O MUNDO COMO IMAGEM E COMO ILUSÃO APROXIMAÇÕES ENTRE A ANTROPOLOGIA HISTÓRICA E A FILOSOFIA BUDISTA MAHAYANA[1]

THE WORLD AS IMAGE AND AS ILLUSION APPROACHES BETWEEN HISTORICAL ANTHROPOLOGY AND MAHAYANA BUDDHIST PHILOSOPY

Alex Florian Heilmair[2]

Resumo
Este artigo tem como objetivo verificar, de forma experimental, de quais modos o treinamento budista da mente, chamado *Tonglen,* pode contribuir com as teorias criticas (da imagem). A proposta é fazer essa aproximação ao apresentar o conceito de imanência do imaginário e os seus principais efeitos sobre a atual cultura midiática e o homem, principalmente a partir da perspectiva da antropologia histórica de Dietmar Kamper. Em seguida, pretendemos investigar como a filosofia budista mahayana e o treinamento da mente (*Lojon)* podem contribuir com a teoria crítica de Kamper ao propor uma visão de mundo alternativa, que trabalha com outro conceito de realidade, identidade e alteridade, aquém do paradigma da modernidade ocidental, cujo último estágio se manifesta na atual civilização midiática avançada.

Palavras-chave: Dietmar Kamper, imanência do imaginário, budismo mahayana, força imaginação, *Tonglen*.

Abstract
This article aims to experimentally verify in which ways the Buddhist training of the mind, called Tonglen, can contribute to critical theories (of the image). The ideia is to make this approximation by presenting the concept of the immanence of the imaginary and its main effects on the current media culture and the man, mainly from the perspective of the historical anthropology of Dietmar Kamper. Next, we intend to investigate how Mahayana Buddhist philosophy and mind training (*Lojon*) can contribute to Kamper's critical theory by proposing an alternative worldview, working with another concept of reality, identity and otherness, below the paradigm of Western modernity, whose ultimate stage is manifested in today's advanced media civilization.

Keywords: Dietmar Kamper, immanence of the imaginary, mahayana buddhism, imagination, Tonglen.

I

[1]Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho (colocar aqui o nome do GT), do VI ComCult, Universidade Paulista , Campus Paraíso, São Paulo – Brasil, 08 a 09 de novembro de 2018.
[2]Doutorando em Comunicação e Semiótica na PUC-SP. Bolsista CNPq. E-mail: alex_f_h@yahoo.com.

> O mundo das rápidas imagens dos *media* parece não conhecer mais o que está fora, certamente mais nada corporal, a não ser que seja o corpo do aparelho ou do consumidor, mas este deve ser ignorado durante o uso (KAMPER, 1996, p.171).

Em um olhar regressivo sobre a história da Europa que, desde o Renascimento, iniciou um processo de mobilização cujo objetivo era conquistar controle sobre o mundo, o filósofo alemão, Dietmar Kamper (1936–2001), investiga, no contexto da antropologia histórica, os efeitos colaterais dos sonho de onipotência da civilização centro-ocidental. O autor faz isso por meio de uma crítica radical do uso excessivo dos meios de comunicação, principalmente das imagens, e os seus desdobramentos sobre a materialidade e a alteridade.

Kamper defende a tese de que a cultura centro-ocidental se desenvolveu em um progressivo distanciamento do mundo. Neste distanciamento, que atinge atualmente o seu "*point of no return*", não se perdeu apenas o mundo, mas também os corpos: a força violenta da abstração aniquila a materialidade. O principal agente deste processo é a imagem. Segundo o autor, as imagens são criadas contra o medo da morte. A experiência de ser lançado ao mundo é traumática e a exposição à vulnerabilidade da falta de sentido da vida é insuportável: sabemos que iremos morrer, mas não sabemos quando. Imagens são criadas como formas de superação desta tensão criada pela consciência da morte. Visto por outra perspectiva, trata-se da insuportável consciência da ausência e o medo do vazio.

> Por de trás do horizonte e dentro do tema ameaça um abissal "horror vacui". O material ao qual correspondem as imagens em suas versões, é uma ausência, um vazio, uma falta fundamental, por assim dizer. O nascimento prematuro do homem, perpetua a experiência da perda do colo do ventre materno. O fato de ter nascido e que deve morrer, oferece a condição para a experiência da perda, aparenta ser irrecuperável, mas pode ser substituível. As imagens são, assim, consideradas substitutas do que está faltando, do que está ausente, sem atingir a dignidade daquilo que elas substituem. Exatamente esta insuficiência é a ocasião para as variantes e para a reflexão (KAMPER, 1998, p.211)[3].

