencial não apenas porque nos beneficia em tempos difíceis, atende nossos instintos sociais e amplia nossa esfera de preocupação conosco mesmo na direção dos outros. Ela é crucial, porque as boas amizades suscitam em nós um sentido de discernimento, uma capacidade de distinguir entre o bom e o ruim, certo e errado, e de escolher o honorável ao invés do conveniente. Portanto, o Buda afirma que todas as outras boas qualidades se descortinam das boas amizades, e o conhecido Maṅgala Sutta, que enumera trinta e duas bênçãos, começa com "evitar pessoas tolas e associar-se com os sábios"<sup>19</sup>.

Começo a Parte V com dois suttas curtos — **Textos V,1(1)-(2)** — que listam as qualidades de uma boa amizade. O primeiro é em termos gerais, enquanto o segundo está mais relacionado com a vida monástica. O **Texto V,2** continua na mesma linha, mas analisa detalhadamente as qualidades de um verdadeiro amigo, distinguindo quatro tipos de "amigos de coração bondoso" e listando as diferentes qualidades de cada um. O **Texto V,3** é extraído de um discurso proferido a um leigo chamado Byagghapajja, que havia perguntado ao Buda sobre coisas que "levarão ao nosso bem-estar e felicidade na vida atual e nas vidas futuras". O Buda respondeu explicando quatro fontes de benefício para um leigo nesta vida: iniciativa pessoal, proteção da própria riqueza, boas amizades e vida equilibrada. Ele prosseguiu com quatro fontes de benefício para as vidas futuras: a fé, a conduta virtuosa, a generosidade e a sabedoria. Os amigos com os quais é aconselhado que o leigo se associe são aqueles que incentivam as mesmas quatro qualidades. Assim, quando o primeiro, segundo e quarto fatores, relacionados ao bem-estar temporal, se destinam a garantir a própria segurança econômica, uma boa amizade visa estabelecer um compromisso com os valores que conduzem ao bem-estar espiritual. A partir disso, veremos que enquanto a

---

<sup>19</sup> Sn 261: *asevanā ca bālānaṃ paṇḍitānañ ca sevanā*.



boa amizade está listada entre os fatores relativos ao bem-estar atual, na realidade ela serve como um estímulo ao desenvolvimento espiritual e assim se torna uma ponte que conecta o bem-estar temporal desta vida com o bem-estar a longo prazo nas vidas futuras.

A vida monástica no Budismo Antigo é às vezes imaginada como sendo uma aventura solitária na qual o aspirante "reside permanentemente sozinho, afastado, diligente, ardente e resoluto"<sup>20</sup>. Por exemplo, num verso após o outro, o Khaggavisāṇa Sutta do Suttanipāta determina que o buscador sincero abandone a multidão e "perambule sozinho como o chifre de um rinoceronte" (*eko care khaggavisāṇakappo*). Considerados isoladamente, estes textos podem ser lidos como um aval para uma versão altamente individualista da vida monástica na qual todo o convívio deve ser evitado. Contudo, na realidade, é exatamente o contrário que prevalece como modelo. O Buda criou uma comunidade de homens e mulheres dedicados à prática de seus ensinamentos em tempo integral, e assim como aconselhou os leigos a se associarem com bons amigos, ele também instruiu os monásticos a procurarem bons companheiros e guias na vida espiritual. Ele diz que assim como o amanhecer é o prenúncio do nascer do sol, da mesma forma a boa amizade é o prenúncio do surgimento do nobre caminho óctuplo, "uma coisa muito útil para o surgimento do nobre caminho óctuplo"; e, ele acrescenta, não há outro fator tão propício ao surgimento do caminho como a boa amizade.<sup>21</sup>

Nesta seção incluí dois suttas que destacam o papel da boa amizade na vida monástica. No **Texto V,4(1)**, quando Ānanda se dirige ao Buda e anuncia que a boa amizade é "a metade da vida espiritual", o Abençoado primeiro reprova e depois o corrige, declarando que a boa amizade é "toda a vida espiritual". E no **Texto V,4(2)** ele explica ao obstinado monge Meghiya quatro maneiras pelas quais a associação com bons amigos pode contribuir para a ampliação dos fatores que amadurecem na liberação. O Vinaya mostra como a boa amizade se estende à relação entre um preceptor e seus alunos e entre um professor e seus alunos. O Mahāvagga descreve minuciosamente como professores e alunos se apoiam e se cuidam mutuamente na vida espiritual, mas nesta compilação limitei minhas seleções a textos da coletânea dos suttas.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Veja, por exemplo, o refrão em SN 22:35-36 e SN 22:63-70.

<sup>21</sup> Para os seis suttas combinados exaltando o papel da boa amizade em facilitar a realização do caminho, ver SN 45:49 e 45:56, SN 45:63 e 45:70, e SN 45:77 e 45:80 (CDB pp. 1543-48).

<sup>22</sup> Sobre os deveres mútuos do preceptor e dos alunos, veja especialmente Vin I 46-53 (BD 4:59-69)

## V. Boas amizades

### 1. As qualidades de um verdadeiro amigo

#### (1) Sete fatores

"Monges, devemos nos associar com um amigo que possua sete fatores. Quais sete? (1) Ele oferece o que é difícil de oferecer. (2) Ele faz o que é difícil de ser feito. (3) Ele resiste pacientemente ao que é difícil de suportar. (4) Ele revela seus segredos para você. (5) Ele preserva seus segredos. (6) Ele não o abandona quando você está com problemas. (7) Ele não o desdenha de forma grosseira. Devemos nos associar com um amigo que possua estes sete fatores.

Um amigo oferece o que é difícil de oferecer,  
e ele faz o que é difícil de fazer.

Ele perdoa suas palavras rudes  
e suporta o que é difícil de suportar.

Ele lhe conta seus segredos,  
no entanto, ele preserva seus segredos.  
Ele não lhe abandona nas dificuldades,  
nem o desdenha de forma grosseira.

Essa pessoa na qual  
tais qualidades são encontradas é um amigo.  
Alguém que deseja um amigo  
deve procurar uma pessoa assim.

(AN 7:36, NDB 1021–22)

#### (2) Outros sete fatores

"Monges, devemos nos associar com um amigo monge que possua sete qualidades; devemos recorrer a ele e atendê-lo mesmo que ele nos dispense". Quais

sete? (1) ele é amável e agradável; (2) ele é respeitado e (3) estimado; (4) ele é um orador; (5) ele suporta pacientemente às conversas; (6) ele oferece conversas significativas; e (7) ele não recomenda fazer o que está errado.

Ele é querido, respeitado e estimado,  
um orador e alguém que suporta a conversa;  
ele oferece conversas significativas e não recomenda que ninguém  
faça o que está errado.

A pessoa aqui na qual  
tais qualidades são encontradas é um amigo,  
benevolente e compassivo.  
Mesmo sendo dispensado por ele,  
ao desejar ter um amigo  
deveria contar com tal pessoa.

(AN 7:37, NDB 1022)

## **2. Quatro tipos de bons amigos**

[O Buda está falando com um jovem chamado Sīgalaka:] "Jovem, há estes quatro tipos de amigos bondosos: o amigo que é solícito; o amigo que compartilha a felicidade e o sofrimento; o amigo que aponta o que é bom; e o amigo que é simpático.

Em quatro casos um amigo solícito pode ser considerado. Ele lhe protege quando você está desatento; ele cuida da sua propriedade quando você está desatento; ele é um refúgio quando você está assustado; e quando surge alguma necessidade, ele lhe dá o dobro do que é necessário.

Em quatro casos um amigo que compartilha a felicidade e o sofrimento pode ser considerado. Ele lhe revela seus segredos; ele guarda seus próprios segredos; ele não abandona você quando está com problemas; e ele até sacrificaria sua vida por você.

Em quatro casos um amigo que aponta o que é benéfico pode ser considerado. Ele o protege do mal; ele o orienta para o bem; ele lhe informa sobre aquilo que você não ouviu; e lhe indica o caminho para o céu.

Em quatro casos um amigo simpático pode ser considerado. Ele não se alegra com seu infortúnio; ele se alegra com sua boa fortuna; ele interrompe aqueles que falam de forma depreciativa a seu respeito; e ele enaltece aqueles que elogiam você".

(do DN 31, LDB 465–66)

### **3. Boas amizades na vida familiar**

"O que é uma boa amizade? Aqui, em qualquer povoado ou cidade em que vive um membro de um clã, ele se associa com os chefes de família ou seus filhos — sejam eles jovens e virtuosamente maduros, ou velhos e virtuosamente maduros — que são realizados na fé, conduta virtuosa, generosidade e sabedoria; ele conversa com eles e debate com eles. Na medida em que são realizados na fé, ele os imita com respeito à sua fé; na medida em que são realizados na conduta virtuosa, ele os imita com respeito à sua conduta virtuosa; na medida em que são realizados na generosidade, ele os imita com respeito à sua generosidade; na medida em que são realizados na sabedoria, ele os imita com respeito à sua sabedoria. Isto é chamado de boa amizade".

(do AN 8:54, NDB 1194–95)

### **4. Boas amizades na vida monástica**

#### **(1) Para Ānanda**

O Venerável Ānanda aproximou-se do Abençoado, prestou-lhe homenagem, sentou-se ao seu lado e disse: "Bhante, isto é metade da vida espiritual, ou seja, uma boa amizade, um bom companheirismo, uma boa camaradagem".

"Não é assim, Ānanda! Não é assim, Ānanda! Isto é toda a vida espiritual, Ānanda, ou seja, a boa amizade, o bom companheirismo, a boa camaradagem. Quando um monge tem um bom amigo, um bom companheiro, um bom camarada, é de se esperar que ele desenvolva e cultive o nobre caminho óctuplo.

E como, Ānanda, um monge com uma boa amizade desenvolve e cultiva o nobre caminho óctuplo? Aqui, um monge desenvolve a visão correta, que se baseia na reclusão, desapego e cessação, amadurecendo sua liberação. Ele desenvolve a intenção correta... discurso correto... ação correta... meios de subsistência corretos... esforço correto... atenção correta... concentração correta, que é baseada na reclusão, desapego e cessação, amadurecendo sua liberação. É desta forma, Ānanda, que um monge com uma boa amizade desenvolve e cultiva o nobre caminho óctuplo.

Ānanda, também pelo seguinte método, pode ser compreendido que uma boa amizade, um bom companheirismo, uma boa camaradagem é a vida espiritual inteira: ao confiarem em mim como um bom amigo, os seres sujeitos ao nascimento são libertos do nascimento; os seres sujeitos à velhice são libertos da velhice; os seres sujeitos à morte são libertos da morte; os seres sujeitos à tristeza, lamentação, dor, desânimo e desespero são libertos da tristeza, lamentação, dor, desânimo e desespero. Por este método também, Ānanda, pode ser compreendido que uma boa amizade, um bom companheirismo, uma boa camaradagem é a vida espiritual inteira".

(SN 45:2, CDB 1524–25)

## **(2) Quando um monge tem bons amigos**

"Meghiya, quando a liberação da mente não amadureceu, cinco coisas levam ao seu amadurecimento. Quais cinco? (1) Aqui, Meghiya, um monge tem bons amigos, bons companheiros, bons camaradas. Quando a liberação da mente não amadureceu, esta é a primeira coisa que leva ao seu amadurecimento. (2) Novamente, um monge é virtuoso; ele vive moderado pelo Pātimokkha,<sup>23</sup> possuindo boa conduta e recluso, observando o perigo em falhas mínimas. Tendo adotado as regras do treinamento, ele treina nelas. Quando a liberação da mente não amadureceu, esta é a segunda coisa que leva ao seu amadurecimento. (3) Novamente, um monge consegue ouvir livremente, sem problemas ou dificuldades, e fala sobre a vida austera que é propícia à abertura do coração. Quando a liberação da mente ainda não amadureceu, esta é a terceira coisa que leva ao seu amadurecimento. (4) Novamente, um monge despertou a energia para abandonar as qualidades não-virtuosas e adquirir as qualidades virtuosas; ele é forte, determinado em seu esforço, não se exime do dever de cultivar qualidades virtuosas. Quando a liberação da mente não amadureceu, esta é a quarta coisa que leva ao seu amadurecimento. (5) Novamente, um monge é sábio; ele possui a sabedoria que discerne o surgimento e o desaparecimento, que é nobre e perspicaz e conduz à completa destruição do sofrimento. Quando a liberação da mente não amadureceu, esta é a quinta coisa que leva ao seu amadurecimento.

Meghiya, quando um monge tem bons amigos, bons companheiros, bons camaradas, pode-se esperar dele que seja virtuoso, alguém que vive moderado pelo Pātimokkha; que ele conseguirá ouvir livremente, sem problemas ou dificuldades, falar sobre a vida austera que é propícia à abertura do coração; que ele despertará a energia

---

<sup>23</sup> O código das regras monásticas.

para abandonar as qualidades não virtuosas e cultivar as qualidades virtuosas; que ele será sábio, detentor da sabedoria que discerne o surgimento e o desaparecimento, que é nobre e perspicaz e conduz à completa destruição do sofrimento. ”

(do AN 9:3, NDB 1249–50; veja também Ud 4.1)

## **VI. O bem próprio e o dos outros**

# Introdução

Na Parte VI, vamos além das amizades binárias e examinamos como as escrituras do Budismo Antigo abordam a relação entre o indivíduo e aqueles que se encontram na sua esfera de influência. Uma vez que o Buda estava se dirigindo sobretudo aos monásticos, o texto prioriza as questões monásticas, mas mesmo estas possuem implicações mais amplas. A primeira seleção, **Texto VI,1**, faz um contraste entre a pessoa tola e a sábia, afirmando que a tola – caracterizada pela má conduta de corpo, de fala e de mente – é a causa de todas as calamidades e infortúnios, enquanto a pessoa sábia – caracterizada pela boa conduta de corpo, de fala e de mente – não produz nenhuma calamidade ou infortúnio. O **Texto VI,2** segue nessa mesma direção, mas diferencia a pessoa má e a pessoa boa com base em um conjunto mais amplo de critérios que explicitamente se referem aos seus respectivos impactos nos outros. Os critérios incluem suas qualidades disposicionais (as quais podem ser consideradas pessoais), seus professores e companheiros, suas decisões, o modo como aconselham os outros, sua fala, sua ação, suas visões e sua maneira de oferecer.

Muitos dos textos anteriores falavam de ganância, ódio e delusão como as raízes da ação não virtuosa, e de seus opostos como as raízes da ação virtuosa. No **Texto VI,3**, em uma conversa com um brâmane, o Buda faz essa correlação de uma forma ainda mais específica. Ele explica que alguém dominado pela ganância, ódio e delusão age produzindo sua própria aflição, a aflição dos outros e a aflição de ambos, e novamente ele afirma que tal motivação é subjacente à má conduta de corpo, fala e mente. Além disso, alguém cuja mente está dominada por estes estados mentais não consegue distinguir entre o que é bom e o que é ruim, muito menos agir de modo apropriado. Contudo, quando esses estados são abandonados, é possível fazer as distinções morais necessárias e agir pelo benefício de si e dos outros.

O **Texto VI,4(1)** distingue quatro tipos de pessoas com base no fato de elas estarem praticando (1) pelo bem-estar próprio e não pelo bem-estar dos outros; (2) pelo bem-estar dos outros e não pelo bem-estar próprio; (3) pelo bem-estar de nenhum dos dois; (4) pelo bem-estar de ambos. O Buda enaltece aquele que pratica pelo bem-estar de ambos como sendo “a mais importante, a melhor, a proeminente, a suprema e a mais nobre dentre essas quatro pessoas”. Pode parecer estranho que ele coloque quem pratica pelo bem-estar próprio mas não pelo bem-estar dos outros acima de quem pratica pelo bem-estar dos outros mas não pelo bem-estar próprio, o que



parece diretamente contrário a algumas interpretações do ideal do Bodhisattva. No entanto, quando a intenção é trazida à superfície, essa aparente contradição desaparece.

O motivo dessa classificação emerge nos **Textos VI,4(2)** e **VI,4(3)**, os quais analisam os quatro tipos de pessoas com respeito à remoção do desejo, do ódio e da delusão e à observância das cinco regras de treinamento. Percebe-se que a pessoa que negligencia o seu próprio bem-estar é alguém que não se esforça para superar o desejo, o ódio e a delusão e não observa os cinco preceitos. Visto que tal pessoa continuará a agir sob o controle das contaminações e a se engajar em ações não virtuosas, a despeito da professada benevolência de suas intenções, em última instância suas ações causam dano também aos outros.

As próximas duas seções deste capítulo, os **Textos VI,5** e **VI,6**, explicam – com referência, respectivamente, ao monge e ao praticante leigo – como beneficiamos nós mesmos e os outros. Ambas as seções associam a ideia de “beneficiar os outros” a instruí-los e guiá-los no Dhamma. Finalmente, no **Texto VI,7**, o Buda declara que uma pessoa de grande sabedoria é aquela que pensa no “seu próprio bem-estar, no bem-estar dos outros, no bem-estar de ambos e no bem-estar do mundo”. Discussões como esta certamente revelam que uma perspectiva altruísta já era algo integral ao Budismo Antigo, e que o Mahāyāna apenas deu uma proeminência maior a tal atitude, talvez em reação a tendências regressivas que se manifestaram entre algumas escolas originadas dos ensinamentos antigos.

