

PHILOSOPHICA

FILOSOFIA E MEDICINA
SOBRE DOR E SOFRIMENTO



LISBOA

UNIVERSIDADE
DE LISBOA

Departamento de Filosofia
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

52 • 2018

REDESCOBRIR A SAÚDE QUE NUNCA SE PERDEU. DOENÇA, SOFRIMENTO E CURA NO BUDISMO

Paulo Borges¹

(Universidade de Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa)

Introdução

Pretendemos apresentar a visão budista da origem da doença e do sofrimento na ignorância da saúde ou “sanidade fundamental” do ser e da consciência, bem como a via para a reconhecer e reintegrar, que é o processo de cura. Os ensinamentos budistas, particularmente no Mahāyāna e Vajrayāna, assumem que o fundo de todos os seres vivos é a natureza de Buda, “um estado de ser (...) indestrutível e bom” e de saúde integral, inseparável de uma consciência desperta². É isso que no budismo tibetano se designa como o Buda primordial, a “natureza essencial da mente, o nosso fundamental estado de ser”, e também a “natureza essencial de todos os fenómenos”, uma perfeição, bondade e liberdade que impregna tudo³. Embora esta natureza seja o estado primordial e inalienável da mente⁴ e de todos os seres vivos, enquanto o véu da ignorância a encobrir e não for plenamente reconhecida surge como um potencial de “despertar” e de “saúde”⁵ que pode também permanecer velado. *Saúde* significa aqui

1 pauloaborges@gmail.com.

2 Cf. Chögyam TRUNGPA, *The Sanity We Are Born With. A buddhist approach to psychology*, prefácios de Daniel Goleman e Kidder Smith, compilado e editado por Carolyn Rose e Kidder Smith, Boston & London, Shambhala, 2005, p. 137.

3 Cf. Dzogchen PONLOP RINPOCHE, *Penetrating Wisdom. The Aspiration of Samantabhadra*, Ítaca, Snow Lion, 2006, p. 33.

4 Cf. *Ibid.*, p. 35.

5 Cf. Chögyam TRUNGPA, *Shambhala. La voie sacrée du guerrier*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 29.

um estado de plenitude, integridade e totalidade, visando a via do Buda manter ou (re)descobrir aquilo que as grandes tradições sapienciais da humanidade consideram essencial: uma Vida plena, inteira e total, sem divisões e conflitos entre as várias dimensões do ser e assim sem divisões e conflitos entre nós, os demais seres vivos e o mundo. Cabe recordar que a palavra *saúde* procede de uma raiz indo-europeia – *sal* ou *sol* – que exprime a ideia de integridade e perfeição e está na origem do indo-europeu *solwos* (“sê inteiro”), do sânscrito *sarvah* (tudo), do pali *sabba* (tudo, todo), do avéstico *haurva* (ileso, intacto, são e salvo), do grego *holos* (inteiro), do latino *salus, utis* (saúde, salvação), dos termos ingleses *all* (tudo), *whole* (inteiro), *healthy* (de boa saúde), *holy* (santo) e dos alemães *alles* (todo, tudo), *Heil* (salvação, inteiro, são) e *heilig* (santo, sagrado)⁶. Nesta perspectiva, a saúde é sempre primeira, intrínseca e irredutível à doença, mera disfunção adventícia que não afecta o fundo do ser, sendo a cura o processo não tanto de tratar a doença, mas de reconhecer e reintegrar a saúde sempre presente. Nesta óptica, se a *saúde* é muito mais do que habitualmente se designa como tal, a *doença* radica em algo mais fundo do que as patologias convencionalmente consideradas. Saúde e doença referem-se à conexão ou desconexão com a natureza fundamental de si e de tudo quanto existe e, neste sentido, pode haver experiência de saúde mesmo na doença mais crónica e dolorosa e um estado de doença mesmo num organismo psicofisiológico aparentemente são segundo os critérios convencionais. Neste sentido o Buda Gautama foi considerado “o supremo terapeuta”⁷.

Cabe questionar o que habitualmente se pensa acerca do lugar do sofrimento no budismo, assumindo os aspectos da experiência budista que mais contrastam com a percepção dominante do que é a realidade e a vida humana. Só não os camuflando se pode compreender a especificidade da via do Buda e das propostas de cura e transcensão da doença e do sofrimento que oferece. O próprio Buda Gautama, após o chamado Despertar, reconheceu que o que descobriu – o Dharma ou natureza profunda da realidade – era algo “profundo, difícil de ver e difícil de compreender”, “inatingível pelo mero raciocínio, subtil, a ser experienciado pelos sábios”. A compreensão do Dharma, com o que implica de desconstrução e abandono dos processos mentais e emocionais dominantes na humanidade e considerados normais

6 Cf. Odon VALLET, *Petit lexique des mots essentiels*, Paris, Albin Michel, 2007, pp. 232-234; Paulo BORGES, *O Coração da Vida. Visão, meditação, transformação integral*, Lisboa, Edições Mahatma, 2017, 2ª edição, pp. 28-29.

7 Cf. *Nirvāna Sūtra*, cit. in Nieh-p’an ching, tradução de Dharmaraksa (385-433), *cūan* 5, (Taishō Daizōkyō 12: 391c).

e saudáveis, mas na verdade impregnados da ignorância que é a matriz de todas as formas de doença e sofrimento, é algo que o Buda viu ir “contra a corrente mundana”, surgindo particularmente “abstruso” para mentes dominadas por “concupiscência e ódio”⁸.

Contrariamente a uma concepção instalada – derivada da recepção europeia do budismo como uma visão pessimista ou niilista⁹ –, o sofrimento na visão do Buda não é uma realidade original do mundo ou da experiência humana e não é inerente à natureza profunda da realidade, da vida e da consciência. No primeiro discurso após o Despertar, o Buda expõe o que tradicionalmente se designa como as quatro nobres verdades, mas que, conforme as suas próprias exortações, devem ser menos objecto de crença doutrinal e dogmática do que de compreensão, experiência existencial e verificação prática¹⁰. Stephen Batchelor defende a interpretação de “verdades” como “tarefas”¹¹, acentuando o seu cunho mais ético do que metafísico. Consideramo-las “hipóteses de trabalho”, inseridas numa abordagem terapêutica e destinadas a ser confirmadas ou não pela experiência, como num procedimento científico, com a diferença de neste caso se tratar de uma experiência na primeira pessoa, apenas verificável pela própria consciência. Quanto à abordagem não dogmática do Buda Gautama, nunca será demasiado recordar as suas palavras, que convidam a uma via do meio, equidistante da autoridade / tradição e da razão discursiva, a da experiência existencial e contemplativa profunda:

Não se guiem por tradição oral, por linhagem de ensinamento, por ouvir dizer, por uma colecção de textos, pela lógica, por raciocínio inferencial, por cogitação baseada em razões, pela aceitação de uma visão após a ponderar, pela aparente competência de um orador ou por pensarem “O asceta é o nosso mestre”¹².