As imagens são por isso estratégias contrafóbicas (BAITELLO, 2005) e criadas com o propósito de preencherem o vazio. Isso pode acontecer de formas diferentes, pois "ambígua

[3] *Hinter dem Horizont und im Gegenstand droht ein abgründiger »horror vacui«. Das Material, dem die Bilder, in ihren Versionen entsprechen, ist eine Abwesenheit, eine Leere, ein fundamentaler Mangel, wenn man so will, ist der erfahrene Verlust der Schoßumgebung des Mutterleibes, der dem Menschen als Frühgeburt lebenslänglich zu schaffen macht. Daß er geboren ist und daß er sterben muß, bietet die Voraussetzung für die Erfahrung des Verlustes, die unaufhebbar scheint, wohl aber substituiert werden kann. Bilder sind so betrachtet Substitute dessen, was fehlt, was abwesend ist, ohne die Dignität dessen zu erreichen, was sie ersetzen).*

desde o começo, a 'imagem' significa, entre outras coisas, a presença, a representação e a simulação de uma coisa ausente"[4] (KAMPER, 1998, p. 210). Em consonância com Kamper (1998), o filósofo e educador Christoph Wulf (2004) nos ajuda a entender essas três modalidades da imagem. Recorrendo aos estudo do historiador da arte, Hans Belting (1990), e sua polêmica tese da distinção entre imagens de culto e imagens da Arte, Wulf argumenta que uma das características do primeiro tipo de imagem é de ser ela produtora de presença mágica. Para Belting (2014), imagens mortuárias – crânios pintados, manequins e máscaras – que datam de até 7000 a.C., evidenciam a capacidade humana de superar a ausência física pela presença simbólica, ou seja, a ausência do corpo pela presença da imagem. Tais imagens são completa presença e por isso magicamente idênticas com aquilo que substituem. (KAMPER, 1990, p. 93).

O segundo tipo de imagem é a representação (artística) e sua capacidade de mimetizar o mundo. Não se trata porém de mera cópia ou semelhança do representado, mas, sobretudo, na produção de aparência, no sentido que lhe atribuiu Platão: "o ato mimético cria imagens da arte e da poesia, e com isso torna visível algo que de outra forma não poderia aparecer"[5] (WULF, 2004, p. 236). Mas a questão da imagem como representação mimética também marca uma importante relação com o corpo. O corpo é tanto produto quanto produtor de imagens. Esta sobreposição se evidencia nas primeiras imagens exógenas naturais – a sombra e o reflexo – produzidas pelo corpo exposto à luz e cujo tema é o próprio corpo. O corpo também marca a diferença entre dentro e fora, entre as imagens endógenas – sonhos, devaneios – e as exógenas – tanto imagens do corpo quanto o corpo das imagens. A condição paradoxal da existência humana, problematizada por Helmuth Plessner (1975) na fórmula de ter corpo (*Körper haben*) e ser corpo (*Leib sein*), se repete na experiência com a imagem: temos imagens e somos imagens.

Finalmente, as imagens que simulam (mundo e corpos ausentes) são as imagens midiáticas da atualidade. Imagens que circulam principalmente pelas mídias elétricas terciárias (PROSS, 1972) e não se limitam mais pelas antigas dificuldades de distribuição espaço-temporais das

[4] *Mehrdeutig von Anfang an, meint 'Bild' also unter anderem die Präsenz, die Repräsentation und die Simulation einer abwesenden Sache.*
[5] *der mimetische Akt schafft Bilder der Kunst und der Dichtung und macht dabei etwas sichtbar, was ansonsten nicht in Erscheinung treten würde.*

mídias secundárias. A combinação técnica da simulação com a velocidade da mídia elétrica faz com que tais imagens coloquem em dúvida a própria realidade e a diferença que separa a ausência da presença (ANDERS, 2002). Se nas imagens de culto e artísticas, corpo e imagem eram marcados por uma diferença, nas imagens midiáticas ocorre o oposto: corpos se confundem com imagens de corpos e o mundo se confunde com a imagem de mundo. Não se sabe mais aonde termina um e começa o outro. Isso traz uma serie de problemas pois imagens são fenômenos acessíveis apenas aos olhos. A imagem de mundo e a imagem dos corpos passam a se orientar pelo sentido único da visão.