## VI. O bem próprio e o dos outros

### *1. A pessoa tola e a pessoa sábia*

“Monges, alguém que possui três qualidades deveria ser reconhecido como um tolo. Quais três? Má conduta de corpo, de fala e de mente. Alguém que possui tais três qualidades deveria ser reconhecido como um tolo. Alguém que possui três qualidades deveria ser reconhecido como um sábio. Quais três? Boa conduta de corpo, de fala e de mente. Alguém que possui tais três qualidades deveria ser reconhecido como um sábio.

Quaisquer perigos que possam surgir, todos surgem por conta do tolo, e não por conta do sábio. Quaisquer calamidades que possam surgir, todas surgem por conta do tolo, e não por conta do sábio. Quaisquer infortúnios que possam surgir, todos surgem por conta do tolo, e não por conta do sábio. Tal qual um incêndio em uma casa de juncos ou relva queima até mesmo uma casa com telhado pontiagudo rebocado por dentro e por fora, do mesmo modo, quaisquer perigos que possam surgir,... todos surgem por conta do tolo, e não por conta do sábio. Assim, o tolo origina perigos, a pessoa sábia não origina perigos; o tolo origina calamidades, a pessoa sábia não origina calamidades; o tolo origina infortúnios, a pessoa sábia não origina infortúnios. Não há perigo resultante da pessoa sábia; não há calamidade resultante da pessoa sábia; não há infortúnio resultante da pessoa sábia.

Portanto, monges, vocês deveriam treinar deste modo: ‘Evitaremos as três qualidades que nos tornam tolos e adotaremos e praticaremos as três qualidades que nos tornam sábios.’ É deste modo que deveriam treinar.”

(AN 3:1–2, NDB 201–2)

### *2. A má pessoa e a boa pessoa*

“Monges, uma má pessoa é dotada de más qualidades; ela se associa como uma má pessoa, ela decide como uma má pessoa, ela aconselha como uma má pessoa, ela fala como uma má pessoa, ela age como uma má pessoa, ela tem visões de uma má pessoa, e ela presenteia como uma má pessoa.

E de que modo uma má pessoa é dotada de más qualidades? Aqui, uma má pessoa não possui fé, não possui vergonha, não possui medo de transgredir; é

ignorante, preguiçosa, esquecida e insensata. É deste modo que uma má pessoa é dotada de más qualidades.

E de que modo uma má pessoa se associa como uma má pessoa? Aqui, uma má pessoa tem como amigos e companheiros aqueles ascetas e brâmanes que não possuem fé, não possuem vergonha, não possuem medo de transgressões; são ignorantes, preguiçosos, esquecidos e insensatos. É deste modo que uma má pessoa se associa como uma má pessoa.

E de que modo uma má pessoa decide como uma má pessoa? Aqui, uma má pessoa decide em prol de sua própria aflição, da aflição dos outros e da aflição de ambos. É deste modo que uma má pessoa decide como uma má pessoa.

E de que modo uma má pessoa aconselha como uma má pessoa? Aqui, uma má pessoa aconselha em prol de sua própria aflição, da aflição dos outros e da aflição de ambos. É deste modo que uma má pessoa aconselha como uma má pessoa.

E de que modo uma má pessoa fala como uma má pessoa? Aqui, uma má pessoa profere a fala falsa, a fala divisiva, a fala agressiva e a fala inútil. É deste modo que uma má pessoa fala como uma má pessoa.

E de que modo uma má pessoa age como uma má pessoa? Aqui, uma má pessoa destrói a vida, toma o que não lhe foi dado e se engaja em má conduta sexual. É deste modo que uma má pessoa age como uma má pessoa.

E de que modo uma má pessoa tem visões de uma má pessoa? Aqui, uma má pessoa sustenta visões como: 'Não há nada dado, nada oferecido, nada sacrificado; não há fruto ou resultado de boas e más ações; não há este mundo, não há o outro mundo; não há mãe, não há pai; não há seres espontaneamente renascidos; não há no mundo ascetas e brâmanes de conduta correta e prática correta que realizaram por si mesmos, por meio do conhecimento direto, e declaram este mundo e o outro.' É deste modo que uma má pessoa tem visões de uma má pessoa.

E de que modo uma má pessoa presenteia como uma má pessoa? Aqui, uma má pessoa presenteia de forma descuidada, não presenteia com suas próprias mãos, presenteia sem demonstrar respeito, presenteia algo que seria descartado, presenteia com a visão de que isso não trará nenhum resultado. É deste modo que uma má pessoa presenteia como uma má pessoa.

Esta má pessoa – assim dotada de más qualidades, que assim se associa como uma má pessoa, que assim decide como uma má pessoa, que assim aconselha como

uma má pessoa, que assim fala como uma má pessoa, que assim age como uma má pessoa, que assim tem visões de uma má pessoa e que assim presenteia como uma má pessoa – na dissolução do corpo, após a morte, renasce em um destino de más pessoas. E qual é o destino das más pessoas? É o inferno ou o reino dos animais...

Monges, uma boa pessoa é dotada de boas qualidades; ela se associa como uma boa pessoa, ela decide como uma boa pessoa, ela aconselha como uma boa pessoa, ela fala como uma boa pessoa, ela age como uma boa pessoa, ela tem visões de uma boa pessoa, e ela presenteia como uma boa pessoa.

E de que modo uma boa pessoa é dotada de boas qualidades? Aqui, uma boa pessoa possui fé, vergonha e medo de transgredir; tem conhecimento, é energética, atenta e sábia. É deste modo que uma boa pessoa é dotada de boas qualidades.

E de que modo uma boa pessoa se associa como uma boa pessoa? Aqui, uma boa pessoa tem como amigos e companheiros aqueles ascetas e brâmanes que possuem fé, vergonha e medo de transgredir; têm conhecimento, são energéticos, atentos e sábios. É deste modo que uma boa pessoa se associa como uma boa pessoa.

E de que modo uma boa pessoa decide como uma boa pessoa? Aqui, uma boa pessoa não decide em prol de sua aflição própria, da aflição dos outros e da aflição de ambos. É deste modo que uma boa pessoa decide como uma boa pessoa.

E de que modo uma boa pessoa aconselha como uma boa pessoa? Aqui, uma boa pessoa não aconselha em prol de sua aflição própria, da aflição dos outros e da aflição de ambos. É deste modo que uma boa pessoa aconselha como uma boa pessoa.

E de que modo uma boa pessoa fala como uma boa pessoa? Aqui, uma boa pessoa se abstém da fala falsa, da fala divisiva, da fala agressiva e da fala inútil. É deste modo que uma boa pessoa fala como uma boa pessoa.

E de que modo uma boa pessoa age como uma boa pessoa? Aqui, uma boa pessoa se abstém de destruir a vida, de tomar o que não lhe foi dado e de se engajar em má conduta sexual. É deste modo que uma boa pessoa age como uma boa pessoa.

E de que modo uma boa pessoa tem visões de uma boa pessoa? Aqui, uma boa pessoa sustenta visões como: 'Há o que é dado, oferecido e sacrificado; há fruto e resultado de boas e más ações; há este mundo, há o outro mundo; há mãe, há pai; há seres espontaneamente renascidos; há no mundo ascetas e brâmanes de conduta correta e prática correta que realizaram por si mesmos, por meio do conhecimento

direto, e declaram este mundo e o outro.’ É deste modo que uma boa pessoa tem visões de uma boa pessoa.

E de que modo uma boa pessoa presenteia como uma boa pessoa? Aqui, uma boa pessoa presenteia de forma cuidadosa, presenteia com suas próprias mãos, presenteia demonstrando respeito, presenteia algo valioso, presenteia com a visão de que isso terá algum resultado. É deste modo que uma boa pessoa presenteia como uma boa pessoa.

Esta boa pessoa – assim dotada de boas qualidades, que assim se associa como uma boa pessoa, que assim decide como uma boa pessoa, que assim aconselha como uma boa pessoa, que assim fala como uma boa pessoa, que assim age como uma boa pessoa, que assim tem visões de uma boa pessoa e que assim presenteia como uma boa pessoa – na dissolução do corpo, após a morte, renasce em um destino de boas pessoas. E qual é o destino das boas pessoas? É a grandiosidade entre os devas ou os seres humanos...”

(de MN 110, MLDB 892–95)

### ***3. As raízes do dano e do benefício para si e para os outros***

Um certo brâmane andarilho aproximou-se do Abençoado e disse a ele: “Mestre Gotama, é dito: ‘Um Dhamma diretamente visível, um Dhamma diretamente visível’. De que modo o Dhamma é diretamente visível, imediato, convidando-nos a irmos e ver, aplicável, a ser pessoalmente experienciado pelo sábio?”

(1) “Brâmane, alguém dominado pela ganância busca sua própria aflição, a aflição dos outros ou a aflição de ambos, e tal pessoa experiencia o sofrimento mental e o desânimo. Mas quando a ganância é abandonada, tal pessoa não busca sua própria aflição, a aflição dos outros ou a aflição de ambos, e ela não experiencia o sofrimento mental e o desânimo. Alguém dominado pela ganância se engaja na má conduta de corpo, fala e mente. Mas quando a ganância é abandonada, tal pessoa não se engaja na má conduta de corpo, fala e mente. Alguém dominado pela ganância não entende o que de fato é o seu próprio bem, o bem dos outros e o bem de ambos. Mas quando a ganância é abandonada, tal pessoa entende o que de fato é o seu próprio bem, o bem dos outros e o bem de ambos. É deste modo, brâmane, que o Dhamma é diretamente visível... a ser pessoalmente experienciado pelo sábio.

(2) Brâmane, alguém dominado pelo ódio busca sua própria aflição, a aflição dos outros ou a aflição de ambos, e tal pessoa experiencia o sofrimento mental e o

desânimo. Mas quando o ódio é abandonado, tal pessoa não busca sua própria aflição, a aflição dos outros ou a aflição de ambos, e ela não experiencia o sofrimento mental e o desânimo. Alguém dominado pelo ódio se engaja em má conduta de corpo, fala e mente. Mas quando o ódio é abandonado, tal pessoa não se engaja na má conduta de corpo, fala e mente. Alguém dominado pelo ódio não entende o que de fato é o seu próprio bem, o bem dos outros e o bem de ambos. Mas quando o ódio é abandonado, tal pessoa entende o que de fato é o seu próprio bem, o bem dos outros e o bem de ambos. É deste modo, brâmane, que o Dhamma é diretamente visível... a ser pessoalmente experienciado pelo sábio.

(3) Alguém dominado pela delusão busca sua própria aflição, a aflição dos outros ou a aflição de ambos, e tal pessoa experiencia o sofrimento mental e o desânimo. Mas quando a delusão é abandonada, tal pessoa não busca sua própria aflição, a aflição dos outros ou a aflição de ambos, e ela não experiencia o sofrimento mental e o desânimo. Alguém dominado pela delusão se engaja em má conduta de corpo, fala e mente. Mas quando a delusão é abandonada, tal pessoa não se engaja na má conduta de corpo, fala e mente. Alguém dominado pela delusão não entende o que de fato é o seu próprio bem, o bem dos outros e o bem de ambos. Mas quando a delusão é abandonada, tal pessoa entende o que de fato é o seu próprio bem, o bem dos outros e o bem de ambos. É deste modo, brâmane, que o Dhamma é diretamente visível... a ser pessoalmente experienciado pelo sábio.

(AN 3:54, NDB 250–51)

#### ***4. Quatro tipos de pessoas no mundo***

##### **(1) O melhor tipo de pessoa**

“Monges, há estes quatro tipos de pessoas existentes no mundo. Quais quatro? (1) Aquela que não está praticando nem pelo seu próprio bem-estar, nem pelo bem-estar dos outros; (2) aquela que está praticando pelo bem-estar dos outros, mas não pelo bem-estar próprio; (3) aquela que está praticando pelo seu próprio bem-estar, mas não pelo bem-estar dos outros; e (4) aquela que está praticando tanto pelo seu próprio bem-estar quando pelo bem-estar dos outros.

Suponha que um tição de cremação esteja ardendo em ambas extremidades e coberto de esterco no meio: ele não pode ser usado como lenha nem no vilarejo, nem na

floresta. Assim, eu digo, é uma pessoa que não está praticando nem pelo seu próprio bem-estar nem pelo dos outros.

Monges, a pessoa que está praticando pelo bem-estar dos outros mas não pelo bem-estar próprio é a mais excelente e sublime dentre as [primeiras] duas pessoas. A pessoa que está praticando pelo seu próprio bem-estar mas não pelo bem-estar dos outros é a mais excelente e sublime dentre as [primeiras] três pessoas. A pessoa que está praticando tanto pelo seu próprio bem-estar quanto pelo bem-estar dos outros é a mais importante, a melhor, a proeminente, a suprema e a mais nobre destas quatro pessoas. Assim como de uma vaca vem o leite, do leite vem a coalhada, da coalhada vem a manteiga, da manteiga vem o ghee, e do ghee vem o creme de ghee, que é reconhecido como o supremo dentre todos estes, do mesmo modo a pessoa praticando tanto pelo seu próprio bem-estar quanto pelo bem-estar dos outros é a mais importante, a melhor, a proeminente, a suprema e a mais nobre dentre estas quatro pessoas.

Estes são os quatro tipos de pessoas existentes no mundo.”

(AN 4:95, NDB 476–77)

## **(2) A eliminação do desejo, do ódio e da delusão**

“Monges, há estes quatro tipos de pessoas existentes no mundo. Quais quatro?  
(1) Aquela que está praticando pelo seu próprio bem-estar, mas não pelo bem-estar dos outros; (2) aquela que está praticando pelo bem-estar dos outros, mas não pelo bem-estar próprio; (3) aquela que não está praticando nem pelo seu próprio bem-estar, nem pelo bem-estar dos outros; e (4) aquela que está praticando tanto pelo seu próprio bem-estar quando pelo bem-estar dos outros.

(1) E de que modo uma pessoa está praticando pelo seu próprio bem-estar, mas não pelo bem-estar dos outros? Aqui, uma pessoa pratica para eliminar seu próprio desejo, ódio e delusão, mas não estimula os outros a eliminar o desejo, o ódio e a delusão. É deste modo que uma pessoa está praticando pelo seu próprio bem-estar, mas não pelo bem-estar dos outros.

(2) E de que modo uma pessoa está praticando pelo bem-estar dos outros, mas não pelo seu próprio bem-estar? Aqui, uma pessoa estimula os outros a eliminarem seu desejo, ódio e delusão, mas não pratica para eliminar o seu próprio desejo, ódio e

delusão. É deste modo que uma pessoa está praticando pelo bem-estar dos outros, mas não pelo seu próprio bem-estar.

(3) E de que modo uma pessoa não está praticando nem pelo seu próprio bem-estar, nem pelo bem-estar dos outros? Aqui, uma pessoa não pratica para eliminar o seu próprio desejo, ódio e delusão, nem estimula os outros a eliminarem seu desejo, ódio e delusão. É deste modo que uma pessoa não está praticando nem pelo seu próprio bem-estar, nem pelo bem-estar dos outros.

(4) E de que modo uma pessoa está praticando tanto pelo seu próprio bem-estar quanto pelo bem-estar dos outros? Aqui, uma pessoa pratica para eliminar o seu próprio desejo, ódio e delusão, e estimula os outros a eliminarem seu desejo, ódio e delusão. É deste modo que uma pessoa está praticando tanto pelo seu próprio bem-estar quanto pelo bem-estar dos outros.

Estes, monges, são os quatro tipos de pessoas existentes no mundo.”

(AN 4:96, NDB 477–78)

### **(3) As cinco regras de treinamento**

“Monges, há quatro tipos de pessoas existentes no mundo. Quais quatro? (1) Alguém que está praticando pelo seu próprio bem-estar, mas não pelo bem-estar dos outros; (2) alguém que está praticando pelo bem-estar dos outros, mas não pelo seu próprio bem-estar; (3) alguém que não está praticando nem pelo seu próprio bem-estar, nem pelo bem-estar dos outros; e (4) alguém que está praticando tanto pelo seu próprio bem-estar quanto pelo bem-estar dos outros.

(1) E de que modo uma pessoa está praticando pelo seu próprio bem-estar, mas não pelo bem-estar dos outros? Aqui, uma pessoa se abstém da destruição da vida, mas não estimula os outros a se abster da destruição da vida. Ela própria se abstém de tomar o que não lhe foi dado, mas não estimula os outros a se abster de tomar o que não lhes foi dado. Ela própria se abstém da má conduta sexual, mas não estimula os outros a se abster da má conduta sexual. Ela própria se abstém da fala falsa, mas não estimula os outros a se abster da fala falsa. Ela própria se abstém do licor, do vinho e dos intoxicantes, mas não estimula os outros a se abster dos mesmos. É deste modo que uma pessoa está praticando pelo seu próprio bem-estar, mas não pelo bem-estar dos outros.



