UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

REBECA LINHARES SEBOLD

Reflexões sobre felicidade e sofrimento: Alguns litorais

Porto Alegre

2013

REBECA LINHARES SEBOLD

Reflexões sobre felicidade e sofrimento: Alguns litorais

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Graduação em Psicologia – Habilitação Psicólogo – do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, referente às disciplinas de TCC-I e TCC-II, como requisito parcial à obtenção do grau, sob orientação do Profº. Dr. Edson Luiz Andre de Sousa.

Orientador: Profº. Dr. Edson Luiz Andre de Sousa

Comentador: Profº. Dr. Luiz Oswaldo Leite

Porto Alegre

2013

"Todos os homens (...) querem viver felizes, mas, para descobrir o que torna a vida feliz, vai-se tentando, pois não é fácil alcançar a felicidade, uma vez que quanto mais a procuramos mais dela nos afastamos. Podemos nos enganar no caminho, tomar a direção errada; quanto maior a pressa, maior a distância."

Sêneca

Agradecimentos

Agradeço, primeiramente, à vida por proporcionar a existência. Às plantas, ao sol, a água, a terra e aos ciclos perfeitos que a natureza nos apresenta. Agradeço a interdependência, a beleza, a representação e a linguagem que possibilitam um simbólico vasto com caminhos infinitos nos quais posso circular.

Obrigada, especialmente, aqueles que me possibilitaram habitar este mundo, à minha mãe e ao meu pai, Eliane de Araújo Linhares e Mario Renato Sebold. Sou profundamente grata por terem me dado à vida, por me apoiarem em todos os momentos, cada qual com o seu jeitinho. Muito obrigada pelos espaços de escuta, de conversas, de investimentos, de reconhecimento e puxões de orelha. Amo vocês! Agradeço também ao apoio da minha querida avó Maria de Araújo Linhares que, dentro das suas (im)possibilidades, se mostrou disponível com sua ajuda e acolhimento. Também ao meu avô Dorival Martins Linhares (in memorian) que cumpriu funções de pai, quando o meu não estava presente. Muito obrigada aos demais familiares que corroboraram para o meu crescimento e no desenvolvimento do meu caráter. Aprendi muito com vocês!

Sou profundamente grata a todos os meus amigos, vocês são a família que pude escolher. O vínculo real de afeto é aquele que conecta um coração ao outro. Sou imensamente feliz por conectar meu coração ao de vocês, por compartilhar cada experiência, cada sorriso, cada lágrima, cada ano que se passa.

Muito obrigada, especialmente, ao Mestre e Professor Edson Luiz Andre de Sousa, que pôde orientar o desenvolvimento do meu trabalho com muito apreço, sabedoria e dedicação, és uma referência para mim. Agradeço, também, a minha analista Márcia Zechin que pôde acompanhar minha caminhada, minhas idas e vindas e que possibilitou profundas reflexões que surtiram grandes efeitos sobre meu percurso.

Agradeço a todos os colegas da Faculdade e as amizades verdadeiras que estou levando comigo. Muito obrigada aos professores, doutorandos e mestrandos que compartilharam seus conhecimentos e sabedoria. Obrigada aos supervisores de estágio, aos supervisores acadêmicos, aos colegas de bolsas de iniciação científica e PET-Saúde, colegas de estágio, aos servidores do Instituto de Psicologia e aos demais da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Sou grata a todos vocês!!

Resumo

Este ensaio se propõe a refletir acerca da felicidade e do sofrimento sob diferentes perspectivas, visando colocar alguns pontos de interrogações sobre o nosso modo de vida contemporâneo que está enlaçado, muitas vezes, em uma realidade pouco permeável à mudança. A primeira parte foi dedicada a um breve resgate do desenvolvimento do homem moderno e os lugares que foi ocupando ao longo do desenrolar da história. Posteriormente, serão abordadas questões referentes ao lugar da felicidade e do sofrimento na contemporaneidade, atravessada pelo desenvolvimento da globalização e enlaçada no modo de produção capitalista. Na sequência, se abordou a história do Buda e alguns princípios budistas e, também, as possíveis interlocuções entre a psicanálise e o budismo. Como considerações, se pensou a psicanálise e o budismo enquanto práticas que auxiliam o sujeito na sua caminhada, levando em conta tais propostas enquanto utopias que denunciam o presente e possibilitam um rearranjo simbólico em direção ao enriquecimento da experiência e produções de novas narrativas.

Sumário

Introdução.....7

Sobre fragmentos e o método.....9

O consumo de felicidade e o lugar do sofrimento.....14

Sobre o Buda.....19

Sobre as Quatro Nobres Verdades do Caminho Óctuplo.....21

Psicanálise e budismo: aproximações possíveis.....25

Considerações sobre um fluxo: produções de começos sem fins.....33

Referências Bibliográficas.....38

Introdução

A escolha pelo tema da felicidade e do sofrimento, dos quais me ocuparei neste breve ensaio, dizem de um processo pessoal com o qual venho me confrontando, especialmente ao longo deste último ano e com o qual pretendo me confrontar para o resto da existência. Este caminho remete as minhas experiências não apenas enquanto estudante de psicologia, suscitada em grande parte pelas vivências de estágio, especialmente na área clínica, mas, sobretudo, envolto em algo ainda maior, que diz de um processo onde pude dissolver minhas certezas sobre quem eu era.

Este processo teve início no ano de 2012, quando iniciei minha análise e, posteriormente, durante as aulas da ênfase de Políticas Públicas, onde tive contato com as leituras de Deleuze e Guattari. Apesar de ainda hoje ser um desafio compreender profundamente as teorias filosóficas que os autores abordam em suas obras, algo deles fez marca em mim. Não apenas os conceitos de difícil apropriação, como o rizoma e o corpo sem órgãos, mas algo para além me chamou a atenção: a capacidade deles de desestabilizar e, ainda mais, de mover.

Este movimento, contudo, não corresponde aquele das engrenagens maquínicas que mantém a ordem, a cronologia, a estabilidade, a garantia, a reprodução. Este movimento é no sentido inverso: ele desestabiliza, rompe, corta, desvia o rio para outra vertente, muda o caminho, desemboca no novo e desconhecido. Este movimento é o de fuga de uma rota pré-determinada, concreta, cristalizada, instituída. Este movimento de desmovimentar, de involuir, me despertou a refletir, a fugir de minhas próprias linhas, a buscar a instabilidade e a potência inerente à mim.

Schopenhauer (2001), em uma de suas máximas, refere que o simples querer e poder não são suficientes para cumprir algo de bom, para isso é necessário saber o que se quer e o que se pode. Percebi que apenas o desejo de mudar o mundo não seria suficiente para de fato agir no real e provocar instabilidades em massa. Assim, parti para uma viagem ao desconhecido, que não percorre caminhos lineares e homogêneos. Percebi que era preciso refletir acerca das minhas próprias concepções e, então, transformá-las. Para isso, talvez fosse necessário interrogar-me, precipitar movimentos desestabilizadores, incômodos, angustiantes. O que leva uma pessoa à miséria total, de alma, corpo e espírito? Quais são os caminhos possíveis que levam a um percurso leve e feliz? A direção para desdobrar tais questionamentos, pareceu a de interrogar-me sobre

como o sujeito se constitui, como se relaciona com seu contexto e que relações estas questões têm com a felicidade e o sofrimento.

O mundo que habitamos, parece estar atravessado pelo nosso olhar, pela nossa capacidade de enxergar. Schopenhauer (2001), em uma de suas proposições que marcaram sua filosofia, refere que o mundo apenas existe enquanto representação e vontade. Refere que jamais teremos acesso à verdadeira essência do objeto, da coisa-em-si. Nosso conhecimento se sustenta a partir do fenômeno, daquilo que podemos perceber. Desta maneira, a própria existência das coisas é meramente relativa e não absoluta, bem como o tempo, pois estes dependem da sua relação com os demais objetos.

Podemos pensar, então, que o número de mundos que existem é proporcional ao número de representações possíveis de todos os sujeitos que habitam a Terra. Cada ser, único e singular em sua essência, percebe diferentemente o nosso habitat, pois este apenas existe para aquele que possa atribuir-lhe sentido. Interessante seria pensar o motivo pelo qual o observador o considera e simboliza enquanto bom ou mau, enquanto uma habitação acolhedora ou enquanto uma casa estranha. A vida e a natureza coexistem neste tempo-espaço, mas quais são os enlaces que o sujeito faz para determiná-lo enquanto tal?

Tais dúvidas e questionamentos me levaram a pensar que talvez fosse possível encontrar hipóteses nos livros de psicologia, filosofia ou religião. Por meio dessas leituras e, posteriormente, experenciando algumas mudanças, fui percebendo, aos poucos, que o que eu procurava não era da ordem externa, não iniciava pelo fora. A mudança que eu buscava, ao contrário do que imaginava, iniciou por dentro, especialmente quando me permiti olhar e duvidar das minhas verdades, das minhas instituições, da minha construção enquanto sujeito.

O sofrimento e a felicidade, temas bastante estudados ao longo de toda a história da humanidade, especialmente pela filosofia, passaram a ser de meu interesse, ao passo que pude experenciar e me questionar a respeito deles. Questões relacionadas, essencialmente, a existência e aos caminhos possíveis para a vida humana, me fazem refletir sobre as escolhas dos nossos destinos enquanto sujeitos e, sobretudo, enquanto sociedade.

Que caminhos estamos construindo? O que está se produzindo? Qual a nossa concepção de mundo, de felicidade e de sofrimento? Quais são nossos ideais de vida? Quais são as nossas utopias? O que nos movimenta a favor da vida? Que destinos

estamos dando as nossas existências? Qual é o sentido da nossa própria existência? Qual a nossa relação com a temporalidade? Há espaço para discutir tais questões na contemporaneidade?

Estas interrogações acerca do lugar do sujeito no mundo e os caminhos possíveis de se trilhar em direção ao sofrimento ou à felicidade, me levaram a transcender os livros de psicologia. Passei a me interessar pela filosofia budista e fui capturada na sua compaixão, no respeito profundo pela diversidade de vidas, pela contemplação da natureza e busca de autoconhecimento. A psicanálise me interessa da mesma forma. Ao passo que aprofundava os estudos na filosofia oriental, não pude deixar de reconhecer, ainda que miudamente, a possibilidade de conversações. Desta maneira, se vislumbrou a possibilidade de colocá-las, ainda que prematuramente, em diálogo.

