

ÉTICA AMBIENTAL COMO RESPONSABILIDADE UNIVERSAL: NOTAS DE UMA INSPIRAÇÃO BUDISTA TIBETANA

Marcelo Pelizzoli*

Ética significa a ilimitada responsabilidade por tudo o que existe e vive.
(Albert Schweitzer)

RESUMO: Em torno da urgência da ética ambiental, este trabalho apresenta reflexões sobre a inspiração ético-espiritual haurida da recepção ocidental e brasileira de elementos-chave da tradição budista tibetana. Trata-se, portanto, de uma contribuição não somente para a especulação teórica, mas para o estímulo da vivência do que entendemos por ética no encontro com as exigências e posturas humanas e ambientais. A dimensão da compaixão no sentido budista apresenta a vantagem de remeter a dimensões essenciais da sociabilidade/responsabilidade humana e sua resolução pragmática, seja laica seja religiosa, e fundamentalmente apontando para os efeitos de interdependência dos destinos comuns dos seres humanos e suas interligações com os seres vivos.

PALAVRAS-CHAVE: Ética. Ambiente. Budismo tibetano. Compaixão. Interdependência. Práxis

ENVIRONMENTAL ETHIC AS AN UNIVERSAL RESPOSIBILITY: NOTES FROM A TEBETAN BUDDHIST

ABSTRACT: This work presents some reflections on the ethical-spiritual inspiration of the western, especially Brazilian, reception of the essential elements of the Tibetan Buddhist tradition. It intends to be a contribution both to theoretical speculation and to stimulate the practice to ethics. The dimension of Buddhist compassion allows us to achieve the essential dimensions of human sociability, and the resolution which man gives to religious or lay problems. It also indicates the effects of interdependence of the common destiny of human beings, and their connections with the rest of living beings.

KEY WORDS: Ethics. Environment. Tibetan buddhism. Compassion. Interdependence. Praxis.

* Dr. em Filosofia pela PUCRS. Prof Adjunto do Dep. de Filosofia, do Doutorado interinstitucional de Filosofia e do Mestrado em Gestão e Política Ambiental da UFPE.
Endereço: Rua: Evaristo da Veiga, 166/504
52070-100 Recife - PE
E-mail: opelicano@ig.com.br

Recebido em: ago. 2007

Avaliado em: set. 2007

Introdução

Em torno da urgência, importância e complexidade da ética ambiental, este trabalho apresenta reflexões focadas num modelo de inspiração ético-espiritual haurida da recepção ocidental e brasileira de elementos-chave da tradição budista tibetana. Iniciaremos apresentando preliminares fundamentais para entender a questão e os dilemas do encontro entre “ética e ambiente”, entrando por conseguinte em posturas de mestres reconhecidos da tradição citada, antes que em textos eruditos antigos. Trata-se, portanto, de uma contribuição não somente para a especulação teórica, mas também para o estímulo da vivência do que entendemos por ética no encontro com as chamadas exigências e posturas “ambientais”. A dimensão da compaixão no sentido budista apresenta a vantagem de remeter a dimensões essenciais da sociabilidade humana e sua resolução pragmática, seja laica, seja religiosa, fundamentalmente apontando para os efeitos de interdependência dos destinos comuns dos seres humanos e suas interligações com os seres vivos.

Dentro deste espírito, uma boa pergunta inicial é: por que há tantos e tantos discursos éticos e pouca efetividade quanto às práticas e mudanças reais de comportamentos e hábitos. É uma reflexão a priori reveladora notar que há uma superposição de discursos morais e uma surpreendente carência ética atual, lá mesmo onde se escreve e fala sobre temas morais, políticos, quando não até religiosos. Do mesmo modo, bastante cabível aqui é a pergunta pelo motivo da exclusão tanto do destino das gerações futuras quanto dos seres não-humanos dentro dos modelos éticos ocidentais (JONAS, 1995, Cap. I). Vamos nos concentrar porém na compreensão da postura do sujeito perpassado pelo sofrimento (numa dimensão que liga o pessoal ao social e ao ambiental) dos tempos atuais, e sua possibilidade de superação dentro do caminho da compaixão universal inspirada na tradição budista tibetana.

Preliminarmente, lanço algumas teses para fazer pensar, como momento a priori da questão “ética e ambiente”, preparando para ingressar após em algumas noções budistas que poderão contribuir para a efetividade do almejado nos discursos éticos atuais.

Teses preliminares

1 O debate ambiental, no nível privado ou público, está eivado de uma série de apelos morais e de boas intenções, onde as coisas “deveriam” ser assim, ou “deveriam” ser assadas. Muitas vezes, podemos nos dedicar a teorizar sobre o tema, mas este mesmo tempo poderia estar sendo aproveitado melhor, seja com a práxis, seja com a aprendizagem das experiências efetivas e como eu me coloco no mundo (relações). Trata-se então apenas de um lembrete ético a la Gandhi: “seja você a mudança que quer ver no mundo.”