(2) E de que modo uma pessoa está praticando pelo bem-estar dos outros, mas não pelo seu próprio bem-estar? Aqui, uma pessoa não se abstém da destruição da vida, mas estimula os outros a se abster da destruição da vida... Ela própria não se abstém do licor, do vinho e dos intoxicantes, mas estimula os outros a se abster dos mesmos. É deste modo que uma pessoa está praticando pelo bem-estar dos outros, mas não pelo seu próprio bem-estar.

(3) E de que modo uma pessoa não está praticando nem pelo seu próprio bem-estar, nem pelo bem-estar dos outros? Aqui, uma pessoa não se abstém da destruição da vida e não estimula os outros a se abster da destruição da vida... Ela própria não se abstém do licor, do vinho e dos intoxicantes, e não estimula os outros a se abster dos mesmos. É deste modo que uma pessoa não está praticando nem pelo seu próprio bem-estar, nem pelo bem-estar dos outros.

(4) E de que modo uma pessoa está praticando tanto pelo seu próprio bem-estar quanto pelo bem-estar dos outros? Aqui, uma pessoa se abstém da destruição da vida e estimula os outros a se abster da destruição da vida... Ela própria se abstém do licor, do vinho e dos intoxicantes, e estimula os outros a se abster dos mesmos. É deste modo que uma pessoa está praticando tanto pelo seu próprio bem-estar quanto pelo bem-estar dos outros.

Estes, monges, são os quatro tipos de pessoas existentes no mundo.”

(AN 4:99, NDB 479–80)

## **5. O monge**

“Monges, dotado de cinco qualidades, um monge está praticando tanto pelo seu próprio bem-estar quanto pelo bem-estar dos outros. Quais cinco? (1) Aqui, um monge desenvolveu o comportamento virtuoso e estimula os outros a desenvolver o comportamento virtuoso; (2) ele desenvolveu a concentração e estimula os outros a desenvolver a concentração; (3) ele desenvolveu a sabedoria e estimula os outros a desenvolver a sabedoria; (4) ele desenvolveu a liberação e estimula os outros a desenvolver a liberação; (5) ele desenvolveu o conhecimento e a visão da liberação e estimula os outros a desenvolver o conhecimento e a visão da liberação. Dotado destas cinco qualidades, um monge está praticando tanto pelo seu próprio bem-estar quanto pelo bem-estar dos outros.”

(AN 5:20, NDB 639–40)

## **6. O seguidor leigo**

Mahānāma, o Sakya, perguntou ao Abençoado: “De que maneira, Bhante, um seguidor leigo está praticando pelo seu próprio-bem estar e pelo bem-estar dos outros?”

(1) Quando, Mahānāma, um seguidor leigo desenvolveu a fé e também estimula os outros a desenvolver a fé; (2) ele próprio desenvolveu o comportamento virtuoso e estimula os outros a desenvolver o comportamento virtuoso; (3) ele próprio desenvolveu a generosidade e estimula os outros a desenvolver a generosidade; (4) ele próprio aspira ver os monges e estimula os outros a aspirar ver os monges; (5) ele próprio aspira ouvir o bom Dhamma e estimula os outros a aspirar ouvir o bom Dhamma; (6) ele próprio retém na mente os ensinamentos que escutou e estimula os outros a reter na mente os ensinamentos que escutaram; (7) ele próprio examina o significado dos ensinamentos que foram retidos na mente e estimula os outros examinar seu significado; (8) ele próprio compreende o significado e o Dhamma e pratica de acordo com o Dhamma, e estimula os outros a praticar de acordo com o Dhamma. É desta maneira, Mahānāma, que um seguidor leigo está praticando pelo seu próprio bem-estar e pelo bem-estar dos outros.”

(de AN 8:25, NDB 1155)

## **7. Alguém de grande sabedoria**

Certo monge perguntou ao Abençoado: “É dito, Bhante: ‘uma pessoa sábia de grande sabedoria, uma pessoa sábia de grande sabedoria’. De que modo alguém é uma pessoa sábia de grande sabedoria?”

“Aqui, monge, uma pessoa sábia de grande sabedoria não busca sua própria aflição, ou a aflição dos outros, ou a aflição de ambos. Por outro lado, quando ela planeja, ela planeja pelo seu próprio bem-estar, pelo bem-estar dos outros, pelo bem-estar de ambos e pelo bem-estar do mundo inteiro. É deste modo que alguém é uma pessoa sábia de grande sabedoria.”

(de AN 4:186, NDB 555)

## **VII. A comunidade intencional**

# Introdução

As comunidades podem ser distinguidas em dois tipos, que podemos chamar de “natural” e “intencional”. Uma comunidade natural é aquela que emerge espontaneamente dos vínculos naturais entre as pessoas. Na experiência concreta, a comunidade natural já está previamente fundida com a vida cotidiana na qual estamos inseridos. Nós não formamos comunidades naturais, mas nos vemos imersos nelas, desde o próprio nascimento, de um modo tão integral quanto um peixe imerso no oceano. Nossas vidas estão completamente entrelaçadas com a comunidade natural, da qual nunca podemos nos separar. Há apenas uma fronteira porosa e flutuante separando o eu pessoal e a comunidade natural. Comunidades intencionais, por outro lado, são deliberadamente formadas. Elas reúnem pessoas sob a bandeira de um objetivo compartilhado ou ideias em comum. Normalmente, elas estabelecem certas qualificações para que alguém se torne membro, e são governadas por regras e regulamentos. Elas estão sujeitas a fissuras e precisam garantir que seus membros permaneçam leais ao propósito do grupo, bem como se comportem de uma maneira que apoie o seu sucesso. Tais comunidades costumam estabelecer limites que, quando transgredidos, resultam em expulsão.

Os princípios que governam uma comunidade intencional eram particularmente caros ao Buda, uma vez que ele foi o fundador de uma ordem monástica que reuniu homens e mulheres sob um compromisso coletivo com esse ensinamento. Os membros da ordem provinham de diferentes áreas geográficas, nasceram em diferentes castas, tinham ideias e atitudes muito diferentes e falavam até mesmo dialetos distintos. Ele também foi o guia de uma congregação ainda maior de seguidores leigos espalhados por uma área que se estendia, aproximadamente, da atual Delhi até Bengala Ocidental. Portanto, para o Buda, manter a coesão da sua comunidade era uma tarefa crucial, constantemente desafiada pelas tensões do viver comunal. Ele previu que, para garantir que seu ensinamento sobrevivesse intacto, seria necessário delinear regras que prescrevessem padrões uniformes de comportamento e definissem os procedimentos de condução das questões comunais. Diante de pressões divisivas e mesmo rebeliões, ele tinha de preservar a harmonia e curar os conflitos, os quais eclodiram diversas vezes no decorrer de sua carreira de professor.

A Parte VII consiste de textos que pertencem ao estabelecimento e manutenção da comunidade intencional. Enquanto a maioria dos textos selecionados fazem

referência particularmente à ordem monástica, os propósitos por trás desses princípios não estão necessariamente atrelados a um regime monástico. Os princípios que eles propõem podem ser adotados por outras comunidades e modificados segundo seus objetivos.

O capítulo inicia com uma série de discursos curtos, **Textos VII,1(1)–(5)**, que distinguem cinco tipos opostos de comunidades — a rasa e a profunda, a dividida e a harmoniosa, e assim por diante — enaltecendo os tipos de comunidade que têm valor sobre aqueles que não têm valor. Os **Textos VII,2(1)–(3)** discutem as forças de atração que unem as pessoas em comunidades. O fator geral é expresso em **VII,2(1)**: as pessoas se encontram e se unem “por meio dos elementos”. Com base na sua disposição (*adhimutti*), as pessoas se unem com aquelas que partilham dos mesmos interesses e objetivos. As forças de atração, novamente, dividem as comunidades resultantes em dois tipos: a má união, que é como excremento se fundindo com excremento ou cuspe se fundindo com cuspe, e a boa união, que é como leite se fundindo com leite ou mel se fundindo com mel. O **Texto VII,2(2)** costura diversos textos que especificam os “elementos” com base nos quais as pessoas se unem, citando tanto as qualidades ruins quanto as boas que aproximam as pessoas. Em outro discurso que não está incluído aqui (SN 14:15), o Buda comenta que os monges inclinados à sabedoria se reúnem em torno de Sâriputta; aqueles inclinados aos poderes psíquicos se reúnem em torno de Moggallâna; aqueles interessados na disciplina monástica se reúnem em torno de Upâli; aqueles voltados às práticas austeras se juntam em torno de Mahâkassapa; e os que nutrem desejos negativos se congregam em torno de Devadatta, o primo ambicioso do Buda.

Um conjunto de princípios para a criação de uma comunidade saudável são os quatro *saṅghavatthu*, um termo que pode ser traduzido como os “quatro meios de acolher os outros” ou os “quatro meios de atração e apoio”. Estes foram inicialmente prescritos como métodos pelos quais um indivíduo poderia estabelecer uma rede de amizades, mas eles também podem ser utilizados para criar e manter relações harmoniosas no contexto de um grupo maior. Os quatro — delineados no **Texto VII,2(3)** — são oferecer, fala amável, conduta virtuosa e imparcialidade, este último entendido como uma referência ao tratamento do outro como sendo igual a nós mesmos. Esse conjunto específico, estranhamente, é mencionado apenas em poucas ocasiões nas escrituras do budismo antigo. Ele recebe muito mais atenção nos sūtras e tratados Mahâyâna, onde é listado como um dos principais meios que um bodhisattva emprega para atrair os outros e transformá-los em uma direção positiva.

Uma vez que uma comunidade intencional tenha tomado forma, crucial para o seu sucesso é a questão da liderança. Enquanto o Buda estava vivo, seus seguidores sempre o consideraram seu padrão de autoridade e, desse modo, seu carisma pessoal era suficiente para que os discípulos aceitassem suas injunções como irrevogáveis. Mas antes do seu falecimento, o Buda se recusou a apontar um sucessor pessoal e, em vez disso, exortou os seus discípulos a tomarem o Dhamma e o Vinaya como seu professor e padrão de autoridade: “É possível, Ānanda, que você pense: ‘O ensinamento perdeu seu professor. Nós não temos mais um professor.’ Você não deveria pensar assim. O Dhamma e o Vinaya ensinados e propagados por mim serão seu professor após minha partida.” O **Texto VII,3(1)** expressa o mesmo princípio. O Venerável Ānanda é questionado pelo brâmane Vassakāra, ministro-chefe de Magadha, sobre como os monges se mantêm em coesão uma vez que seu professor já faleceu. Ānanda responde que embora o Buda tenha morrido, eles não estão desprovidos de um refúgio, pois ainda têm o Dhamma como seu refúgio.

Como um legislador para a sua comunidade, o Buda estabeleceu um conjunto detalhado de regras para os monges e monjas, que são minuciosamente descritas e definidas no Vinaya Piṭaka. As regras de treinamento também tinham o propósito de promover o acordo e a harmonia, tanto entre os monásticos quanto entre os monásticos e a comunidade leiga. Isso pode ser visto no **Texto VII,3(2)**, que enumera as dez razões pelas quais o Buda promulgou uma regra de treinamento. Duas dentre as dez razões mostram que as regras eram propostas, em parte, para inspirar a fé nos chefes de família desprovidos de fé no ensinamento, bem como fortalecer a fé nos devotos leigos que já haviam aceitado o Dhamma.

O Vinaya Piṭaka contém não apenas explicações sobre as regras monásticas individuais, mas também as regulações para a condução de atos comunais. Tais regulações também jogam luz sobre a preocupação do Buda em salvaguardar a harmonia comunal. Para que um procedimento comunal seja válido para uma Sanga vivendo em uma localidade particular, todos os residentes (sejam eles permanentes ou visitantes) precisam estar presentes ou, se não puderem participar diretamente (por exemplo, em razão de doença), eles precisam ter dado seu consentimento para que o procedimento ocorra na sua ausência. As transações são divididas em quatro categorias: aquelas que podem ser autorizadas meramente com base em um anúncio; aquelas que requerem uma moção; aquelas que requerem uma moção e uma única proclamação; e aquelas que requerem uma moção e três proclamações. Os atos que requerem um procedimento mais complexo são considerados mais importantes do que

os que podem passar com um procedimento mais simples. Assim, um ato de ordenação, por meio do qual um novo candidato é admitido na Sanga, é considerado um importante procedimento que requer uma moção e três proclamações, enquanto que a nomeação de um monge para a distribuição das refeições requer apenas uma moção e uma proclamação. Durante o procedimento, os membros da comunidade dão o seu consentimento ao permanecer em silêncio. Todos os presentes são convidados a verbalizar qualquer objeção durante o processo e, se não houver objeções, é declarado que a transação foi concluída.

Para manter a harmonia na comunidade monástica, o Buda definiu um conjunto de diretrizes conhecidas como seis princípios da cordialidade (*dhammā sāraṇīyā*), incluídas aqui como o **Texto VII,3(3)**. Tais princípios são enaltecidos por “conduzirem à afeição, ao respeito, à concordância, à harmonia, à não disputa e à unidade”. Originalmente voltados para a ordem monástica, com as modificações adequadas eles podem ser adotados por outras comunidades intencionais. Sua ênfase em gentileza recíproca, boa conduta e partilha dos ganhos os transforma em um forte antídoto ao individualismo e egoísmo que podem dividir comunidades e as quebrar em pedaços. Em uma interpretação estendida, onde o texto fala sobre partilhar o conteúdo das tigelas de oferenda, isso pode ser entendido também como a partilha de recursos e a redistribuição social das arrecadações a fim de eliminar disparidades flagrantes de riqueza. Onde o texto fala em harmonia de visões, em uma sociedade pluralista isso pode ser interpretado como respeito e tolerância mútuos entre os que possuem visões diferentes. Dez princípios adicionais de cordialidade, descritos de forma semelhante mas com um foco mais monástico, são apresentados no **Texto VII,3(4)**.

Como era comum na Índia em seu tempo, o Buda era ocasionalmente abordado por líderes da sociedade civil que solicitavam conselhos sobre a promoção da coesão em suas próprias comunidades. Em resposta, ele estabeleceu sete princípios voltados a promover a harmonia social. O locus classicus disso se encontra no **Texto VII,3(5)**, onde ele ensina “sete condições para o não declínio” aos Vajjis, uma confederação de repúblicas patrícias centradas em torno da próspera cidade de Vesālī. As sete condições tinham o propósito de garantir que os Vajjis fossem capazes de resistir aos desafios impostos pelas monarquias vizinhas, especialmente o estado de Magadha, cujo rei estava ansioso por absorver o território deles no seu próprio reino. Nessa ocasião, o Buda definiu diretrizes originalmente voltadas para a sociedade civil e, posteriormente, com as alterações apropriadas, prescreveu-as à ordem monástica. Isso

é feito com os sete princípios para o não-declínio no **Texto VII,3(6)**, uma versão que atende à situação dos monges.

O próximo texto, o **VII,3(7)**, lida com um aspecto específico da vivência comunal, o cuidado das pessoas doentes. Aqui, o Buda enumera cinco qualidades desejáveis de um(a) enfermeiro(a) e cinco qualidades desejáveis de um paciente. Embora ele pareça estar falando sobre o cuidado dos doentes em um monastério, onde geralmente não há um serviço profissional de enfermagem, as mesmas qualidades podem servir de indicadores para o cuidado de um paciente na vida familiar.

Como se sabe, a sociedade indiana no tempo do Buda era dividida em quatro castas ou estados sociais, determinados com base no nascimento. Tais eram os *khattiyas* (em sânscrito, *kshatriyas*), a casta aristocrática ou administrativa; os brâmanes, a casta sacerdotal; os *vessas* (*vaishyas*), os comerciantes e agricultores; e os *suddas* (*śūdras*), os trabalhadores subalternos e outros trabalhadores braçais. Do lado de fora do sistema de quatro classes se encontravam aqueles desprovidos de um status de casta, conhecidos como párias, pessoas que trabalhavam nas profissões mais inferiores, como coletores de lixo, limpadores de latrinas e atendentes dos campos de cremação. Neste capítulo, apresento a atitude do Buda em relação à casta no contexto da ordem monástica; no último capítulo, abordo a visão budista sobre o status de casta em uma sociedade secular. Dentro da ordem monástica, o Buda considerava o status de casta irrelevante. No **Texto VII,4(1)**, ele diz que, assim como as águas dos grandes rios indianos, ao alcançarem o oceano, abandonam os nomes dos rios e passam a se chamar simplesmente “água do oceano”, pessoas de todas as quatro castas que se juntam à Sanga abandonam seu status de casta e passam a se chamar simplesmente seguidores do sábio Sakya. No **Texto VII,4(2)**, ele declara que pessoas de qualquer casta que ingressem na vida sem moradia podem desenvolver uma mente enaltecida de bondade amorosa e, indo ainda mais além, podem atingir o objetivo final, a destruição de todas as contaminações. O **Texto VII,4(3)**, dirigido ao Rei Pasenadi, afirma que qualquer pessoa que abandone os cinco impedimentos mentais e atinja as cinco percepções de um arhat é um campo supremo de mérito, independentemente de casta.