Este ensaio visa colocar alguns pontos de interrogações sobre o nosso modo de vida contemporâneo, enlaçado, muitas vezes, em uma realidade concreta e instituída, pouco permeável à mudança. Para enriquecer a discussão, farei uma interlocução entre os conceitos fundamentais da psicanálise e da sabedoria budista, que parecem ter muito a contribuir com o desejo incipiente de transformação de realidades.

A primeira parte do trabalho, dediquei a um breve resgate do desenvolvimento do homem moderno e os lugares que foi ocupando ao longo do desenrolar da história, marcado por um distanciamento da natureza e um alheamento de si mesmo. Em um segundo momento, abordarei questões referentes ao lugar da felicidade e do sofrimento na contemporaneidade, atravessada pelo desenvolvimento da globalização e enlaçada no modo de produção capitalista. Antes de refletir acerca da possível interlocução entre a psicanálise e o budismo, apresentarei brevemente a história do Buda e as Quatro Nobres Verdades do Caminho Óctuplo, para que facilite a compreensão do leitor e assim possa acompanhar as reflexões à luz desta filosofia.

Sobre fragmentos e o método

O homem, ao longo de sua história, foi transformando sua relação com a natureza e, concomitante a isso, transformou a ela e a si próprio. Parece importante pensar no como se sucederam tais transformações, que processos estavam implicados? Que lugar o homem vêm ocupando ao longo do tempo e que usos têm feito da natureza? O quê disto está se produzindo, especialmente no âmbito da subjetividade? Esta relação pode implicar na produção de sofrimento e felicidade na contemporaneidade?

Talvez estas questões extrapolem uma explicação racional e científica. Stuart Hall (2006) faz uma retrospectiva nos processos identitários com qual o homem vem se confrontando nos últimos séculos. Essas transformações dizem, sobretudo, do lugar que foi ocupando, e também produzindo, ao longo da história.

Antes se acreditava que todas as estruturas, tradições e organizações sociais eram estabelecidas pelo divino. Desta maneira, não haveria possibilidade de mudanças fundamentais. A ideia que predominava na época era da impossibilidade do homem se independizar de Deus. Contudo, entre os séculos XVI e XVII, com o Humanismo Renascentista e o Iluminismo, emergiu a possibilidade do homem vir a se tornar "individuo soberano". Este lugar, refere Hall (2006), foi o que desencadeou o motor que colocou a modernidade em movimento.

O homem poderia ser considerado enquanto um ser indivisível, sendo unificado em seu próprio interior. Concomitante a essa concepção, também poderia ser uma entidade única e singular (Raymond Williams, citado por Hall, 2006). Os movimentos posteriores, da Reforma e do Protestantismo na cultura ocidental, corroboraram para a emergência dessa nova concepção que consistia na libertação da consciência individual que era antes atrelada às instituições religiosas e passou a ser exposta diretamente aos olhos de Deus (Hall, 2006).

Antes, a majestade divina se fazia onipotente e presente, exercendo seu poder de todas as formas, especialmente por meio das instituições religiosas que geriam e coordenavam as relações humanas. O ser humano, frente aos seus mandamentos, era aquele resignado e impotente, que buscava obedecer fielmente à palavra de Deus. Posteriormente, com o declínio da entidade católica, o homem viu espaço para, então, exercer sua soberania e expressar suas idéias, não mais atrelada à ordem divina.

Após estas transformações históricas, podemos perceber que seu lugar mudou no sentido de não mais se submeter ao saber de um pai todo poderoso. Neste momento, o homem passa a investir na sua capacidade de obter o conhecimento com as próprias faculdades. Se antes Deus era o centro do universo, neste momento, com os ideais Iluministas e seu reconhecimento potencial, o homem passa a ser.

René Descartes (1596-1650), filósofo francês racionalista, também visto como o pai da ciência moderna, foi um dos grandes responsáveis por essa mudança, uma vez que passou a duvidar profundamente de algumas verdades preestabelecidas. Esse deslocamento corroborou para o nascimento do sujeito moderno, capaz de duvidar e estabelecer explicações com suas próprias faculdades.

Em meados do século XVII, o filósofo debruçou-se na tarefa de desvendar alguns mistérios da vida. Dedicou-se na elaboração de um método com a incumbência de compreender o incognoscível, que mais tarde ficou conhecido como o método cartesiano do qual a ciência contemporânea utiliza como base do rigor científico. Primeiramente considerou Deus como o responsável de toda a criação e, posteriormente se dedicou à tarefa de explicar mecânica e matematicamente o mundo material.

O método cartesiano consiste primeiro, no desenvolvimento da capacidade de duvidar e não aceitar nada como verdadeiro e imutável. Em segundo, refere à simplificação do objeto de estudo, fragmentando-o em tantas partes simples quanto possível. Em terceiro, no estabelecimento de uma ordem lógica, de modo que a remontagem do composto estudado pudesse ser realizada sem desvios que prejudicariam a verdade almejada. E, por último, que este método pudesse ser procedido por qualquer um, levando em consideração as contribuições e objeções de todos, pois apenas desta forma a verdade poderia ser alcançada, estando sempre atento às variabilidades e mudanças, levando em conta a dúvida enquanto força motriz.

Descartes usou do método para compreender o funcionamento da mente (substancia pensante) e da matéria (substância especial), e postulou uma distinção entre os dois, para que assim, dando ênfase no dualismo mente e corpo, se pudesse aprofundar os estudos e compreendê-los separadamente. Este entendimento possibilitou a inauguração do homem capaz de colocar-se em dúvida – *Cogito, ergo sum* – ao passo que, por outro lado, afirmou a fragmentação de sua unidade.

De acordo com Suassuna (et al, 2005), a modernidade foi caracterizada pela racionalização e pelo controle da natureza. Como marca, há a cisão do homem em corpo e espírito e, desta maneira, se abriu as portas para o dualismo. Este momento significou, de certa forma, um desenlace simbólico em relação aos valores, antes, atribuído ao inexplicável. A busca era a de explicar fenômenos por meio do pragmatismo científico, contudo, a autora observa que a tentativa do homem em controlar a natureza, significou o seu descontrole, ao passo que não possibilitou a ele compreender sua relação consigo mesmo e com a própria natureza.

Desta maneira, Suassuna (2005) refere que “a modernidade representa o cenário que propaga o discurso por meio do qual os vínculos que sustentavam a relação corpo e natureza sofreram uma cisão”, com isso, “houve um redimensionamento da relação homem-natureza”. Entretanto, Oliveira (2002) observa que a nossa concepção ocidental do homem separado da natureza, tem origem muito anterior, advém da Grécia e Roma

antiga, quando o pensamento mítico dos retóricos e sofistas cedeu lugar ao pensamento dos que passaram a fazer parte da filosofia grega, a saber, Platão e Aristóteles. Estes filósofos já apresentavam um pensamento que privilegiava o homem e suas idéias, muitas vezes demonstrando desinteresse ou, até mesmo, desprezo em relação aos outros elementos que faziam parte da natureza física.

Com o desenvolvimento do Cristianismo, os deuses deixaram de fazer parte do mundo compartilhado com os mortais, como na concepção dos pré-socráticos. Deus subiu aos céus e passou a ser supremo e, o homem, sua imagem e semelhança (Oliveira, 2002). Desta forma, uma nova configuração é proposta tendo como referencia a visão aristotélico-platônica que leva em conta a ideia como perfeição, caracterizada pela imagem divina e se opõe à realidade e a imperfeição do mundo material.

Como já foi visto, a partir da decadência do cristianismo, com os ideais iluministas e o desenvolvimento da ciência moderna, as concepções de homem e divino foram se transformando, ao passo que também produziam movimentos políticos. Com o pensamento cartesiano, a oposição sujeito-objeto, homem-natureza, espírito-matéria, , se concretiza. Oliveira (2002), sendo assim, refere que a filosofia de Descartes atribuiu ao conhecimento um caráter pragmático que vê a natureza enquanto um recurso a ser usado pelo homem, afirmando, de uma vez por todas, sua separação.

Entretanto, apesar da marca cartesiana ter sido no sentido de reforçar uma cisão já existente entre o homem e a natureza, é possível observar em *O Discurso do Método*, que o que motivou Descartes na sua elaboração, diz do alvo primeiro da filosofia que é o bem dos homens. O autor buscou comprovar racionalmente a existência de Deus e auxiliar no desenvolvimento de uma nova moral pautada na sensatez, nas ações honestas e não-corruptas, na liberdade enquanto condição de busca da verdade para auxiliar o homem no desenvolvimento de uma nova consciência.

Estas questões me levam a pensar que, talvez aqueles que acompanharam e sucederam o desenrolar da filosofia e o desenvolvimento da modernidade, fizeram tanto o uso do método, como da própria natureza, da forma que, no momento, lhes parecia mais apropriado, no sentido de corresponder a um desejo de ascensão científica e libertação da consciência individual. Entretanto, se a preocupação primeira da filosofia tinha como princípio e objetivo o bem-estar de todos os seres humanos e empenhava-se na criação de uma nova consciência moral, por qual razão na atualidade percebemos ainda tantas desigualdades? Por que o homem contemporâneo enxerga-se alienado,

fazendo uso não apropriado da natureza? Por qual razão há tantos conflitos, tanta ganância e avareza? Por que ainda existem guerras?

O homem, na tentativa de lidar com os problemas decorrentes do desenvolvimento da modernidade, acabou por produzir patologias na sociedade que determinam crises de direção (Habermas, citado por Suassuna, 2005). Essas crises, à luz da teoria weberiana, podem ser entendidas como "o desencantamento do sujeito no quadro moderno, pois a vida para o homem aparece sem sentido em função de sua descrença, especialmente, com a vida extra-mundana"[3] (Weber, 1989, citado por Suassuna, 2005). A autora sugere que "o empobrecimento cultural e a perda do significado são, conforme Habermas, os dois aspectos que contribuem para a perda de referência do homem no mundo moderno".

Neste sentido, o desenrolar da modernidade parece ter corroborado para um maior distanciamento entre o homem e a natureza, da mesma forma na ênfase dos dualismos e da fragmentação. A atualidade se vê montada em um palco sectário, onde a produção se centra na busca por especialismos e diagnósticos, por ascender a um saber absoluto, que não admite furos. Este modo de vida e de produção, parece acentuar ainda mais a desencantamento do sujeito moderno, corroborando para a perda de sentidos e referências.

