

OS LIMITES DA DEFINIÇÃO DE BUDISMO EM ÉMILE DURKHEIM: UMA ANÁLISE DAS QUATRO NOBRES VERDADES

Data de aceite: 02/05/2024

Nirvana Oliveira Moraes Galvão França

Doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (2020). Graduada em Teologia Budista pelo Instituto Pramāṇa (2018), Bacharel em Direito pela Universidade Salesiana (2010), graduada em Pali and Buddhist Studies pela University of Kelaniya Sri-Lanka / Buddha-Dharma Center of Hong Kong (2023) <http://lattes.cnpq.br/2964978104735339>

Ethel Panitsa Beluzzi

Doutorado em Lingüística Aplicada pela Universidade Estadual de Campinas (2018), mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas, (2014), graduação em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2011), e Graduada em Teologia Budista pelo Instituto Pramāṇa (2018) <http://lattes.cnpq.br/8943675734808684>

Texto originalmente publicado Revista Páginas de Filosofia, v. 10, n. 2, p. 39-53, jul.-dez. 2021

RESUMO: Émile Durkheim, em seu *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, cita como o pilar da filosofia e da religião budista as Quatro Nobres Verdades – um referencial teórico que permeia o desenvolvimento de todas as principais tradições de pensamento budistas. Neste artigo, nosso objetivo é apresentar linhas gerais e introdutórias sobre esse conceito tendo como linha narrativa o texto de Durkheim – trazendo, também, discussões sobre os contextos onde Durkheim escreveu e contrapondo outras abordagens teóricas.

PALAVRAS-CHAVE: Budismo, Émile Durkheim, Quatro Nobres Ver-

THE LIMITS OF THE DEFINITION OF BUDDHISM IN ÉMILE DURKHEIM: AN ANALYSIS OF THE FOUR NOBLE TRUTHS

ABSTRACT: Émile Durkheim, in *The Elementary Forms of The Religious Life*, cites the Four Noble Truths as the pillar of Buddhist philosophy and religion – a theoretical reference that permeates the development of all the main traditions of Buddhist thought. In this article, our objective is to present general and introductory lines about this concept, having Durkheim's text

as the narrative line – also bringing discussions about the contexts where Durkheim wrote and contrasting other theoretical approaches.

KEYWORDS: Buddhism, Émile Durkheim, Four Noble Truths, Studies in Religion, Buddhist Philosophy

INTRODUÇÃO

As Quatro Verdades Superiores (*catvāri āryasatyāni*) são muitas vezes apontadas como um dos principais pilares do budismo; elas não são apenas a temática central do primeiro discurso de Buda Śākyamuni, o Dharma-chakra-vartana Sūtra, como parecem estabelecer referenciais para todas as tradições interpretativas que se desenvolveram ao longo dos milênios. De fato, embora existam muitas tradições interpretativas diferentes, um pilar comum é seu direcionamento para o entendimento da existência da insatisfação (*duḥka-ārya-satya*), das causas da insatisfação (*samudaya-ārya-satya*), da possibilidade de cessação completa (*nirodha-ārya-satya*) e do caminho para essa cessação (*mārga-ārya-satya*). Em sua análise sobre o budismo, no livro *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, Durkheim afirma essas mesmas Quatro Nobres Verdades como o pilar da filosofia e da religião budista¹.

É preciso pontuar que o budismo não é uma unidade como o ocidente costuma se referir. Existem pelo menos duas grandes divisões, a tradição Mahāyāna e a Theravāda, que consistem no primeiro e principal cisma das escolas de interpretação budista - todas as outras escolas se desenvolveram a partir de uma dessas interpretações principais. São tradições com textos, métodos e objetivos diferentes; e dentro destas grandes divisões há um número de escolas e tradições (COHEN, 1995), cujo entendimento é essencial para que o ocidente possa avançar nos estudos budistas. Durkheim, entretanto, se encontra em um momento anterior ao aprofundamento desses estudos; dessa maneira, utiliza uma definição ampla e generalista do budismo. Segundo Marco Orrù e Amy Wa, isso foi possível pois:

Em sua definição de fenômenos religiosos e em sua apresentação de evidências de apoio do budismo, Durkheim usou duas estratégias: Ele optou por uma definição estreita do super-humano que lhe permitiu mostrar que o budismo era essencialmente ateuista, e ele escolheu uma ampla caracterização do sagrado que, no budismo, poderia ser identificado com as quatro nobres verdades². (ORRÙ & WA, 1992, p. 58. Trad. nossa).