8 Cf. *Majjhima Nikāya* 26: *Aryapariyesana Sutta*; I 167-173, in *In the Buddha's Words. An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*, editado e introduzido por Bhikkhu Bodhi, prefácio do Dalai Lama, Boston, Wisdom Publications, 2005, pp. 69-70.

9 Cf. Roger-Pol DROIT, *Le Culte du Néant. Les Philosophes et le Bouddha*, Paris, Seuil, 1997.

10 Cf. Walpola RAHULA, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, prefácio de P. Demiéville, Paris, Seuil, 1978, pp. 23-30.

11 Cf. Stephen BATCHELOR, *After Buddhism. Rethinking the dharma for a secular age*, New Haven / London, Yale University Press, 2015, p. 122.

12 *Anguttara Nikāya* III:65, in *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Anguttara Nikāya*, tradução de Bhikkhu Bodhi, Somerville, MA; Wisdom Publications, 2012, p.280. Cf. também *In the Buddha's Words. An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*, p. 89.

1. *Dukkha*

Na linguagem tradicional, o Buda começa por expor a “nobre verdade do sofrimento”¹³. A palavra em Pali é *dukkha*, que também significa insatisfação, mal-estar, frustração, incompletude, etc. *Kha* significa espaço vazio e zero¹⁴, sendo concretamente, no *Rig-Veda*, o centro vazio da roda onde se insere o eixo¹⁵. *Du-* é um prefixo negativo, também presente no Grego antigo¹⁶. O sentido é uma disfunção no que de outro modo seria o fluir natural, normal e saudável da vida, enquanto bem ajustada ao espaço aberto de onde irradia (*śūnyatā*, vacuidade). É isso que se designa como *sukha*, “felicidade”, onde o prefixo positivo *su-* transmite a imagem de uma roda que flui harmoniosa e livremente. A roda é um símbolo universal da vida no seu devir¹⁷ e encontramos aqui um imaginário muito semelhante ao implícito no *correr bem ou mal da vida*, expressões portuguesas correntes.

O Buda designa como *dukkha* o “nascimento”, o “envelhecimento”, a “doença” e a “morte”, a “união com o que é desagradável”, a “separação do que é agradável”, o “não se obter o que se deseja” e os “cinco agregados sujeitos ao apego”¹⁸. Estes cinco agregados (*khandha*) são a forma física, as sensações, as percepções, as volições e o fluxo de estados de consciência, ou seja, os fenómenos interdependentes, impermanentes e compostos que são a base empírica sobre a qual a mente constrói, segundo o budismo erroneamente, o conceito abstracto de um *eu* ou *si mesmo* independente,

13 Cf. *Samyutta Nikāya* 56:11: *Dhammacakkappavattana Sutta*; V 420-424, in *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikāya*, II, tradução de Bhikkhu Bodhi, Somerville, MA: Wisdom Publications, 2000, p. 1844.

14, Cf. Franco RENDICH, *Comparative Etymological Dictionary of Classical Indo-European languages. Indo-European - Sanskrit – Greek – Latin*, traduzido por Gordon Davis, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014, 2ª edição revista e aumentada, pp. 136-137.

15 Cf. Ananda K. COOMARASWAMY, “*Kha* y otras palabras que significan “cero” en relación con la metafísica india del espacio”, in *El Vedanta y la tradición occidental y otros ensayos*, tradução de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Ediciones Siruela, 2001, p. 255.

16 Cf. Roger-Pol DROIT, *Le Silence du Bouddha et autres questions indiennes*, Paris, Hermann Éditeurs, 2010, p. 19.

17 Cf. Jean CHEVALIER / Alain GHEERBRANT, *Dictionnaire des Symboles*, Paris, Robert Laffont / Jupiter, 1990, p. 826.

18 Cf. *Samyutta Nikāya* 56:11: *Dhammacakkappavattana Sutta*; V 420-424, in *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikāya*, II, p. 1844.

permanente e singular¹⁹: neste sentido pode-se falar de um “Reduccionismo Budista” a respeito da identidade pessoal, na medida em que esta não existe em si e por si, de modo último, sendo redutível a constituintes com outra natureza, como os cinco agregados (*khandha*), que não são “pessoas”²⁰.

No que respeita ao sofrimento, desenvolvimentos posteriores estabelecem três tipos (embora Thich Nhat Hanh, por exemplo, não considere isto um ensinamento do Buda²¹): o sofrimento por haver sofrimento (incluindo o provocado pelo esforço de escapar à dor e ao sofrimento); o sofrimento pela mudança ou impermanência; o sofrimento omnipresente ou latente, ligado à insatisfação inerente a tudo o que é condicionado, sejam os cinco agregados a que a mente se apega como se constituíssem um eu ou si mesmo substancial, sejam as experiências e actividades próprias do *samsāra*. Este designa a vida condicionada pelos conceitos dualistas, a começar pelos de eu e não-eu, e emoções resultantes, o desejo possessivo / apego, a aversão e a indiferença.

Nesta primeira declaração o Buda reconhece a experiência do sofrimento, enuncia as suas formas mais evidentes e acrescenta que “a nobre verdade do sofrimento é para ser plenamente compreendida”²². Compreendê-la é ver que faz uma mera descrição fenomenológica da experiência, inscrita numa abordagem terapêutica, sendo essa a estrutura formal das quatro nobres verdades, decorrente dos antigos tratados de medicina indiana²³. O Buda começa por fazer o diagnóstico de um estado disfuncional e patológico, que não corresponde à natureza fundamental de quem por ele é afectado. A “nobre verdade do sofrimento” é a nobre verdade sobre o sofrimento, *mas não apresenta o sofrimento como verdade*, no sentido de realidade necessária ou evidência incondicional. O sofrimento não é essencial e necessário, apenas fenomenal e contingente. Dadas certas causas e condições, o sofrimento manifesta-se, sendo experienciado. Tem um estatuto fenomenológico e não ontológico, é relativo e não absoluto, acidental e não essencial, existencial e não metafísico.