Visto os percalços do desenvolvimento da modernidade, o caminho do saber científico parece ter tomado outros rumos, especialmente pelo desenvolvimento da ciência contemporânea que está cada vez mais enlaçada no modo de produção capitalista. Obviamente, não devemos desconsiderar todo o desenvolvimento em favor da manutenção da vida. Contudo, é preciso refletir sobre que vidas estão se planejando e estão se produzindo? Quais são suas concepções? Que sociedade está se organizando? Pautada sobre quais valores e princípios? Que ética está se usando? Para que se educa, para quem e por quê?

Se o desejo do saber científico é o de levar adiante o Método Cartesiano pautado na ideia primeira de Descartes, é preciso colocar-se sempre em dúvida, especialmente no que tange ao dado e instituído, talvez este seja um caminho possível para a verdade. Neste sentido, devemos ter em mente a força motriz que desencadeou todo o desenvolvimento teórico do autor, a saber, se propor à reflexão, se livrando dos preconceitos e dos dogmas atuais que hoje são construídos pela própria ciência.

O consumo de felicidade e o lugar do sofrimento

Com os processos históricos e a mudança teocêntrica para a antropocêntrica, levando-se em conta o desenvolvimento do racionalismo e da ciência moderna e tecnicista, inaugurou-se uma nova forma de produzir vidas. Após Descartes, o homem vem construindo um caminho centrado na individualidade, na aposta de um 'eu' intelectual e racional, muitas vezes separado dos afetos (Suzuki, 1960).

Suzuki (1960) refere que "o homem seguiu o racionalismo até o ponto que o racionalismo se transformou em completa irracionalidade". Renunciou não só a ilusão de um pai todo poderoso, mas, sobretudo, aos objetivos das religiões humanas, no sentido de alcançar o amor, a humildade, superar as limitações de um 'eu' egoísta e respeitar a vida.

O processo de globalização está fundamentalmente relacionado com a fragmentação do sujeito moderno, seu desencantamento e perda de referências. Hall (2006), à luz de Anthony McGrew, indica que a globalização se refere aos processos que permitem a integração e conecção de organizações e comunidades em novas combinações de espaço-tempo, que atravessam as fronteiras nacionais e atuam em escala global, assim, tornando o mundo mais interconectado. Santos (2004) indica que a globalização é, também, a unificação do mundo e o ápice do capitalismo.

Neste sentido, a ideia que nos é passada é a de uma unificação global, barreiras de nacionalidades são apagadas e direcionadas a um mercado mundial de livre acesso. Hall (2006) refere este momento também como responsável pela crise de identidade do sujeito pós-moderno, pois "quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens", "mais as identidades se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições" e, assim, "parecem flutuarem livremente".

Foi a difusão do consumismo, o autor segue, como realidade ou sonho, "que contribuiu com esse efeito de 'supermercado cultural'". Desta maneira, as diferenças culturais acabam por se apagar e se reduzem a uma espécie de "língua franca", fenômeno também "conhecido como 'homogeneização cultural'" (Hall, 2006). Neste sentido, como efeito desses processos e o modo de vida capitalista, os sujeitos estão sendo constantemente ameaçados a perderem seus lugares singulares que marcam a diferença como potencialidade. Santos (2004), ao fazer uma crítica aos processos de globalização, sugere que se o nosso desejo é o de escapar à crença de um mundo

unificado e homogêneo, onde todos estão a serviço do império do dinheiro, devemos considerar a existência de três mundos num só: o mundo tal como nos fazem crer, como é e como pode ser.

O primeiro deles se refere ao mundo que nos fazem crer, ou seja, a globalização como fábula. Este é justamente o que nos é vendido pela televisão, onde há a ilusão de igualdade social, de informação disseminada, onde todos têm acesso às necessidades básicas. O mundo enquanto fábula corresponde à ilusão da proposta de homegeinização, de uniformidade, a serviço do império a hegemonia. Entretanto, não é isto que observamos, e sim uma realidade que se caminha a desunião, ao consumo exacerbado e a competitividade.

O segundo mundo corresponde à globalização como perversidade. Ao passo que se busca a homogeneidade, as diferenças aparecem cada vez mais absurdas. A produção enquanto fábula se encaminharia ao bem de todos, ao passo que a globalização enquanto perversidade produz miséria, doenças, desunião, falta de incentivo à educação e autonomia, acentuando "os egoísmos, os cinismos, a corrupção" (Santos, 2004).

O terceiro mundo corresponde aquele que clama por uma outra globalização: mais humana. O autor refere que na atualidade as nossas bases materiais estão a serviço da globalização enquanto perversidade, entretanto, estas mesmas bases podem servir a objetivos outros, "se forem postas ao serviço de outros fundamentos sociais e políticos". Santos (2004), apensar de inicialmente parecer bastante pessimista, aposta na produção de um novo discurso, de uma nova narrativa que leve em conta a "universalidade empírica".

A globalização enquanto perversidade nos lembra que a sociedade pós-moderna está marcada pelo consumismo e individualismo. O capitalismo atinge não apenas o desenvolvimento de materiais de consumo, mas implica, sobretudo, em uma subjetivação pautada na produção do consumidor, antes mesmo de produzir o produto (Santos, 2004). O homem pós-moderno é, assim, produto, ao passo que é, também, produtor de uma subjetividade pautada na valoração exacerbada do mercado, lucro e acúmulo de capital.

Santos (2004) refere que este sistema também é um veículo que produz e acentua o narcisismo, por meio de "estímulos estéticos, morais, sociais", tendo como efeito a competitividade. Assim, o consumismo e a competitividade, parecem levar ao "ao emagrecimento moral e intelectual", reduzindo a personalidade e a visão de mundo, "convidando, também, a esquecer a oposição fundamental entre a figura do consumidor

e a figura do cidadão". Esta produção de economia e de vidas, por conseguinte, "acaba por ser responsável também pelo abandono da noção e do fato da solidariedade" (Santos, 2004).

O entendimento contemporâneo de mundo acaba por passar esses valores, "ambos fundados no mesmo sistema de ideologias". O homem pós-moderno parece amarrado, então, não apenas na ideia de propriedade e fragmentação, mas, ainda, no próprio modo de produção capitalista. Suzuki (1960) refere, neste sentido, um distanciamento dos afetos, onde o homem se encontra, muitas vezes, indisponível à sua experimentação e, por esta razão, sente-se deprimido.

Isto indica uma forma de subjetivação que implica não apenas como nos relacionamos com os outros, mas, também, de como vivemos no mundo e nos rumos que estamos dando aos nossos destinos. Podemos perceber, empiricamente, as conseqüências disto. Pela *nossa* experiência é possível identificar o enfraquecimento do laço social, das redes de apoio, amizade e família. Além disto, cultivamos uma rotina com horários determinados de começos e finais, de durabilidade e prazos de validade, de trabalhos acelerados, tranqueiras no trânsito, ar poluído, sonoridade repulsante, em uma constante caminhada em direção a lugar nenhum.

Da mesma forma, estamos submetidos a um ideal social que preexiste ao nosso próprio nascimento, pois mesmo antes de nascermos, aqueles que se dedicarão ao nosso cuidado, já estão enlaçados neste modo de produção e predeterminam, desta maneira, nossos destinos e tornam nossas escolhas limitadas. Também é possível observar que este modo de vida está marcado pela concepção social do que é ser e ter, e estes valores estão enraizados e são os resultados da produção da subjetividade contemporânea. Parte-se do pressuposto positivista de que a criança não é nada, senão algo a ser construído pelos ideais sociais de consumo que não permitem qualquer espécie de desejo que contraponha o sistema.

Suzuki (1960), ao realizar a reflexão sobre sofrimento do homem, indica que este, na busca de dominar a natureza e produzir ainda mais, tornou-se uma coisa, em que "a vida ficou subordinada à propriedade", onde a concepção de *ser*, foi substituída pelo *ter*. Desta forma, podemos observar através do jargão social que, para ser alguém na vida, é preciso ter uma profissão, bem como um emprego, uma casa própria, uma família, poder consumir produtos de boa qualidade recém lançados pelo mercado.

A ideia de felicidade, forjada pelo capitalismo, parece estar vinculada, essencialmente, a possibilidade de consumo. Desta forma, podemos pensar que a

própria felicidade se vê enlaçada no modo de produção capitalista, sendo como um produto a ser consumido. Os meios de comunicação expressam tal artifício quando nas propagandas televisivas, incitam o consumo atrelado a ideia de realização e felicidade, onde os atores, ao passo que consomem, cantam e dançam alegremente.

Alguns autores também abordam que a felicidade deixou de ser uma possibilidade, e passou a ser um dever. Aparece, também, atrelada à imagem do corpo e ao status social, que dizem de um desejo de ascensão para um maior reconhecimento. Contudo, este desejo está vinculado, sobretudo, a um reconhecimento ao olhar do outro. Ascender socialmente corresponde a uma permuta de lugares que dá ao sujeito a possibilidade de transformar a si mesmo e, então, falar de uma diferente posição, talvez mais privilegiada, frente aos grupos de identificação.

Parece, então, que o homem pós-moderno está carente de um lugar de reconhecimento onde cada um possa falar por e de si, dentro do universo infinito de singularidades e diversidades. Produto e produtor da contemporaneidade, encontra-se massificado, englobado em produções maquínicas, alienado, perdido entre tantas informações. Suzuki (1960), à luz de filósofos existencialistas, refere que os homens estão passando por uma crise que tem sido descrita como mal do século, que indica um "embotamento da vida, a automatização do homem, o alheamento de si mesmo, do seu semelhante e da natureza".

Estas questões levam a pensar que se a felicidade está vulgarizada e, na contemporaneidade, é imperativo, que lugar, então, ocupa o sofrimento? Bruckner (2002), a respeito disso, nos introduz uma ambigüidade. Ao passo que as nossas sociedades vislumbram a perpetuação da felicidade, evolui também a lista das infelicidades a serem erradicadas. Desta maneira, "os sofrimentos não param de renascer e se multiplicar à medida que os cercamos, adiando para bem longe a felicidade prometida".

Na ideologia moderna, os lutos, as doenças e as dores, eram questões que não poderiam ser pensadas. Diante disto, tornou-se proibido a menção desses sofrimentos. Contudo, o autor retoma que o que desaparece não é dor em si, mas a possibilidade de expressar publicamente esses afetos. Neste sentido, refere à necessidade de simulação do bom humor, na ilusão de que a dor pudesse se diluir por si mesma (Bruckner, 2002).