2 Por conseguinte, a radicalidade e a prioridade da práxis não excluem a formação e os processos de autodescoberta do sujeito e seu sentido, mormente na intersubjetividade. Até, pelo contrário, se há uma prática participativa, esta será sempre de aprendizado mútuo dos sujeitos, professores e alunos, vindas, como diria Buber, do encontro, antes que do livro e do mundo da técnica. Além do mais, é preciso ir além de macro visões dos movimentos da história e da política, como se o profundo das mudanças e revoluções acontecesse de modo latente em movimentos ocultos, em meio às visões de mundo, em situações emocionais coletivas que se acirram e buscam uma “cura”. O trabalho ecológico e social acaba mexendo com premência em questões ligadas à busca de um sentido para a vida e esta “cura”. Como uma redescoberta de algo perdido, ou a realização de utopias que habitam o coração humano, ligadas “ao viver bem com os outros em instituições justas” (RICOEUR, 1990, cap. 10) e, não esquecendo, na convivência com a natureza ou os ambientes propícios de modo sustentável.

3 Neste sentido, a busca pessoal-social e o “deveríamos” da moral revelam e chocam-se com nossos anseios de completude e felicidade. Neste momento, dentro de nossos trabalhos pedagógicos, ambientais e políticos, temos a pretensão de convidar os outros a mudar as coisas muito imediatamente. Não obstante, isso é fruto de nosso apego a um ideário ou projeto de mundo que nos parece melhor e somente a partir da realização deste é que se poderá ser feliz. Isso gera frustração, pois na verdade queremos que o real se dobre a nós. Neste sentido, é necessário ver que tipo de postura e de ação podem ser eficazes e ao mesmo tempo, não sejam guiadas apenas por demandas neuróticas.

4 Em momentos de tristeza, desânimo, negatividade, desmotivação e frustração pessoal parece que o mundo é que está todo errado. Como escapar disso? O mundo, no fundo, pode ser visto nem como Bem nem como Mal, nem feliz nem infeliz. Um “cair na real” para além das dicotomias, para “além do bem e do mal”, como quer Nietzsche; um amor fati diante de algo profundo, que é, que se dá (uma alteridade inexorável?). Preciso aceitá-la, a vida, sua dor e alegria de ser, antes de tentar mudar o que pode e deve ser mudado. As duas coisas, num nível de compreensão mais profundo, não se oporiam de todo. Uma compaixão que inclui os acontecimentos bons e os ruins. Arrojado não?

5 Neste sentido, a mentalidade da dualidade, da dicotomia, e mesmo do Bem e do Mal que se particularizam, do eu gosto e eu não gosto, é geradora de grandes frustrações e tristezas. Iguamente nas visões moralistas e utópicas que têm a pretensão de modificar de fato apenas uma realidade externa a nós, externa ao sujeito.

6 Quando falamos em realidade, não se trata tanto de um realismo ou uma ontologia do que sabemos o que é exatamente. A Razão ocidental parece ter tomado o caminho da dominação identificatória do real em concomitância com a afirmação do sujeito como ego, cogito, conquiro [---] Mas antes, do imponderável e aberto da vida humana em sua concretude, ao que não escapamos. Mesmo que nossa consciência determine esse real, ele não cabe em nossa consciência, e no fundo sabemos disso. Esse real deve ser objeto de aceitação, ontológica e existencial, antes de qualquer coisa. Nenhum futuro certamente está determinado, seja negativamente seja positivamente, nenhum mundo vai acabar ou vai se eternizar. Temos, agora, apenas o Presente, e nele, mais que dominar racionalmente, podemos sentir e nos entregar a uma outra jornada¹.

7 Quando dizemos que a ética tem caráter universal e diz respeito à responsabilidade por todos os seres, importa menos toda uma justificação metafísica do que o estabelecimento de padrões mínimos de visão e ação para a sobrevivência planetária, que exige mais do que reformas ambientais ou mesmo morais. Em todo caso, é útil conceber a visão de sistema (como os ecossistemas que se engendram e formam os ambientes, sejam naturais, artificiais, humanos, emocionais etc); a visão de interdependência de fatores, ou seja, de ligação complexa (“tecendo junto”) das coisas, a visão holística e cármica, sem o viés religioso das palavras; o fato de que as coisas se comunicam entre si (como o ambiente, onde plantas, projetos e pessoas vicejam mais ou menos dependendo do contexto e de uma série de fatores); onde nos vemos com problemas pessoais, que na verdade estão em ligação com problemas de outros a nossa volta, e dependentes do ambiente e das culturas que criamos e sustentamos. Ainda, numa visão mais profunda, falamos em inseparatividade, ou seja, não estou separado radicalmente dos outros nem dos seres naturais.