O **Texto VII,5** oferece um relato brilhante de um pequeno grupo de monges que costumavam viver juntos em perfeita união, fundindo-se como água e leite. O segredo do seu sucesso, eles diziam, é que cada um deles colocava de lado o que desejava e, em vez disso, considerava o que os outros desejavam. Dessa maneira, embora eles fossem diferentes em corpo, eram um só em mente.



Em uma sociedade budista, a harmonia é essencial, não apenas dentro da comunidade leiga e da ordem monástica na medida em que elas conduzem suas questões internas separadamente, mas também entre as duas comunidades em suas interações mútuas. Portanto, a última parte deste capítulo é dedicada à colaboração entre a comunidade monástica e a comunidade leiga. O **Texto VII,6(1)** afirma categoricamente que o ensinamento floresce quando os dois galhos da comunidade budista reconhecem suas obrigações específicas e se apoiam um ao outro em um espírito de apreciação compartilhada. Os três suttas seguintes, **Textos VII,6(2)–(4)**, ilustram isso desde ambos os pontos de vista, mostrando a forma adequada de as pessoas leigas tratarem as monásticas e vice-versa. Deveríamos ter em mente que os padrões de conduta estabelecidos aqui pressupõem a cultura indiana antiga dentro da qual o budismo surgiu — um tempo em que as pessoas leigas raramente tinham acesso aos ensinamentos mais elevados e, em geral, preocupavam-se com práticas meritórias que conduzissem a um renascimento celestial. No mundo de hoje, em que pessoas leigas podem estudar o Dhamma a fundo e mergulhar em períodos de prática intensa, mudanças nessas relações em particular naturalmente ocorrerão. Contudo, para que a harmonia entre essas duas comunidades permaneça, o espírito de respeito e bondade que informa essas relações precisa se manter constante.

## VII. A comunidade intencional

### 1. Tipos de comunidades

#### (1) A rasa e a profunda

“Monges, há esses dois tipos de comunidade. Quais dois? A comunidade rasa e a profunda.

E o que é a comunidade rasa? A comunidade na qual os monges são inquietos, envaidecidos, fúteis, faladores, divagam nas suas conversas, sua atenção é embotada, carecem de uma compreensão clara, carecem de concentração, suas mentes vagueiam e suas faculdades dos sentidos estão soltas: isso é chamado de comunidade rasa.

E o que é a comunidade profunda? A comunidade na qual os monges não são inquietos, envaidecidos, fúteis, faladores, não divagam nas suas conversas, mas estabeleceram a atenção plena, têm uma compreensão clara, têm concentração, suas mentes são unifocadas e suas faculdades dos sentidos estão sob controle: isso é chamado de comunidade profunda.

Esses são os dois tipos de comunidade. Desses dois tipos, a comunidade profunda é a principal.”

(AN 2:42, NDB 161)

#### (2) A dividida e a harmoniosa

“Monges, esses são os dois tipos de comunidade. Quais dois? A comunidade dividida e a harmoniosa.

E o que é a comunidade dividida? A comunidade na qual os monges são propensos a discutir, brigar e entrar em disputas, esfaqueando-se uns aos outros com palavras afiadas: isso é chamado de comunidade dividida.

E o que é a comunidade harmoniosa? A comunidade na qual os monges se mantêm em acordo, harmoniosamente, sem disputas, fundindo-se como leite e água, olhando uns aos outros com olhos de afeição: isso é chamado de comunidade harmoniosa.

Esses são os dois tipos de comunidade. Desses dois tipos de comunidade, a comunidade harmoniosa é a principal.”

(AN 2:43, NDB 161)

### **(3) A inferior e a superior**

“Monges, esses são os dois tipos de comunidade. Quais dois? A comunidade dos inferiores e a dos superiores.

E o que é a comunidade dos inferiores? Aqui, neste tipo de comunidade os monges sênior são luxuriosos e desleixados, líderes em cair sempre nos mesmos erros, rejeitam o dever da solidão; eles não despertam a energia para o atingimento do-ainda-não-atingido, para o alcance do-ainda-não-alcançado, para a realização do-ainda-não-realizado. A geração seguinte segue o seu exemplo. Eles também se tornam luxuriosos e desleixados, líderes em cair sempre nos mesmos erros, rejeitam o dever da solidão; eles também não despertam a energia para o atingimento do-ainda-não-atingido, para o alcance do-ainda-não-alcançado, para a realização do-ainda-não-realizado.

E o que é a comunidade dos superiores? Aqui, nesta comunidade os monges sênior não são luxuriosos e desleixados, mas evitam incorrer nos mesmos erros e tomam a iniciativa da solidão; eles despertam a energia para o atingimento do-ainda-não-atingido, para o alcance do-ainda-não-alcançado, para a realização do-ainda-não-realizado. A geração seguinte segue o seu exemplo. Eles também não se tornam luxuriosos e desleixados, mas evitam incorrer nos mesmos erros e tomam a iniciativa da solidão; eles também despertam a energia para o atingimento do-ainda-não-atingido, para o alcance do-ainda-não-alcançado, para a realização do-ainda-não-realizado. Isso é chamado de comunidade dos principais.

Esses são os dois tipos de comunidade. Desses dois tipos de comunidade, a comunidade dos superiores é a principal.”

(AN 2:44, NDB 161–62)

### **(4) A ignóbil e a nobre**

“Monges, há esses dois tipos de comunidade. Quais dois? A comunidade dos nobres e a comunidade dos ignóbeis.

E o que é a comunidade dos ignóbeis? A comunidade na qual os monges não entendem as coisas como elas realmente são: ‘Isso é o sofrimento; essa é a origem do

sofrimento; essa é a cessação do sofrimento; esse é o caminho que leva à cessação do sofrimento’: isso é chamado de comunidade dos ignóbeis.

E o que é a comunidade dos nobres? A comunidade na qual os monges compreendem as coisas como elas realmente são: ‘Isso é o sofrimento; essa é a origem do sofrimento; essa é a cessação do sofrimento; esse é o caminho que leva à cessação do sofrimento’: isso é chamado de comunidade dos nobres.

Esses são os dois tipos de comunidade. Desses dois tipos de comunidade, a comunidade dos nobres é a principal.”

(AN 2:45, NDB 162–63)

### **(5) A íntegra e a não íntegra**

“Monges, há esses dois tipos de comunidade. Quais dois? A comunidade não íntegra e a íntegra.

E o que é a comunidade não íntegra? Aqui, nesta comunidade, atos disciplinares contrários ao Dhamma são aprovados e atos disciplinares que estão de acordo com o Dhamma não são aprovados; atos disciplinares contrários à disciplina são aprovados e atos disciplinares que estão de acordo com a disciplina não são aprovados. Atos disciplinares contrários ao Dhamma são propostos e atos disciplinares que estão de acordo com o Dhamma não são propostos; atos disciplinares contrários à disciplina são propostos e atos disciplinares que estão de acordo com a disciplina não são propostos. Isso é chamado de comunidade não íntegra. É por ela ser não íntegra que, nesta comunidade, atos disciplinares contrários ao Dhamma são aprovados... e atos disciplinares que estão de acordo com a disciplina não são propostos.

E o que é a comunidade íntegra? Aqui, nesta comunidade, atos disciplinares que estão de acordo com o Dhamma são aprovados e atos disciplinares contrários ao Dhamma não são aprovados; atos disciplinares que estão de acordo com a disciplina são aprovados e atos disciplinares contrários à disciplina não são aprovados. Atos disciplinares que estão de acordo com o Dhamma são propostos e atos disciplinares contrários ao Dhamma não são propostos; atos disciplinares que estão de acordo com a disciplina são propostos e atos disciplinares contrários à disciplina não são propostos. Isso é chamado de comunidade íntegra. É por ela ser íntegra que, nesta comunidade, atos disciplinares que estão de acordo com o Dhamma são aprovados... e atos disciplinares contrários à disciplina não são propostos.

Esses são os dois tipos de comunidade. Desses dois tipos de comunidade, a comunidade íntegra é a principal.”

(AN 2:49, NDB 165–66)

## **2. A formação da comunidade**

### **(1) Como os seres se aproximam e se juntam**

“Monges, é por meio dos elementos que os seres se aproximam e se juntam: aqueles de uma disposição inferior se aproximam e se juntam com outros de disposição inferior. No passado eles agiram assim, no futuro eles agirão assim e agora no presente eles agem assim também. Assim como excremento se junta com excremento, urina com urina, cuspe com cuspe, pus com pus e sangue com sangue, da mesma forma, é por meio dos elementos que os seres se aproximam e se juntam: aqueles com uma disposição inferior se aproximam e se juntam de outros com uma disposição inferior. No passado eles agiram assim, no futuro eles agirão assim e agora no presente eles agem assim também.

Monges, é por meio dos elementos que os seres se aproximam e se juntam: aqueles com uma boa disposição se aproximam e se juntam com outros de boa disposição. No passado eles agiram assim, no futuro eles agirão assim e no presente eles agem assim também. Assim como leite se junta com leite, óleo com óleo, ghee com ghee, mel com mel, melado com melado, da mesma forma, é por meio dos elementos que os seres se aproximam e se juntam: aqueles com uma boa disposição se aproximam e se juntam de outros com uma boa disposição. No passado eles agiram assim, no futuro eles agirão assim e agora no presente eles agem assim também.”

(SN 14:16, CDB 640)

### **(2) Os parecidos se atraem**

“Monges, é por meio dos elementos que os seres se aproximam e se juntam. Aqueles que carecem de fé se aproximam e se juntam com os que carecem de fé, os desavergonhados com os desavergonhados, os que não temem agir errado com os que não temem agir errado, os incultos com os incultos, os preguiçosos com os preguiçosos, os de mente embotada com os de mente embotada, os ignorantes com os

ignorantes. No passado eles agiram assim, no futuro eles agirão assim e agora no presente eles agem assim também.

Monges, é por meio dos elementos que os seres se aproximam e se juntam. Aqueles que possuem fé se aproximam e se juntam com os que possuem fé, os que têm um senso de vergonha com os que têm um senso de vergonha, os que temem agir errado com os que temem agir errado, os cultos com os cultos, os energéticos com os energéticos, os atentos com os atentos, os sábios com os sábios. No passado eles agiram assim, no futuro eles agirão assim e agora no presente eles agem assim também.

Aqueles que destroem a vida se aproximam e se juntam com os que destroem a vida; os que pegam o que não lhes foi dado... os que se envolvem em má conduta sexual... os que falam mentiras... os que se entregam ao vinho, ao licor e aos intoxicantes se aproximam e se juntam com os que se entregam aos intoxicantes.

Aqueles que se abstêm de destruir a vida se aproximam e se juntam com os que se abstêm de destruir a vida; os que se abstêm de pegar o que não lhes foi dado... de má conduta sexual... de fala falsa... de vinho, licor e intoxicantes se aproximam e se juntam com os que se abstêm de intoxicantes.

Aqueles de visão errônea se aproximam e se juntam de outros com visão errônea; os que têm intenções equivocadas... fala equivocada... ação equivocada... modo de vida equivocado... esforço equivocado... atenção plena equivocada... concentração equivocada se aproximam e se juntam com os que têm concentração equivocada.

Aqueles de visão correta se aproximam e se juntam de outros com visão correta; os que têm intenções corretas... fala correta... ação correta... modo de vida correto... esforço correto... atenção plena correta... concentração correta se aproximam e se juntam com os que têm concentração correta.”

(SN 14:17, 14:25, 14:28; CDB 641, 644, 645)

### **(3) Quatro meios de acolher os outros**

“Monges, estes são os quatro meios de acolher os outros. Quais são os quatro? Oferecer, fala amável, conduta virtuosa e imparcialidade. Estes são os quatro meios de acolher os outros.”

Oferecer, fala amável,  
conduta virtuosa e imparcialidade  
sob condições mundanas diversas,  
adequando-se a cada caso:  
estes meios de acolher os outros  
são como o eixo de uma carroça em movimento.

Se não existissem tais meios de acolher os outros,  
nem mãe nem pai  
seriam capazes de conquistar a estima  
e veneração de seu filho.

Mas estes meios de acolher existem,  
e, portanto, os sábios os respeitam;  
assim eles atingem a grandiosidade  
e são muitíssimo louvados.  
(AN 4:32, NDB 419–20)

### ***3. Sustentando a comunidade***

#### **(1) O Critério de Autoridade**

O brâmane Vassakāra, o ministro chefe de Magadha, perguntou ao Venerável Ānanda: "Mestre Ānanda, existe algum monge que tenha sido nomeado pelo Buda assim: 'Ele será seu refúgio quando eu me for,' e a quem você agora se dirige?"

"Não há um único monge que tenha sido nomeado pelo Abençoado assim": 'Ele será seu refúgio quando eu me for,' e a quem agora temos que nos dirigir".

"Mestre Ānanda, mas existe algum monge que tenha sido escolhido pela Sanga e designado por um certo número de monges mais velhos: 'Ele será nosso refúgio depois que o Abençoado tiver partido', e a quem você agora se dirige?"

"Não há um único monge que tenha sido escolhido pela Sangha e nomeado por um número de monges mais velhos assim": "Ele será nosso refúgio depois que o Abençoado tiver partido", e a quem agora nos dirigimos".

Mas se você não tem refúgio, Mestre Ānanda, qual é a razão para sua anuência"?

"Não estamos sem um refúgio, brâmane. Nós temos um refúgio; temos o Dhamma como nosso refúgio".

"Mestre Ānanda, você diz que tem o Dhamma como seu refúgio. Como isto deveria ser entendido"?

"Brâmane, o Abençoado prescreveu um percurso de treinamento para os monges e estabeleceu o Pātimokkha. Nos dias uposatha, todos nós que vivemos na dependência de um único distrito da aldeia nos reunimos harmoniosamente, e quando nos encontramos pedimos a alguém que conheça o Pātimokkha para recitá-lo. Se um monge se lembrar de uma ofensa ou transgressão enquanto o Pātimokkha está sendo recitado, nós lidamos com ele de acordo com o Dhamma da forma como fomos instruídos. E não são os nobres que lidam conosco; é o Dhamma que lida conosco".

(MN 108, MLDB 892–95)

## **(2) As razões para as regras do treinamento**

O Venerável Upāli aproximou-se do Abençoado, prestou-lhe homenagem, sentou-se ao seu lado e falou: "Bhante, em quantos fundamentos o Tathāgata prescreveu as regras de treinamento para seus discípulos e recitou o Pātimokkha?"

"Upāli, sobre dez fundamentos é que o Tathāgata prescreveu as regras de treinamento para seus discípulos e recitou o Pātimokkha. Quais são os dez? (1) para o bem-estar da Sanga; (2) para a tranquilidade da Sanga; (3) para manter sob controle as pessoas rebeldes; (4) para que os monges bem-comportados possam viver tranquilamente; (5) para a contenção dos influxos relacionados a esta presente vida; (6) para a dissipação dos influxos pertencentes às vidas futuras; (7) para que os descrentes possam adquirir fé; e (8) para aumentar a fé dos que acreditam; (9) para a continuação do bom Dhamma; e (10) para promover a disciplina. É com base nestas dez razões que o Tathāgata prescreveu as regras de treinamento para seus discípulos e recitou o Pātimokkha."

(AN 20:31, NDB 1387)

## **(3) Seis princípios da cordialidade**



"Monges, existem esses seis princípios da cordialidade que proporcionam afeto e respeito e conduzem à harmonia, ausência de disputas, concordância e unidade. Quais são os seis?"

(1) "Neste caso, um monge mantém atos de bondade amorosa em relação a seus companheiros monges, seja publicamente ou em particular. Este é um princípio de cordialidade que cria afeto e respeito e conduz à harmonia, ausência de disputas, concordância e unidade."

(2) "Novamente, um monge mantém verbalmente ações de bondade amorosa em relação a seus companheiros monges, seja publicamente ou em particular. Isto também é um princípio de cordialidade que cria afeto e respeito. . . .

(3) "Novamente, um monge mantém mentalmente atitudes de bondade amorosa em relação a seus companheiros monges, seja publicamente ou em particular. Isto também é um princípio de cordialidade que cria afeto e respeito. . . .

(4) "Novamente, um monge compartilha sem restrição qualquer ganho honesto que tenha sido obtido corretamente, incluindo até mesmo o conteúdo de sua tigela de esmolas, e usa tais coisas em comum com seus companheiros virtuosos. Isto também é um princípio de cordialidade que cria afeto e respeito. . . .

(5) "Novamente, um monge permanece tanto abertamente quanto privadamente possuindo em comum com seus companheiros virtuosos um comportamento que é ininterrupto, sem falhas, irrepreensível, intacto, livre, louvado pelos sábios, sem fixação, conducente à concentração. Este também é um princípio de cordialidade que cria afeto e respeito. . . .