19 “Cf. Walpola RAHULA, *L’enseignement du Bouddha d’après les textes les plus anciens*, p. 45.

20 Cf. Mark SIDERITS, *Personal Identity and Buddhist Philosophy. Empty Persons*, Farnham / Burlington, Ashgate Publishing, 2015, 2.^a edição, pp. 9 e 25, nota a.

21 Cf. Thich Nhat HANH, *The Heart of the Buddha’s Teaching*, Londres, Rider, 1998, p. 19.

22 Cf. *Samyutta Nikāya* 56:11: *Dhammacakkappavattana Sutta*; V 420-424, in *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikāya*, II, p. 1844.

23 Cf. Roger-Pol DROIT, *Le Silence du Bouddha et autres questions indiennes*, p. 19.

Por isso o sofrimento (*dukkha*) nunca surge isolado do seu aparente oposto, que na verdade compõe com ele o verso e o reverso de toda a experiência humana e senciente: *sukha*, o prazer ou a felicidade. Como diz o Buda, falando dos agregados:

Se, Mahāli, formas, sensações, percepções, inclinações e consciência fossem exclusivamente sofrimento (*dukkha*) e impregnadas de sofrimento, mas se não fossem também impregnadas de prazer (*sukha*), os seres não se enamorariam delas. Mas, por causa destas coisas serem agradáveis, os seres ficam enamorados delas. Estando enamorados delas, estão cativos delas e, estando cativos delas, estão afligidos²⁴.

Como nota Stephen Batchelor, embora o Buda no primeiro discurso enfatize mais a dimensão sofredora da experiência da vida, precisamente para mostrar não ser necessária e apontar o caminho da sua superação, o que está em causa é a plena compreensão da vida em toda a sua complexa e ambígua fenomenologia, aceitando-a como um misto de “dor e prazer, sofrimento e alegria”²⁵. Na verdade a vida é experienciada como *dor-prazer e sofrimento-alegria*, originando-se a aflição propriamente dita, a que o Buda se refere, pelo apego das mentes à experiência das coisas do mundo movidas pela expectativa de colherem delas apenas um dos aspectos, excluindo o outro.

No que respeita ainda ao sofrimento, Thich Nhat Hanh, em contraste com outros ensinamentos budistas, sustenta que ele não integra os “Três Selos do Dharma”, que seriam apenas impermanência, não-eu (inexistência de um eu substancial, que exista em si e por si, intrinsecamente, e não em interdependência) e *nirvāna*. Segundo o mesmo autor, embora o Buda haja constatado a experiência do sofrimento, também ensinou a possibilidade de “residir com felicidade nas coisas como são (*dristha dharma sukha viharin*)”²⁶. Note-se todavia que, mesmo os ensinamentos e mestres budistas que afirmam a existência de quatro selos no Dharma do Buda, incluindo neles a afirmação de que “todas as emoções são dor”, esclarecem que estas “emoções” são as experiências dualistas geradas pela ignorância que está na raiz do apego a um “eu” inexistente em si e

24 *Samyutta Nikāya* 22:60, in *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikāya*, II, p. 903.

25 Cf. Stephen BATCHELOR, *After Buddhism. Rethinking the dharma for a secular age*, p. 71.

26 Cf. Thich Nhat HANH, *The Heart of the Buddha's Teaching*, pp. 19-23 e 131. A citação é do *Samyutta Nikāya*, V, 326.

por si²⁷. A dor, no sentido de sofrimento, não é intrínseca à experiência da realidade por uma mente livre da ignorância precisamente a respeito da natureza profunda da realidade e da mente, sendo essa ignorância que, veremos, constitui a primeira manifestação da doença enquanto desconexão da sanidade fundamental do ser e da consciência.

2. A origem de dukkha

A segunda “nobre verdade” respeita à “origem do sofrimento” e correspondeterapeuticamente à etiologia. A origem (*samudaya*) do sofrimento é uma “sede”, “ânsia”, “carência” ou “desejo insaciável” (*tanhā*, em pali, *trsnā*, em sânscrito) que conduz a uma “existência renovada, acompanhada de deleite e concupiscência”, que busca esse “deleite” constantemente, seja nos “prazeres sensuais”, na “existência” ou no “extermínio”. Esta origem, acrescenta o Buda Gautama, “é para ser abandonada”²⁸. Batchelor prefere traduzir *tanhā* como “reatividade”, designando a reacção dos organismos psicofisiológicos às sensações provocadas pela experiência do mundo: “se o que encontramos é sentido como agradável, reagimos com atracção; se é sentido como desagradável, reagimos com aversão; e se é sentido como nem agradável nem desagradável, reagimos com agitação ou aborrecimento”. As reacções incluem assim não só “ânsia e desejo”, mas também “ódio e indiferença, aversão e aborrecimento”²⁹, embora em todas elas possamos discernir o desejo de uma gratificação autocentrada num suposto sujeito com existência intrínseca e distinto do mundo, que percepção, avalia e classifica todos os fenómenos e experiências em função dos seus desejos, interesses, medos e expectativas.

Com efeito, segundo as palavras do Buda, a origem ou emergência (*samudaya*) do sofrimento reside no constante procurar uma gratificação, seja sensorial, seja na manutenção da existência (do eu ou si mesmo que se julga ser, nesta visão um mero rótulo conceptual-linguístico sem base de sustentação real nos cinco agregados interdependentes, impermanentes e compostos), seja na sua extinção. Na verdade, o que origina o sofrimento

27 Cf. Dzongsar Jamyang KHYENTSE, *O que não faz de ti um budista*, tradução de Paulo Borges, Alfragide, Lua de Papel, 2009, pp. 11, 13, 55 e 60.

28 Cf. *Samyutta Nikāya* 56:11: *Dhammacakkappavattana Sutta*; V 420-424, in *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikāya*, II, p. 1845.