Tendo em mente tais breves pressupostos, pode-se haurir valor da contribuição ética e ecológica da tradição budista tibetana hoje - psicológica, filosófica, ética, espiritual, conforme o enfoque - que tocamos.

Algumas contribuições da visão e prática atual do budismo tibetano para a ética ambiental

O nome mais conhecido e representativo da tradição budista em geral é hoje o do

¹ A Ecopsicologia centra toda sua ação neste sentido, estabelecer contato profundo com nossos sentimentos, nosso corpo, nossa ligação psíquica com a natureza... (ver MACY; MOLLY, 2004).

XIV Dalai Lama², com dezenas de obras traduzidas pelo mundo afora. No Brasil, tal tradição floresceu de forma intensa nos últimos 20 anos. Ressalto por exemplo um, nome que desponta, o ex professor de física (UFRGS) e filósofo Lama Padma Samten, autor de *A jóia dos desejos*, *Meditando a vida*, *Mandala do Lótus e Relações e conflitos*, além de *O lama e o economista*, que faz um trabalho de adaptação brasileira da tradição, e opta por uma abordagem enfaticamente filosófica, reflexiva, da mesma. Tal trabalho de adaptação, numa consideração hermenêutica, é essencial para não se cair no arcaísmo, na anacronia e em deslocamentos de contextos sem a perspectiva da mediação crucial do presente, da recepção dos textos e discursos em cada momento histórico. Ou seja, não trazemos nunca os textos antigos para o presente como tais, mas sempre na mediação das interpretações e horizontes possíveis e interessantes dos intérpretes (GADAMER, 1998, 400ss e 436ss). Por isso, a leitura atualizada, dirigida, sempre interpretada e cotejada com os problemas e motivações e perguntas cruciais do intérprete e seu tempo é que valem, muito mais do que a precipitada vontade de objetividade dos textos antigos e sua tradução “completa”. É por isso que não precisamos do pseudo rigor pleno de retorno historicista e racionalista para fazer valer os sentidos estimulados pelas leituras e interpretações dos textos e idéias antigas. Dito isto, se entende melhor a necessária recepção ocidental e brasileira de idéias e práticas impactantes de outras tradições na atualidade. Na verdade, na tradição em pauta, os textos devem ser testados pelo intérprete, na prática da vida cotidiana, antes que no cotejar e nas disputas de argumentos.

Diga-se ainda, que a leitura e recepção do século XIX de textos da “filosofia”, psicologia ou mesmo religião (seja como for) budista, presente por exemplo em autores como Schopenhauer, mas também era a impressão de um Hegel de um Nietzsche, tornaram-se por demais niilistas. Este niilismo já latejava naquele momento, bem como uma certa noção de renúncia ao mundo concreto (que pode ser feita de modo idealista alemão por exemplo, pela razão [...]), como se a tradição “oriental” fosse dicotômica e pregasse o abandono do mundo e a passividade. Alerta-se, portanto, que tal leitura foi importante, mas não traduz necessariamente o bonum e o leque dos usos possíveis da experiência trazida pelo budismo.

Ainda, outro alerta importante é entender que não há apenas um só budismo, quanto mais uma filosofia oriental. A diversidade de escolas é imensa. Deveríamos, no mínimo do mínimo, diferenciar entre as escolas indianas originais do budismo, budismo japonês (zen), budismo chinês (chan) e budismo tibetano (não esquecendo que há escolas, mosteiros etc. em outros países com peculiaridades próprias). Escolhemos o budismo

² Sobre sua história e fuga do Tibet assista-se o filme “Kundum”.

tibetano, e dentro dele na verdade a escola madhyamika, do caminho do meio³, devido a ser uma escola filosófica e ao mesmo tempo de grande potencial de compreensão do sujeito humano e sua mente, e ainda, com intenção pragmático-ética intensa⁴.

Em *Ética para o novo milênio*, de Dalai Lama (2000, p. 138), podemos encontrar algo da ética advinda da noção mais capital no budismo tibetano: nying je (traduzido como “compaixão”). Sobre isso, diz o autor no capítulo VII: “Forma-se um sentimento de intimidade com todos os seres sensíveis, inclusive com os que podem nos ferir, comparado na literatura ao que a mãe experimenta por um filho único.”