Essa segunda estratégia é nosso objeto de investigação neste artigo. Ela pode ser observada no seguinte trecho, que será detalhadamente analisado:

1 Para fazer tal análise, ele utilizou principalmente as traduções de Burnouf, cuja representativa obra "Um Tratado sobre a História do Budismo na Índia" foi fundamentada em mais de cento e setenta textos que haviam sido descobertos no Nepal.

2 In his definition of religious phenomena and in his presentation of supporting evidence from Buddhism, Durkheim used two strategies: He opted for a narrow definition of the super-human which allowed him to show Buddhism to be essentially atheistic, and he chose a broad characterization of the sacred which, in Buddhism, could be identified with the four noble truths.

[...] De fato o essencial do budismo consiste em quatro proposições que os fiéis chamam de quatro nobres verdades. A primeira coloca a existência da dor como ligada ao perpétuo fluxo das coisas; a segunda mostra no desejo a causa da dor; a terceira faz da supressão do desejo o único meio de suprimir a dor; a quarta enumera as três etapas pelas quais é preciso passar para chegar a essa supressão: retidão, a meditação e, enfim, a sabedoria a plena posse da doutrina. Atravessadas essas três etapas chega-se ao término do caminho, à libertação, à salvação pelo Nirvana. (DURKHEIM, 1996, p. 12).

EXAME DAS QUATRO VERDADES

Primeiramente, conforme explicado por Orrù e Wang (1992) as quatro nobres verdades do budismo não são sagradas em si mesmas, elas derivam seu significado do fato de que o Buda, tendo alcançado a iluminação e se tornado mestre, as proclama como tal. Não se trata aqui de uma revelação, mas de uma explicação a partir da experiência pessoal de Buda; não é uma matéria de aceitação dogmática, mas de investigação e análise na própria experiência.

Algumas vertentes do budismo acreditam que os Sermões do Buda, conhecidos como Sūtra, em especial aqueles que começam com a frase “assim escutei em certa ocasião” vêm da memória perfeita do primo e atendente pessoal do Buda, Ānanda, que após a morte do Buda teria recitado de memória todos os textos num Concílio reunido para tal finalidade. É importante lembrar, entretanto, que essa concepção foi formada em estruturas sociais e culturais muito diferentes das atuais – foram, afinal, vinte e seis séculos de tradições desenvolvidas em diversos países – e, portanto, seus significados eram também muito distintos. Como afirma Tsai,

A diferença central entre acreditar em alguém que diz lembrar de vidas anteriores e que diz que a transmissão do Buddha para os alunos era exclusivamente oral, baseado unicamente na autoridade daquele que fala, é um salto de fé naquele indivíduo. Mas diante dos métodos atuais de historiografia, de investigação científica que busca por evidências, como escritos, fragmentos, figuras em vasos, em paredes, e assim por diante, que procura por evidências para poder construir e interpretar uma realidade histórica, seria um salto de fé assim ainda necessário? Ao meu ver, não há qualquer necessidade de se acreditar em eventos históricos relatados por pessoas que dizem se lembrar de vidas anteriores no que diz respeito à construção do conhecimento histórico. (TSAI, 2017a, p. 20).

Dessa maneira, é importante pontuar que o entendimento e estudo do cânone budista não depende de um salto de fé, mas pode ser baseado na investigação e análise, na lógica e no raciocínio, conforme explicado por Silara (1996) onde expõe que sobre o budismo, ele exige que se estabeleça um ensino moral baseado na lógica sólida e no senso comum. De tal forma que tal ensinamento moral possa ser encontrado nos registros das próprias palavras do Buda, transmitidas oralmente, como era costume na Índia antiga, e depois escritas em folhas de tal maneira, num Concílio convocado para o propósito expresso de

reunir todas as palavras do Buda, lembradas por aqueles chamados ao Concílio, de forma a receber o selo de autenticidade para todo o tempo futuro.