29 Cf. Stephen BATCHELOR, *After Buddhism. Rethinking the dharma for a secular age*, pp. 73-75.

é um sentimento de incompletude e carência e a busca ansiosa de uma certa ideia de felicidade, entendida como a gratificação ou a simples preservação de um eu substancial e separado, existente em si e por si, ou ainda como a extinção, de si ou da sensibilidade: o que se pode desejar quando a gratificação ou felicidade desejada não se encontra e predomina o sofrimento, podendo contudo considerar-se que o recurso à anestesia da indiferença e da insensibilidade ou o impulso autodestrutivo e suicida é ainda a busca de uma gratificação pela negativa, pela extinção do mal-estar que a mente a si mesma provoca. Do ponto de vista budista, os organismos psicofisiológicos, enquanto não reconhecerem a sua natureza profunda e estiverem assim condicionados pela noção de um si separado do mundo, procuram constantemente o *seu* bem-estar e a ausência do *seu* mal-estar, que podem também ser os dos indivíduos ou grupos com os quais se identificam, como extensões do seu sentimento de si. É todavia nesta busca que reside o mais profundo mal-estar, é nisso que consiste o *correr mal da vida (dukkha)*, como consequência trágica não da natureza da realidade, mas da sua ignorância, que é a verdadeira raiz do sofrimento e a doença radical.

Como se esclarece noutros ensinamentos do Buda, nomeadamente sobre os doze factores da “produção condicionada” (*paticca-samuppāda*)³⁰, a verdadeira e profunda raiz do sofrimento é afinal a ignorância da natureza da realidade que faz com que surja “a ideia errada da existência de um “eu””. É dela e de outras causas e condições que vem *tanhā*, a “sede” ou “reactividade”, que é apenas a “causa mais palpável e mais imediata” de *dukkha* e que, num sentido mais subtil, integra também “o apego às ideias, aos ideais, às opiniões, às teorias, às concepções e às crenças”³¹. Este apego pode estender-se ao próprio ensinamento do Buda (*Dharma*), daí o cuidado do Buda Gautama em compará-lo a uma “jangada” que serve para chegar à outra margem (metáfora do despertar da consciência), mas que deve ser abandonada aí, pois levá-la consigo em terra firme não faz sentido e seria um obstáculo³².

Seja como for, se o sofrimento tem uma origem e uma causa não é

30 Cf., por exemplo, *Soutra de la Pousse de Riz*, in *Soutra du Diamant et autres soutras de la Voie médiane*, traduções do tibetano por Philippe Cornu, do chinês e do sânscrito por Patrick Carré, Paris, Fayard, 2001, pp. 107-108.

31 Cf. Walpola RAHULA, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, p. 51.

32 Cf. *Majjhima Nikāya*, citado em Walpola RAHULA, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, pp.29-30. Estas palavras não deixam de evocar uma conhecida passagem de Wittgenstein acerca das suas proposições serem elucidativas

original, no sentido de primordial e não causado. E, mais importante, se o sofrimento vem a ser, pode deixar de ser, pode ter um fim. Se o sofrimento surge pode desaparecer, desde que se abandone a sua causa, como diz claramente o Buda ao indicar que a “origem” ou “emergência” de *dukkha* “é para ser abandonada”³³ (e não tanto a “nobre verdade” a seu respeito, apesar da ambiguidade do texto).

Na verdade, mais profundamente, tudo o que por natureza aparece, seja o sofrimento ou qualquer outro fenómeno, por natureza cessa: “Tudo o que tem a natureza da aparição, tudo isso tem a natureza da cessação” (*Yam kiñci samudayadhammam sabbam tam nirodhadhammam*)³⁴. Embora os hábitos de reificar os fenómenos como entidades levem a pensar que os fenómenos designados como “seres” e “coisas” primeiro aparecem e depois desaparecem, cessando, transformando-se ou passando para outro lugar, num entendimento limitado e grosseiro da impermanência, uma visão mais subtil do devir universal surpreende a coincidência entre o aparecer e o desaparecer, numa mutação contínua: tudo *des-aparece*, pois todas as formas que os fenómenos assumem nas suas diferentes experiências e percepções estão em contínua transformação. É nesse sentido que se cita uma declaração do Buda Gautama aos seus discípulos: “a cada instante vós nasceis, vós declinais, vós morreis”³⁵.

Aplicando esta constatação à experiência do sofrimento, verifica-se

na medida em que se compreendem e transcendem, como uma escada que se deita fora após se usar, vendo-se então “o mundo a direito” e ficando-se “em silêncio” - Ludwig WITTGENSTEIN, *Tratado Lógico-Filosófico*, 6.54, tradução e prefácio de M. S. Lourenço, in *Tratado Lógico-Filosófico. Investigações Filosóficas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, 2ª edição revista, p. 142.

33 Cf. *Samyutta Nikāya* 56:11: *Dhammacakkappavattana Sutta*; V 420-424, in *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikāya*, II, p. 1845.

34 Cf. *Majjhima Nikāya*, citado em Walpola RAHULA, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, p. 53.

35 Cf. *Paramatthajotikā*, citado em Walpola RAHULA, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, p. 55. É interessante constatar a proximidade desta visão com a que Platão atribui a pensadores e poetas como Protágoras, Heraclito, Empédocles, Epicarmo e Homero, “com excepção de Parménides”, que defenderiam “que nada alguma vez “é”, mas devém sempre” – PLATÃO, *Teeteto*, 152 d-e, 156 e – 157 c. O Buda Gautama cita as palavras de um “instrutor” passado, Araka, comparando a vida humana a “um rio de montanha que vai longe e que corre rápido, arrastando tudo consigo; não há momento, instante, segundo, em que pare de correr, mas sem cessar corre e continua”. Nas palavras do próprio Buda: “O mundo é um fluxo contínuo e é impermanente” – cf. Walpola RAHULA, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, p. 46.

que a sua natureza, tal como a de todas as experiências mentais e emocionais, é a de aparecer desaparecendo, é a de se dissolver naturalmente, desde que não haja uma fixação na sua experiência ou na sua rejeição, *a qual supõe a mais fundamental fixação na ideia de haver um sujeito substancial que o experiente*, o que tem sempre como efeito nutri-lo, reproduzi-lo e mantê-lo. É o que acontece quando a experiência do devir do mundo se centra e cristaliza num “eu” supostamente substancial que considera que a experiência do sofrimento é a do “seu” sofrimento e que assim se apega a ela, tanto mais a reforçando e alimentando quanto mais se sente sua vítima e luta contra ela ou com ela se identifica e a ela se resigna. Na ausência da gratificação pelo prazer, a experiência da dor e do sofrimento pode converter-se numa certa forma de gratificação inconfessada, na medida em que contribua para reforçar o sentimento e a convicção de se ser alguém distinto dos outros e do mundo, porventura mais especial e digno de atenção por se presumir sofrer mais que os outros, validando e aumentando o autocentramento da mente dualista. O sofrimento continua assim a manifestar-se e a ser experienciado enquanto permanecer a sua origem: a ignorância, a sede e a “reactividade” referidas. A boa notícia é que, como adverte o Buda, elas podem ser abandonadas, deixando que o sofrimento se dissolva.