No budismo tibetano, a compaixão é fruto de um amplo processo, que começa com a percepção do estado da mente (em desequilíbrio). Em nossa tradição tendemos a pensar compaixão como pena ou piedade, uma noção comprometida com certa idéia de fraqueza, de inautenticidade do que somos concretamente, e ligada a uma motivação em geral religiosa ou piedosa. Estes preconceitos relacionados com idéias religiosas (bem como ao positivismo ainda presente nas academias) confundem francamente a percepção de sabedoria ética proposta para os seres humanos e o possível caráter de seu valor universal, enquanto experiência aberta e com vários graus de intensidade. À compaixão - nas obras do maior mestre vivo do budismo tibetano - não é vista como uma operação artificial, fácil ou subterfúgio do sujeito; ao mesmo tempo em que ela se liga à sua essência, ao que ele é mais profundamente (e aí podemos discutir ilações metafísicas diversas), em geral pode estar oculta por outras demandas que tomam conta da consciência, vontade e afetividade do sujeito. Por tanto, a compaixão exige toda uma prática, não apenas intelectual, mas de corpo, emoção e mente (o que inclui relações humanas) para ser des-sedimentada, trazida à tona. O budismo, muito dele, entra como psicologia no ocidente, o que é deveras interessante quando une reflexão e usos pragmáticos, éticos e de auto-compreensão. Num certo sentido, trata-se de Levar às últimas conseqüências a intenção de Sócrates de penetração naquilo que “somos” mais originalmente.

³ Nome fundamental desta escola, é Nagarjuna (150-250 A.C.), bem como Shantideva (687-763 dc.), professor da famosa escola Nalanda na Índia.

⁴ No Prasangika Madhyamika, os proponentes não aceitam ou apresentam, como as outras escolas fazem, qualquer teoria em qualquer um dos quatro modos, conhecidos como as quatro alternativas de existência: [1] “é”, [2] “não é”, [3] tanto “é” quanto “não é”, [4] não “é” nem “não é”. Tomar uma posição ou apresentar uma teoria que caia sob um dos quatro modos é comprometer-se e apegar-se aquela teoria. Isto causa pontos de vista contraditórios e produz uma teoria que tem o defeito de precisar ser defendida. Os prasangikas simplesmente demolem e rejeitam as teorias dos outros. As principais teorias a serem demolidas são aquelas que mantêm uma ou outra das visões extremas do substancialismo e do niilismo. O substancialismo [ou eternalismo] afirma a existência de uma entidade universal que gera os fenômenos. O niilismo nega a existência de tal substância subjacente. O método dos prasangikas é expor as conseqüências das visões dos outros sem apresentar qualquer visão própria.” (Tülku Thöndub Rinpoche)

A mente inquieta pode ser útil e ativa (criativa) em muitos casos, não obstante, é neste contexto que se geraria sofrimento. Por quê? Porque a mente inquieta é em geral faminta e deseja como ego consumir a tudo no modo da objetificação, e em geral não se contenta com o que tem; nem com o presente (estando presa ao passado e às demandas de futuro - “um dia serei bom, rico, Livre, etc”); a mente inquieta é como um macaco que não consegue parar no galho. Enfaticamente, quanto menos pacificação, a mente não domesticada domina o sujeito. Mais que falar, o sujeito é falado (gerede), pela tagarelíce mental, pela cultura de massa. Em tese, ele acha que está no controle e tem autonomia, mas quando cai em si ou se enfrenta com dificuldades maiores da própria vida e seus limites (perdas, mortes etc), vê-se escravo de uma série de condicionamentos, idéias, preconceitos, desejos egoístas, manias; falamos aqui certamente de condicionamentos ou hábitos negativos, e que impedem a mente ou a consciência de terem lucidez. À mente, perpassada por desejos sem fim, está a serviço do ego; no entanto pode também, sem serenidade e sem lucidez, levá-lo a um desgaste tremendo, cansaço, desânimo, frustração, perda da capacidade de amar, não aceitação da morte, medo do envelhecimento, da doença, enfim, medo de viver (NAGARJUNA, 1994, cap. 1). São estes medos, esta inquietude, estas frustrações e toda uma carga imensa de negatividade a se retroalimentar que temos de investigar se queremos chegar às causas da degradação ecológica e social. Esta é não mais que uma consequência dos habitus, do ethos e da mente humana. Por que trataríamos bem os animais se não o fazemos com as crianças

No caminho do desejar coisas externas e colocar nelas a dependência da felicidade, é aí que habita a grande armadilha da não aceitação da realidade e da infelicidade humana (SAMTEN, 2001, cap.1). O sujeito dominado pela negatividade, frustração e desejos infundáveis da mente (o desejo do infinito projetado nas coisas finitas, a sociedade de consumo substituindo a relação Eu-Tu ?), os quais se manifestam na exacerbação do uso do corpo no máximo das sensações, está automaticamente tomado pelo conjunto de causalidades que o ultrapassam e que formam o que se chama de carma (em sânscrito, ação), ou ações condicionadas. É neste contexto que aparece uma série de não-virtudes, as ações egoístas e danosas - frutos em geral da infelicidade e do auto-centramento narcísico do indivíduo sobre seu próprio sofrer, acima do sofrer dos outros.