O mesmo autor afirma que houve um banimento da palavra aflição do nosso vocabulário, ao passo que também "afastamos os infelizes, os feridos, os agonizantes que agridem nossos preconceitos". Entretanto, este movimento de negar o sofrimento

pela via da não-expressão, acaba por reforçar seu retorno e proliferação, “aumentando a consciência da nossa vulnerabilidade”, uma vez que justamente pela impossibilidade de expressá-lo em nossa vida cotidiana e “não vê-lo aceito pelos outros é o pior dos tormentos, uma maneira de sofrer duas vezes” (Bruckner, 2002).

A ambigüidade se centra na ideia de que, apesar de o sofrimento se situar enquanto socialmente não-aceitável, com a predominância do imperativo de felicidade, ao passo que nega sua existência e expressão, se observa seu acentuamento e proliferação. Bruckner (2002) então afirma que o sofrimento deixa de ser obsceno e volta à tona, “por uma transposição fantástica, a dor, que presumíamos não ter nenhuma legitimidade, terminou por ocupar um lugar de extrema importância, para dizer a verdade, o primeiro lugar”.

Visto a concepção contemporânea de felicidade e o lugar ambíguo do sofrimento, podemos inferir que ainda que haja um imperativo que promove ao consumo de felicidade, a existência e perpetuação do sofrimento, nos pegam pelo calcanhar. O sistema nos impõe modos de ser e viver, mas em contrapartida, não garante a nossa felicidade, nem mesmo sustenta espaços para a expressão de nossos sofrimentos. Frente a isto, o que se pode fazer? Quais são as possibilidades de se trilhar caminhos outros que levem em conta a existência do sofrimento e se direcione a algo mais próximo da felicidade?

Em virtude do desenvolvimento histórico do ocidente, pude realizar uma breve retrospectiva acerca do nascimento do homem moderno, da evolução da ciência contemporânea e da globalização. O sofrimento e a felicidade são temas que atravessam a história da humanidade, ainda que neste trabalho, se procurou refleti-los à luz do desenvolvimento da modernidade, resultando na crise da pós-modernidade.

Desta forma, proponho continuar a reflexão visando uma ampliação dos conceitos. Parece importante questionar a existência de outras possíveis perspectivas que dizem respeito à felicidade e ao sofrimento. Existem outras maneiras de conceber o sofrer e ser feliz, diante do nosso vasto mundo? O que a cultura oriental tem a nos ensinar? Minha proposta visa, assim, a uma apresentação breve da filosofia budista para que possamos pensar estes conceitos sob diferentes óticas. Se tivermos em mente a dúvida enquanto força motriz e os questionamentos enquanto aliado a mobilidade, jamais ocuparemos o lugar do conformismo, da estabilidade e do erro.

Sobre o Buda

Há aproximadamente 2500 anos, vivia em Kapylavastu, norte da Índia, onde atualmente é o Nepal, um homem chamado Sidarta Gautama. Seguindo a tradição indiana, seu pai, o rei Sudodana, após seu nascimento, consultou adivinhos para saber a respeito do futuro do filho. Como resposta, os astrólogos disseram que seu filho "iria se tornar ou um monarca todo-poderoso e universal" ou "iria abandonar tudo para seguir o caminho do ascetismo e assim iria se tornar um grande mestre espiritual possuidor do conhecimento máximo" (Royer, 2012). O rei, preocupado com esta visão, tinha o desejo que o filho o sucedesse ao trono, desta maneira, o resguardou o quanto possível durante a sua criação, impedindo-l[1]he de sair de dentro do reino.

O *bodhisattva*[1] cresceu apenas apreciando a beleza, pessoas jovens, paisagens coloridas, em meio ao luxo, avareza e boas comidas. Entretanto, o rei passou a se preocupar quando Sidarta, ao passo que crescia, passou a se interessar pela introspecção, "assumindo um ar alheio, sonhador, como se estivesse absorto em si mesmo" (Royer, 2012). Com isso, o rei providenciou seu casamento aos 17 anos, com a ilusão de que depois de se tornar pai e amante, não desejaria abdicar de tudo. Desta forma, casou-se com Yasodara, com quem teve um filho. Contudo, apesar do esforço de Sudodana de investir em uma educação que o protegesse de todo o mal, Sidarta sentia em seu íntimo que algo não estava certo. Após algumas saídas acompanhadas do palácio, fenômeno que ficou conhecido como Os Quatro Encontros nos quais o bodisatva deparou-se quatro vezes com o sofrimento humano, aos 29 anos decide abdicar de sua vida, família, luxo e partiu em busca de autoconhecimento.

Fora do reino, o príncipe pôde ver com os próprios olhos o sofrimento que cercava sua morada. Viu homens velhos, então se deparou com a finitude da vida. Observou mendigos e pessoas pobres em busca de alimento, deparando-se com as desigualdades e o sofrimento do corpo. Avistou animais e pessoas mortas e questionou-se a respeito disto. Assim, Sidarta passou a buscar sua verdade, respostas às perguntas sobre a existência, a vida, a morte, o sofrimento e o fim do sofrimento.

Qual seria sua função no mundo? Porque seu pai evitou que soubesse sobre a existência do sofrimento? Será que a vida deveria ser da forma que se apresentava: dual

[1] . Termo utilizado ao se referir à pessoa de Buda. Etimologicamente significa "futuro Buda"; "ser despertado, que se dedica a conduzir os outros pelo caminho do conhecimento" (Levenson, 2009)

entre riqueza e pobreza, entre felicidade e sofrimento, entre luxuria material e esvaziamento espiritual? Será que o caminho estava nestes pólos?

Sidarta, após renunciar ao luxo e a vida de prazeres que o lugar de príncipe lhe proporcionava, passou seis anos como ascético errante em busca da iluminação, muitas vezes meditando durante dias, sem intervalos para a alimentação. Conta-se que houve momentos que se alimentava de apenas um grão de arroz por dia, aproximando-se da morte por desnutrição (Das, 2002). Percebeu que a vida de renuncias não o ajudava a encontrar a verdade que tanto ansiava. Sendo assim, abandou tais práticas, fez-se novamente forte e partiu para a vida mendicante.

Mais tarde, quando se sentiu próximo ao despertar, sentou-se sob a árvore dita *bodhi*[2], onde ficou por sete semanas determinado a não se mover enquanto não atingisse seu objetivo (Gira, 1992). Conta-se que Mara, o deus da morte, apareceu diante de Sidarta, pois este resguardava a perpetuação do *samsara*[3], a saber, do ciclo das mortes e renascimentos. Ao perceber que o homem estava próximo a libertação, Mara propôs um embate no qual Sidarta saiu vitorioso. Neste momento, despertou para a verdade de todas as coisas, libertou-se de sua existência *kármica*[4] e dos ciclos de mortes e renascimentos, tornou-se Buda, o Desperto.

Após a busca ser completada, um novo capítulo de sua vida se abre. Como passar seu conhecimento, sabendo da limitação do pensamento pela linguagem e que este foi adquirido através da experiência que é intransmissível? Saber a respeito da verdade do mundo e sobre a possibilidade de libertação, implica a responsabilidade de compartilhamento que auxilie aqueles que buscam caminhos outros além da ignorância.

Desta maneira, Buda decide caminhar. No percurso, encontra dois mercadores que se encantam com sua a serenidade e lhe oferecem alimento. Segue para a cidade Verenasi e, mais adiante, em Sarnath, reencontra os cinco companheiros que o haviam deixado quando decidiu abandonar a ascese. Estes percebem a paz irradiante de Buda e, respeitosamente, o questionam sobre sua serenidade. Este primeiro discurso ficou conhecido como o Sermão de Benares, no qual compartilhou, pela primeira vez, aprendizados que diziam respeito à experiência que o levara a libertação.

---

[2] . O termo se refere a "despertar", "realização plena", "iluminação" (Levenson, 2009).

[3]. "Ciclo de reencarnações que chega ao fim quando se atinge o nirvana". (Levenson, 2009).

[4]. *Karma*: "lei de causalidade segundo a doutrina budista". (Levenson, 2009).

Sobre as Quatro Nobres Verdades do Caminho Óctuplo

No Sermão de Benares, Buda faz sua primeira pregação sobre a experiência de tornar-se iluminado. Conta-se que, ao apresentar aos companheiros de ascese os aprendizados de sua experiência, estes tranqüilizam suas almas e atingiram, naquele mesmo instante, o despertar (Gira, 1992). Neste discurso, apresenta as Quatro Nobres Verdades do Caminho Óctuplo que são, a saber, a base da filosofia budista. Este caminho pode ser chamado também de *dharma*, que se refere à compilação de todos os ensinamentos, à Lei ou doutrina deixada por Buda. Sobre a primeira nobre verdade, este diz:

> "Eis, ó monges, a nobre verdade sobre o sofrimento (ou dor): o nascimento é sofrimento; a velhice é sofrimento; a doença é sofrimento; a morte é sofrimento; estar unido a uma pessoa que não se ama é sofrimento; estar separado de uma pessoa que se ama é sofrimento; não ter aquilo que se deseja é sofrimento; em suma, os cinco agregados de apegos são sofrimento." (Gira, 1992, pg. 51)

A primeira nobre verdade também é conhecida pelo termo *dhukka* que, etimologicamente, significa "insatisfatório", "imperfeito", "frustrante", mas tem sido traduzido como sofrimento. Em essência, *dhukka* refere que a vida é difícil, imperfeita e dolorida. Viver, por si só, é sofrer. Compartilhamos de um mundo efêmero e estamos submetidos a incessantes mudanças, como efeito "uma coisa, por agradável que pareça, nunca é totalmente sem amargor, pois sempre se corre o risco de perdê-la" (Gira, 1992).

Além da efemeridade da vida, o sofrimento possui outras origens que dizem da nossa experiência condicionada enquanto indivíduos, que são os Cinco Agregados ou Cinco *Skandhas* (componentes da individualidade). Este termo é de difícil tradução, mas pode ser entendido como "acúmulo", "aglomeração", "agregado" de individualidade. Desta maneira, nosso sofrimento também pode ter origem (1) na corporeidade ou no agregado da matéria (nos quatro elementos - água, ar, terra e fogo; e os órgãos sensoriais que, juntos, formam o ser humano); (2) nos sentimentos ou sensações (fazendo o uso dos seis sentidos – audição, visão, tato, paladar, olfato e, o

sexto sentido, introduzido pela concepção budista, do pensamento, que é o responsável por atribuir significado aos demais sentidos); (3) nas percepções – que permite o reconhecimento dos sentidos; (4) na intenção ou vontade – atividades volitivas que dirigem a mente e influenciam na produção dos *karmas*; e (5) na consciência – que se refere aos cinco órgãos sensoriais e o conhecimento mental.