Note-se que sofrimento é nesta perspectiva o que se acrescenta à dor física ou emocional, a qual pode persistir mesmo quando as causas do sofrimento são removidas, mas que tende a diminuir quando isso acontece, o que mostra a interdependência entre a dor original e a reacção psicológica a ela. Quando a dor física ou emocional é reconhecida, acolhida e aceite pela atenção plena, sem identificação e sem rejeição, inclusive na busca de compensações, não só o sofrimento associado tende a esbater-se, como a própria dor tende a diminuir³⁶. A constatação disto tem levado a prática da atenção plena ou *mindfulness* a estar cada vez mais presente nos cuidados de saúde.

A este respeito o Buda Gautama estabeleceu claramente a distinção

36 Cf. Jon KABAT-ZINN, *Full Catastroph Living. How to cope with stress, pain and illness using mindfulness meditation*, edição revista e actualizada, Londres, Piatkus, 2013, pp. 353-451. John D. TEASDALE / Michael CHASKALSON (Kulananda), “How does mindfulness transform suffering? I: the nature and origins of *dukkha*” / “How does mindfulness transform suffering? II: the transformation of *dukkha*”, in AAVV, *Mindfulness. Diverse Perspectives on its Meaning, Origins and Applications*, editado por J. Mark G. Williams w Jon Kabat-Zinn, Londres / Nova Iorque, Routledge, 2013, pp. 89-124.

entre uma pessoa não-instruída e outra instruída no Dharma. A primeira, ao experimentar uma “sensação dolorosa”, neste caso a nível físico, “sofre, aflige-se e lamenta-se”, ficando “perturbada”. Tem assim “duas sensações – uma corpórea e outra mental”, como alguém que, após ser atingido por um “dardo”, sentisse logo outro. A reacção à dor pode incluir a “aversão” a seu respeito e o procurar escapar a ela buscando “deleite no prazer sensual”, o que em ambos os casos é acompanhado de “ignorância”, pois não se compreende “a origem e o desaparecimento” destas sensações agradáveis ou desagradáveis. Já a segunda pessoa, instruída no Dharma, não acrescenta sofrimento psicológico à dor física, tendo apenas uma sensação corpórea e não outra mental, sentindo-se assim atingida apenas por um dardo. Não reage à dor com “aversão” ou fuga na “concupiscência” do “prazer sensual” e compreende “a origem e o desaparecimento” destas sensações³⁷.

3. A cessação de *dukkha*

A possibilidade do abandono da origem do sofrimento é o que o Buda enuncia na terceira nobre verdade, acerca da “cessação do sofrimento”, dizendo que “é para ser realizada”³⁸. O fim do sofrimento resulta da extinção da sua causa e corresponde terapêuticamente à cura, que pode ser entendida como restabelecimento da saúde, mas também como a sua redescoberta. Como diz o Buda Gautama: “É o total desvanecimento e cessação desse mesmo desejo insaciável, o abandoná-lo e o desistir dele, a liberdade a seu respeito, a não dependência dele”³⁹. Esta constatação, experiencial, mostra que o sofrimento não é necessário porque a sua causa não é necessária. Se é possível renunciar a ela é porque a ficção de um eu independente, permanente e singular, não composto, bem como o derivado desejo ávido e autocentrado, ou a reactividade, incluindo esse desejo, a indiferença e a aversão – que constituem a matriz de toda a doença -, não integram original nem necessariamente a experiência de si e do mundo, que não cessa de residir numa plenitude ou saúde primordial. No avesso

37 Cf. *Samyutta Nikāya* 36:6; IV 207-210, in *In the Buddha's Words. An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*, pp. 31-32.

38 Cf. *Samyutta Nikāya* 56:11: *Dhammacakkappavattana Sutta*; V 420-424, in *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikāya*, II, p. 1845.

39 Cf. *Ibid.*, p. 1844.

da formulação negativa desta “verdade” experiencial, fica implícita a possibilidade de um desapego da causa de *dukkha*, o deixar de insistir nela, o libertar-se dela.

Entreabre-se aqui o que os ensinamentos recolhidos no Cânone Páli discretamente referem como o “incondicionado”, sinónimo de “Nibbāna”. Se este é em geral negativamente identificado com “a destruição da concupiscência, a destruição do ódio, a destruição da ilusão”⁴⁰, já uma passagem célebre adopta uma linguagem que, sem deixar de ser apofática (negativa) quanto à sua caracterização, afirma um “incondicionado” que não se reduz à extinção dos factores condicionantes da consciência:

Há, monges, um não-nascido, não-tornado, não-feito, incondicionado. Se, monges, não houvesse o não-nascido, não-tornado, não-feito, incondicionado, nenhuma evasão se discerniria do que é nascido, tornado, feito, condicionado. Mas por haver um não-nascido, não-tornado, não-feito, incondicionado, uma evasão se discerne pois do que é nascido, tornado, feito, condicionado⁴¹.