Por outro lado, se percebêssemos a sabedoria de que “é a nossa experiência de sofrimento que nos une a nossos semelhantes” (DALAI LAMA, 2000, p. 148), seria mais motivador descentrar-se. Para o budismo em pauta, todo ser, essencialmente, procura evitar o sofrimento e alcançar a felicidade. Mas o método (caminho) e atitudes utilizadas não têm sido corretos, pois não possuem lucidez e não compreendem a profundi-

dade ética da existência e dos seres em sua inseparatividade; a dificuldade maior é não obter uma prática efetiva e adequada e perseverante para ver e realizar isso. Em primeiro lugar, é preciso atuar com a “motivação correta”: “A motivação correta - trazer benefício aos outros seres - tem o poder de transformar ações aparentemente comuns em prática espiritual” (SAMTEN, 1995, p. 46). Aqui, a dimensão espiritual não significa estar dentro de uma religião, mas um caminho de compreensão e de aprimoramento do sujeito de modo a tornar-se aquilo que ele, no fundo, mais deseja (um infinito?), felicidade, amor, bondade, união, serenidade, enfim, dimensões positivas e de grande alegria de viver. Como diz Dalai Lama, “religião deve ser compaixão, bondade e amor”, portanto, universalização do bem humano em profundidade. Não há ser humano que não encontre nisso algum valor e vida profunda.

Ou seja, a concepção individualista do ego, e do uso de outrem para sua própria gratificação, tomando os seres todos como objetos, objetifica também o próprio eu, que perde o contato (espiritual) com o universo, ou seja, com a “natureza ilimitada” de cada um. O conceito de natureza ilimitada (SAMTEN, 2006, p. 85) é chave dentro da leitura que fazemos do budismo, pois fala de uma essência que atravessa a vida e uma realidade absoluta, para além das formas relativas (incluindo a morte). Em teoria, a partir do olhar da filosofia no ocidente, entenderíamos isso como o Ser acima dos entes e que permanece, típico da metafísica clássica. É plausível, no entanto, o entendimento ético profundo, vivencial, desta dimensão, como aconselham os mestres do budismo, só pode ser alcançado por um via não racional; portanto, a meditação e suas várias formas têm precedência. A estrutura teórica, mais ou menos metafísica (ou não), é apenas um caminho provisório, maleável. A metáfora do discípulo confuso que olhava para o dedo de Buda apontando para a Lua é exemplar. O dedo serve apenas para apontar algo, mas você deve contemplar de fato a Lua e não o dedo.

Para o budismo, “Buda” significa não um deus do passado ou que está nos céus, mas uma metáfora de iluminação, um despertar profundo. É a essência natural de cada um, muitas vezes sedimentada e contaminada pelo apego ao eu e sua satisfação imediata, ao materialismo, aos conceitos e preconceitos. Sem a remoção dos obstáculos (internos), não há progresso no caminho do despertar. O que evocaria uma boa reflexão é se há graus neste despertar, até onde podemos chegar neste caminho. Em todo caso, junto de elementos espirituais (humanos), o budismo, principalmente o tibetano e da escola Madhyamika, é, deveras, apuradamente filosófico, na medida em que faz uma des-realização ou des-solidificação do ente, dos conceitos, para além do Ser e do Nada, das gravitações da dualidade da razão convencional centrada no ego (filosofias da consciência, modernidade). As perspectivas de Heidegger são bem apropriadas aqui numa comparação, no caminho de desconstrução da metafísica, do sujeito e da exa-

cerbação da técnica como destinação espiritual do ocidente. A dimensão ecológica entra aqui de modo pleno.

Á profundidade de uma ética budista é revelada quando se percebe que a busca se coloca antes de bem e mal, antes das dualidades da percepção, dos conflitos da emoção, das dicotomias sejam religiosas sejam mundanas. Ou seja, a realização moral é dependente da resolução dos conflitos “interiores” (mentais, que não se desligam de modo algum do “exterior”); é dependente do aflorar da natureza interior, a saber, uma tomada de consciência e um despertar para aquilo que acontece de fato comigo e com o mundo. “No que se refere à ética, contudo, o mais importante é que, onde o amor pelo próximo, a afeição, a bondade e a compaixão estão vivas, verificamos que a conduta ética é espontânea.” (DALAI LAMA, 2000, p. 147).