(6) "Novamente, um monge permanece abertamente e privadamente possuindo em comum com seus companheiros monges uma visão que é nobre e emancipadora, que conduz, aquele que atua neste sentido, à completa destruição do sofrimento. Este também é um princípio de cordialidade que cria afeto e respeito. . . .

"Monges, esses são os seis princípios de cordialidade que proporcionam afeto e respeito e conduzem à harmonia, ausência de disputas, concordância e unidade.

(AN 6:12, NDB 866–67; see MN 48, MLDB 420–21)

#### **(4) Dez princípios de cordialidade**

Em uma ocasião, vários monges se reuniram em uma sala de assembleia e estavam todos sentados quando começaram a discutir e brigar e entraram em uma disputa, ofendendo/atacando uns aos outros com palavras rudes. Então, à noite, o Abençoado saiu do isolamento e foi para a sala de assembleia, onde se sentou sobre um assento preparado. O Abençoado então se dirigiu aos monges: "Monges, agora há pouco vocês estavam envolvidos em qual discussão enquanto estavam reunidos e sentados aqui? Qual foi a conversa que aconteceu?"

"Aqui, Bhante, após nossa refeição, ao voltar de nossa rodada de esmolas, nos reunimos na sala de assembleia e estávamos reunidos quando começamos a discutir e brigar e entramos em uma disputa, ofendendo/atacando uns aos outros com palavras rudes".

"Monges, não é adequado que vocês, membros do clã, que abandonaram a confiança da vida doméstica para se tornarem desabrigados, discutirem e brigarem e entrarem em uma disputa, ofendendo uns aos outros com palavras rudes.

"Existem, monges, estes dez princípios de cordialidade que proporcionam afeto e respeito e conduzem à harmonia, ausência de disputas, concordância e unidade. Quais são esses dez?"

(1) "Aqui, um monge é virtuoso; ele permanece contido pelo Pâtimokkha, possuindo boa conduta e refúgio, observando o risco em falhas mínimas. Tendo empreendido as regras do treinamento, ele treina nelas. Uma vez que um monge é virtuoso... este é um princípio de cordialidade que proporciona afeto e respeito e conduz à harmonia, ausência de disputas, concordância e unidade.

(2) "Novamente, um monge com um grande conhecimento, lembra-se do que aprendeu e acumula o que aprendeu. Esses ensinamentos que são bons no início, bons no meio e bons no final, com o significado e a linguagem correta, que proclamam a vida espiritual perfeitamente plena e pura — tais ensinamentos como esses que ele aprendeu muito bem, retidos na mente, recitados verbalmente, investigados mentalmente e aprofundados pela visão. Uma vez que um monge aprendeu muito ... este é um princípio de cordialidade que proporciona afeto e respeito e conduz à unidade.

(3) "Novamente, um monge tem bons amigos, boas companhias, bons parceiros. Como um monge tem bons amigos ... este é um princípio de cordialidade que proporciona afeto e respeito e conduz à unidade".

(4) "Novamente, um monge é fácil de ser corrigido e possui qualidades que o tornam fácil de corrigir; ele é paciente e recebe instruções respeitosamente. Como um monge é fácil de ser corrigido... este é um princípio de cordialidade que proporciona afeto e respeito e conduz à unidade".

(5) "Novamente, um monge é hábil e diligente ao cuidar das diversas tarefas que devem ser feitas por seus companheiros monges; ele possui uma investigação adequada e é capaz de realizar e organizar tudo corretamente. Como um monge é hábil e diligente. . este é um princípio de cordialidade que proporciona afeto e respeito e conduz à unidade.

(6) "Novamente, um monge ama o Dhamma e é encantador por suas declarações, repleto de uma alegria sublime referente ao Dhamma e à disciplina. Como um monge ama o Dhamma... este é um princípio de cordialidade que proporciona afeto e respeito e conduz à unidade".

(7) "Novamente, um monge desperta a energia para abandonar qualidades inadequadas e adquiriu qualidades adequadas; ele é forte, determinado em seu esforço, não se esquivava da tarefa de cultivar qualidades adequadas. Uma vez que um monge despertou a energia ... este é um princípio de cordialidade que proporciona afeto e respeito e conduz à unidade".

(8) "Novamente, um monge se contenta com qualquer tipo de manto, oferenda de alimento, moradia, medicamentos e suprimentos para as doenças. Uma vez que um monge está satisfeito com qualquer tipo de manto... este é um princípio de cordialidade que proporciona afeto e respeito e conduz à unidade.

(9) " Novamente, um monge é atento, possuidor de uma atenção e vigilância suprema, alguém que se recorda e se lembra do que foi feito e dito há muito tempo. Uma vez que um monge é atento ... este é um princípio de cordialidade que proporciona afeto e respeito e conduz à unidade".

(10) "Novamente, um monge é sábio; ele possui a sabedoria que discerne o surgimento e o desaparecimento, que é nobre e perspicaz e induz à completa destruição do sofrimento. Uma vez que um monge é sábio . . . este é um princípio de cordialidade que proporciona afeto e respeito e conduz à unidade.

"Estes, monges, são os dez princípios da cordialidade que proporcionam afeto e respeito e conduzem à harmonia, ausência de disputas, concordância e unidade. "

(AN 10:50, NDB 1399–1401)

### **(5) Sete condições para a harmonia social**

Em uma ocasião, o Abençoado estava residindo em Vesālī no Santuário Sārāndada. Então alguns Licchavis se aproximaram do Abençoado, prestaram-lhe homenagem e sentaram-se ao seu lado. O Abençoado dirigiu-se a eles: "Licchavis, ensinarei a vocês sete princípios do não-declínio". Ouçam e prestem atenção". Eu falarei".

"Sim, Bhante", responderam os Licchavis. O Abençoado disse o seguinte: "Licchavis, quais são os sete princípios do não-declínio?"

(1) "Licchavis, enquanto os Vajjis se reunirem com frequência e realizarem assembléias freqüentemente, apenas o crescimento é esperado para eles, não o declínio".

(2) "Enquanto os Vajjis se reunirem em harmonia, encerrarem em harmonia e conduzirem as atividades dos Vajjis em harmonia, apenas o crescimento é esperado para eles, não o declínio".

(3) "Enquanto os Vajjis não decretarem nada que não tenha sido decretado ou abolir qualquer coisa que já tenha sido decretada, mas se comprometerem e seguirem os antigos princípios Vajji como foram decretados, apenas o crescimento é esperado para eles, não o declínio".

(4) "Enquanto os Vajjis honrarem, respeitarem, estimarem e venerarem os anciãos Vajji e pensarem que eles devem ser considerados, apenas o crescimento é esperado para eles, não o declínio".

(5) "Enquanto os Vajjis não raptarem as mulheres e meninas de suas famílias e as forçarem a viver com eles, apenas o crescimento é esperado para eles, não o declínio".

(6) "Enquanto os Vajjis honrarem, respeitarem, estimarem e venerarem seus santuários tradicionais, tanto dentro como fora da cidade, e não negligenciarem as honrosas oferendas que lhes foram concedidas e efetuadas no passado, apenas o crescimento é esperado para eles, não o declínio".

(7) "Enquanto os Vajjis oferecerem proteção, abrigo e defesa digna para os arahants, para que aqueles arahants que ainda não chegaram possam vir, e aqueles arahants que já chegaram possam permanecer tranquilos, apenas o crescimento é esperado para eles, não o declínio".

"Licchavis, enquanto estes sete princípios do não-declínio continuarem entre os Vajjis, e os Vajjis estiverem estabelecidos neles, apenas o crescimento é esperado para eles, não o declínio".

(AN 7:21, NDB 1009–10)

#### **(6) Sete condições para a harmonia monástica**

O Abençoado disse aos monges: "Monges, eu lhes ensinarei sete princípios do não-declínio. Ouçam e prestem atenção. Eu falarei".

"Sim, Bhante", os monges responderam. O Abençoado disse o seguinte: "Monges, quais são os sete princípios do não-declínio?"

(1) "Enquanto os monges se reunirem frequentemente e realizarem assembleias regulares, apenas o crescimento é esperado para eles, não o declínio".

(2) " Enquanto os monges se reunirem em harmonia, encerrarem em harmonia e conduzirem os assuntos da Sanga em harmonia, apenas o crescimento é esperado para eles, não o declínio".

(3) "Enquanto os monges não decretarem nada que não tenha sido decretado ou abolir nada que já tenha sido decretado, mas se comprometerem e seguirem as regras de treinamento como foram decretadas, apenas o crescimento é esperado para eles, não o declínio".

(4) "Enquanto os monges honrarem, respeitarem, estimarem e venerarem aqueles monges que são anciãos, os mais antigos, os que já se foram, os fundadores e guias da Sanga, e acharem que eles devem ser considerados, apenas o crescimento é esperado para eles, não o declínio".

(5) "Enquanto os monges não estiverem sob o controle do surgimento do desejo que leva a uma nova existência, apenas o crescimento é esperado para eles, não o declínio".

(6) "Enquanto os monges tiverem a intenção de se abrigar na floresta, apenas o crescimento é esperado para eles, não o declínio".

(7) "Enquanto os monges estabelecerem individualmente a atenção plena para que os monges bem comportados que ainda não chegaram possam chegar, e os monges bem comportados que já chegaram possam permanecer tranquilos, apenas o crescimento é esperado para eles, não o declínio".

"Monges, enquanto estes sete princípios do não declínio continuarem entre os monges, e os monges estiverem estabelecidos neles, apenas o crescimento é esperado para eles, não o declínio".

(AN 7:23, NDB 1013–14)

#### **(7) Assistência aos doentes**

"Monges, possuindo cinco qualidades, um cuidador é qualificado para tratar de um paciente. Quais são as cinco? (1) Ele é capaz de preparar os medicamentos. (2) Ele sabe o que é virtuoso e o que é não-virtuoso, de modo que evita o que é não-virtuoso e oferece o que é virtuoso. (3) Ele cuida do paciente com uma mente de bondade amorosa, não em nome de recompensas materiais. (4) Ele não se aborrece por ter que remover fezes, urina, vômito ou saliva. (5) De tempos em tempos, ele é capaz de instruir, encorajar, inspirar e alegrar o paciente com uma conversa sobre o Dhamma. Possuindo essas cinco qualidades, um cuidador é qualificado para tratar de um paciente.

Um paciente com outras cinco qualidades é fácil de ser cuidado. Quais cinco? (1) Ele faz o que é virtuoso. (2) Ele observa moderadamente o que é virtuoso. (3) Ele toma seu remédio. (4) Ele revela com exatidão seus sintomas ao seu cuidador bondoso; ele relata, conforme o caso, que sua condição está piorando, ou melhorando, ou mantendo-se a mesma. (5) Ele pode suportar pacientemente sensações corpóreas que são dolorosas, agudas, penetrantes, angustiantes, desagradáveis, que enfraquecem a vitalidade da pessoa. De posse destas cinco qualidades, um paciente é fácil de cuidar".

(AN 5:123–24 combined, NDB 741–42)

#### ***4. A casta é irrelevante***

##### **(1) Misturando-se como os rios no oceano**

"Assim como, quando os grandiosos rios — o Ganges, Yamunā, Aciravatī, Sarabhū e o Mahī — chegam ao grande oceano, eles perdem seus nomes e designações anteriores e são simplesmente chamados de grande oceano, o mesmo acontece quando os membros das quatro castas — khattiyas, brâmanes, vessas e suddas — abandonam a vida doméstica em direção a ausência de moradia no Dhamma e a disciplina

proclamada pelo Tathāgata, abandonam seus antigos nomes e clãs e são simplesmente chamados de ascetas que seguem o filho Sakya.”

(do AN 8:19, NDB 1144; Ud 5.5)

## **(2) Todos podem realizar o objetivo mais elevado**

"Suponha que houvesse uma lagoa com água fresca, cristalina, agradável, transparente, com margens lisas, encantadora. Se um homem, queimado e exausto pelo clima quente, cansado, fatigado e sedento, viesse do leste, ou do oeste, ou do norte, ou do sul, ou de onde você desejar, ao chegar à lagoa ele saciará sua sede e baixará sua temperatura elevada. Da mesma forma, se alguém do clã dos khattiyas deixa a vida doméstica para a ausência de moradia, ou de um clã de brâmanes ou de um clã dos vessas ou do clã de suddas, e depois de encontrar o Dhamma e a disciplina proclamada pelo Tathāgata, ele desenvolve bondade amorosa, compaixão, alegria altruísta e equanimidade, e assim conquista a paz interna, então por causa dessa paz interna ele pratica o caminho adequado para o asceta, eu digo.

Monges, se alguém do clã dos khattiyas deixa a vida doméstica para a ausência de moradia, ou do clã dos brâmanes, ou do clã dos vessas, ou do clã dos suddas, e ao realizar isso por si mesmo com o conhecimento direto, ele, aqui e agora, entra e permanece na liberação da mente, liberação pela sabedoria, que é livre de influxos através da destruição dos influxos, então ele é um asceta devido a destruição dos influxos".

(do MN 40, MLDB 374–75)

## **(3) Os critérios para o valor espiritual**

[O Buda está questionando o rei Pasenadi:] "O que você acha, grande rei? Suponha que você estivesse em guerra e que uma batalha estivesse prestes a acontecer. Então chegaria um jovem khattiya, sem treinamento, sem habilidades, sem prática, inexperiente, tímido, medroso, assustado, prestes a fugir. Você recrutaria esse homem?". - "Certamente não, Bhante".

"Então um jovem brâmane poderia aparecer . . . um jovem vessa . . um jovem sudda . . que não tem treinamento . . . pronto para fugir. Você recrutaria esse homem, teria algum uso para tal homem?" - "Certamente não, venerável senhor".

"O que você acha, grande rei? Suponha que você esteja numa guerra e que uma batalha esteja prestes a acontecer. Então apareceria um jovem khattiya, treinado, habilidoso, aplicado, experiente, corajoso, valente, ousado, pronto para ocupar seu lugar. Você recrutaria esse homem?" - "Eu recrutaria, Bhante".

"Então um jovem brâmane chegaria . . um jovem vessa . . um jovem sudda . . que está treinado . . pronto para ocupar seu lugar. Você recrutaria esse homem?" - "Eu recrutaria, Bhante".

" Grande rei, igualmente, quando uma pessoa deixa a vida doméstica para a ausência de moradia, não importa o clã, se ela abandonou os cinco fatores e possui cinco fatores, então o que lhe foi concedido é de grande proveito. Quais são os cinco fatores que foram abandonados? Desejo sensual, má vontade, torpor e sonolência, inquietação e remorso, e dúvida. Quais são os cinco fatores que ela possui? Ela possui o agregado da virtude de alguém além do treinamento, o agregado da concentração de alguém além do treinamento, o agregado da sabedoria de alguém além do treinamento, o agregado da liberação de alguém além do treinamento, o agregado do conhecimento e da visão de liberação de alguém além do treinamento. Assim, o que é concedido a alguém que abandonou os cinco fatores e que possui cinco fatores é de grande proveito.

"Como um rei que tem a intenção de travar uma guerra  
Recrutaria um jovem habilidoso com o arco,  
Alguém dotado de força e vigor,  
Mas não o covarde em virtude de seu nascimento —  
Portanto, apesar de ser de nascimento inferior,  
Devemos honrar a pessoa de conduta nobre,  
O homem sábio no qual estão presentes  
As virtudes da paciência e da gentileza".

(do SN 3:24; CDB 190–91)

## ***5. Um modelo de harmonia monástica***



Em uma ocasião, quando os Veneráveis Anuruddha, Nandiya e Kimbila estavam vivendo no Bosque Gosinga de árvores Sâla, o Abençoado foi visitá-los. Quando souberam que ele havia chegado, os três foram ao encontro do Abençoado. Um deles pegou sua tigela e seu manto externo, preparou um assento, e colocou água para lavar os pés. O Abençoado se sentou no assento preparado e lavou os pés. Então os três veneráveis prestaram homenagem ao Abençoado e se sentaram ao lado dele. Quando estavam sentados, o Abençoado lhes disse: "Espero que todos vocês se mantenham bem, Anuruddha. Espero que todos vocês estejam confortáveis e não tenham problemas para receber oferendas de alimento".

"Abençoado, estamos nos mantendo bem, estamos confortáveis e não estamos com dificuldades para receber esmolas".

"Espero, Anuruddha, que todos vocês estejam vivendo em harmonia, com apreço mútuo, sem disputas, como o leite mistura na água, vendo uns aos outros com um olhar gentil".

"Certamente, Bhante, estamos vivendo de acordo, com apreciação recíproca, sem disputas, misturados como leite e água, vendo-nos com um olhar gentil".

"Mas, Anuruddha, como você vive assim?"