Noutro sutra, o Buda afirma que a propensão para a “adesão”, que entendemos como o apego a objectos, materiais ou mentais – a começar pelos conceitos de “eu” e “não-eu” –, torna difícil ver a “verdade” da “origem dependente” de tudo, bem como a que se expressa como “a quietação de todas as formações, o abandono de todos os apegos, a destruição do desejo insaciável, ausência de paixão, cessação, Nibbāna”⁴². É por isso que o Tathāgata (“um que assim partiu / chegou”, autodesignação do Buda, sugerindo que transcendeu a vida condicionada) abandonou toda a “visão especulativa” e se diz livre “mediante o não agarrar”, pela “destruição, desvanecimento, cessação, desistência e abandonar de todo o conceber, toda a ruminação, todo o fazer-eu, fazer-meu e da subjacente tendência para a presunção”⁴³. Embora o Buda Gautama prime por esta libertadora renúncia a toda a actividade da mente discursiva, conceptual e linguística, que

40 Cf. *Samyutta Nikāya*, 38:1; IV 251-252; 43:1-44; IV, 359-373, in *In the Buddha's Words. An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*, p. 364.

41 Cf. *Udāna* 8:3; 80-81, in *In the Buddha's Words. An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*, p. 366.

42 Cf. *Ariyapariyesanā Sutta*, 19, in *The Middle Length Discourses of the Buddha. A new translation of the Majjhima Nikāya*, traduzido do Pali, tradução original de Bhikkhu Ñānamoli, editada e revista por Bhikkhu Bodhi, Boston, Wisdom Publications, 1995, p. 260.

43 Cf. *Majjhima Nikāya* 72: *Aggivacchagotta Sutta*; I 486-488, in *In the Buddha's Words. An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*, p. 367.

tende a reificar fenómenos e processos interdependentes e impermanentes como sujeitos e objectos, não deixa de pontual e discretamente se referir em termos positivos ao que fica quando se abandonam todas as tentativas de “agarrar” algo. Fala assim de uma “base” onde não se encontram os quatro elementos (terra, água, fogo, ar), nem os quatro níveis supremos da experiência meditativa samsárica (ainda refém de uma noção de si mesmo, por mais subtil e rarefeita que seja), “nem este mundo nem outro mundo; nem sol nem lua”. Aí diz não haver “vir”, “ir” ou “estar quieto”, “morrer” e “renascer”. Essa “base” “não é fundada”, não se move e não tem “suporte”. Em conclusão, afirma que “apenas isto é o fim do sofrimento”⁴⁴.

O Buda fala experiencialmente de um fundo sem fundo de toda a experiência que transcende todas as suas determinações e características possíveis, ou seja, todas as suas limitações e condicionamentos, gerados pela conceptualização e pela “adesão” ao conceptualizado como sendo real. Ou seja, o Buda fala a partir da experiência desse “incondicionado” que outros ensinamentos, que as tradições Mahāyāna e Vajrayāna igualmente lhe atribuem, referem como a vacuidade (*śūnyātā*). A experiência ou reconhecimento da vacuidade é assim o essencial, pois só aí se realiza o sentido da terceira verdade: a “cessação do sofrimento”⁴⁵, no sentido amplo que abrange toda a forma de mal-estar e sentimento de incompletude. Voltaremos a esta questão.

4. A via para a cessação de *dukkha*

A quarta nobre verdade, acerca da “via que conduz à cessação do sofrimento”, é o “Nobre Caminho Óctuplo”, que consiste em visão, intenção, discurso, acção, modo de vida, esforço, atenção e concentração correctas ou plenas e que se destina a “ser desenvolvida”⁴⁶. Em termos terapêuticos diz respeito à aplicação do remédio ou ao processo de redescoberta da saúde. Expusemos noutro lugar os seus oito aspectos, agrupados em três classes: sabedoria (*paññā*), ética (*sīla*) e concentração (*samādhi*)⁴⁷. Gostaríamos aqui de nos focar apenas no primeiro aspecto, a

44 Cf. *Udāna* 8:1; 80, in *In the Buddha's Words. An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*, pp. 365-366.

45 Cf. *Samyutta Nikāya* 56:11: *Dhammacakkappavattana Sutta*; V 420-424, in *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikāya*, II, p. 1845.

46 Cf. *Ibid.*, p. 1844.

visão, que é o fundamento dos demais.

A visão correcta ou plena tem vários aspectos e níveis, consistindo numa dimensão relativa em compreender a lei de causa e efeito da acção intencional (*karma*), sendo numa mais profunda a compreensão das quatro nobres verdades, mas coincidindo em termos últimos e absolutos com o próprio Despertar da consciência, o se designa como *Buda*. A esta luz, que é a da transcensão de toda a experiência conceptual e dualista, “todas as visões são visões incorrectas”, pois, “Do ponto de vista da realidade última, a Visão Correcta é a ausência de todas as visões”⁴⁸.

A visão é aqui a experiência plena, não meramente intelectual, de em última instância não haver um sujeito distinto da experiência do mundo, de não haver sujeito nem objecto, de não haver o eu independente, permanente e substancial cuja ficção se origina na ignorância dualista e conceptual e se reproduz na sede, desejo insaciável e reactividade expostos na segunda nobre verdade, gerando toda a incompletude, insatisfação e sofrimento que na primeira verdade se reconhecem. Esta visão paradoxal, onde *ver* é *ver que não há quem veja, nem algo a ver, nem visão*, é o que o Buda designou como “incondicionado” e experiência da vacuidade (*śūnyātā*).

Neste momento é necessário referir que, na óptica do Mahāyāna, o primeiro discurso do Buda, que expõe as quatro nobres verdades, expressa apenas a verdade relativa ou convencional (*samvrtisatya*) e não a absoluta (*paramārthasatya*), tendo por isso um sentido não definitivo, mas provisório, o qual não pode ser tomado literalmente e requer interpretação⁴⁹. A verdade absoluta e o sentido último são por exemplo expressos no célebre *Sutra da Essência da Sabedoria Transcendente*, onde se afirma a vacuidade como a natureza das “formas” e demais agregados que são a base psicofisiológica dos conceitos de “eu” e de “ser”, o que se estende à consideração de “todos os fenómenos” como “vacuidade”: “desprovidos de características essenciais, não nascem nem cessam”, “não crescem nem decrescem”⁵⁰. Nesta radical desconstrução dos conceitos socialmente dominantes, compreensivelmente desconcertante se os tomarmos por expressão objectiva da realidade e não fruto de uma

47 Cf. Paulo BORGES, “A ética na via do Buda”, in AAVV, *Ética. Teoria e Prática*, coordenação de Cristina Beckert, Manuel João Pires, Sara Fernandes e Teresa Antunes, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012, pp. 65-72.