Conhecido como o primeiro giro da roda do dharma³, o primeiro ensinamento dado pelo Buda foi referente ao sofrimento, sua origem, cessação e caminho para a cessação. Para chegar a tal discurso, descreve Plínio Tsai, em seu livro, “Meditações: a vida do Buddha”, que Siddhārtha após ter se libertado dos ciclos de sofrimento, permaneceu em meditação, depois dedica semanas na sistematização de suas descobertas. Contudo, após estruturar, ele tem dúvidas a respeito da capacidade dos seres de entenderem o que ele havia descoberto, mas é convencido a ensinar. Desta forma então, o Buda pensa naqueles que seriam os primeiros a ouvir, que foram seus professores no tempo de ascetismo, Ārāḍa Kālāpa e Udraka Rāmaputra. Mas descobre que eles haviam falecido, assim o Buda se dirige aos seus amigos daquele tempo, do início da sua busca, que estavam fazendo suas práticas no bosque de Isipatana, na cidade de Varanasi uma cidade da Índia. (TSAI, 2017b)

Neste discurso ele faz uma apresentação resumida do caminho para a libertação, explicando as Quatro Verdades Superiores, seus aspectos e o Caminho Óctuplo, este conjunto viria a ser conhecido no ocidente como “Quatro Nobres Verdades”. A disparidade entre a tradução como Quatro Verdades Superiores e Quatro Nobres Verdades ocorre, principalmente, devido ao termo *ārya*. Como afirma Tsai,

O termo todo em sânscrito romanizado seria *cattvari-arya-sattya*, e em nossa interpretação não atribuímos ao termo “*arya*” o significado de “nobre”, mas sim de “superior”. Mas por que caracterizá-la como superior? O que queremos atribuir com isso não é uma característica ou propriedade que seja superior a outras concepções e conceitos, mas queremos significar uma característica ou propriedade que seja superior ao sofrimento. São verdades que foram construídas para superarem os sofrimentos. São verdades que se abrem, que convidam, ao descobrimento do seu significado e da sua validade, e são verdades interdependentes, e por isso mesmo podem ser capazes de superar os sofrimentos (TSAI, 2017a, p. 79 e 80. Grifo no original).

O termo, “Four Noble Truth”, que em português consolidou-se como Quatro Nobres Verdades, foi fortemente cunhado pela influência da primeira onda de tradução do budismo que ocorreu no século XVIII. Esta onda, começou na Grã-Bretanha, após esta ter assumido o controle da Índia por volta de 1796, sendo realizada por Max Müller (1823-1900) e T. W. Rhys Davis (1843-1922). Müller publicou uma série de quarenta e nove volumes intitulada “Sacred Books of East” (Livros Sagrados do Oeste) e Rhys Davis fundou a “Pali Text Society” que foi responsável pela tradução de diversos textos que circulavam no Sri Lanka. Na Alemanha os esforços de conhecer o oriente se deram por Oldenberg que publicou “The life and Teaching of Buddha” (Vida e Ensinos do Buda). Na França os estudos foram inaugurados por Eugene Burnouf (1801-1852) (HUAL-CHIN, 2002).

³ “Giro da Roda do Dharma”, é uma expressão que denota um grupo de ensinamentos, o primeiro giro corresponde aos ensinamentos a respeito do sofrimento e suas causas, sendo iniciado pelo primeiro discurso proferido aos cinco ascetas que foram companheiros do Buda no seu tempo de ascetismo.

O reflexo do colonialismo vigente na época é refletido já no início, pois é possível perceber a influência cristã sendo apresentada, agregando uma essencialidade pelo título de nobreza a verdade, contudo o budismo representa como uma não substancialidade, ou seja, o termo superior seria mais adequado por representar este estado.

A estrutura do presente estudo visa primeiro retomar a citação feita por Durkheim, seguido pela apresentação do trecho correspondente das “Quatro Nobres Verdades”, inicialmente no discurso proferido por Siddhārtha Gautama, o Dharma-chakra-vartana-sūtra (2017b), o Buda Śākyamuni, depois iremos trazer as considerações de Thomas T. Love (1965) e por fim, a apresentação de Perkins (1996). O intuito é comparar estudos que mostrem a pluralidade de interpretações, mostrando pontos de contato e delineando interpretações específicas.