"Bhante, quanto a isso, eu penso: 'É um ganho para mim, é um grande ganho para mim, que estou vivendo com tais companheiros na vida sagrada'. Eu mantenho ações corporais de bondade amorosa em relação a esses veneráveis tanto em público como em particular; mantenho ações verbais de bondade amorosa em relação a eles tanto em público como em particular; mantenho ações mentais de bondade amorosa em relação a eles tanto em público como em particular. Eu considero: Por que eu não deveria deixar de lado o que desejo fazer e fazer o que eles desejam fazer? Então eu ponho de lado o que desejo fazer e faço o que eles desejam fazer. Temos corpos diferentes, mas a mente é a mesma. É assim, Bhante, que vivemos em harmonia, com apreciação mútua, sem disputas, misturados como leite e água, vendo uns aos outros com um olhar gentil".

"Ótimo, ótimo! Espero que todos vocês sejam diligentes, ardentes e determinados".

"Certamente, Bhante, nós permanecemos diligentes, ardentes e determinados".

"Mas, Anuruddha, como você permanece assim?"

"Bhante, quanto a isso, qualquer um de nós que retorne primeiro do vilarejo com as oferendas de alimentos prepara os assentos, prepara a água para beber e para lavar e põe a cesta dos resíduos em seu lugar. Aquele de nós que retorna por último come qualquer comida que sobrar, se quiser; caso contrário, joga fora onde não há vegetação ou despeja a água onde não há vida. Ele guarda os assentos e a água para beber e para lavar. Ele recolhe a cesta de resíduos depois de lavá-la e varre o refeitório. Aquele que notar que as panelas de água para beber, lavar ou a latrina estão baixas ou vazias, cuidará delas. Caso sejam pesadas demais para ele, ele chama outra pessoa através de um sinal com a mão e eles a movimentam juntando as mãos, mas devido a isso nós não iniciamos uma conversa. Mas a cada cinco dias nos sentamos juntos toda a noite para discutir o Dhamma. É assim que nos mantemos diligentes, ardentes e determinados".

(do MN 31, MLDB 301–2)

## **6. Monásticos e leigos**

### **(1) Apoio Mútuo**

"Monges, os chefes de família são muito úteis para vocês. Eles lhe fornecem roupas, oferendas de alimentos, hospedagem e remédios em caso de doença. E vocês, monges, são muito úteis aos chefes de família, pois lhes ensinam o Dhamma que é bom no início, no meio e no fim, com o significado e a linguagem correta, e proclamam a vida espiritual em sua plenitude e pureza completa. Assim, monges, a vida espiritual é vivida com o apoio mútuo e com o propósito de atravessar a enchente e dar um fim completo ao sofrimento".

(It §107)

### **(2) Um Visitante das Famílias**

"Monges, na posse dessas cinco qualidades, um monge que visita as famílias é indelicado e desagradável para eles e não é respeitado nem estimado por eles. Quais cinco? (1) Ele presume intimidade por simples contato; (2) ele distribui coisas que não possui; (3) ele associa-se com o interesse de criar divisões; (4) ele sussurra no ouvido; e (5) ele faz pedidos excessivos. Ao possuir estas cinco qualidades, um monge que visita as famílias é indelicado e desagradável para elas e não é respeitado nem estimado por elas.

"Monges, na posse dessas outras cinco qualidades, um monge que visita as famílias é delicado e agradável a elas e é respeitado e estimado por elas. Quais cinco? (1) Ele não presume intimidade por simples contato; (2) ele não distribui coisas que não possui; (3) ele não se associa com o interesse de criar divisões; (4) ele não sussurra no ouvido; e (5) ele não faz pedidos excessivos. Ao possuir estas cinco qualidades, um monge que visita as famílias é delicado e agradável para elas e é respeitado e estimado por elas".

(AN 5:111, NDB 736)

### **(3) Demonstrando compaixão pelas pessoas leigas**

"Monges, na posse de cinco qualidades, um monge residente demonstra compaixão em relação aos leigos. Quais cinco? (1) Ele incentiva-os em relação ao comportamento virtuoso. (2) Ele ajuda-os na compreensão do Dhamma. (3) Quando estão doentes, ele se aproxima deles e os lembra de estabelecerem a atenção plena sobre os arahants. (4) Quando um grande grupo de monges chega, inclusive monges de vários estados, ele se aproxima dos leigos e os informa: Amigos, um grande grupo de monges chegou, inclusive monges de vários estados. Gerem mérito. É uma ocasião para gerar mérito (5) Ele mesmo come qualquer alimento que lhe ofereçam, seja grosseiro ou excelente; ele não esbanja o que lhe foi dado por fé. Ao possuir estas cinco qualidades, um monge residente demonstra compaixão pelos leigos".

(AN 5:235, NDB 832)

### **(4) Famílias que valem ser abordadas**

"Monges, na posse de nove fatores, uma família que ainda não foi abordada não vale a pena se aproximar, ou uma que foi abordada não vale a pena reunir-se com ela. Quais nove? (1) Eles não se levantam de uma forma agradável. (2) Eles não prestam homenagem de maneira agradável. (3) Eles não oferecem um assento de maneira agradável. (4) Eles escondem o que possuem em pouca quantidade. (5) Mesmo quando têm muito, eles oferecem pouco. (6) Mesmo quando têm coisas excelentes, eles oferecem coisas grosseiras. (7) Eles oferecem sem respeito, não respeitosa. (8) Eles não se sentam próximos para ouvir o Dhamma. (9) Eles não saboreiam o sabor das palavras. Ao possuir esses nove fatores, uma família que ainda não foi abordada não vale a pena se aproximar, ou uma que foi abordada não vale a pena reunir-se com ela.

"Monges, na posse de nove fatores, uma família que ainda não foi abordada vale a pena se aproximar ou uma que já foi abordada vale a pena reunir-se com ela. Quais nove? (1) Eles se levantam de uma forma agradável. (2) Eles prestam homenagem de uma forma agradável. (3) Oferecem um assento de maneira agradável. (4) Eles não escondem o pouco que têm. (5) Quando têm muito, eles oferecem muito. (6) Quando têm coisas excelentes, eles oferecem coisas excelentes. (7) Eles oferecem respeitosamente, sem desrespeitar. (8) Eles se sentam próximos para ouvir o Dhamma. (9) Saboreiam o sabor das palavras. Ao possuir esses nove fatores, uma família que ainda não tenha sido abordada vale a pena se aproximar, ou uma que tenha sido abordada vale a pena reunir-se com ela".

(AN 9:17, NDB 1270–71)

## **VIII. Disputas**

# Introdução

Como as comunidades, grandes ou pequenas, são compostas por seres humanos, elas estão inevitavelmente sujeitas a tensões decorrentes das fragilidades humanas. A propensão inata ao autocentramento, o desejo por benefícios pessoais, a justiça pessoal e o apego às opiniões pessoais podem levar ao sectarismo e a disputas e até mesmo dividir a comunidade em segmentos. Tais disputas são o tema da Parte VIII, e a resolução das disputas o tema da Parte IX.

Os trechos incluídos na Parte VIII abordam as disputas entre os monásticos e os leigos, que são semelhantes em alguns aspectos, mas diferentes em outros. O **texto VIII,1** estabelece o tema do capítulo. Vemos Sakka, o governante dos deuses, aproximar-se do Buda e lhe apresentar um enigma: "Quando todos os seres desejam viver pacificamente, por que estão sempre envolvidos em conflitos". A resposta do Buda inicia um diálogo que investiga as origens dos conflitos até chegar a níveis cada vez mais sutis.

No **Texto VIII,2**, Mahākaccāna, o monge mais antigo, diz que os leigos brigam uns com os outros por causa do apego aos prazeres sensuais enquanto os ascetas brigam uns com os outros por causa do apego às visões. Os **textos VIII,3-6** ilustram sua posição: os dois primeiros textos deste grupo tratam das disputas entre os chefes de família e os dois últimos das disputas entre os ascetas. Embora a tese de Mahākaccāna possa ter validade parcial, na verdade ao longo da história, a situação é mais complexa. Houve guerras entre nações e blocos regionais devido a ideologias antagônicas - veja a Guerra Fria que colocou o capitalismo corporativo contra o comunismo, e as hostilidades atuais entre os muçulmanos sunitas e xiitas. Por outro lado, por causa de suas necessidades materiais, concessões de terras, apoio de proprietários, assim como fama e honra, os ascetas se envolveram em conflitos intensos uns com os outros e até iniciaram processos judiciais para obter ganhos materiais.

Uma vez que o Buda colocou a Sanga - a ordem dos monges e monjas - no âmago da comunidade espiritual, ele reconheceu que a longevidade do Dhamma dependia da capacidade de seus discípulos ordenados em conter as disputas fomentadas por eles e restabelecer a unidade. De fato, os conflitos eclodiram, sendo que o mais conhecido foi o conflito que dividiu os monges de Kosambī juntamente com seus seguidores leigos em duas facções hostis, cuja animosidade mútua, era tão forte

que eles até rejeitaram os esforços do Buda para interceder, como visto no **Texto VIII,7**.<sup>24</sup>

Para evitar que as disputas eclodissem na ordem monástica, o Buda dedicou vários discursos às suas causas e aos meios para resolvê-las uma vez que surgissem. No **Texto VIII, 8**, ele aponta "seis raízes de disputas" (vivādamūla); como as cinco primeiras ocorrem em pares correspondentes, quando são contadas separadamente, as raízes de disputas na verdade equivalem a onze. Para prevenir disputas, os monásticos precisam remover as raízes das disputas que possam surgir entre eles antes que elas se transformem em divisões de escala maior.

Se os conflitos se tornarem gravíssimos, eles constituem o perigo adicional da cisão, a divisão da ordem monástica em duas facções rivais que se recusam a reconhecer a validade das ações uma da outra. O Buda considerou a cisão na Sanga como uma das mais graves ameaças para o êxito de sua missão. Encerro, portanto, esta parte com o **texto VIII,9**, que reúne vários suttas curtos sobre as condições que levam à cisão na Sanga e as respectivas consequências para aqueles que fomentam a cisão e para aqueles que unem uma Sanga dividida.

---

<sup>24</sup> O relato completo da briga em Kosambī está no Vinaya Piṭaka em Mahāvagga, capítulo X; ver BD 4:483-513. Veja também a este respeito MN 48.

## VIII. Disputas

### 1. Porque os seres vivem com ódio?

Sakka, regente dos devas, perguntou ao Abençoado: "Os seres desejam viver sem ódio, hostilidade ou inimizade; eles desejam viver pacificamente. No entanto, vivem com ódio, prejudicando-se mutuamente, sendo hostis, e como inimigos. Senhor, para que vivam de tal forma, por quais grilhões eles estão presos"?

[O Abençoado disse:] "Regente dos devas, são os laços da inveja e da avareza que unem os seres de modo que, embora queiram viver sem ódio, hostilidade ou inimizade, e viver pacificamente, ainda assim vivem com ódio, prejudicando-se mutuamente, sendo hostis, e como inimigos".

Sakka, encantado, exclamou: "Assim é, Abençoado, assim é, Afortunado! Através da resposta do Abençoado, superei minha dúvida e me livre da incerteza". Então Sakka, tendo expressado seu apreço, fez outra pergunta: "Mas, senhor, o que fomenta a inveja e a avareza, qual é a sua origem, como nascem, como surgem? O que está presente quando elas surgem, e o que está ausente quando elas não surgem".

"A inveja e a avareza surgem do gostar e não gostar; esta é sua origem, esta é a forma como nascem, como surgem. Quando isto está presente, elas surgem; quando isto está ausente, elas não surgem".

"Mas, senhor, o que dá origem ao gostar e não gostar...?" – "Eles surgem do desejo . . . ." – "E o que dá origem ao desejo . . . ?" – "Surge do pensamento. Quando a mente pensa em algo, o desejo surge; quando a mente não pensa em nada, o desejo não surge". – "Mas, senhor, o que dá origem ao pensamento...?"

"O pensamento, regente dos devas, surge das percepções e noções elaboradas.<sup>25</sup> Quando as percepções e noções elaboradas estão presentes, surge o pensamento. Quando as percepções e noções elaboradas estão ausentes, o pensamento não surge".

(from DN 21, LDB 328–29)

---

<sup>25</sup> *Papañcasāññāsāṅkhā*. Este termo categórico, que não está definido pelo Nikāyas, parece se referir a percepções e ideias que se tornaram "infectadas" por tendências subjetivas, "elaboradas" pelas tendências de desejo, conceituação e visões distorcidas. De acordo com os comentários, o desejo, a conceituação e as visões são os três fatores responsáveis pela elaboração conceitual (*papañca*).



## **2. Disputa entre os leigos, disputas entre os ascetas**

Um brâmane se aproximou do Venerável Mahākaccāna e lhe perguntou: "Mestre Kaccāna, por que os khattiyas lutam com os khattiyas, os brâmanes com os brâmanes e os chefes de família com os chefes de família"? "Brâmane, é por causa da ligação aos prazeres sensuais, da prisão aos prazeres sensuais, que os khattiyas lutam com os khattiyas, brâmanes com os brâmanes e chefes de família com os chefes de família".

" Mestre Kaccāna, por que os ascetas lutam com os ascetas?"

"Brâmane, é por causa da ligação do desejo às visões, da prisão às visões, que os ascetas lutam com os ascetas".

"Existe então alguém no mundo que tenha superado essa ligação ao desejo pelos prazeres sensuais e esta adesão ao desejo pelas visões?"

"Existe".

"E quem é esse?"

"Na cidade ao leste chamada Sāvattthī, o Abençoado, o Arahant, o Perfeitamente Iluminado está agora residindo. O Abençoado superou essa ligação ao desejo pelos prazeres sensuais e esta ligação ao desejo pelas visões".

Quando isto foi dito, o brâmane levantou-se de seu assento, colocou seu manto superior sobre um ombro, baixou seu joelho direito até o chão, saudou reverentemente na direção do Abençoado, e proferiu esta frase inspirada três vezes: "Homenagem ao Abençoado, o Arahant, o Perfeitamente Iluminado! Homenagem ao Abençoado, ao Arahant, o Perfeitamente Iluminado! Homenagem ao Abençoado, ao Arahant, ao Perfeitamente Iluminado! De fato, o Abençoado superou esse desejo pelos prazeres sensuais e esse desejo pelas visões".

(AN 2:37, NDB 157–58)

## **3. Conflitos devido aos prazeres sensuais**

"Novamente, considerando os prazeres sensuais como causa, os prazeres sensuais como fonte, os prazeres sensuais como base, a causa sendo simplesmente os prazeres sensuais, os reis brigam com os reis, os nobres com os nobres, os brâmanes com os brâmanes, os chefes de família com os chefes de família; a mãe discute com o filho, o filho com a mãe, o pai com o filho, o filho com o pai; o irmão discute com o irmão, o irmão com a irmã, a irmã com o irmão, o amigo com o amigo. E nessas brigas,

rixas e disputas, eles atacam entre si com socos, pedras, paus ou facas, onde ocorrem mortes ou sofrimentos terríveis. Agora, isto também é um perigo no caso dos prazeres sensuais, uma massa de sofrimento nesse exato instante, os prazeres sensuais sendo simplesmente a causa .

“Novamente, tendo o prazer sensual como causa os homens tomam espadas e escudos, afivelam arcos e coldres e eles se lançam na batalha, agrupados em fila dupla com flechas e lanças voando e espadas cintilando; e são feridos por flechas e lanças, e suas cabeças são cortadas por espadas, provocando a morte ou sofrimentos terríveis. Agora, isto também é um perigo no caso dos prazeres sensuais, uma massa de sofrimento nesse exato instante, os prazeres sensuais sendo simplesmente a causa .

“Novamente, tendo o prazer sensual como causa os homens tomam espadas e escudos, afivelam arcos e coldres, e eles se lançam contra baluartes<sup>26</sup> escorregadios, com flechas e lanças voando e espadas cintilando; e são feridos por flechas e lanças e molhados com líquidos ferventes e esmagados por objetos pesados e as suas cabeças são decepadas por espadas, provocando sua morte ou sofrimentos terríveis. Agora, isto também é um perigo no caso dos prazeres sensuais, uma massa de sofrimento nesse exato instante, os prazeres sensuais sendo simplesmente a causa .

(from MN 13, MLDB 181–82)

#### **4. Enraizado no desejo**

"Monges, eu ensinarei a vocês nove coisas enraizadas no desejo. Ouçam e prestem atenção. Eu falarei". - "Sim, Bhante", responderam esses monges. O Abençoado disse o seguinte:

"E quais são essas nove coisas enraizadas no desejo? (1) Na dependência do desejo, existe a busca. (2) Na dependência da busca, existe o ganho. (3) Na dependência do ganho, existe o julgamento. (4) Na dependência do julgamento, existe o desejo e a luxúria. (5) Na dependência do desejo e da luxúria, existe o apego. (6) Na dependência do apego, existe a possessividade. (7) Na dependência da possessividade existe a avareza. (8) Na dependência da avareza, existe a proteção. (9) Com a proteção como base origina-se o uso de bastões e armas, as brigas, contestações e disputas, acusações,

---

<sup>26</sup> N.T.: Um baluarte ou bastião, em arquitetura militar, é uma obra defensiva, situada nas esquinas e avançada em relação à estrutura principal de uma fortificação abaluartada.

fala divisiva e mentira, e muitas outras coisas ruins e prejudiciais. Estas são as nove coisas enraizadas no desejo <sup>127</sup>.