48 Cf. Thich Nhat HANH, *The Heart of the Buddha's Teaching*, p. 56.

49 Sobre esta questão, cf. Mark SIDERITS, *Personal Identity and Buddhist Philosophy. Empty Persons*, p. 25, notas a e b.

50 Cf. *Sôutra du Coeur de la Connaissance Transcendente*, in *Sôutra du Diamant et autres sôûtras de la Voie médiane*, p. 88.

percepção limitada pelos interesses humanos⁵¹, se não há, em termos últimos, sujeitos e entidades reais e substanciais, com eles se dissolvem os aspectos da doutrina budista aparentemente mais sólidos e fundadores, como os doze elos da produção condicionada e as quatro nobres verdades, que nesta perspectiva expressam apenas a verdade relativa à percepção das mentes ainda não despertas (sendo a “jangada” que há que abandonar uma vez chegados à *outra margem* que é o Despertar⁵²):

Não há ignorância nem fim da ignorância e assim de seguida até: não há velhice nem morte, nem fim da velhice e da morte.

Não há do mesmo modo nem sofrimento, nem origem do sofrimento, nem cessação do sofrimento, nem via. Não há sabedoria, não há fruto a alcançar ou a não alcançar⁵³.

Reconhecendo que não há nada a alcançar nem quem o alcance, a consciência liberta-se de todo o véu, o medo desaparece e isso é o “Despertar autêntico e perfeito”⁵⁴.

Trata-se do fim da experiência condicionada do mundo, que não é a aniquilação do quer que seja, pois nunca houve realmente alguma coisa que possa e deva ser aniquilado, nem uma instância meramente negativa, pois desvela o que desde sempre esteve presente, apenas encoberto pelo autocondicionamento da consciência: a natureza primordial de todos os fenómenos, incluindo da mente que os percebe, designada como vacuidade (*śūnyātā*). Um mestre contemporâneo, Mingyur Rinpoche, distingue-a de um mero “vácuo”. Se em tibetano se diz *tongpanyid*, *tongpa* significa “vazio”, no sentido de algo que transcende a nossa capacidade de apreensão sensorial e conceptual, pois não é redutível a um objecto ou entidade, o que tornaria porventura preferível traduzir o termo como “inconcebível” ou “inominável”. Quanto à terminação *-nyid*, confere a *tongpa* um sentido de “possibilidade”, de aí tudo poder emergir. A “vacuidade” não significa assim “nada”, “mas antes um ilimitado potencial

51 Cf. Mark SIDERITS, *Personal Identity and Buddhist Philosophy. Empty Persons*, pp. 17-18.

52 Cf. *Majjhima Nikāya*, citado em Walpola RAHULA, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, pp. 29-30.

53 Cf. *Soûtra du Coeur de la Connaissance Transcendante*, in *Soûtra du Diamant et autres soûtras de la Voie médiane*, p. 89.

54 Cf. *Ibid.*

55 Cf. Mingyur RINPOCHE (com Eric SWANSON), *The Joy of Living. Unlocking the secret and science of happiness*, prefácio de Daniel Goleman, Londres, Bantam Books, 2009, pp. 59-60.

para tudo aparecer, mudar ou desaparecer”⁵⁵. O mesmo autor esclarece ainda que a “*vacuidade*” é fundamentalmente uma experiência, “o sentimento de abertura que as pessoas experienciam quando simplesmente repousam as suas mentes”⁵⁶. Por isso a melhor analogia para falar da vacuidade é a do espaço, tal como entendido no tempo do Buda Gautama: “uma vasta abertura que não é uma coisa em si mesma, mas antes um fundo infinito e não caracterizado contra o qual e através do qual galáxias, estrelas, planetas, animais, seres humanos, rios, árvores e assim por diante aparecem e se movem” e também desaparecem⁵⁷. Sem a vacuidade, nenhum fenómeno poderia aparecer, mas sem os fenómenos não experienciaríamos o fundo de vacuidade do qual emergem. Embora sendo inseparáveis – “as formas são vazias” e a “vacuidade” “são as formas”⁵⁸ –, a “vacuidade, ou infinita possibilidade, é a natureza *absoluta* da realidade” e tudo o que dela emerge – o cosmos, os seres, os objectos “e mesmo a nossa percepção de tempo e espaço” – “é uma *relativa* expressão” e “momentânea aparição” dessa “infinita possibilidade”⁵⁹. Uma questão central é que a vacuidade, o “imensurável”, “indefinível”, “incriado” e imutável fundo sem fundo de tudo, é experienciada e vista aqui como a natureza primordial e absoluta da consciência, no seu estado natural, “completamente aberto e não limitado por qualquer tipo de características nomeáveis ou definíveis”⁶⁰. Reconhecer e experienciar a identidade entre o fundo sem fundo da consciência e o fundo sem fundo de todas as coisas é a essência da meditação e do Despertar e a única alternativa ao sofrimento inerente ao sentimento de separação, incompletude e medo gerado pela ignorância. Na perspectiva deste estudo, este reconhecimento e experiência é a reintegração da saúde jamais perdida e o fim da fonte mais subtil de toda a doença.

Como explica Chögyam Trungpa, a realidade primordial, ou “*fundo essencial*” de tudo, é “apenas espaço aberto”, e esse é precisamente o “nosso mais fundamental estado da mente, antes da criação do ego”: “abertura” e “liberdade” essenciais. É um espaço primordial, sem proprietário, ao qual é inerente a sua experiência, a “inteligência primordial” (*vidyā*, em sânscrito). Somos e não podemos deixar de ser esse espaço, essa abertura sem contornos. O início da confusão e velamento disso são sugeridos

56 *Ibid.*, p. 59.

57 Cf. *Ibid.*, p. 63.

58 Cf. *Soûtra du Coeur de la Connaissance Transcendente*, in *Soûtra du Diamant et autres soûtras de la Voie médiane*, p. 88.