Estes agregados da existência condicionada constituem o individuo. O *dharma* descreve os cinco *skandhas* "como uma maneira de mostrar a natureza tênue e pouco confiável da realidade condicionada", nossos sentimentos, sensações e pensamentos estão a todo o tempo mudando, como se fossemos uma obra em andamento (Das, 2001).

Neste sentido, o budismo busca trabalhar com a realidade tal como se apresenta: mutável. Um erro comum aos humanos quando se referem aos agregados, é a ideia de um eu permanente que existiria independente dos cinco *skandhas*, "e é aí que se acha a fonte de toda a infelicidade e sofrimento" (Gira, 1992), uma vez que o budismo entende o eu como uma ilusão, pois nossa natureza é a da impermanência. E como seguimento, visa à dissolução da certeza de um eu concreto e imutável.

Continuando o Sermão de Benares, Buda diz:

> "Eis, ó monges, a nobre verdade sobre a causa do sofrimento. O desejo é que produz a re-existência e o re-devir, que se acha ligado a uma avidez exacerbada e que encontra sempre um novo prazer, ora aqui, ora ali, isto é, a sede dos prazeres dos sentidos, a sede da existência e do devir e a sede da não-existência." (Gira, 1992, pg. 60)

A segunda nobre verdade se refere à origem do sofrimento. As causas das dificuldades que encontramos ao longo da vida (*dhukka*), é o desejo. O termo usado é o *tanha*, em páli, que significa sede insaciável, que não tem fim. Entretanto, há uma interpretação errônea no que diz respeito à aniquilação total dos desejos. Lama Surya Das (2001), refere que há uma preocupação de distanciamento de todos os desejos e há aqueles que pensam que não serão mais capazes de sentir ou viver com amor e paixão. Afirma que não precisamos nos livrar do que desejamos, "os objetos não são o problema", "é o nosso apego e a nossa identificação com o que desejamos que causam o sofrimento".

Desta forma, parece que a via de aniquilação total dos desejos não é necessária, contanto que haja um treinamento da mente no sentido de nos libertarmos do apego aos nossos desejos que, em suma, é o que causa sofrimento. Buda, na sua trajetória pós-iluminação, pregou a compaixão, o amor e a paz. Como seguir por este caminho, sem que haja o desejo de ajudar aqueles que buscam o despertar espiritual?

Este autor também refere que o antídoto possível para a sede insaciável do desejo, é a sabedoria. Através dela, na busca pela redescoberta da nossa natureza inata e da alegria interior, é que poderemos transcender o apego aos desejos, abrindo caminho para a verdadeira liberdade, distanciando-nos da ignorância.

Sobre a terceira nobre verdade, Buda diz:

> "Eis, ó monges, a nobre verdade sobre a cessação do sofrimento. É a cessação completa dessa sede, larga-la, renunciar a ela, libertar-se dela, desapegar-se dela." (Gira, 1992, pg. 74)

Se a primeira e a segunda nobre verdade se referem à existência e a origem do sofrimento, a terceira nos ensina sobre o caminho possível para a cessação deste, para a libertação da roda do *samsara*, em direção à consciência plena e iluminada. Este estado é conhecido como *nirvana* que, etimologicamente, significa "extinção da sede" e "aniquilamento do sofrimento".

Nas diferentes linhas do budismo, algumas escolas indicam que são necessárias muitas vidas para atingir tal estado, ao passo que outras, como os ensinamentos tibetanos do Dzogchen, por exemplo, afirma que se pode atingir o nirvana em apenas uma vida, ou até mesmo em uma fração de segundo (Das, 2001).

Este estado indica a iluminação, a realização da alegria plena, onde se abre mão da ganância, da avareza, da ilusão, dos apegos que levam ao sofrimento, onde se pode entrar em comunhão com a verdadeira essência. Neste sentido, Gira (1992) indica que o Buda "oferece ao homem a possibilidade de se libertar de todo o limite e de toda a ilusão sobre si mesmo". Assim, o estado de *nirvana* o possibilita encontrar-se consigo mesmo, com sua natureza inata que é originalmente boa. A ilusão de um "eu", neste sentido, funciona como uma espécie de aprisionamento que impede o homem de expressar sua natureza potencial.

Sobre a quarta e última nobre verdade, Buda fala:

> "Eis, ó monges, a nobre verdade sobre o caminho que leva a cessação do sofrimento. É o nobre Caminho Óctuplo, a saber: a compreensão reta, o pensamento reto, a palavra reta, o ato reto, o meio de existência reto, o esforço reto, a atenção reta e a concentração reta". (Gira, 1992, pg. 78)

Gira (1992) refere que Buda, primeiramente, constatou a doença espiritual (*dukka* – a primeira nobre verdade). Por conseguinte, diagnosticou sua causa (*apego ao desejo* – a segunda nobre verdade) e apresentou o processo de cura (*nirvana* – a terceira nobre verdade). Em última análise, o Desperto descreve aos seres humanos, na quarta nobre verdade, "o caminho que leva a total libertação do sofrimento".

Buda, no percurso como ascético errante, percebeu que aquele que buscava pela verdade deveria, primeiramente, afastar-se dos extremos, somente assim seria possível encontrar o caminho da moderação, que foi nomeado pelo mestre de Caminho Óctuplo ou Caminho do Meio. O Iluminado deixou a lição de que a sabedoria não se encontra em uma vida luxuosa e de prazeres materiais, tão pouco naquela devotada a autonegação e destruição. O apego assume o mesmo papel, tanto pela via do prazer, quanto do sofrimento.

O Caminho Óctuplo é o da sanidade, do controle de si e do equilíbrio, para aqueles que buscam viver uma vida íntegra e moderada. Para ascender no caminho da iluminação, é preciso que se faça um arco completo para dentro, em vez que se siga uma rota linear em direção ao fora (Das, 2001). Desta maneira, para aquele que deseja tornar-se plenamente consciente, de nada adianta buscar respostas no exterior. A verdade só é acessível para aquele que busca internamente, dentro de si.

Este caminho é composto por oito etapas, que instruem como cada um pode desenvolver na vida qualidades do coração como a compaixão, a sabedoria, o amor e a vontade, que sejam equivalentes as qualidades da mente. Para que a verdade possa habitar a vida, é preciso permitir que o coração se abra, concomitante ao despertar da mente.

As oito etapas para trilhar o Nobre Caminho se subdividem em três treinamentos que correspondem aos valores essenciais do budismo: consciência meditativa, ética e sabedoria – os Três Treinamentos Elevados ou Treinamentos da Iluminação (Das,

2001). Buda traçou estes passos para que pudesse ser compreendido como um círculo, no qual todas as partes estão interligadas de forma a auxiliar os seres humanos a desenvolver tais valores nas suas vidas cotidianas e atingirem a iluminação.

As oito etapas do Caminho do Meio são: (1) Compreensão Correta; (2) Intenção Correta; (3) Fala Correta; (4) Ação Correta; (5) Meio de Vida Correto; (6) Esforço Correto; (7) Atenção Plena Correta; e (8) Concentração Correta. O objetivo, neste trabalho, não é o de descrever as etapas uma por uma, visto que, para isso, seriam necessário maiores aprofundamentos.

Levenson (2009) refere que o budismo pode ser considerado religião para uns, filosofia para outros. Contudo, é antes de qualquer coisa, "uma maneira de apreender o mundo, um jeito de ser ou vir a ser". Neste sentido, optei por apresentar as duas primeiras etapas que compõem o Treinamento em Sabedoria, que evidenciam a forma singular que os budistas apreendem e simbolizam a realidade.

A Compreensão Correta e a Intenção Correta correspondem aos dois primeiros passos, no Treinamento da Sabedoria. *Prajna*, sabedoria em sânscrito, indica que se há o desejo de ver a verdade, deve-se cultivar o autoconhecimento e a consciência iluminada. Para o budismo, sabedoria corresponde menos ao conhecimento intelectual e mais ao saber transcendental, puro, com ausência de egoísmo, algo inato a todos os seres humanos. A Compreensão Correta é o primeiro passo, pois implica a forma como vemos o mundo e isto determina os caminhos das nossas vidas.

Buda utilizou o termo *saha* para descrever o funcionamento do mundo. Em sânscrito, esta palavra significa "como uma roseira", desta maneira, algo impossível de agarrar. Equivaleria a um jardim cheio de flores, lindo e leve, mas ao mesmo tempo, contém espinhos que podem machucar se agarrarem com muita força. Olhar a realidade despida de ilusão e de ignorância é colocar em prática a *prajna*, conhecendo aquilo que é e como funciona no aqui agora, sem distorções que muitas vezes fazemos para manter a ordem e o conforto. Para o budismo, não se deve escolher o que vamos ver, e sim ampliar a visão para aquilo que existe e, então, passaremos a viver de forma mais plena.

Psicanálise e budismo: aproximações possíveis

Visto alguns conceitos e princípios budistas, ainda que estejam longe de representá-los como um todo de sua filosofia, podemos pensar em aproximações possíveis com a psicanálise. Apesar de haverem distâncias onto e epistemológicas,

especialmente as que concernem à concepção de mundo e sujeito, é possível visualizar um campo de diálogo que delimita um litoral.

Diferentemente de fronteira, que subdivide locais em distâncias meramente geográficas e impõe uma marca de cisão imaginária, o litoral demarca um limite entre o continente e o mar, e aposta na efetuação de um fluxo de heterogêneos. Neste sentido, o litoral expressa o fim de um pedaço de terra, ao passo que lança ao mar, a possibilidade de prosseguimento da linha do horizonte, perpetuando a continuidade de um fluxo. Entendemos que a possível interlocução entre a psicanálise e o budismo se centra nesta ideia, visto que agregam diferentes saberes e origens e, talvez por isso, haja a possibilidade de vislumbrar crescimentos por meio do diálogo e trocas. Desta maneira, aposto em aproximações que nos permitam reflexões acerca do nosso modo de vida e das vias que nos possibilitem um caminho mais próximo à felicidade.