(AN 9:23, NDB 1280)

## 5. Os cegos e o elefante

Em uma ocasião, o Abençoado estava residindo em Sāvattthī no Bosque Jeta no Parque Anāthapiṇḍika. Naquela época, uma série de ascetas e brâmanes, andarilhos de outras seitas, viviam em torno de Sāvattthī. Eles tinham várias visões, crenças e opiniões, e propagavam várias visões. E eles eram briguentos, conflituosos, belicosos, machucando uns aos outros com palavras como se fossem flechas, dizendo: "O Dhamma é assim, o Dhamma não é assim! O Dhamma não é assim, o Dhamma é assim"!

Em seguida, vários monges adentraram Sāvattthī pedindo esmolas. Após a refeição, eles se aproximaram do Abençoado, prestaram-lhe homenagem, sentaram-se ao seu lado e lhe contaram o que tinham visto. O Abençoado disse: "Monges, andarilhos de outras seitas, são cegos, sem visão. Eles não sabem o que é benéfico e prejudicial. Eles não sabem o que é o Dhamma e o que não é o Dhamma, e por isso são tão briguentos e conflituosos".

"Monges, antigamente havia um rei em Sāvattthī que pediu a seu empregado que reunisse todas as pessoas da cidade que eram cegas de nascença. Quando ele os reuniu, o rei pediu ao empregado que mostrasse um elefante a eles. A alguns dos cegos ele apresentou a cabeça do elefante, a alguns a orelha, a outros uma presa, o tronco, o corpo, um pé, a parte traseira, a cauda, ou o tufo na extremidade da cauda. E disse a cada um deles: "Isto é um elefante".

"Quando ele relatou ao rei o que tinha feito, o rei foi até os cegos e lhes perguntou: 'Como é um elefante?'

"Aqueles aos quais havia sido mostrada a cabeça responderam: 'Um elefante, sua majestade, é exatamente como um pote de água'. Aqueles aos quais havia sido mostrada a orelha responderam: 'Um elefante é igual a uma peneira'. Aqueles aos quais havia sido mostrada a presa responderam, 'Um elefante é como um arado'. Aqueles aos

---

<sup>27</sup> Os nove termos enraizados no desejo, com explicações do comentário entre parênteses, são: (1) *pariyesanā* (buscar objetos como formas); (2) *lābha* (obter objetos como formas); (3) *vinicchaya* (decidir o que é desejável e indesejável, belo e comum, o quanto guardar e quanto oferecer, o quanto usar e o quanto economizar, etc. ); (4) *chandarāga* ( desejo fraco e desejo forte, respectivamente); (5) *ajjhosāna* (a forte convicção em "eu" e "meu"); (6) *pariggaha* ( apoderar-se por meio dos desejos e a visões); (7) *macchariya* (relutância em compartilhar com os outros); (8) *ārakkha* (guardar com cuidado); (9) *daṇḍādāna*, etc. ( pegar em armas para afastar os outros).

quais havia sido mostrada a tromba responderam, 'Um elefante é como um mastro de arado'. Aqueles aos quais havia sido mostrado o corpo responderam, 'Um elefante é igual a um depósito'. E cada um dos outros também descreveu o elefante de acordo com a parte que lhes havia sido mostrada.

"Então, dizendo: 'Um elefante é assim, um elefante não é assim! Um elefante não é assim, um elefante é assim!' eles lutaram uns contra os outros a socos. E o rei ficou muito satisfeito. Monges, assim são os andarilhos cegos e sem visão de outras seitas, e desta forma tornam-se briguentos, conflituosos, belicosos, machucando uns aos outros com palavras como se fossem flechas".

(Ud 6.4)

## 6. Disputas entres os monges

"Monges, onde quer que os monges discutam, briguem e entrem em uma disputa, golpeando uns aos outros com palavras cortantes, fico desconfortável até mesmo em dirigir minha atenção para o local, quanto mais em ir até lá. Concluo a respeito deles: "Certamente, aqueles veneráveis abandonaram três coisas e cultivaram outras três coisas".

"Quais são as três coisas que eles abandonaram? Pensamentos de renúncia, pensamentos de benevolência e pensamentos de compaixão: estas são as três coisas que eles abandonaram. Quais são as três coisas que eles cultivaram? Pensamentos sensuais, pensamentos de má vontade e pensamentos de agressão: estas são as três coisas que eles cultivaram. Onde quer que os monges discutam, briguem e entrem em uma disputa, eu concluo: "Certamente, aqueles veneráveis abandonaram estas três coisas e cultivaram estas outras três coisas".

"Monges, onde quer que os monges estejam vivendo em conformidade, harmoniosamente, sem disputas, misturados como leite e água, vendo uns aos outros com olhos de afeto, eu fico confortável em ir até lá, e mesmo em dirigir minha atenção para lá. Concluo: "Certamente, aqueles veneráveis abandonaram três coisas e cultivaram outras três coisas".

"Quais são as três coisas que eles abandonaram? Pensamentos sensuais, pensamentos de má vontade e pensamentos de agressão: estas são as três coisas que eles abandonaram. Quais são as três coisas que eles cultivaram? Pensamentos de renúncia, pensamentos de benevolência, e pensamentos de compaixão. Estas são as três coisas que eles cultivaram. Onde quer que os monges estejam vivendo em conformidade, eu concluo: "Certamente, aqueles veneráveis abandonaram estas três coisas e cultivaram estas outras três coisas".

(AN 3:124, NDB 354–55)

## 7. A briga em Kosambī

Agora, em uma ocasião, os monges em Kosambī começaram a discutir e brigar e haviam entrado em uma disputa, ofendendo uns aos outros com palavras cortantes. Então, um certo monge se dirigiu ao Abençoado, e depois de homenageá-lo, ficou ao seu lado e disse: "Bhante, os monges aqui em Kosambī começaram a discutir e a brigar, e entraram em uma disputa, ofendendo uns aos outros com palavras cortantes. Seria bom, Bhante, por compaixão, se o Abençoado fosse até aqueles monges". O Abençoado consentiu em silêncio.

Então o Abençoado foi até aqueles monges e lhes falou: "Monge, basta, que não haja discussões, brigas e disputas". Quando isto foi dito, um certo monge disse ao Abençoado: "Espere, Bhante! Que o Abençoado, o Senhor do Dhamma, viva tranquilamente dedicado a uma convivência agradável neste exato momento. Nós somos os únicos responsáveis por esta disputa".

Pela segunda vez...Pela terceira vez, o Abençoado disse: "Monges, basta, que não haja discussões, brigas e disputas". Três vezes aquele monge disse ao Abençoado: "Espere, Bhante!... Nós somos os únicos responsáveis por esta disputa".

Então, quando já era de manhã, o Abençoado se vestiu e levou sua tigela e seu manto externo para entrar em Kosambī e receber oferendas. Quando ele já tinha caminhado por Kosambī para receber as oferendas e retornou de sua ronda, após sua refeição, arrumou um lugar de descanso, pegou sua tigela e seu manto externo e, enquanto ainda estava de pé, proferiu estes versos:

"Quando muitas vozes gritam ao mesmo tempo  
ninguém se considera um tolo;  
embora a Sanga esteja sendo dividida  
ninguém se considera responsável.

"Eles esqueceram a fala ponderada,  
falando de forma obcecada apenas pelas palavras.  
Sem se incomodarem, eles gritam à vontade;  
ninguém sabe o que os leva a agir assim.

‘Ele abusou de mim, ele me bateu,  
ele me venceu, ele me roubou’ —  
os que abrigam pensamentos como estes  
A inimizade nunca será dissipada.

"Pois neste mundo a inimizade nunca é  
dissipada pela inimizade.  
É dissipada pelo não-ódio:  
que é a lei estabelecida e atemporal.  
"Os outros não reconhecem  
que deveríamos conter-nos aqui.  
Mas aqueles sábios que compreendem isto  
de uma só vez acabam com toda sua inimizade.

"Quebradores de ossos e assassinos,  
ladrões de gado, cavalos, riqueza,  
aqueles que saqueiam todo o reino —  
quando mesmo estes podem atuar em conjunto  
por que vocês não podem fazer isso também?

"Se pudermos encontrar um amigo digno,  
um companheiro virtuoso e inabalável,  
então ultrapassamos todas as ameaças de perigo  
e caminhamos com ele satisfeitos e atentos.

"Mas se não encontrarmos um amigo digno,  
nenhum companheiro virtuoso e inabalável,  
então, como um rei que abandonou seu reino conquistado,  
andamos solitários no bosque como um poderoso elefante.

"Melhor é andar sozinho";  
não existe companheirismo com os tolos.  
Caminhe sozinho e não pratique o mal,  
tranqüilo como um poderoso elefante no bosque".

(do MN 128, MLDB 1008–10)

## 8. Raízes das disputas

"Monges, existem estas seis raízes de disputas. Quais seis?"

(1) "Aqui, um monge é bravo e hostil. Quando um monge é bravo e hostil, ele não respeita e aceita o Mestre, o Dhamma e a Sanga, e não realiza o treinamento. Tal monge cria uma disputa na Sanga que acarreta prejuízos para muitas pessoas, a infelicidade de muitas pessoas, a ruína, dano e sofrimento de devas e humanos. Monges, se vocês perceberem tal raiz de disputa, seja em vocês mesmos ou nos outros, devem se esforçar para abandonar esta raiz perversa de disputa. E se não perceberem tal raiz de disputa nem em vocês mesmos nem nos outros, devem praticar para que esta raiz perversa de disputa não surja no futuro. De tal forma, esta raiz perversa de disputa será abandonada e não surgirá no futuro.

(2) "Novamente, um monge é um difamador e insolente . . . (3) . . invejoso e mesquinho . . (4) . . artiloso e hipócrita . . (5) . . aquele que tem desejos perversos e visão errônea . (6) . . aquele que adere às suas próprias visões, defende-as com tenacidade e as abandona com dificuldade. Tal monge permanece sem respeito e consideração pelo Mestre, o Dhamma e a Sanga, e não realiza o treinamento. Ele cria um conflito na Sanga que acarreta prejuízos para muitas pessoas, a infelicidade de muitas pessoas, a ruína, o dano e o sofrimento de devas e humanos. Monges, se vocês perceberem tal raiz de disputa, seja em vocês mesmos ou nos outros, devem se esforçar para abandonar esta raiz perversa de disputa. E se não perceberem tal raiz de disputa nem em vocês mesmos nem nos outros, devem praticar para que esta raiz perversa de disputa não surja no futuro. De tal forma, esta raiz perversa de disputa será abandonada e não surgirá no futuro.

"Monges, essas são as seis raízes da disputa".

(AN 6:36, NDB 898–99; MN 104, MLDB 854–55)

## 9. Cisão na sangha

O Venerável Upāli aproximou-se do Abençoado, lhe prestou homenagem, sentou-se ao seu lado e dirigiu-se a ele: "Bhante, é dito: 'Cisão na Sangha, cisão na Sangha'. Bhante, como acontece a cisão na Sangha?"

"Neste caso, Upāli, (1) os monges explicam o não-Dhamma como Dhamma, (2) e Dhamma como não-Dhamma. (3) Eles explicam a não-disciplina como disciplina, e

(4) a disciplina como não-disciplina. (5) Eles explicam o que não foi declarado e proferido pelo Tathāgata como tendo sido declarado e proferido por ele, e (6) o que foi declarado e proferido pelo Tathāgata como não tendo sido declarado e proferido por ele. (7) Eles explicam o que não foi praticado pelo Tathāgata como tendo sido praticado por ele, e (8) o que foi praticado pelo Tathāgata como não tendo sido praticado por ele. (9) Explicam o que não foi prescrito pelo Tathāgata como tendo sido prescrito por ele, e (10) o que foi prescrito pelo Tathāgata como não tendo sido prescrito por ele. Com base nestas dez razões, eles se distanciam e se afastam. Eles realizam as formalidades separadamente e recitam o Pātimokkha separadamente. É desta forma, Upāli, que há uma cisão na Sangha".

"Bhante, é dito: Harmonia na Sangha, harmonia na Sangha". Como existe harmonia na Sangha"?

"Neste caso, Upāli, (1) os monges explicam o não-Dhama como não-Dhama, e (2) Dhamma como Dhamma. (3) Eles explicam a não-disciplina como não-disciplina, e (4) a disciplina como disciplina. (5) Eles explicam o que não foi declarado e proferido pelo Tathāgata como não tendo sido declarado e proferido por ele, e (6) o que foi declarado e proferido pelo Tathāgata como tendo sido declarado e proferido por ele. (7) Eles explicam o que não foi praticado pelo Tathāgata como não tendo sido praticado por ele, e (8) o que foi praticado pelo Tathāgata como tendo sido praticado por ele. (9) Explicam o que não foi prescrito pelo Tathāgata como não tendo sido prescrito por ele, e (10) o que foi prescrito pelo Tathāgata como tendo sido prescrito por ele. Por estas dez razões, eles não se distanciam e se afastam. Eles não realizam as formalidades separadamente ou recitam o Pātimokkha separadamente. É desta forma, Upāli, que há harmonia na Sanga".

Em outra ocasião, o Venerável Ānanda aproximou-se do Abençoado, lhe prestou uma homenagem, sentou-se ao seu lado e dirigiu-se a ele: "Bhante, quando alguém gera uma cisão em uma Sanga harmoniosa, o que é gerado"? – "Gera-se um mal que dura por um eon". – "Bhante, mas o que é esse mal que dura por um eon?" – "A pessoa é atormentada no inferno por um eon".

Aquele que provoca a cisão na Sanga está destinado à miséria, condenado ao inferno, e a permanecer ali por um eon.

Ao deleitar-se com as facções, estabelecidas no não-Dhamma, ele se submete a restrição da prisão.

Após ter causado a cisão em uma Sanga harmoniosa,



ele é atormentado no inferno por um eon.

Então o Venerável Ānanda perguntou: "Bhante, quando alguém reconcilia uma Sangha dividida, o que é gerado?" - "Gera um mérito divino, Ānanda". - "Bhante, mas o que é o mérito divino?" - " É regozijar-se no céu por um eon, Ānanda."

Agradável é a harmonia com a Sanga,  
e a ajuda mútua daqueles que vivem em harmonia.

Ao deleitar-se com a harmonia, estabelecido no Dhamma,  
não nos submetemos à restrição da prisão.

Havendo trazido harmonia para a Sanga,  
Regozijamos no céu por um eon.

(AN 10:37–40 combinado com NDB 1389–91)

## **X. Estabelecendo uma sociedade igualitária**

# Introdução

Na última parte desta antologia, passamos da comunidade intencional para a comunidade natural, partindo da família para o âmbito maior da sociedade e depois para o Estado. Os textos aqui incluídos revelam a inteligência pragmática da sabedoria do Buda, sua capacidade de lidar com questões práticas com uma visão e uma franqueza inquietantes. Embora ele tivesse adotado a vida de um samana, um renunciante que estava à margem de todas as instituições da sociedade, de longe ele olhou para as instituições da sociedade de seu tempo e sugeriu ideais e dispositivos para promover o bem-estar espiritual, psicológico e físico das pessoas ainda imersas nos confins do mundo. Ele aparentemente viu a chave para uma sociedade saudável que consiste no cumprimento das responsabilidades de cada um em relação aos outros. Ele considerava a ordem social como uma tapeçaria de relações sobrepostas e entrecruzadas, cada uma das quais imposta aos deveres das pessoas com respeito àqueles no outro lado de cada relação da qual elas participavam.

Este ponto é o mais importante no **Texto X,1**, um trecho de um discurso dado a um jovem chamado Sīgalaka. O Buda neste texto aborda a sociedade como constituída por seis relações de parentesco: pais e filhos, maridos e esposas, amigos recíprocos, empregadores e empregados, professores e estudantes, e professores religiosos e apoiadores leigos. Para cada um deles, o Buda propôs cinco (ou, em um caso, seis) atribuições que cada um deveria cumprir em relação aos outros. Ele vê o indivíduo - cada indivíduo - como estando em um ponto onde as "seis direções" convergem, e assim é obrigado a honrar essas direções desempenhando as atribuições inerentes ao relacionamento.

O Buda considerava a família como a unidade básica para a integração social e a aculturação. É especialmente a relação estreita e amorosa entre pais e filhos que nutre as virtudes e o senso de responsabilidade humana essencial para uma ordem social coesa. Dentro da família, estes valores são transmitidos de uma geração a outra, e assim uma sociedade harmoniosa é altamente dependente das relações cordiais e respeitadas entre pais e filhos. No **Texto X,2(1)** ele explica como os pais são de grande benefício para seus filhos, e em **X,2(2)** ele diz que os pais nunca podem ser adequadamente recompensados, ao proporcionar-lhes benefícios materiais, mas unicamente através da fé, conduta virtuosa, generosidade e sabedoria. As relações benéficas entre pais e filhos dependem, por sua vez, do afeto mútuo e do respeito do

marido e da esposa. O discurso selecionado para o **Texto X,3** oferece diretrizes para relações adequadas entre os casais, sustentando que o casamento ideal é aquele em que ambos, marido e mulher, compartilhem um compromisso com a conduta virtuosa, a generosidade e os valores espirituais.