Primeira Verdade Superior

De acordo com Durkheim, temos a apresentação da primeira verdade superior (*duḥka-ārya-satyā*) da seguinte maneira: “A primeira coloca a existência da dor como ligada ao eterno fluir das coisas” (DURKHEIM, 1996, p. 61).

Podemos identificar aqui tanto o conceito de dor ou insatisfação (a palavra em sânscrito *duḥkha*) quanto o conceito de ciclo de sofrimentos (*saṃsāra*), trabalhado por Durkheim como “perpétuo fluxo das coisas”. Esse “perpétuo fluxo” parece indicar que existe um fluxo de existência que é perpétuo, não sujeito à extinção, cuja dor é uma das características. É interessante notar que o conceito de *saṃsāra* não é necessariamente uma existência perpétua, mas sim um fluxo existencial condicionado pela ignorância fundamental (*avidyā*) e que, por isso mesmo, é descontrolado – o que significa que, enquanto estivermos condicionados por esta ignorância, as existências se sucedem sem qualquer controle. Isso pode ser interpretado sob diversos vieses: um deles, é entender que cada existência corresponde a um estado mental-emocional que surge e se mantém de maneira descontrolada. Esse descontrole é marcado pela insatisfação, que pode ser entendida em seus diversos níveis que vão da mera insatisfação até um intenso sofrimento mental-emocional ou mesmo físico. Como lemos no sutra das Quatro Verdades Superiores,

[...] esta é a Verdade do Sofrimento: (1) o nascimento aflitivo é sofrimento, (2) o envelhecimento aflitivo é sofrimento, (3) a enfermidade aflitiva é sofrimento, (4) a morte aflitiva é sofrimento; (5) tristeza, lamentação, dor, angústia e desespero são sofrimentos; (6) a união com aquilo que é desprazeroso é sofrimento; (7) a separação daquilo que é prazeroso é sofrimento; (8) não obter o que se deseja é sofrimento; em resumo, (9) os cinco agregados condicionados pelo apego aflitivo são sofrimentos. (DHARMA-CHAKRA-VARTANA-SUTRA, 2018, p. 31).

Existe, aqui, uma abordagem ampla do conceito de insatisfação, que se verifica não apenas nos fatores mais óbvios (como a dor, a angústia, o desespero e a morte) mas

também em fatores mais sutis (como a separação daquilo que é prazeroso e não se obter o que deseja). Um dos principais é a afirmação de que os próprios agregados condicionados pelo apego aflitivo são insatisfatórios – isto é, que nosso corpo, nossas sensações, nossa capacidade de discriminação, nossas formações mentais e nossa consciência são permeados pela insatisfação. Este é, entretanto, um tópico muito complexo a ser abordado em trabalhos posteriores.

Perkins nos diz que, a primeira nobre verdade que a vida é sofrimento, ou leva ao sofrimento, que é tão patente que poucos vão negar (PERKINS, 1996). Entretanto, diferente do que afirma Love ao dizer que “a primeira Nobre Verdade é meramente uma análise descritiva da existência”⁴ (LOVE, 1965, p. 308.trad. nossa), esta não é uma mera descrição da realidade – é uma proposta completamente diferente de abordagem da realidade, apontando a insatisfação que permeia todas as experiências. Dessa maneira, vai além do conceito de dor: mesmo quando a dor está ausente, podemos perceber a existência da insatisfação entremeada. Além disso, não é uma mera questão de indicar a existência dessa insatisfação – mas sim, de indicar como os sofrimentos são não apenas gerados, mas também potencializados quando associados às aflições mentais-emocionais.

Essa não é meramente uma descrição da realidade – é uma proposta de análise que toma como elemento principal o sofrimento, descrevendo primeiro sua manifestação e então passando para suas causas; verificando a possibilidade de extinção e, então, indicando seu caminho. A questão da superação da insatisfação e do sofrimento, e conseqüente superação de suas causas, é uma questão que permeará todos os discursos de Buda Śākyamuni – e, portanto, será trabalhada não apenas no campo moral, mas, também, ontológico e epistemológico.