> O poder da visualidade, essa necessidade de representar (figurar), essa transformação das coisas em imagens, do mundo em imagens de mundo, dos corpos em imagens do corpo, há muito se tornou tão óbvia que dificilmente existe uma diferença. Há ainda algo no corpo que não é imagem?[6] (KAMPER, 1996, p.63)

De acordo com Kamper, durante o Renascimento inicia-se uma mudança de orientação do mundo para a imagem do mundo, impulsionada principalmente pelos sonhos da imortalidade e da onipotência. Uma nova visão de mundo para construir um mundo novo artificial. Neste mundo, os olhos passam a ser os receptores mais importantes, eclipsando a valoração da realidade por meio dos outros sentidos – olfato, audição, degustação e principalmente o tato são deixados para segundo plano: "a superfície triunfa sobre toda percepção" (KAMPER, 1994, p. 63). Ligados a visão estão as questões iluministas da visibilidade e da invisibilidade. Trazer à luz da razão (uma metáfora visual) tudo que há de desconhecido: clarear as caixas-pretas (SLOTERDIJK, 2007) e tornar o invisível visível. "A visibilidade como programa está em alta desde o início do período moderno e parece, agora, chegara seu cume. O que não é visível não é real. Somente o que tem uma imagem tem realidade. Mas esta está morta, tanto quanto a imagem" (KAMPER, 2016, p. 77).

Isto significa não apenas que deixamos de utilizar os sentidos do corpo como meios de validação da realidade, mas a orientação ocorre predominantemente pelo sentido do medo e da distância (visão e audição) e não pelos sentidos da proximidade e da confiança (tato, olfato, paladar). Isso explica, conforme Kamper, o afastamento e a negação dos corpos, da materialidade, do mundo, do outro. A existência que ruma a cada passo para abstração

[6] *Die Macht des Visuellen, dieses Abbilden-Müssen, dieses Transformieren aller Dinge in Bilder, der Welt in Weltbilder, der Körper in Körperbilder, ist längst so selbstverständlich, daß eine Differenz kaum noch vorkommt. Gibt es denn etwas am Körper, das nicht Bild ist?*

transforma corpos em imagens que são vistas mas jamais tocadas. O olhar que deseja controlar, torna o espaço (ambiente do corpo) em superfície (ambiente da imagem). Mas isso só é possível pelo afastamento. A lacuna que se abre nesse processo é preenchida pela imagem. É a capacidade de imaginar (*Vorstellung*) que põe (*stellen*) a imagem entre homem e mundo. O olhar que se dirige para a imagem é um olhar controlador com vontade de poder. A equação é dramática: o que se constrói na imagem se destrói no mundo; o que se ganha em superfície se perde em espaço.

Mas o sonho da imortalidade e da onipotência, isto é, da vontade de poder (cada vez mais: *Plus Ultra*) e a tentativa da reconstrução do paraíso por meio da construção de um mundo artificial tem efeitos indesejados. Kamper chama o conjunto desses efeitos de imaginário.

> O "imaginário" é o nome coletivo para os sonhos mortos da humanidade, para os artefatos decompostos da força da imaginação, para os restos de tudo aquilo que se imaginou, produziu e expôs, para as desilusões de uma política utópica de alta-tensão, aos componentes mal administrados da tecno-imaginação, e as formas vazias da filosofia e da arte – em suma: por todo entulho da história humana que de forma alguma desapareceu, mas se depositou sobre o globo como um anteparo impenetrável. A partir desse mundo artificial já não existe mais o fora nem o outro (KAMPER, 1994, p. 51)

Não obstante, a imanência do imaginário não ocorre apenas no nível coletivo da humanidade, mas também no nível individual. A atomização social produz indivíduos cada vez mais distantes e isolados uns dos outros. Fascinados e distraídos pelas imagens que chegam por todos lados, trocam a existência no mundo pela existência na imagem. Nesta caverna de imagens o Outro existe apenas como simulação.