Freud, ainda que não tenha criado uma teoria a respeito da felicidade, pôde refletir acerca do sofrimento enquanto condição para a vida em sociedade. Inaugura seu pensamento referindo que o sujeito é constituído por uma pequena parte consciente e, dotado quase em sua totalidade, do inconsciente. O *eu*, neste sentido, estaria vinculado no âmbito da consciência que é, por si só, meramente imaginária.

Lacan (2010), na introdução d'*O Seminário 2 (O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise),* retoma a filosofia para traçar um esboço a respeito das formulações referentes ao *eu*. Visto que o conceito tomou diversas formas, o autor observa um progresso que afasta a ideia de um *eu* como substância e centralidade, tal qual a proposta de Descartes – *cogito, ergo sum* – e segue com Locke e Kant, na tentativa de considerá-lo enquanto pura imagem (Lacan, 2010). Brinca que a descoberta de Freud se associa a revolução de Copérnico, quando refere que a Terra não é o centro do universo e que realiza sua rotação em torno do sol. Desta forma, a descoberta de Freud, a partir da ideia do inconsciente, faz cair a ilusão de um *eu* central e permanente.

Freud percebe que situar o lugar do eu somente na consciência é uma espécie de miopia humana. Assim, a revolução se dá no âmbito da subjetividade, "Freud nos diz – o sujeito não é sua inteligência, não está no mesmo eixo, é excêntrico", "está descentrado com relação ao individuo". O sujeito se encontra onde falta a consciência, onde falta o *eu*. "O inconsciente escapa totalmente a este circulo de certezas no qual o homem se reconhece como um eu". O sujeito está, assim, situado no inconsciente, "justamente aquilo que é o mais não reconhecido do campo do eu que na análise se chega a formular como sendo [eu] propriamente dito" (Lacan, 2010). O autor se refere

ao *eu* como uma construção imaginária, por isso ilusória, mas que tem papel essencial na constituição do sujeito uma vez que permitirá o acesso a linguagem.

Talvez possamos ver esboçar-se aí a primeira interlocução da psicanálise com o budismo. *Anatta* é um termo em sânscrito que designa "não-eu", "ausência de ego" ou "sem governador" (Das, 2001). A filosofia budista também refere que o eu é uma ilusão, que limita o que podemos vir a ser, quando nos prendemos a ideia de identidade. Nesta perspectiva, não existe um eu independente e imutável, uma vez que todos estão submetidos à lei de causa e efeito e da impermanência, tudo faz parte de um fluxo de mudanças, onde cada um de nós é um processo e um vir-a-ser.

O Lama Surya Das (2001), na introdução do seu livro, relata a história que o levou em direção ao budismo. Refere que, após ter retornado aos Estados Unidos, uma pessoa curiosa lhe perguntou a respeito de sua experiência e o que levou de aprendizados. Sua resposta, disse, poderia ser resumida a isto: "Eu não sou quem eu penso que sou". Esta frase me remeteu a célebre de Lacan: "Penso onde não sou, sou onde não penso".

A psicanálise investiu suas pesquisas centradas na constituição do sujeito a partir do inconsciente, onde sua fundação se faz pelo campo simbólico. Esta marca inaugura a emergência do sujeito, ao passo que este está submetido a instancia simbólica. Lacan refere que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, desta maneira, o sujeito é efeito do discurso. Neste sentido, retomando Shopenhauer, o sujeito existe, pois está submetido ao campo das representações, dos símbolos, dos signos e da fala.

O budismo parte de um principio bastante diferente, que não abarca nem se interessa por buscar explicar a forma como os sujeitos se constituem. Centra-se muito mais em estabelecer um caminho que possibilite a efetuação de uma postura ética e moral frente à própria vida e ao mundo que habitamos, onde apresenta um caminho possível para a cessação do sofrimento, do que propriamente em compreender as profundezas do aparato psíquico, ainda que estenda suas práticas ao treino da mente. Desta maneira, o budismo parece ser uma via de possibilidade para dar seguimento à viagem da vida, onde traça princípios e diretrizes que levam em conta uma postura direcionada ao bem e à iluminação para aqueles que adentraram ao campo da linguagem, que se situam no campo da falta e do desejo.

Desta maneira, a fala do Lama Surya Das, parece explicitar algo que diz da posição que ocupa na sua estrutura subjetiva. Quando refere que não é quem pensava que fosse, coloca em cheque o saber sobre a aquilo que lhe falta, sobre aquilo que foi

perdido. Neste sentido, mais uma vez a psicanálise e o budismo convergem, pois possibilitam aos sujeitos esbarrarem com a falta e, a partir dela, (re)construírem suas histórias, com (novas e) próprias narrativas.

As Quatro Nobres Verdades do Caminho Óctuplo corroboram com esta ideia, uma vez que lança o sujeito frente ao Real, àquilo que está impossibilitado de simbolizar. A existência do sofrimento, para a psicanálise, é uma via de mão dupla: ao passo que é condição perpétua, é também possibilidade. Para que o sujeito do inconsciente possa habitar o campo da linguagem e do desejo, é preciso que haja uma alienação fundamental de instancia especular e imaginária, através da qual o infans poderá construir a própria imagem através do olhar do outro. Entretanto, o que vai marcar a entrada do sujeito na linguagem, será a elaboração simbólica do corte, do rompimento da identificação narcísica.

Este corte é representado pelo terceiro, pela função paterna ou pelo significante Nome-do-pai. Esta Lei possibilita a organização psíquica do sujeito que precisa estar submetido ao campo da linguagem. Neste sentido, quando há o rompimento do estado fusional, de alienação primordial, algo se perde. A ideia primeira de unidade se desfaz gradualmente e o pequeno sujeito se vê em direção a destituição do lugar de gozo do Outro, identificado ao lugar de falo.

A partir da castração, um novo momento se inaugura: a perpetuação da falta, pois algo se perdeu para sempre. Lacan indica que "se a função simbólica funciona, estamos dentro", "de tal maneira dentro que não podemos sair". A perpetuação do corte, a simbolização da perda do objeto primordial (objeto a) que leva ao caminho da neurose, é ao mesmo tempo a perpetuação da condição de existência subjetiva que marca a vida enquanto sofrimento, ao passo que é a possibilidade de buscar preencher o vazio deixado em decorrência do que foi perdido, que movimenta e impulsiona o nosso desejo.

Quando entra em cena o novo significante, há o desfacelamento da ilusão imaginária de completude e se interrompe o fluxo caracterizado pelo momento de alienação primordial. Isso possibilita o sujeito adentrar o campo do simbólico, da falta. Lacan (2010) sugere que "o desejo é uma relação de ser com falta. Esta falta é falta de ser, propriamente falando. Não é falta disto ou daquilo, porém falta de ser através do que o ser existe".

Na literatura budista, não se encontra distinção entre os termos apego e desejo, sendo usados muitas vezes como sinônimos. Penso que o desejo no budismo, pode ser

compreendido por duas vias. A primeira, no que diz respeito a uma conotação negativa, de *apego* aos desejos, pela via de identificação que, a saber, seria a causa de *dukkha*. E a segunda se caracteriza por um desejo positivo que impulsiona o sujeito em direção ao nirvana, à vontade de rompimento da roda do samsara e a iluminação. Das (2001), refere que o caminho proposto por Buda não é o de aniquilar todos os desejos em direção à renúncia, mas trabalhar a mente em direção a desconstrução da identificação aos desejos, que sustentam os apegos e causam o sofrimento.

Desta forma, diferente do que se encontra no senso comum que entende o budismo enquanto uma doutrina que sugere a aniquilação total dos desejos, podemos pensar que, ao invés disso, propõe um reconhecimento da falta, um reconhecimento do que sangra e faz doer, ao passo que sugere caminhos possíveis que levam em direção à cura, a uma reorganização subjetiva frente a condição inerente da vida.

A meditação se caracteriza por uma prática que leva o sujeito ao silêncio, a adentrar seu próprio ser, a buscar a verdade dentro de si. O trabalho da psicanálise se baseia neste mesmo pressuposto, pois não há nada no mundo exterior que diga sobre o sujeito, senão aquilo que ele pode falar de si mesmo. Ele é aquilo que não sabe, é o erro, é a impossibilidade, é o deslize. Entretanto, esta obscuridade é que possibilita o *ser*, e é neste emaranhado entre o eu e o Outro que surge a possibilidade de desviar, de deslocar e de se reinventar.

A busca da felicidade parece estar estritamente relacionada à nossa capacidade de desejar, quando se habita o campo da falta. A existência, possibilitada por intermédio da linguagem e do recalque, é um fluxo infindável de desejos, é o que movimenta na busca de preencher o espaço que ficou vazio em decorrência da perda do objeto que aludia à completude. A felicidade, apesar de se acreditar que com a realização dos desejos seria alcançável, para Freud, é da ordem do impossível, pois justamente se busca tais artifícios na tentativa de recuperar algo que foi perdido e que jamais será encontrado.

Desta maneira, o sofrimento está essencialmente relacionado com a entrada do sujeito na cultura. Se a nossa escolha for pela via da neurose, estamos fadados ao sofrimento perpétuo, este que fez marca infinita, pois algo foi perdido no momento desta escolha, onde nunca mais teremos a possibilidade de completude e vamos passar o resto da nossa existência em busca disto.

Freud (1992), ao questionar-se a respeito do sentido da vida e de seu propósito, refere que os homens se esforçam, basicamente, em obter felicidade, “querem ser felizes

e assim permanecer". A busca por essa felicidade almejada pode se apresentar de duas formas distintas, de acordo com o principio do prazer, no sentido de visar ausência de sofrimento e desprazer e, em contrapartida, buscar obter intensos sentimentos prazer. Entretanto, o autor refere que a "felicidade só se relaciona com esses últimos".

Levando em conta os processos de economia da libido, o prazer e desprazer consistem, desta maneira, no aumento e diminuição de tensão. Buscar prazer é almejar a ausência de desprazer, logo de tensão. Ausência total de tensão corresponderia à realização da pulsão de morte, ou seja, do retorno ao inanimado. O que mantém a vida, assim, é a tensão residual. Consequentemente, o sofrimento seria um efeito colateral a própria vida que, quando aniquilada, proporcionaria prazer. De acordo com este princípio, a *felicidade absoluta* remonta um estado primitivo de zero de tensão, podendo ser entendida também como a solução da pulsão de morte, onde o individuo pode buscar sua libertação de todo o sofrimento (Franco, 2009). Entretanto, os neuróticos são providos de uma *felicidade efêmera*, justamente por buscar situações prazerosas e evitar as desprazerosas.