Segunda Verdade Superior

O ponto central dessa Segunda Verdade Superior (*samudaya-ārya-satya*) é apontar para a causa da insatisfação – isto é, qual é a causa de todos os fatores apresentados anteriormente. Ela é apresentada por Durkheim da seguinte maneira: “[...] a segunda mostra no desejo a causa da dor” (DURKHEIM, 1996, p. 12).

Ainda que de maneira sintética, Durkheim aponta para o desejo como a principal causa da insatisfação. Entretanto, a palavra “desejo” não deve aqui ser trabalhada de maneira leve – não é qualquer desejo que conduz para a insatisfação e, principalmente, não é qualquer desejo que conduz para a existência condicionada. Love começa a trabalhar isso quando afirma que “a segunda Nobre Verdade poderia ser entendida como desejo, embora não meramente desejo. De acordo com os textos, a ignorância é especialmente prevalente como correlativa com o desejo”⁵ (LOVE, 1965, p. 309. Trad. nossa). Como lemos no Sūtra das Quatro Verdades,

⁴ The first Noble Truth is merely a descriptive analysis of existence.

⁵ The second Noble Truth could be understood to be desire, though not merely desire.

Agora, esta é a Verdade da Causa do Sofrimento: é este desejo fixado, que conduz a uma renovada existência, acompanhado pela cobiça e pelo prazer, buscando o prazer aqui e ali; isto é, (1) o desejo fixado pelos prazeres sensoriais; (2) o desejo fixado na expectativa – que leva para a visão do eternalismo; e (3) o desejo fixado em nenhuma expectativa – que leva para o aniquilacionismo. (DHARMA-CHAKRA-VARTANA-SUTRA, 2018, p. 31-32).

O desejo apresentado aqui é o desejo fixado (*upādāna*), que é o desejo combinado com a ignorância distorciva. Embora a conceituação do desejo fixado seja muito mais complexa, de maneira geral podemos dizer que esse desejo é fixado no sentido de desejar a permanência daqueles prazeres – que, por sua própria natureza, são impermanentes.

O desejo é aqui apresentado em três categorias: o desejo fixado pelos prazeres sensoriais, o desejo fixado na expectativa que leva para o eternalismo e o desejo fixado em nenhuma expectativa, que leva para o aniquilacionismo.

O desejo pelos prazeres sensoriais, aqui, não deve ser entendido como uma apologia à negação do desejo; na verdade, tanto a afirmação dos desejos sensoriais como causa de felicidade quanto sua negação como causa de felicidade são colocados como dois extremos a serem negados por Buda:

Ascetas, há dois extremos, aos quais aquele que renunciou às obrigações sociais e que segue a vida que busca sair dos sofrimentos não deve se entregar. Quais dois? O primeiro extremo é a busca da felicidade pelo cultivo-e-aumento-dos-prazeres-sensoriais, por meio da aquisição constante de bens materiais e experiências-sensoriais e do desfrute delas, pois não desenvolvem a felicidade que permanece, não levam para uma satisfação que não se desfaz, não levam para uma realização definitiva da paz e não trazem o benefício último que é a cessação definitiva dos sofrimentos. E o segundo extremo é a busca da felicidade pela mortificação-de-todos-os-desejos, pois isso não leva para uma realização definitiva da paz, não traz o benefício da cessação definitiva dos sofrimentos. Evitando esses dois extremos, o Buddha despertou para o Caminho do Meio, que faz surgir o entendimento, que faz surgir o conhecimento, que resulta na paz, na experiência direta da felicidade que permanece, na iluminação, na completa cessação dos sofrimentos (DHARMA-CHAKRA-VARTANA-SUTRA, 2018, p. 29).

Assim, é importante pontuar que apontar o desejo fixado como causa de insatisfação e sofrimento não é o mesmo que afirmar que ele deve ser negado; mesmo ele deve ser trabalhado a partir do caminho do meio, em métodos que começarão a ser enunciados na Quarta Verdade Superior.