O teórico da mídia, Eugênio Trivinho, trabalha com ideias semelhantes. De acordo ele, a violência simbólica contra os corpos, a materialidade e a alteridade se alastra de forma proporcional ao aumento do espaço-tempo virtual criado pelas conexões via terminais computacionais em rede, o *cyberspace*. Para o autor, o *cyberspace* tem profunda afinidade com a guerra:

> o cyberspace está permeado por fantasmas do campo bélico: sua origem no apogeu da guerra fria, sua utilização ainda em função de necessidades de segurança nacional, a subordinação dessimbólica fatal da carne e do espírito ao aparato tecnológico (numa "simbiose" que lembra a do guerreiro com o seu instrumento de batalha), os bunkers fragmentários de acesso, a sonoridade da tecla "enter" nas relações virtuais (a intensa

> freqüência com que é requerida lembra o espocar surdo e seco de rajadas a esmo), e assim por diante (TRIVINHO, 2007, p. 348-349).

Assim como em um cenário de guerra, no qual aquilo que é igual a si mesmo deve ser preservado ao custo da eliminação do outro, do diferente, no *cyberspace*, o espaco–tempo imaterial, virtualizado, artificial, deve ser preservado e protegido da materialidade natural dos corpos no espaço e no tempo. E é dentro deste cenário, onde a dualidade do mundo é sacrificada em prol da unidade do virtual, que proliferam os signos do tipo mais mortífero: os espectros. Espectros são, conforme Trivinho, "todos os construtos estéticos dimanados do processo estrutural de reprodutibilidade eletrônica do real" (2007, p. 343). O perigo que tais construtos estéticos produzidos automaticamente pelos aparelhos midiáticos (telefone, rádio, TV, computadores conectados à rede) representam para a alteridade, está no fato de buscarem a anulação de qualquer tipo de referente externo, a fim de triunfarem sobre o mundo das coisas em busca de uma vida autônoma. Assim, qualquer tipo de alteridade passa a ser apenas alteridade simulada, espectral. Conforme o autor:

> a alteridade é tecnologicamente substituída por seu espectro expressivo. De concreta, sensorial, tangível, ela se converte em alteridade espectral, técnica, desmaterializada, satelitizada, abstrata, no mesmo compasso em que à sociabilidade *tête-à-tête*, *in loco*, se sobrepõe, *pari passu*, a sociabilidade on-line (TRIVINHO, 2007, p. 340).

Em suma: Kamper faz um diagnóstico semelhante ao de Trivinho, ao elaborar uma crítica da exposição excessiva às imagens e seu efeito sobre a materialidade, os sentidos do corpo e a alteridade a partir do conceito da imanência do imaginário. Trivinho parte de uma sofisticada análise dos media avançados da cibercultura, para expor à luz da crítica a realidade espectral com sua inerente violência simbólica que contamina o homem até a sua medula e se manifesta na forma de uma aniquilação do corpo, do espírito e da alteridade. Fica claro na análise de ambos os autores que com a perda do referencial externo (também uma perda da orientação), seja do corpo, da materialidade, do real ou de Deus, o fechamento da razão e da técnica sobre si mesmo criou um mundo espectral-imagético.

A seguir, analisaremos como uma *outra* proposta teórica, propositalmente "anacrônica" e aquém do repertório e referenciais "ocidentais", lida com o mundo e o problema da identidade e da alteridade.

II

Toda alegria que o mundo contém
Vem de querer a felicidade para os outros
Todo o sofrimento que o mundo contem
Vem de querer a felicidade para si mesmo.
Shantideva (2013, p. 182)

Apesar do budismo ser geralmente considerado apenas como uma religião, de forma mais específica pode ser considerado também como uma filosofia ou até mesmo uma "ciência", que tem por objetivo transformar a mente através do estudo, contemplação e observação atenta dos fenômenos. Conforme a pesquisadora budista Ana Paula Gouveia,