Dentro de seu pessimismo, Freud refere que as possibilidades de sentir infelicidade são muito maiores quando comparadas as de sentir felicidade, visto que o sofrimento pode provir do corpo, do mundo externo e dos relacionamentos humanos que, talvez este, "nos seja mais penoso do que qualquer outro". Diante disto, os homens reduzem suas reivindicações de felicidade e sentem-se felizes por apenas terem escapado do sofrimento. Isto indica que "o próprio princípio do prazer, sob as influencias do mundo externo, se transformou no mais modesto principio de realidade".

Há algumas correntes do budismo que não diferenciam o homem e a natureza, o físico e o espiritual, os humanos e o sobrenatural. Refere que todos podem atingir a Iluminação e tornar-se Buda, desde que se abdique do erro, do engano, da ignorância. Isto significa que ao olhar para dentro, há a possibilidade de encontrar o lar, a essência original, onde não existe mais a necessidade de se prender a identidade, ao eu, pois se passa a fazer parte do todo, da completude do cosmos e do sagrado. O nirvana, meta central do budismo, é um estado que representa o desenvolvimento máximo de consciência plena, onde não há apego aos desejos, por essa razão não há sofrimento. É a harmonia perfeita entre o corpo, a mente e o espírito, onde se está em comunhão com o todo.

À luz da psicanálise, podemos inferir que o estado de nirvana corresponderia à realização da pulsão de morte, onde apenas neste momento há a possibilidade de total

libertação, onde se poderia ter acesso ao Real, à não-simbolização, ao inanimado. Esta seria a única forma de realização de uma *felicidade plena* e duradoura. Para os budistas, ainda que haja divergências entre as escolas, todas elas convergem quando se referem ao nirvana enquanto um estado considerado como meta primordial, ainda que poucos tenham atingido tal patamar. Pode ser considerado, assim, como uma meta e um ideal, que serve de referência para aqueles que almejam a iluminação e a cessação do sofrimento.

Os ensinamentos budistas têm sua origem em Buda e nos discípulos que se dedicaram na escrita das escrituras sagradas denominadas *sutras*. Entretanto, após a morte do Desperto, muitas escolas emergiram e propagam de maneiras, por vezes distintas, os ensinamentos. Na literatura é possível identificar algumas diferenças. A escola Dzochen, por exemplo, onde o Lama Surya Das realizou sua formação, refere a possibilidade alcançar à unidade, o não-dualismo e à completude. Refere à felicidade plena e absoluta enquanto possível de se alcançar ao longo de muitas vidas ou mesmo em uma.

Entretanto, na literatura também encontramos autores que abordam a felicidade como algo marcado pela efemeridade. Tal pensamento se associa a ideia freudiana. Gira (1992), quando faz a análise da palavra *dukkha*, compreende o porque Buda encerrou toda a experiência humana nesta palavra, uma que vez liga o sentido do sofrimento ao da impermanência e da imperfeição de toda a existência, incluindo a existência humana. Refere que "os momentos mais felizes de nossa vida se assemelham, assim, a uma fonte de água que pensássemos em reter nas mãos. Fatalmente, a água escoaria entre nossos dedos, cairia no chão e se transformaria em lama, para a nossa decepção". Segue dizendo que "a felicidade que o homem tanto procura sempre lhe há de fugir. Este é o sofrimento de ver nossos sonhos de uma felicidade perpétua desaparecer com o tempo que passa" (Gira, 1992).

É possível perceber uma grande aproximação entre a psicanálise e o budismo. A vida, enquanto transitoriedade e passagem, é marcada essencialmente pela efemeridade, pelos movimentos e transformações. Como estratificar a felicidade e fazer dela algo pleno e perpétuo, senão enquanto uma utopia? Parece, assim, que o que movimenta a felicidade e até mesmo o sofrimento, dentro da efemeridade, não é nada mais senão o desejo.

Podemos remontar a alusão à felicidade, pensada à luz da psicanálise e do budismo, enquanto um processo e um caminho, pautado na lei da impermanência e da

inexistência de um eu concreto e permanente. Desta forma, podemos pensar que talvez a felicidade habite na nossa capacidade de lidar com as adversidades da vida e na elaboração de um saber que ressignifique constantemente a falta. Tanto o mundo externo, como o interno, estão em constante movimento. O rio de hoje, não é o mesmo de amanhã, pois as águas que passaram por ali não são as mesmas do dia anterior. Assim, para que se possa construir um caminho da felicidade, deve-se levar em consideração que a única certeza que se tem, é que tudo muda e se transforma. A felicidade é concebida pelo budismo, enquanto uma construção enlaçada na realidade mutável e, para isso, é preciso adquirir sabedoria e desapegar-se das identidades, das ilusões, da temporalidade e da cronologia.

Freud (2010), em um texto curto intitulado *A Transitoriedade*, refere à cena de um passeio que realizou junto a um amigo e a um poeta. No percurso, observa que o poeta admira-se com a linda paisagem, mas que ela não é capaz de alegrar-lhe. O que o perturbava era o fato de que "toda aquela beleza estava condenada à extinção". Tudo o que podemos observar de belo, especialmente aquilo que concerne nossa própria vida, perderiam valor por estarem submetidas à transitoriedade que, em suma, "era o destino de tudo". Entretanto, Freud contesta esta visão que classificou como "pessimista", dizendo que a transitoriedade implica justamente o contrário, uma maior valorização, uma vez que "o valor de transitoriedade é valor de raridade no tempo". Freud indica que é justamente a brevidade e a efemeridade que acrescentam um encanto na vida e a possibilidade de alegrias, "se existir uma flor que floresça apenas uma noite, ela não nos parecerá menos formosa por isso".

A *transitoriedade* freudiana se aproxima ao conceito de efemeridade e impermanência no budismo. Freud também concebe a vida como submetida ao valor do tempo, do transitório e do passageiro. Desta forma, os tripulantes estão engajados em uma viagem que não se sabe bem o destino. As duas perspectivas indicam caminhos enquanto possibilidade e propõe reflexões ao longo do percurso. Essas reflexões possibilitam um tropeço no túnel escuro, que faz cair. Mas ao se levantar, o sujeito rearranja o passo, define a velocidade e fica atento à luz que se encontra ao final.

A psicanálise e o budismo delimitam litorais com fluxos de heterogêneos. Entretanto, suas bases indicam um trabalho semelhante: o de estar a serviço do sujeito no percurso de sua caminhada. O modo de vida contemporâneo é marcado pelo empobrecimento da experiência, onde tudo passa, mas pouco fica. As contingências da produção do capitalismo nos prendem de tal maneira que muitas vezes nos vemos

desesperançosos a nadar contra a corrente. Todavia, a psicanálise e o budismo, bem como suas conversações, parecem apontar outro caminho.

Ambas as perspectivas possibilitam àqueles que as buscam, uma relação outra com a experiência. O efeito de mudanças e transformações, que sabemos ser a posteriori, apenas é alcançado quando se parte do pressuposto do desejo do sujeito. Desta maneira, há um rompimento com o caminho proposto pelo modo de vida contemporâneo que tende a unificação de identidades, a homogeneização de imagens, a busca por preencher o que falta a partir do imperativo do consumo, desconsiderando, em muito, a essência singular de cada sujeito.

Sousa (2008) nos indica que a utopia abre "uma dimensão de reflexão crítica e introduz no espaço da vida uma zona de imaginação, de desequilíbrio, de suspensão". Esta ideia se opõe à homogeneidade, a linearidade e a repetição. A psicanálise e o budismo podem ser pensados nesta perspectiva uma vez que incitam instabilidades e interrupções que possibilitam descontinuidades. Sugerem que se siga a via que volta o sujeito para si mesmo, a buscar dentro dele a verdade, de forma a potencializar o que há de singular e heterogêneo.

O autor ainda nos lembra que talvez uma das funções éticas da utopia, seja aquela de nos responsabilizar frente ao que fracassa, a dar seguimento ao fluxo que foi interrompido e desviado. A aposta da perspectiva budista e psicanalítica é justamente no percurso que indique a responsabilização do sujeito frente à falta e à própria vida. Quando o caminho é o de adentrar a subjetividade, há a possibilidade de produzir deslocamentos, de abrir redes de significações que sugerem uma nova organização simbólica marcada pelos afetos e reinvenções.

Considerações sobre um fluxo: produções de começos sem fins

O presente ensaio se propôs à reflexão acerca do nosso modo de vida contemporâneo e fez um resgate do lugar que o homem ocupou ao longo da história. Na atualidade é possível ver os efeitos daquilo que foi se construindo com o passar dos séculos, do desejo antropocêntrico que caracterizou o desenvolvimento da ciência moderna e das técnicas de dominação da natureza. Entretanto, estes caminhos que deveriam levar a libertação da consciência individual de forma a viabilizar o bem de todos, acabou por resultar em uma globalização perversa que produz as desigualdades, a

competitividade, o uso não apropriado da natureza e o alheamento do homem de si mesmo.

A felicidade passa a ser um imperativo, uma imagem de ideal social com o qual os sujeitos se identificam sem saber exatamente o porquê. O sofrimento, em contrapartida, no que diz respeito a sua expressão, perde espaço no social, ao passo que ganha outro maior na intimidade, resultando em um silenciamento sufocante que desencadeia uma série de patologias da contemporaneidade. O budismo nos apresenta outro litoral que remete ao entendimento da vida e do mundo sob uma diferente perspectiva. A aposta da produção capitalista está instituída em uma visão dicotômica e dualista da realidade, onde há a produção de especialismos, de alheamentos, de segmentações, ao passo que incentiva o consumo exacerbado, a competitividade que resulta na desunião e falta de empatia e solidariedade.

As perspectivas budista e psicanalítica nos ensinam que o mundo material não é capaz de suprir algo que nos falta internamente, ao passo que nossa cultura incita consumos não apenas de produtos, mas também de relações que se caracterizam como descartáveis (Bauman, 2001) Nesta via, tanto a psicanálise quanto o budismo correspondem a um corte, a uma contestação, a uma interrupção do fluxo homogêneo que clama por deslizes e reflexões. Não há possibilidades, assim, de continuar dando sustentação às amarras, ao invés disso, deve-se haver uma produção de fissuras e interrogações que nos permitam continuar em busca dos nossos sonhos.