Os dois outros tipos de desejo fixado: o desejo fixado na expectativa, que leva para a visão do eternalismo, e o desejo fixado em nenhuma expectativa, que leva para o aniquilacionismo; apontam para visões errôneas, marcadas pelos extremos do eternalismo e do aniquilacionismo. De maneira geral, podemos dizer que elas apontam hora para uma permanência eterna e hora para um aniquilacionismo completo – e essas visões, permeando nosso modo de entender o mundo, são causa de grande insatisfação e sofrimento. Essas visões, permeadas pela ignorância distorciva, são contrapostas pelo

conceito de interdependência (*pratītyasamutpāda*) e vazio de existência inerente (*sūnyatā*) – também um método do caminho do meio, a ser trabalhado na Quarta Verdade Superior.

Terceira Verdade Superior

A Terceira Verdade Superior (*nirodha-ārya-satya*) se volta para a possibilidade de cessação dessas causas do sofrimento. Durkheim trabalha isso da seguinte maneira:

[...] a terceira faz da supressão do desejo o único meio de suprimir a dor (DURKHEIM, 1996, p. 12).

Durkheim, aqui, parece apontar para a supressão do desejo como o único meio de desconstruir as insatisfações-sofrimentos; entretanto, essa frase pode ser facilmente lida de maneira problemática. Primeiro, porque a “supressão do desejo” parece se aproximar perigosamente do conceito de “negação do desejo” que, como vimos, é considerado como um extremo por Buddha. No Sūtra das Quatro Verdades Superiores, isso é trabalhado de maneira diferente:

Agora, esta é a Verdade da Cessação do Sofrimento: é o desaparecimento e cessação, sem deixar vestígios daquele mesmo desejo, abrir mão, descartar, libertar-se, desapegar-se desse mesmo desejo. (DHARMA-CHAKRA-VARTANA-SUTRA, 2018, p. 32).

Buda não trabalha aqui a supressão do desejo, mas sim um processo de desconstrução dele que permita um descarte completo, sem deixar vestígios. Como já trabalhado, isso não significa meramente a negação dos desejos – mas sim a desconstrução da ignorância distorcida que gera o desejo fixado pelos prazeres sensoriais, o desejo fixado que leva para o eternalismo e o desejo fixado que leva para o aniquilacionismo. Como afirma Perkins (1996), se as duas primeiras verdades são fatos, a cessação (*nirodha*) do sofrimento só pode vir através do abandono dessa constante busca pelo impossível. Esta é a Terceira Verdade Superior e quando esta pode ser verdadeiramente realizada. Esse abandono, como vimos, não é meramente uma negação – mas um processo ativo de desconstrução, que será mais trabalhado na Quarta Verdade Superior.

Ao contrário do que trabalha Love (1965), entretanto, essa Terceira Verdade Superior não é uma simples dedução das duas verdades anteriores. Ainda que o Buda tivesse apontado o sintoma (as insatisfações-sofrimentos) e sua causa, a possibilidade de desconstrução dessas causas – e, portanto, da própria existência enquanto permeada pelos sofrimentos – não era garantida. É nessa Terceira Verdade Superior que o Buda afirma a real possibilidade de desconstrução da existência condicionada pela ignorância distorcida, e, portanto, a existência condicionada pelo sofrimento, e com isso a possibilidade de pacificação, o *nirvāṇa*. E é o caminho para esse objetivo que será trabalhado na Quarta Verdade Superior.

Quarta Verdade Superior

O caminho para a desconstrução da causa do sofrimento e consequente libertação dele é trabalhada na Quarta Verdade Superior (*mārga-ārya-satyā*). Durkheim a descreve da seguinte maneira:

[...] a quarta enumera as três etapas pelas quais é preciso passar para chegar a essa supressão: retidão, a meditação e, enfim, a sabedoria a plena posse da doutrina. Atravessadas essas três etapas chega-se ao término do caminho, à libertação, à salvação pelo Nirvana. (DURKHEIM, 1996, p. 12-13).

Durkheim (1996) faz aqui uma menção aos três treinamentos que condensam o caminho óctuplo: o treino em disciplina moral (*śīla*), em meditação (*samādhi*) e em investigação da realidade (*prajñā*). No Sūtra das Quatro Verdades Superiores, por sua vez, ele é trabalhado em seus oito passos:

Agora, esta é a Verdade do Caminho da Cessação do Sofrimento: é este Caminho de Oito Partes Superiores ao Sofrimento⁶: O (1) entendimento correto, o (2) pensamento correto – que resultam na renúncia ao egoísmo, na bondade, e na não-violência. A (3) linguagem correta, a (4) ação correta, e o (5) modo de vida correto – que resultam na conduta moral e ética corretas. O (6) esforço correto – que resulta na permanência das causas da felicidade e bem-estar. A (7) atenção plena correta, e a (8) meditação correta, que resultam na cessação definitiva dos sofrimentos. (DHARMA-CHAKRA-VARTANA-SUTRA, 2018, p. 32).