> A filosofia budista, muito embora se comporte de forma simular e se dedique a questões semelhantes [à filosofia ocidental contemporânea] – particularmente no que concerne à percepção dos fenômenos e de nós mesmos enquanto pessoas, a natureza do real e da realidade, a epistemologia a linguagem etc. – tem um caráter eminentemente pragmático, i.e., não tem apenas um fim em si mesma, mas serve como um trampolim para a liberação; e, neste contexto, liberação significa a "remoção" de toda ignorância, que é a causa fundamental de todo o sofrimento. Um filósofo budista paradigmático [sic] se propõe a expor um sistema de pensamento que visa orientar os seus leitores – de uma maneira bastante prática e direta, ainda que intelectualmente bastante elaborada – sobre como se engajar na investigação de processos mentais e fenomenológicos e, partindo dessa imersão, transformar a própria mente.
>
> Sem uma aplicação direta daquilo que é estudado, junto à reflexão crítica e ao cultivo contemplativo, a filosofia budista deixa de ter sentido ou, ao menos, deixa de cumprir a sua verdadeira razão de existir dentro do seu próprio contexto (2016, p. 27-28).

Sem a necessidade de adentrarmos o elaborado universo conceitual, histórico e prático do budismo, tentaremos nos ater aos temas que são fundamentais para o argumento aqui proposto. Para isso, é importante destacarmos logo de início a divisão em três classes de ensinamentos dados por Siddhartha Gautama (o Buda), agrupados e categorizados de acordo com os três girares da roda do *dharma* (ensinamentos sobre a verdade) que constituem, grosso modo, as três principais escolas budistas: *Sravakayana*, *Mahayana* e *Vajrayana*. A escola ou o caminho *Sravakayana* se associa ao primeiro giro da roda do *dharma* e utiliza como base os ensinamento sobre a natureza dependente de todos os fenômenos e "as quatro nobres

verdades", isto é: a verdade do sofrimento; a verdade das causas ou da origem (do sofrimento); a verdade da cessação (do sofrimento); a verdade do caminho (que leva à cessação do sofrimento). Nesta escola a ênfase é dada à disciplina ética e à liberação pessoal do sofrimento. Na escola *Mahayana*, também conhecida como Grande Veiculo, o esforço se concentra na compreensão e aplicação dos ensinamentos sobre a vacuidade/vazio e a compaixão. Os ensinamentos sobre a vacuidade/vazio estão condensados no Sutra (discurso)– Coração, *Prajnaparamitahrdaya*: a forma é vazia, vacuidade é forma. Forma não é outra coisa que a vacuidade; vacuidade não é outra coisa que a forma. Já os ensinamentos os sobre a compaixão versam sobre o cultivo da vontade de liberar não apenas a si mesmo, mas a todos os seres do sofrimento. Na terceira escola, o *Vajrayana*, a ênfase é dada aos ensinamentos sobre o potencial inerente da mente para a iluminação, a natureza búdica e utiliza principalmente os textos tântricos para essa finalidade (GOUVEIA, 2016, p. 73-83).

Apesar de cada uma das escolas supracitas enfatizar um aspecto diferente dos ensinamentos budistas, é necessário reforçar que as diferentes escolas não se anulam mutuamente, mas fazem parte de um processo cumulativo de aprendizado e realização, no qual os ensinamentos da primeira girada da roda do *dharma* fundamentam e estão contidos nas duas seguintes, o que não ocorre nos ensinamentos da terceira girada, que estão ausentes das primeiras duas escolas.

Portanto, o tema que está na base comum de todos os veículos trata do (re)conhecimento do sofrimento e suas causas. No contexto dos ensinamentos budistas, o termo sofrimento (*duhkha*) deve ser compreendido em um sentido mais amplo e complexo do que geralmente empregado no senso comum, pois *duhkha* também pode ser traduzido de forma alternativa como insatisfação, angústia, dor, desconforto, opressão, miséria, estresse (GOUVEIA, 2016, p. 102). Isto significa que quando Buda apontou para a necessidade do reconhecimento do sofrimento presente na existência no mundo, não estava se referindo apenas aos tipos de sofrimento mais grosseiros, como por exemplo a dor física, mas uma gama muito mais ampla e refinada de apreensão desse fenômeno. Para se ter uma ideia, de acordo com o referenciado e erudito professor budista, Patrul Rinpoche (1808–1887), existem três tipos fundamentais de sofrimento e mais oito sofrimentos complementares na filosofia budista. Os três fundamentais são: o sofrimento da mudança; o sofrimento sobre o sofrimento; o sofrimento de tudo que é

composto (1998, p. 78–92)[7]. Essas são todas experiências de sofrimento gerais da existência concreta, independente do contexto social e/ou cultural.