Sousa (2011) indica que as utopias sempre trabalharam a favor do homem em seu direito de sonhar. Elas apresentam como base uma insatisfação com relação ao presente e ao instituído, “a utopia funciona como crítica da ideologia dominante na medida em que busca uma reconstrução da sociedade presente” e tem, portanto “uma missão de crítica social”.

As reflexões sobre a psicanálise e o budismo, propostas neste ensaio, tangem esta abordagem com o intuito de desestabilizar um sistema concreto, abrindo brechas para o novo. O que o oriente tem a nos ensinar sobre a vida? Que visão de mundo se estabelece que possa corroborar com nosso posicionamento crítico? Nesse sentido, busca-se a elaboração de um novo lugar onde se possam criar espaços em que se reconheça e potencialize as diferenças, que dêem voz aqueles que calam e silenciam, onde haja a possibilidade de fazer emergir espaços de criação, afetividades e reinvenções. Assim, “as perspectivas utópicas nos colocam sempre diante da

possibilidade de outro lugar possível, num claro esforço de esburacar o tecido repetitivo com o qual nos cobrimos para enfrentar as intempéries da vida" (Sousa, 2011).

O sofrimento é a condição da existência, ao passo que é também o aliado da felicidade. Os percursos possíveis para a sua cessação, ainda que não na totalidade, são justamente os do reconhecimento, enunciação e elaboração. O budismo nos apresenta o caminho da compaixão, do amor universal, do respeito e da dependência recíproca. Aquele que deseja ter uma vida feliz deve reconhecer seus apegos, seus desejos negativos e trabalha-los em direção ao bem e a união. Freud apresenta um pensamento semelhante quando refere que a psicanálise é "um meio de lidar com a ansiedade e a culpa, permitindo-nos a aprender a sublimar nossos impulsos agressivos e destrutivos em comportamentos mais produtivos e saudáveis" (McCahon, 2006).

Freud também sugere que a saída para o sofrimento não é aquela do isolamento social, tão pouco a do uso de substâncias psicoativas, mas quem sabe o homem pode "tornar-se membro da comunidade humana" e trabalhar "com todos, para o bem de todos". Desta maneira, propõe que a sublimação se encarregue dos nossos desvios, daquilo que não é possível de se exercer em função do convívio social. A saída não é o retorno ao primitivo, aos instintos não dominados, pelo contrário, é preciso que se trabalhe de forma a redomesticá-los em direção ao bem social. O budismo propõe esta ideia e nos apresenta um caminho possível para uma vida mais feliz e realizada, que visa sair do mundo da ignorância e das fabulas para habitar o campo da consciência, da visão límpida e sem distorções da realidade.

No primeiro capítulo do texto *O Mal-estar na Civilização* (1996), Freud questiona-se a respeito de um sentimento introduzido por um amigo em uma carta que recebeu de resposta ao texto intitulado O futuro de Uma Ilusão. O remetente refere concordar inteiramente com seus apontamentos, contudo, revela que Freud não estava apreciando corretamente a "verdadeira fonte da religiosidade". E apresenta, então, a ideia de um sentimento que designa uma "sensação de eternidade, de algo ilimitado, sem fronteiras".

O sentimento oceânico, tão incompreendido e que causou algumas dificuldades ao Freud, se aproxima muito da proposta budista. Ao longo do texto, o autor confessa: "não consigo descobrir em mim esse sentimento 'oceânico'. Não é fácil lidar cientificamente com sentimentos". Relata que há a possibilidade de descrever sinais fisiológicos, de caracterizar sensações, mas que ainda sim não há possibilidade de ter uma dimensão mais apropriada. Na tentativa de compreender, ainda que miudamente,

refere que este sentimento se equivaleria a “um vínculo indissolúvel, de ser uno com o mundo externo como um todo” (Freud, 1996).

Este sentimento, assim como a proposta budista de guiar uma vida em direção à unidade, nos parece muito estranho uma vez que temos como herança o racionalismo científico e a lógica cartesiana. Suzuki (1960) sugere que esta busca por unidade não remete a um retrocesso caracterizado por uma regressão a nível pré-consciente. Esta busca se faz justamente após o homem ter experimentado a separação, “depois que passou pela fase do alheamento de si próprio e do mundo”. A unidade que se busca, agora, corresponde ao sentimento oceânico apresentado pelo amigo de Freud que, como bem descreveu, não foi capaz de apreciar sua verdadeira essência.

Mas como, então, romper como os nossos limites imaginários? Como desconstruir fronteiras que nos separam de nossos semelhantes, do mundo, da natureza e, por vezes, de nós mesmos? Como construir uma nova forma de estar no mundo que vise uma existência direcionada a integridade? Suzuki (1960) sugere o “desenvolvimento da potencialidade especificamente humana da razão e do amor”, “pelo encontro de uma nova harmonia entre o homem e a natureza – entre o homem e o homem”.

O autor propõe um esvaziamento de si que não denota nenhum significado negativo, pelo contrário, esvaziar-se é preciso quando “se está repleto de si mesmo”, neste sentido é estar receptivo e aberto. O termo budista que descreve este estado é *sunyatta* (Das, 2001), bastante usado pela linha Maaiana. Estar vazio é estar totalmente aberto e receptivo aos fluxos, internos e externos. Estar vazio é romper com os limites, é descaracterizar as fronteiras que nosso eu impõe, é estar liberto, consciente e desperto.

Freud (1996), ao refletir sobre o sentimento de unidade, refere que as linhas de demarcação do ego costumam se manter sempre “bem claras e nítidas”, a não ser quando se está no auge do sentimento do amor. O autor refere que neste estado “a fronteira entre o ego e o objeto ameaça a desaparecer”. Assim, podemos vislumbrar um rascunho que caracteriza um progresso a unidade, uma vez que o sujeito dissolve suas amarras imaginárias e se permite ir ao encontro do outro, ser o outro, junto dele. A psicanálise pode entender este processo enquanto o retorno do recalcado, que serve de material para o trabalho analítico. Fazer retornar nossa obscuridade e trabalhá-la, possibilita ressignificar, brincar com as redes de significações, jogar com as palavras e seus sentidos.

O budismo e a psicanálise parecem caminhar juntos quando o sentido da existência está atrelado à possibilidade de criação e reinvenção. Sousa (2008) nos lembra que todo o ato criativo, é um ato utópico, uma vez que possibilita o sujeito articular com o mundo o que tem de melhor: sua singularidade. Expressar o que se tem de único é confrontar as fronteiras imaginárias de linearidade. A singularidade, apoiada pela utopia, é o que faz resistência aos tsunamis de perversidades, é o que garante o espaço dos desvios, das sombras, das descontinuidades. Criar é resistir às amarras da homegeinização. Criar é esvaziar-se, é libertar-se, é reinventar-se.

O budismo, assim como a psicanálise, pode nos auxiliar enquanto um ato de criação e de utopia que só parecem agregar ao nosso movimento de resistência que diz de um desejo de transformação de realidades. Desta maneira, esta filosofia pode nos servir enquanto outro referencial, quem sabe uma imagem possível de identificação que nos encaminhe a uma nova construção social que leve em conta a dissolução de algumas amarras imaginárias que mantém a ordem, que nos encaminhem para a desburocratização do amanhã (Sousa, 2008), fazendo furos no futuro, permitindo-nos a inquietação e o desassossego para colorir as páginas do vir-a-ser.

É preciso insistir com esperança na criação de espaços que nos possibilitem romper com a separação do plano da fantasia, onde possamos ser livres para sonhar e, se possível, trazer nossos sonhos para a realidade. É preciso abrir novas redes de significados que possam ampliar o sentido da experiência, é preciso afetar-se com a beleza e sorrir com sofrimento. É preciso estar aberto para (re)criar a ética e atribuir novos sentidos ao amor, ao respeito, a virtude, a compaixão e empatia, para que possamos, então, (re)inventar nossas escritas a partir de novas narrativas.

Referências Bibliográficas

Bauman, Z. (2001). *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Bruckner, P. (2002). *A Euforia Perpétua*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

Das, L. S. (2001). *O despertar do Buda interior, oito etapas para a iluminação: sabedoria Tibetana para o Ocidente*. Tradução de Anna Lobo. Rio de Janeiro: Rocco.

Descartes, R. (2007). Introdução. *O Discurso do Método*. Porto Alegre: L&PM

Franco, O. M. (2009). A civilização do mal-estar pela não-felicidade. *Revista Brasileira de Psicanálise* · Volume 43, n. 2, 183-192.

Freud, S. (2010). A Transitoriedade. *Introdução ao Narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos***.** São Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S. (1996). O Mal-estar na civilização. *Obras Psicológicas Completas de Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago.

Gira, D. (1992). *Budismo: história e doutrina*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora.

Lacan, J. (2010). *Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise***.** Rio de Janeiro: Zahar, 2 ed.

Levenson, C. B. (2009). *Budismo*. Tradução de Rejane Janowitzer. Perto Alegre: L&PM.

McMahon, D. M. (2006). *Felicidade: uma história*. Tradução Fernanda Ravagnani, Maria Sílvia Mourão Netto. São Paulo: Globo.

Oliveira, A. M. S. (2002). Relação homem/natureza no modo de produção capitalista. *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, Vol. VI, nº 119 (18), 2002. [ISSN: 1138-9788] http://www.ub.es/geocrit/sn/sn119-18.htm

Santos, M. (2004). *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 11 ed.

Suassuna, D. et al. (2005). *A relação corpo-natureza na modernidade***.** Sociedade e Estado, Brasília, v. 20, n. 1, p. 13-22, jan./abr.

Royer, S. (2012). *Buda.* Porto Alegre: L&PM.

Schopenhauer, A. (2001). *A arte de ser feliz: exposta em 50 máximas***.** Organização e ensaio de Franco Volpi; tradução de Marion Fleischer, Eduardo Brandão, Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes.

Schopenhauer, A. (2001). *O Mundo Como Vontade e Representação***.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

Sousa, E. (2008) A burocratização do amanhã: utopia e ato criativo**.** *Revista Porto Alegre: Porto Alegre, v. 14, n 24, maio.*

Sousa, E. (2011). Por Uma Cultura da Utopia. *E-topia: Revista Eletrônica de Estudos Sobre a Utopia*, n 12.

Suzuki, D. T.; Fromm, E.; De Martino, R. (1960). *Zen-budismo e Psicanálise***.** São Paulo: Editora Cultrix Ltda.