Nesta enumeração, o treino em disciplina moral reúne a linguagem correta, a ação correta e o modo de vida correto; o treino em meditação envolve o esforço correto, a atenção plena correta e a meditação correta; e o treino em investigação da realidade envolve o entendimento correto e o pensamento correto (TSAI, 2017a).

No caminho óctuplo, são indicados, primeiramente, o conceito de entendimento e pensamento correto para indicar que precisamos corrigir a maneira como entendemos e nos relacionamos com nossa realidade; e isso passa pelo estudo e pela análise. Para sustentar uma vida que possibilite esse treinamento, é necessário que mantenhamos certas regras de conduta - linguagem, ação e modo de vida correto – que não apenas nos afastam de problemas desnecessários, como nos permitem ter o tempo e a tranquilidade necessários para o treino. Por fim, para que possamos aprofundar nosso entendimento e corrigir as distorções de maneira efetiva, precisamos de um esforço que nos conduza para uma atenção-plena e uma meditação corretas. Através dessa combinação, é possível trazer a visão correta da realidade para uma realização, de modo que ela não é apenas intelectual, mas capaz de transformar todo o contínuo do ser. Dessa maneira, o caminho não é uma enumeração sequencial de passos, mas diretrizes que contém em si mesmas métodos de treinamento que permeiam todo o caminho.

⁶ Existe um livro escrito por Tenzin Gyatso (Dalai Lama) chamado, O sentido da vida no qual é descrito o caminho óctuplo.

É importante pontuar aqui, entretanto, que esse caminho de Oito Partes - que corresponde ao próprio método de superação da existência condicionada pelo sofrimento - é um ensinamento central, e portanto, se desdobra em uma grama imensa de obras, tratados, livros, escolas e linhagens que buscam detalhar, explicar, ensinar e desenvolver este caminho de libertação. Dessa maneira, trabalhamos aqui apenas alguns conceitos básicos e introdutórios.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em 1912 quando Émilie Durkheim publicou sua obra, “As Formas Elementares da Vida Religiosa: O sistema totêmico na Austrália”, este trouxe novas definições e olhares aos estudos da religião. É incontestável o valor de tal obra, contudo isso não a exime de críticas. Uma delas, que foi o objeto do presente trabalho, refere-se ao budismo. Neste texto, um dos pilares do budismo que são “As Quatro Nobres Verdades” foi apresentado de forma bastante resumida, e com isso correu o risco de afastar-se do seu significado. Este afastamento não pode ser justificado pela ausência de matéria disponível sobre os estudos orientais.

Quando Durkheim publica esta obra, na Grã-Bretanha, a Palitext Societ fazia com Max Muller e Rhys Davids um extenso trabalho de tradução dos textos; e Eugene Bournouf, apontado como uma das referências utilizados pelo autor, havia deixado mais de 170 obras traduzidas, com traduções que são utilizadas até hoje. Com base nisso as críticas às simplificações foram levantadas no decorrer deste trabalho. Ainda assim, diversos conceitos centrais foram apresentados – conceitos que pretendemos ampliar, utilizando como referência os textos do próprio sutra ao qual a temática se refere.

Dessa maneira, trabalhamos passo a passo a definição dada por Durkheim às Quatro Verdades Superiores, pontuando momentos nos quais seu resumo possibilita interpretações problemáticas e momentos nos quais ele cita outros conceitos, sem trabalhá-los diretamente. Com isso, pretendemos uma apresentação muito introdutória e simplificada do conceito de Quatro Verdades Superiores – cuja centralidade nos estudos budistas permitiu inumeráveis desdobramentos ao longo de seus vinte e seis séculos de desenvolvimento.