A causa raiz de todos os tipos de sofrimentos é o apego ao ego e tudo aquilo que orbita em torno desse centro de gravidade. E é contra esse forte apego que todas escolas budistas se voltam, principalmente as tradições do *mahayana* e do *vajrayana*. Conforme Dilgo Khyentse, "o grau de auto-apego que temos constitui a medida dos danos que sofremos" (2002, p. 44).

Mas o que é o ego e por que o apego a ele causa sofrimento? O senso comum e a experiência cotidiana talvez respondam a essa pergunta afirmando que o "eu" é algo que distingue as pessoas uma das outras e do mundo; uma unidade independe e permanente, que surge em um dado momento e segue adiante, de momento em momento, acompanhando o fluxo continuo mental da vida. O que o budismo faz é colocar essa resposta sob suspeita. Após uma criteriosa análise, chega a conclusão que este "eu" que se manifesta como o *self* do individuo, que ora é apreendido como "eu" (ao dizer-se "eu estou doente"), ora como "meu" (ao dizer-se "a minha cabeça dói"), não passa de uma ilusão.

De acordo com a psicologia budista, o "eu" é constituído de cinco partes, também chamados tradicionalmente de cinco agregados: 1) o corpo ou a forma; 2) sensações e/ou sentimentos; 3) percepção/cognição/ideação; 4) formações/disposições/volições e a consciência (GOUVEIA, 2016, p. 108-109). A psicologia budista propõe assim que o ego não é algo singular, independente e permanente, mas uma corrente de múltiplos processos interdependentes transitórios. O ego é

> apenas uma *designação mental* aplicada a um processo dinâmico, um *conceito* útil que nos permite unir um conjunto de relações variáveis que integram percepções do ambiente, sensações, imagens mentais, emoções e pensamentos (RICARD, 2016, p. 255).

O problema não está necessariamente na existência dessa ilusão chamada ego, mas não saber que se trata de uma ilusão e se identificar e apegar a ela. A isso a filosofia budista chama de ignorância e também se aplica à relação com as coisas do mundo. Hoje em dia a tendência é

[7] Para uma explicação mais detalhada sobre o assunto cf. GOUVEIA, 2016, p.97-116; RINPOCHE, 1998, p.78–92)

todo cidadão médio saber, mesmo que superficialmente, por intermédio do conhecimento científico *fastfood* oferecido pelos *media* (Ted, documentários, Netflix), que espaço e tempo são relativos, que todas as coisas estão inseridas em um fluxo de tempo e estão em constante mudança, jamais permanecendo iguais a si mesmas, que tudo que existe é uma composição de elementos divisíveis e dependentes uns dos outros. Mas esse tipo de saber científico profundo permanece desconexo da experiência prática cotidiana. A tendência de cristalizar as coisas e o "eu" e se apegar a elas como entidades únicas, constantes e autônomas, está na raiz do sofrimento.

> Ao nos agarrarmos ao universo confinado de nosso ego, temos a tendência a nos preocuparmos unicamente com nós mesmos. A menor contrariedade nos perturba e nos desencoraja. Ficamos obcecados pelos nossos êxitos, fracassos, esperanças e inquietações; a felicidade tem então todas as chances de nos escapar. O mundo estreito do ego é como um copo d'água que se joga um punhado de sal: a água se torna intragável. Se, por outro lado, rompemos as barreiras do ego, tornamo-nos semelhantes a um grande lago, em que o mesmo punhado de sal não mudará o sabor. Se o ego não passa de uma ilusão, libertar-se dele não equivale a extirpar o coração de nosso ser, mas simplesmente abrir os olhos. Abandonar essa fixação sobre a imagem significa ganhar uma grande liberdade interior.
>
> Por temor do mundo e dos outros, por medo de sofrer, imaginamos que nos recolhendo dentro de uma bolha, a do ego, estaremos protegidos. Não obstante, nós nos encontramos em uma situação ambígua com relação à realidade, uma vez que somos fundamentalmente interdependentes com os seres e com nosso ambiente (RICARD, 2016, p. 256-257).