Esta “natureza desperta ou ilimitada” advém através de todo um processo, por exemplo: percepção do sofrimento próprio e dos outros; tomada de decisão de seguir o caminho espiritual (questionamento da “roda da vida”, onde estamos presos); prática de religiosidade como auxílio; evitar os “venenos da mente” egoísta e as ações não-virtuosas (praticar moralidade e bondade, isso é claramente uma demanda ética do budismo); meditação contínua (silenciosa em especial); aceitação e prática da compaixão por todos os seres; caminho do Bodsatva (aquele que vem para ajudar os outros seres a ultrapassar o sofrimento da “roda da vida” - condicionamentos e automatismos) e iluminação (um estado que todo ser já contém em si, conjugado ao próprio universo).

Não obstante, o budismo não prega aceder à iluminação para depois agir eticamente. Não. Os textos dos filósofos e mestres falam eminentemente em prática da generosidade, na manutenção da energia social constante e da alegria pessoal; na equanimidade, colocando-se no seu lugar e na humildade, e também no “tomar refúgio”: na comunidade de praticantes e na meditação, no Dharma (caminho, ensinamento, retitude [...]), nos mestres, mas acima de tudo no “colo do absoluto”, na natureza ilimitada presente em cada um. Tomar refúgio em sua própria natureza, num mundo de extrema extroversão e consumo de objetos; ser senhor de sua própria vida, sua mente, seu corpo; cuidar de suas relações. Um ideal ético desafiador. Pergunta ele: “Que tipo de amor é o de vocês, aquele que só existe se o outro sorrir? Esse amor baseia-se no que recebemos, por isso é frágil.” (SAMTEN, 2001, p. 75).

O budismo mostra, portanto, como é fundamental trabalharmos com as nossas marcas mentais, ou habitus (chamados de carma) que provêm de longos anos e de situações familiares, e que muitas vezes são causadores de nossa não compreensão da harmonia, ou melhor, da liberdade, da lucidez e da preciosidade que é a vida humana. Há preliminarmente três “automatismos” do eu visados na prática budista, o cognitivo, o emocional, e o cármico (na ordem: aparente, oculto e sutil); este último é o mais difícil de

lidar (SAMTEN, 2001, p. 80). Ou seja, podemos com esforço aprimorar idéias, percepções, conhecimentos e até mudar. Já no segundo nível, um bom exemplo é a necessidade de fazer alguma terapia durante muitos anos para acessar dimensões que nos causam sofrimento. O terceiro é o mais longo, profundo e difícil, pois são dimensões que podem estar ligadas ou encarnadas ao nosso ego de modo sutil e profundo, e que geram novos apegos e inquietudes e sofrimentos de difícil investigação. Há uma gama de meditações e as técnicas mentais para tentar acessá-las, durante muito tempo, e removê-las⁵.

Na mesma época em que na Grécia antiga Heráclito pregava o “tudo flui, nada permanece”, Sidarta Gautama, na Índia de 2600 anos atrás, pregava a impermanência de tudo. A impermanência é um dos ensinamentos básicos, para mostrar que todo projeto humano, toda possibilidade está perpassada por impossibilidades; toda visão de mundo é momentânea, o ego é frágil e passageiro, nossos apegos mais ainda. Segundo essa posição, a vida humana é altamente preciosa, é a oportunidade única para “evoluir” e chegar ao sentido maior da existência para além da existência cíclica (roda da vida condicionada). O que faz transcender o tempo e o espaço, como os conhecemos, são as experiências relativas à natureza ilimitada, demonstradas na meditação, na bondade, no amor e na compaixão e, assim, em estado de felicidade duradoura. Estes aspectos “são fundamentais para a sobrevivência da espécie humana” (DALAI LAMA, 2000, p. 146). E é esta a sua ventilada “revolução espiritual”. Temos aí uma base que pode revolver o ethos capitalista desde a raiz, revertendo quem sabe o processo de degradação econômica, social e ecológica atual.

Segundo o Budismo, o qual perceber-se ecológico por natureza, desde a raiz, a interligação e complexidade de todos os seres, bem como a interdependência de observador e observado são algo natural e vivido. “Acredito que cada um de nossos atos tem uma dimensão universal” (DALAI LAMA, 2000, p. 146). E mais, o budismo opera com a concepção de que além da interdependência, própria da ecologia e do holismo (bom exemplo é a ecologia profunda), o homem situa-se na inseparatividade, apesar de vivenciar percepções separadas entre as coisas e entre os humanos, e entre os humanos e os outros seres, e com o universo. Junto com o da iluminação, a inseparatividade é o conceito mais difícil de entender e vivenciar como tal, até porque ele se dá dialeticamente em meio à separatividade. O budismo, tal como certo aspecto teórico da fenomenologia (VARELA, 2001, cap. 2), possui apuradas teorias, debates e, acima de tudo, práticas de corpo e mente para vencer as dicotomias, colocar-se sempre acima da dualidade. Circularidade fundamental, dirá Merleau-Ponty, inseparatividade