59 Cf. Mingyur RINPOCHE (com Eric SWANSON), *The Joy of Living. Unlocking the secret and science of happiness*, p. 63.

60 Cf. *Ibid.*, pp. 63-64.

alegoricamente como um começarmos a dançar demasiado activamente com o espaço que somos ao ponto de subitamente termos a percepção, falsa, de que “‘Eu” estou a dançar no espaço”, tornando-nos “*self-conscious*”, conscientes de sermos um *eu* a evoluir no espaço e já não o próprio espaço. Isto faz com que o espaço deixe de ser percebido como espaço, parecendo agora uma “entidade separada”, exterior, sólida e tangível: surge a “primeira experiência de dualidade” e com ela o nascimento do eu e do outro, o nascimento do primeiro agregado, a fixação da consciência na “forma”⁶¹. Deixar de experienciar a abertura primordial e ver-se como um “eu” perante um espaço sólido e exterior, supostamente existentes em si e por si, como se não surgissem do velamento da experiência primordial, é a dupla vertente, passiva e activa, de *avidyā*, *in*-inteligência ou ignorância. Ela tem três aspectos: 1) o sentimento de separação, 2) o sentimento e convicção de que se foi sempre assim, que gera o desejo de assegurar e manter o seu próprio espaço, e 3) o ver-se como um “objecto externo” a si e ao mundo, criando a dupla vertente da noção de “outro”⁶².

Começar a ver esta ignorância é o início do dissipá-la no despertar da consciência e na sabedoria. Ver plenamente *avidyā* e o seu processo é já fazer com que se desvaneça em *vidyā*, a visão que funda e preside ao caminho para a cessação de *dukkha*. Esta visão, irreduzível a uma mera compreensão intelectual, consiste antes no repouso contemplativo na vacuidade, o espaço primordial, com o abandono da ficção de um “eu” separado do mundo e da conseqüente ânsia de o manter, promover e proteger mediante o desejo e a aversão autocentrados. A melhor terapia e cura (quarta verdade) é a que reintegra a saúde (terceira verdade), fazendo assim cessar a origem da doença (segunda verdade) e com isso a própria doença (primeira verdade).

A cura profunda, de patologias físicas, mentais e emocionais, para além do seu complementar tratamento específico, radica assim na reconexão com a inviolável sanidade primordial mediante a consciência ou atenção plena (*sati*), na experiência meditativa e contemplativa. Esta sanidade é em última instância o incondicionado, o fundo comum de todos os seres e fenómenos.

RESUMO

61 Cf. Chögyam TRUNGPA, *Cutting Through Spiritual Materialism*, prefácio de Sakyong Mipham, editado por John Baker e Marvin Casper, ilustrado por Glen Eddy, Boston / Londres, Shambhala, 2002, pp. 122-123. Cf. também Paulo BORGES, *Meditação, a Liberdade Silenciosa. Da mindfulness ao despertar da consciência*, Lisboa, Edições Mahatma, 2017, pp. 13-14.

62 Cf. Chögyam TRUNGPA, *Cutting Through Spiritual Materialism*, pp. 124-125.

Apresentamos a visão budista da origem da doença e do sofrimento na ignorância da saúde ou sanidade fundamental do ser e da consciência, bem como a via para a reconhecer e reintegrar, que é o processo de cura. Questionamos o que habitualmente se pensa acerca do lugar do sofrimento no budismo, baseados nos aspectos da experiência budista que mais contrastam com a percepção dominante do que são a realidade e a vida humana. Só não os camuflando se pode compreender a especificidade da via do Buda e das propostas de cura e transcensão da doença e do sofrimento que oferece.

Palavras-chave: budismo – saúde – sofrimento – doença – cura.

ABSTRACT

We present the Buddhist view of the origin of disease and suffering in the ignorance of the basic health or sanity of being and awareness, as well as the way to recognize and reintegrate it, which is the healing process. We question what is commonly thought about the place of suffering in Buddhism, based on the aspects of the Buddhist view and experience that most contrast with the dominant perception of what reality and human life are. It's only by not camouflaging them that one can understand the specificity of the Buddha's path and the proposals for healing and transcending disease and suffering it offers.

Keywords: Buddhism – health – suffering – disease – healing.

EDITORIAL

ARTIGOS

AT THE HEART OF A DECISION IS A NARRATIVE

R. M. Zaner

AGONIA E RAZÕES PARA AGIR: UMA CRÍTICA A PARFIT

Pedro Galvão

A PROPÓSITO DA NATURALIZAÇÃO DA DOR NA OBRA DE FILIPE MONTALTO

Manuel Silvério Marques e José Morgado Pereira

AS MEDITAÇÕES SOBRE AS LÁGRIMAS E O CHORO DE JOHAN FRIEDRICH SCHREIBER

Palmira Fontes da Costa

REDESCOBRIR A SAÚDE QUE NUNCA SE PERDEU. DOENÇA, SOFRIMENTO E CURA NO BUDISMO

Paulo Borges

COMPREENDER A DOR. A PROPÓSITO DE UM CASO DE ANOREXIA NERVOSA CRÓNICA

Dulce Bouça

O PASSO DO ABISMO: O DESVIVER, A AGONIA E A MORTE DIGNA

Manuel Silvério Marques

A “BOA MORTE” DE BACON

António Lourenço Marques

SEDAÇÃO PALIATIVA, PERSPETIVA DE UM CLÍNICO

Madalena Feio

ENSAIOS

LA RESPUESTA AL PROBLEMA DEL NO-SER EN LA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

Maria Carmen Segura Peraita

GRAMSCI E I QUADERNI: FILOSOFIA DELLA PRASSI E IMMANENZA TRA MATERIALISMO E IDEALISMO

Luca Onesti

PRÉMIO PROF. DOUTOR JOAQUIM CERQUEIRA GONÇALVES PARA ALUNOS

DO 1.º CICLO/ CURSOS DE LICENCIATURA (Edição de 2018)

KANT NO JARDIM DO NÃO SEI QUÊ. NOTAS AO PARÁGRAFO §49

DA CRÍTICA DA FACULDADE DO JUÍZO

João Maria Carvalho

DISSERTAÇÕES

LUDO-ESTÉTICA

Pedro Miguel Celestino Pereira

RECENSÕES

*THOMAS P. KASULIS, ENGAGING JAPANESE PHILOSOPHY:
A SHORT HISTORY, HONOLULU, UNIVERSITY OF HAWAII PRESS, 2018*

Ricardo Santos Alexandre

*INSTRUÇÕES AOS AUTORES – NORMAS DE PUBLICAÇÃO
INSTRUCTIONS TO AUTHORS – PUBLICATION PROCEDURES*



Patrocínios