Notamos novamente o recorrente problema relativo à imanência excessiva, neste caso, do ego, e a falta de abertura que ela causa para o outro. E é este apego que faz a roda da vida girar continuamente. Segundo os ensinamentos budistas, apegados a um Eu que não passa de mera ilusão, renascemos continuamente, vida após vida, no oceano de sofrimento chamado *Samsara*, o contínuo movimento circular do vir a ser, isto é: "Samsara, the world, not so much in the sense of a container but as a movement from one situation to another, each demanding a solution which itself is most often just another situation" (GUENTHER, 1976, p. 10). Formalmente este conceito se aproxima à concepção da imanência do imaginário em seu aspecto virtual. Kamper entende a rotação e a reciclagem como as principais formas de movimento da virtualidade (1996, p. 44), sendo esta última uma importante categoria do macro movimento circular da órbita do imaginário.

Kamper propôs então duas saídas: para a crescente abstração (separação de cabeça e corpo, teoria e percepção), o pensamento-corpo; para a imanência midiática imaginária, a força da imaginação. O corpo é entendido neste contexto como portador da capacidade de conhecer e perceber o mundo por meio de uma percepção aberta (*aisthésis*) em conjunto com o espírito, a faculdade de entendimento que se baseia nesta percepção. O autor utiliza o termo percepção no sentido de ser vigilante, estar atento: "a percepção (*Wahrnehmung*) tem dois significados iniciais: atenção ante o perigo e atenção no sentido de respeito ao outro. Não tem nada a ver com verdade, mas com ser vigilante (*awareness*), com sentir" (KAMPER, 2016, p. 223). Assim, contra o processo da abstração cultural, Kamper clama por uma reabilitação da estética:

> A estética se baseia em uma paixão (*Passion*) pela materialidade das coisas, que atualmente se ergue contra o imperialismo da teoria. A estética é o rastro do Outro na percepção do mundo. […] Estética é a percepção dos corpos no tempo (*Zeitkörper*). Onde quer que ela tenha como tema a corporalidade e a temporalidade, expressa-se, quem sabe até na linguagem, aquilo que nela mesmo é corpo e tempo (KAMPER, 1996, p. 148).

Trata-se de uma proposta de retorno ao corpo e seus sentidos. Isto significa não enquadrar o mundo à abstrata imagem de mundo (*Weltbild*) controlada pelos *media* (via que propõe acesso de sentido único e aniquilador ao mundo), mas por um pensar com o corpo, um pensamento-corpo, fragmentado e poético da percepção (*aisthesis*) corporificada, manifestada na valorização e abertura dos múltiplos sentidos corporais. O pensamento-corpo é, para Kamper, sobretudo uma paixão; "[…] por um lado subversão do afastamento, por outro lado negação do virtual por meio da continua prática virtuosa da presença de espírito" (KAMPER, 1996, p. 144).

Contra a imanência do imaginário Kamper propôs a força da imaginação (*Einbildungskraft*) – fantasia, imaginação e força da imaginação são conceitos sinônimos para o autor. A força da imaginação tem uma longa história no ocidente e abordada de forma extensa no livro "*Zur Geschichte der Einbildungskraft*" (KAMPER, 1990). O autor mostra ali sua natureza controversa e o seu caráter ambíguo, como também ocorre com o conceito da imagem. Em Kamper, o problema da imagem (*Bild*) está contido e se repete na imaginação (*Ein*bild*ungskraft*). Ela é uma espécie de potência intermediária que se estende para dois polos: o emocional (corpo) e o racional (espírito), isto é,

> a força da imaginação aparece então em dois extremos opostos do conhecimento; no concreto da matéria e no geral do espírito, no mais externo e no mais profundo, como o primeiro e o como o último do pensamento, isto é, como uma simples coisa com centro e um círculo maior de um conhecimento orientado por regras; finalmente, como realidade plena e possibilidade vazia (KAMPER, 1990, p. 87-88)[8].

A separação, por meio do pensamento abstrato reduz a força da imaginação à generalidade do espírito, à imanência, à possibilidade (virtualidade), próprio das imagens midiáticas. Separada do corpo, a imaginação abstrata se transmuta em imaginário. Assim, a imaginação não se opõe à realidade, mas ao imaginário. No artigo "*Phantasie*" (1997), Kamper elabora uma das mais belas explicações sobre o valor da força da imaginação e sua profunda relação com a essência humana.