⁵ A profundidade da psicologia budista é vista quando se surpreende um catálogo de 84 mil nuances mentais, ligados a estados emocionais, construído testado durante séculos.

dirá o budismo tibetano. Uma boa metáfora criada é a da mandala. Olhar a natureza como mandala parece fácil, pois conhecemos hoje os ecossistemas e interligações de tempo, espaço, energia, que entrelaçam o desenvolvimento dos contextos bióticos e das esferas e níveis em homeostase; mas olhar as sociedades, pessoas e acontecimentos dentro deste aspecto altamente sistêmico, de causalidades entrelaçadas, torna-se uma tarefa surpreendente e difícil, ao mesmo tempo em que preserva as conquistas da liberdade individual e do estado não naturalístico da política e de nosso tempo. Uma universalidade levada ao extremo, uma solidariedade básica anterior à própria vivência ética; o caráter de absoluto de uma natureza ilimitada para além das aparências e da relatividade de todas as coisas que concebemos na dualidade em discriminação. O budismo nos convidaria a um certo retorno a perspectivas antigas, metafísicas, naturalistas? Não acredite antes de testar, eis o conselho. O efeito do medicamento depende de cada paciente; e, além do mais, para o budismo, todo medicamento é também veneno, como o *pharmakon* de Platão. Notável sabedoria (SHANTIDEVA, 1992).

O chefe espiritual do Tibet prega uma responsabilidade universal, a partir de uma “consciência universal” básica e imprescindível nestes “tempos de degenerescência” que, prescindindo da culpa e suas neuroses, aponta apenas a coerência do “caminho do meio”, do direcionar corações e mentes para os outros. Dalai Lama afirma várias vezes a “uniformidade da família humana”, e que, basicamente, “todos somos iguais” (DALAI LAMA, 2000, p. 179); todos sofremos, somos frágeis e ao mesmo tempo temos a natureza de algo perfeito. O perfeito participa do imperfeito.

Isso tudo implica naturalmente a ética ambiental, já que todos os seres estão envolvidos e têm dignidade própria. Sobre o meio ambiente em particular, os budistas têm falado fartamente. Em *Ética para o novo milênio*, Dalai Lama afirma que a insatisfação das pessoas, fruto do egoísmo, apego e desejo, estão na origem da destruição ecológica e da desintegração social (DALAI LAMA, 2000, p. 181). Aí, inveja, competitividade, crescimento do materialismo e da insatisfação convivem juntos. Ele critica, pois, o incessante crescimento econômico, a infelicidade causada e vivida pelos ricos⁶, a desigualdade e injustiça nas relações Norte-Sul; e por outro lado, mostra-se otimista pelo crescimento da busca pelo “mundo interior”, pelo nível de conscientização, pelas soluções não-violentas de conflitos, e pelas novas esperanças que surgem para os oprimidos (DALAI LAMA, 2000, p. 185).

Diferentemente de um holismo místico, a obra expressa que o mundo natural é nosso lar, mas não é necessariamente sagrado ou santo, mas “o lugar onde vivemos”; trata-se, pois, em questão socioambiental, de nossa sobrevivência antes de tudo. Ele

⁶ A vida de luxo “estraga as pessoas” e mina a civilização e o ambiente, cf. p. 191.

fala ainda na necessidade de um desenvolvimento sustentável, de um planejamento familiar efetivo e cuidadoso e da urgência da paz e do desarmamento (DALAI LAMA, 2000, p. 204). Num lance de realismo e humildade, Dalai Lama afirma que precisamos, indo além dos princípios, das palavras e filosofias, tomar medidas práticas; cada um deve fazer o que pode, mas que o faça (p. 194). Há também uma mensagem que serve bem para os filósofos e intelectuais: “Os que têm grande erudição, mas não têm bom coração, correm o risco de serem atormentados por ansiedades e inquietações de desejos que não podem ser realizados.” (DALAI LAMA, 2000, p. 196).

Por fim: um convite à experiência ético-ambiental permeada pela tradição budista tibetana

Por fim, é cada vez mais claro, ao nosso ver, a importância inspiradora da retomada de culturas e filosofias de caráter não-dualista, não-dicotômico, não-cartesiana, e com ênfase pragmática, propícia para o que chamamos de filosofia prática, e que tem algo essencial a dizer e experienciar frente à crise dos rumos da cultura do Ocidente (o “american way of life”). Os rumos de efetivação a serem tomados por uma tal proposta, ampliada e abrangente, demarcar-se-ão sem dúvida no campo central que é a ética e a educação (ambiental, integral)⁷, evidentemente aberta a novos fundamentos filosóficos atualizados e eficazes, numa hermenêutica ou dialética do novo e do antigo.