REFERÊNCIAS

COHEN, Richard S. **Discontented Categories:** Hīnayāna and Mahāyāna in Indian Buddhist History, Oxford, Journal of the American Academy of Religion, Oxford University Press, v. 63, n. 1, p. 1-25, 1995. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1465151> Acesso em: 10 jun. 2018.

DURKHEIM, Émilie. **As Formas Elementares da Vida Religiosa:** o sistema totêmico na Austrália. Tradução: Paulo Neves, São Paulo, Martins Fontes, 1996.

E.B. **Panna or wisdom.** In: SINGH, Nagendra Kumar. International Encyclopaedia of Buddhism. v. 12, New Delhi, Anmol Publications PVT LTD, 1996.

Sammaditthisutta: Sutra da Visão Correta. In: Tsai, P. Coleção de Meditações, Stavirayana e Paramitayana: Uma coleção para os estudos durante a graduação. Valinhos, ATG, 2017a

Dharma-chakra-vartana-sutra: Sutra das Quatro Verdade Superiores. In: Tsai, P. A Vida do Buddha, Valinhos, ATG, 2017b

HUAI-CHIN, Nan. **Breve história do budismo**: conceitos do budismo e do zen. Tradução Marilene Tombini, Rio de Janeiro, Gryphus, 2002

HUNTINGTON Jr, C. W. **History, Tradition, and Truth. History of Religions**, The University of Chicago Press, v. 46, n. 3, p. 187-227, 2007. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.1086/513254>. Acesso em: 01 jun. 2018.

LOVE, Thomas T. **Theravāda Buddhism**: Ethical Theory and Practice, Journal of Bible and Religion, Oxford University Press, v. 33, n. 4, p. 303-313, 1965. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1459491>. Acesso em: 01 jun. 2018.

MONIER-WILLIAMS, **Dicionário de sânscrito.**, Disponível em: <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/>. Acesso em: 05 jun. 2018.

NAGARJUNA. **Versos fundamentais do Caminho do meio**; Mulamadhyamakakarika. Tradução, comentários e notas: Giuseppe Ferraro. Campinas, Phi, 2016.

ORRÙ, Marco; WANG, Amy. **Durkheim, Religion, and Buddhism**. Journal for the Scientific Study of Religion, v. 31, n. 1, p. 47-61, 1992. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1386831>. Acesso em: 05 jun. 2018.

PERKINS, A. H. **Conception of Nibbana**. In: SINGH, Nagendra Kumar. International Encyclopaedia of Buddhism, v. 25, New Delhi, Anmol Publications PVT LTD, 1996

PYYSIÄINEN, Ilkka. **Buddhism, Religion, and the Concept of “God”**, Numen, Brill Stable, v. 50, n. 2, p. 147-171, 2003. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3270517>. Acesso em: 01 jul. 2018.

SELVANAYAGAM, Israel. **Aśoka and Arjuna as Counterfigures Standing on the Field of Dharma**: A Historical Hermeneutical Perspective. History of Religions, The University of Chicago Press, v. 32, n. 1, p. 59-75, 1992. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1062721>, Acesso em: 02 jun. 2018.

SILARA, B.. **Buddist view of religion**. In SINGH, Nagendra Kumar. International Encyclopaedia of Buddhism. v. 5, New Delhi, Anmol Publications PVT LTD, 1996.

SOUTHWOLD, Martin. Buddhism and the Definition of Religion. Man, New Series, v. 13, n. 3, p. 362-379, 1978. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2801935>. Acesso em: 15 maio. 2018.

SUGANANDA, A.P.. **The elementary principles of buddist**, In SINGH, Nagendra Kumar. International Encyclopaedia of Buddhism. v. 5, New Delhi, Anmol Publications PVT LTD, 1996

TSAI, Plínio Marcos. **História da Tradição Budista Indiana**. Valinhos, ATG, 2017a

TSONGKHAPA, Je. LamRim ChenMo. **Tratado dos Estágios do caminho**, tomo II. Tradução: Plínio Marcos Tsai. Valinhos, ATG, 2012

VASUBANDU, Pandita. **Clássicos da Tradição Cittamatra**, Comentários ao Abhidharmakoshakarika: Versos 1 a 10. Tradução e comentários: Plínio Marcos Tsai. Valinhos, ATG, 2017.