Na seção seguinte eu coletei textos que tratam do comportamento social do chefe de família. Os dois primeiros, **Textos X,4(1)-(2)**, afirmam que o chefe de família devoto surge para o bem-estar de muitos e conduz os membros de sua família no desenvolvimento da fé, virtude, aprendizado, generosidade e sabedoria. O **Texto X,4(3)** discute as formas adequadas de buscar a riqueza, que deve ocorrer dentro dos limites do direito à subsistência. A dimensão espiritual ingressa através da constatação de que o proprietário utiliza a riqueza "sem estar preso a ela, apaixonado por ela, e cegamente absorvido por ela". O **Texto X,4(4)** fala de cinco ofícios que são proibidos para o discípulo leigo sincero, proibidos porque envolvem danos, sejam eles reais ou potenciais, para outros seres vivos. O **Texto X,4(5)** explica então cinco maneiras apropriadas de usar a riqueza. A explicação mostra que a riqueza conquistada corretamente deve ser usada tanto para o benefício próprio quanto para o benefício dos outros; depois de ter assegurado o bem-estar de si mesmo e de sua família, deve-se usar a riqueza principalmente para realizar ações meritórias que estão a serviço dos outros.

A próxima seção nos traz de volta à questão da casta, abordada de uma perspectiva monástica na Parte VII. Ao contrário de uma crença comum, o Buda não defendeu abertamente a abolição do sistema de castas, que em seu tempo ainda não havia adquirido a complexidade e rigidez que adquiriu nos últimos séculos, principalmente como formulado nos livros da legislação hinduísta. Talvez ele visse que as divisões sociais e as diferentes responsabilidades que elas implicam eram inevitáveis. Mas ele rejeitou reivindicações sobre a sacralidade do sistema de castas por vários motivos: teológicos, morais e espirituais. Teologicamente, ele repudiou a alegação brahmin de que as castas foram criadas por Brahmã, o deus criador; em vez disso, ele considerou o sistema como uma mera instituição social de origem puramente humana. Moralmente, ele rejeitou a crença de que o status de casta era indicativo de valor moral, com um status moral superior herdado por aqueles das castas superiores. Em vez disso, ele sustentava que eram as próprias ações que determinavam seu valor moral, e que qualquer pessoa de qualquer classe social que se engajasse em ações não-virtuosas reduziria seu status moral e qualquer pessoa que se engajasse em ações virtuosas elevaria seu status moral. E espiritualmente, como vimos anteriormente, ele

sustentava que qualquer pessoa de qualquer casta poderia praticar o Dhamma e atingir o objetivo final.

Estes argumentos são apresentados nos **Textos X,5(1)-(4)**. As conversas registradas nestes discursos — nos quais a estrutura de castas é tratada como um modelo que os brâmanes tentam impor à sociedade — sugerem que no nordeste da Índia, onde o budismo surgiu, a estratificação das castas não havia atingido o grau de rigidez e autoritarismo que pode ter alcançado no oeste e no centro da Índia. É também interessante notar que ao listar as castas sucessivamente, onde os brahmins se colocam por cima e os khattiyas abaixo deles, o Buda coloca os khattiyas acima e os brahmins em segundo lugar. A este respeito, ele pode ter seguido a convenção que prevaleceu nos estados do nordeste do subcontinente.

No **Texto X,5(1)** o Buda contrapõe a reivindicação dos brâmanes, promovida pelo brâmane Esukārī, de que a sociedade deve ser ordenada de acordo com uma hierarquia fixa de trabalho, de modo que todos nas castas inferiores devem servir os brâmanes, enquanto os suddas, no fim da escada de castas, devem servir a todos os outros. O Buda, ao contrário, sustenta que o serviço deve basear-se nas oportunidades oferecidas para o desenvolvimento moral de cada um. O brahmin Esukārī também sustenta que aqueles em cada casta tem seu próprio dever fixo que decorre do status da sua casta; isto parece ser prenúncio da teoria do svadharma que se tornou proeminente nos livros da lei hindu, a idéia de que cada casta tem seus próprios deveres que devem ser cumpridos para que se possa colher um melhor renascimento e progredir em direção à liberação final. Novamente, o Buda rejeita esta visão, sustentando que o "Dhamma supramundano" é a riqueza natural de cada pessoa. Quem observa os princípios da boa conduta, independentemente da origem da casta, está cultivando "o Dhamma que é benéfico".

No **Texto X,5(2)**, o monge Mahākaccāna, que ele mesmo era descendente de brâmanes, contrapõe que o sistema de castas é de origem divina e que só os brâmanes são "os filhos de Brahmā, os descendentes de Brahmā". Em vez disso, ele sustenta que "isto é apenas um ditado popular no mundo". O sistema de castas é puramente convencional, e aqueles de qualquer casta podem se mostrar moralmente dignos ou moralmente desajustados. Em **X,5(3)-(4)** o Buda rejeita novamente a ideia de que o status da casta é determinado pelo nascimento e propõe redefinições dos conceitos de brâmane e pária, respectivamente, onde eles são definidos não pelo nascimento, mas pelo próprio caráter moral de uma pessoa.

A próxima seção examina brevemente a visão política do Buda. Em sua época, o subcontinente indiano estava dividido em dezesseis estados, que eram de dois tipos: repúblicas tribais e monarquias. Já vimos um exemplo do conselho do Buda aos líderes republicanos no **Texto VII,3(4)**, sobre as sete condições para o não-declínio que ele ensinou aos Vajjis. Entretanto, a região norte da Índia estava passando rapidamente por uma transição tortuosa que subvertia a ordem política prevalecente. Os reis de vários estados estavam se expandindo e engolindo os reinos mais fracos e as pequenas repúblicas, cujos dias pareciam contados. As disputas por território e riqueza levaram a um aumento do militarismo e a confrontos violentos. A região caminhava rapidamente para uma era de lutas impiedosas pelo poder e guerras cruéis e agressivas, claramente descritas no verso seguinte (SN 1:28, CDB 103):

Aqueles de muita riqueza e propriedade,  
Até mesmo os khattiyas que governam o país,  
Olham uns para os outros com olhos gananciosos,  
Insaciáveis nos prazeres sensuais.

Uma vez que o triunfo do governo monárquico parecia inevitável, o Buda procurou precaver-se contra os abusos de poder, propondo um modelo de reinado que subordinasse o rei a uma autoridade superior, um critério objetivo de bondade que poderia coibir o exercício arbitrário do poder. Ele percebeu que em um sistema político monárquico, toda a sociedade segue o exemplo dado por seu governante, seja para o bem ou para o mal. Assim, no **Texto X,6(1)** ele descreve o papel do rei, atribuindo uma potência quase mística à influência da conduta do governante em seu reino. Em uma época de conflitos militares sobre território, ele condenou o apelo à guerra como um meio de resolver conflitos. O **Texto X,6(2)** afirma que a vitória só gera inimizade e mantém o ciclo de retaliação. Os Jātakas, as histórias das vidas passadas do Buda, resumem ainda mais as qualidades esperadas em um governante justo com um esquema de dez virtudes reais: doação, conduta moral, renúncia, honestidade, gentileza, austeridade pessoal, ausência de raiva, o não ferir, paciência e apoio à vontade do povo. O *Kukka Jātaka*, por exemplo, descreve o rei virtuoso como aquele que "seguindo estas dez virtudes reais, governando de acordo com o Dhamma, traz prosperidade e progresso para si e para os outros sem perturbar ninguém" (Jātakas III 320).

Para assegurar que os reis tivessem um padrão exemplar de governo a ser seguido, o Buda estabeleceu o ideal do "monarca que gira a roda" (*rājā cakkavattī*), o rei justo que governa de acordo com a Dhamma, a lei impessoal de integridade/righteousness. O monarca que gira a roda é a contrapartida secular do Buda; para ambos, a roda é o símbolo de sua autoridade. Como mostra o **Texto X,6(3)**, o Dhamma segundo o qual o monarca que gira a roda obedece é a justificativa ética para sua autoridade. Ele estende a proteção a todos em seu reino, para as pessoas de cada movimento e até mesmo para os pássaros e animais. Simbolizada pelo sagrado tesouro da roda, a lei de integridade/righteousness permite ao rei conquistar pacificamente o mundo e estabelecer um reino universal pacífico baseado na observância dos cinco preceitos e dos dez princípios da ação virtuosa conforme descrito no **Texto X,6(4)**.

Entre os deveres do monarca está a prevenção da proliferação do crime em seu reino, e para manter o reino protegido de crimes ele deve oferecer riqueza para aqueles em necessidade. No Budismo Antigo, a pobreza é considerada o solo onde brota a criminalidade, e o alívio da pobreza assim se torna um dos deveres reais. Esse dever é mencionado entre as obrigações do monarca que gira a roda no **Texto X,6(5)**, que mostra que, falhando em aliviar a pobreza, todos os tipos de depravações morais surgem: roubo, assassinato, mentira e outras transgressões. A obrigação do rei de aliviar a pobreza é elaborada em **X,6(6)**. Aqui, em uma história que deliberadamente se refere a um passado distante, um sábio capelão - que não é outra pessoa senão o Buda em uma nascimento anterior - aconselha o rei de que o modo apropriado de eliminar os roubos e o banditismo que avassalam seu reino é não impondo punições mais duras e leis mais rígidas, mas oferecendo aos cidadãos os meios que eles precisam para ter uma vida decente. Uma vez que as pessoas tenham um padrão satisfatório de vida, elas perdem todo o interesse em prejudicar os outros e o país desfruta de paz e tranquilidade.

\*\*\*

#### **(5) Os deveres do monarca**

[O Buda está relatando uma história de um passado distante:] “O Rei Daḷhanemi mandou chamar seu filho mais velho, o príncipe herdeiro, e disse: ‘Meu filho, a roda-do-tesouro sagrada se deslocou de sua posição. E eu ouvi que quando isso

acontece com um monarca que gira a roda, não lhe resta mais muito tempo de vida. Eu já tive minha dose de prazeres humanos, agora é a hora de buscar prazeres celestiais. Você, meu filho, assuma o controle desta terra. Rasparei minha cabeça e minha barba, vestirei mantos ocre e abandonarei a vida em uma casa para viver sem casa.’ E, tendo instalado seu filho mais velho como rei, o Rei Dalhanemi raspou sua cabeça e sua barba, vestiu mantos ocre e abandonou a vida em uma casa para viver sem casa. E, sete dias depois de o sábio real ir embora, a sagrada roda-do-tesouro desapareceu.

Então, um certo homem veio até o novo rei e falou: ‘Senhor, você deveria saber que a sagrada roda-do-tesouro desapareceu.’ Diante da notícia, o rei ficou pesaroso e triste. Ele foi até o seu pai, o sábio real, e contou a ele. E o sábio real lhe disse: ‘Meu filho, você não deveria ficar pesaroso ou triste com o desaparecimento da roda-do-tesouro. A roda-do-tesouro não é uma herança de seus pais. Mas agora, meu filho, você deve se transformar em um nobre girador da roda. E então pode ser que, se você realizar os deveres de um nobre monarca girador da roda, no dia uposatha do décimo quinto, após você lavar a sua cabeça e subir até a varanda no topo do seu palácio para o dia de uposatha, a sagrada roda-do-tesouro aparecerá para você, com mil raios, completa com aro, eixo central e todos os acessórios.’

‘Mas qual, Senhor, é o dever de um monarca que gira a roda?’

‘É este, meu filho: apoiar-se no Dhamma, honrar o Dhamma, estimar o Dhamma e respeitá-lo, tendo o Dhamma como seu modelo, estandarte e soberano, você deveria oferecer proteção legal, abrigo e segurança para os seus dependentes. Você deveria oferecer proteção legal, abrigo e segurança para os khattiyas que lhe servem; para o seu exército, para os brâmanes e chefes de família, para os habitantes da cidade e do interior, para os ascetas e brâmanes, para os animais e pássaros. Não deixe que nenhum crime vigore no seu reino, e para os que estão em necessidade, dê riquezas. E quaisquer ascetas e brâmanes no seu reino que tenham renunciado à vida das paixões sensuais para se dedicar à tolerância e gentileza, domando a si próprios, acalmando-se e empenhando-se para pôr fim ao desejo, de tempos em tempos você deveria procurá-los e perguntar: ‘O que, Bhante, é íntegro e o que não é íntegro, o que é digno de vergonha e o que não é, o que deve ser seguido e o que não deve ser seguido? Qual ação conduzirá, a longo prazo, ao dano e ao sofrimento, e qual conduzirá ao bem-estar e à felicidade?’ Tendo escutado-os, você deveria abandonar o que não é íntegro e fazer o que é íntegro. Este, meu filho, é o dever de um nobre monarca que gira a roda.’”



‘Sim, senhor’, ele respondeu, e então executou os deveres de um nobre monarca que gira a roda. A seguir, sucessivamente, seis reis subsequentes surgiram e se tornaram monarcas que giram a roda. Então, o sétimo rei, para elevar-se nesta dinastia, não foi até o sábio real [seu pai, o monarca anterior] perguntar a ele sobre os deveres de um monarca que gira a roda. Em vez disso, ele governou o povo segundo suas próprias ideias e, sendo governado deste modo, o povo não prosperou tanto quanto havia prosperado sob os reis anteriores que realizaram os deveres de um monarca que gira a roda.

Então, o rei ordenou que todos os seus ministros e conselheiros se reunissem, e os consultou. E eles explicaram os deveres de um monarca que gira a roda. E, tendo ouvido, o rei estabeleceu proteção para os seus súditos, mas não ofereceu riqueza aos necessitados e, como resultado, a pobreza se espalhou. Assim, por não oferecer riqueza aos necessitados, a pobreza se espalhou. Do aumento da pobreza, aumentou o roubo. Do aumento do roubo, aumentou o uso de armas. Do aumento do uso de armas, aumentou a destruição da vida, aumentou a mentira, aumentou a fala sectária, aumentou a má conduta sexual — e, devido a isso, a longevidade das pessoas diminuiu e sua beleza também diminuiu.”

(from DN 26, LDB 396–401, abridged)

### **(6) Garantindo o bem-estar do povo**

O Abençoado contou ao brâmane Kūṭadanta: “Brâmane, uma vez havia um rei chamado Mahāvijita. Ele era rico, de enorme riqueza e recursos, com uma abundância de ouro e prata, de posses e requisitos, de dinheiro e valores, com um celeiro e uma tesouraria totalmente cheios. E quando o Rei Mahāvijita estava refletindo sozinho, ocorreu-lhe o pensamento: ‘Adquiri uma extensa riqueza em termos humanos, ocupo uma enorme extensão de terra que eu conquistei. Deixe-me agora fazer um grande sacrifício que me traria benefício e felicidade por um longo tempo.’ E chamando o seu capelão, ele compartilhou com ele seu pensamento: ‘Quero fazer um grande sacrifício. Instrua-me, Bhante, sobre como fazê-lo para o meu benefício e felicidade duradouros.’

O capelão respondeu: ‘O país de Vossa Majestade está sendo assolado por ladrões. Ele está devastado; os vilarejos e as cidades estão sendo destruídos; o interior está infestado de bandidos. Se Vossa Majestade começasse a taxar esta região, esta seria a coisa errada a se fazer. Suponha que Vossa Majestade pensasse: Vou me livrar desta praga de bandidos por meio de execuções e prisões, ou por meio de multas,

ameaças e expulsão. A praga não seria apropriadamente eliminada deste modo. Os que sobrevivessem, mais tarde, prejudicariam o reino de Vossa Majestade. Contudo, com este plano você pode eliminar por completo a praga. Para aqueles no reino que estão envolvidos no cultivo de lavouras e na criação de gado, distribua grãos e forragem; para aqueles no comércio, dê capital; para aqueles no serviço do governo, ofereça salários dignos. Assim, essas pessoas, engajadas nas suas próprias profissões, não prejudicarão o reino. Os rendimentos de Vossa Majestade serão muito grandes; a terra será tranquila e não será assolada por ladrões; e as pessoas, com alegria nos seus corações, brincando com os seus filhos, residirão em casas abertas.’

E dizendo: ‘Que assim seja!’ o rei aceitou o conselho do capelão: ele deu grãos e forragem para aqueles envolvidos no cultivo de lavouras e na criação de gado, capital para aqueles no comércio, salários dignos para aqueles no serviço do governo. Então, essas pessoas, engajadas nas suas profissões, não prejudicaram o reino. Os rendimentos do rei se tornaram enormes; a terra ficou tranquila e deixou de ser assolada por ladrões; e as pessoas, com alegria nos seus corações, brincando com seus filhos, passaram a residir em casas abertas.”

(extraído de DN 5, LDB 135–36)