O reconhecimento do valor da tradição budista tibetana, tanto em termos de discussão filosófica e existencial, quanto em dimensões espirituais, tem despontado no ocidente a ponto de alguns autores falarem em um novo renascimento no ocidente, onde entram dimensão ecológica, guinada para o feminino, direitos humanos, novos paradigmas em ciência e outros movimentos culturais. A ecopsicologia é outro bom exemplo disso; mas também o crescente número de experimentadores das práticas e os teorizadores do legado budista o demonstram. No Brasil, esse processo estaria ainda em seus começos. Em países europeus e mesmo nos EUA, os estudos budistas têm sido intensos dentro e fora das academias (mosteiros, centro de estudos, locais de práticas), bastando ver pelo número crescente de traduções de textos antigos e publicações de comentadores⁸.

⁷ “O papel histórico da educação ambiental consiste em passar em revista as culturas e as religiões tradicionais descritas aqui para descobrir o que elas têm em comum quanto às relações humanas e sua responsabilidade face ao meio ambiente - em outros termos, os ingredientes comuns a uma ética ambiental universal. Uma atitude moral relativa ao ambiente no plano pessoal e profissional, individual e coletivo, que seja válido no mundo inteiro é, por sua vez, a hipótese e o fim deste novo grande domínio da educação, fazendo da Educação Ambiental o princípio e o instrumento indispensável a seu desenvolvimento.” (CONNEXION. 1991, p. 2).

⁸ Uma simples pesquisa em um buscador de internet colocando-se a palavra “Buddha” (em inglês) aparecem 27 milhões de referências; 23 milhões com a palavra “buddhist”, mais 12 milhões para “buda”; e 500 mil para a expressão completa “buddhist philosophy”:

O ponto que nos chama neste escrito é contudo a afirmação da força argumentativa e práxica da compaixão universal, da inseparatividade dos destinos, da visão de interdependência de fatores humanos, naturais, e a possibilidade de estender uma ética global sob a bandeira laica e includente da alteridade que pode ser a ecologia. Um ethos mundial e consensos mínimos baseados no atual estado de degenerescência cultural, e ao mesmo tempo no potencial imenso dos seres humanos para fazerem florescer o bem, a alegria, o amor, enfim, a compaixão pelos seres. Certamente este é um ideal voltado para o futuro, e também sempre um ideal. Não obstante, a inspiração budista nos indica a vivência plena do presente, começando onde estamos, assumindo completamente nosso estado atual, e da inclusão dos outros como prioridade, neste grande mistério que é viver como ser-com-os-outros e como ser-no-mundo. É provável que estejamos ainda num tempo inicial deste caminho; e o importante é caminhar, contemplando mais a Lua do que o dedo que a aponta.

Referências

- CONNEXION – *Bulletin de l'éducation relative a l'environnement*. Paris: UNESCO-PNUE, v. 16, n. 2, jun. 1991.
- DALAI LAMA. *Ética para o novo milênio*. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.
- _____. *Practicing wisdom*. Copenhague: Narayana Press, 1982.
- GADAMER, H. G. *Verdade e método*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- JONAS, Hans. *El principie responsabilidad*. Barcelona: Herder, 1995.
- MACY, Joanna; MOLLY, Brown. *Nossa vida como gaia*. São Paulo: Gaia, 2004.
- NAGARJUNA. *Carta a um amigo*. São Paulo: Palas Athena, 1994.
- PELIZZOLI, Marcelo L. *Correntes da ética ambiental*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- _____. *A emergência do paradigma ecológico*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- _____. (Org.). *Bioética como novo paradigma*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- RICOEUR, Paul. *Soi meme comme un l'autre*. Paris: Le Seuil, 1990.
- SAMTEN, Lama Padma. *Meditando a vida*. São Paulo: Fundação Peirópolis/CEBB, 2001.
- _____. *A jóia dos desejos*. Porto Alegre: FEEU/Paramita, 1995.
- _____. *Mandala de Lótus*. São Paulo: Peirópolis, 2006.
- SAMTEN, Lama Padma; CARUSO JÚNIOR, Vitor. *O lama e o economista*. São Carlos, SP: Rima, 2004.
- SHANTIDEVA. *The way of the Bodhisattva*. Translated by the Padmakara Translation Group. Boston: Shambala, 1997
- _____. *La marche vers l'éveil*. Paris: Éditions Padmakara, 1992. TULKU Thöndub Rinpoche. Madhyamika. Disponível em: <www.dharmanet.com.br/prajna/caminho.htm>. Acesso em 07/10/2007.
- VARELA, Francisco. *Sobre a competência ética*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- _____. *Mente corpórea*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.