> A reflexão imaginativa é o conhecimento por meio de uma força da imaginação (*Einbidugskraft*), que é esclarecida sobre si mesmo e suas consequencias históricas. A atual torrente de imagens, a "imanência do imaginário" remete-se a um punhado de causas que, na modernidade – portanto há cerca de quinhentos anos atrás –, tornou-se poderosa. De acordo com esta perspectiva, na instalação de um mundo humano, a fantasia e não a razão era, e ainda é, decisiva. Por isso vale: contra o imaginário ajuda apenas a força da imaginação (*Einbildugskraft*). De acordo com a tradição judaico-cristã, o homem foi criado à imagem de Deus. Essa criação, assim como a criação do mundo, não é limitada. Em sua dupla configuração, como homem ou como mulher, o homem é um deus quando sonha e um mendigo quando pensa. As imagens são a substância de uma linguagem original (*Ursprache*) *antes* da queda do homem, *antes* de Babel. Como imagem de Deus, o homem possui a força da imaginação para também ser um criador (KAMPER, 1997 p. 1013, grifos do autor).

Trata-se portanto de recuperar o sentido daquilo que vem antes da razão, antes da cisão, antes da abstração. Neste caso, a grande contribuição que o budismo, principalmente a escola *Mahayana*, faz em relação a esse problema é propor uma saída por meio do treinamento da mente (*Lojon*), que trabalha tanto com a atenção plena quanto com a força da imaginação.

> A central theme of mind training practice is the profound reorientation of our basic attitude both toward our own self and toward fellow sentient beings, as well as toward the events around us. Presently, we tend not only to grasp at some kind of intrinsically real "self" that constitutes our true being but also to cherish the welfare of this true "me" at the expense of all others. The mind training teaching challenges us to reverse this process. The training involves a deep understanding of others as true friends-as "more precious than a wish-fulfilling jewel," as Langri Thangpa puts it in his Eight Verses on Mind Training the recognition that our true enemy lies inside ourselves, not outside. We feel hurt when someone insults us, disappointed when someone we love betrays us, outraged when provoked for no reason, pangs of jealousy when others are

[8] *die Einbildungskraft [taucht] also an zwei entgegengesetzten Enden des Wissens auf; im Konkreten der Materie und im Allgemeinen des Geistes, im Äußersten und im Innersten, als das Erste und Letzte des Denkens, d. h. also ein bloßes Ding mit Mittelpunkt und als der größte Umkreis einer nach Regeln verfahrenden Erkenntnis; schließlich in der Weise der vollen Wirklichkeit und der leeren Möglichkeit.*

> successful, all because of deep-seated self-cherishing. It is self-cherishing that opens us to these painful and undesirable experiences. So the mind training teachings admonish us to "Banish all blames to the single source. /Toward all beings contemplate their kindness." (JINPA, 2006, p. 3)

O objetivo do treinamento da mente é, portanto, transformar radicalmente o modo de ver e agir no mundo e a forma de lidar com os outros. Neste treinamento, a transformação dos pensamentos e atitudes visam um deslocamento radical do hábito de considerar o "eu" mais importante que o outro, para uma atitude de considerar os outros mais importantes que o "eu", isto é, "assim como neste momento somos capazes de ignorar os outros, deveríamos ser capazes de ignorar a nós mesmo" (KHYENTSE, 2002, p. 29). Assim, uma das práticas mais emblemáticas para essa inversão é chamada *Tonglen* (Enviar e Receber).

A prática de *Tonglen* é relativamente simples e utiliza a atenção plena aliada à força da imaginação como ferramenta de transformação. Por força da imaginação deve ser entendido aqui a capacidade de visualização. Trata-se, resumidamente, de visualizar o envio da própria felicidade e boa fortuna aos outros e receber em troca toda o sofrimento alheio. De acordo com o treinamento da mente, esse processo pode ser feito com base no fluxo da respiração. Imagina-se que toda a desgraça, dor, qualidades e comportamentos negativos sejam trazidos para si no momento da inspiração. Isto é visualizado na forma de um fluxo contínuo de nuvens ou fumaça preta que adentra o corpo. Quando é feita a expiração, imagina-se que toda a felicidade e boa fortuna, assim como as qualidades e comportamentos virtuosos é enviada aos outros. A visualização é feita na forma de nuvens brancas e raios de luz que adentram o corpo dos outros (JINPA, 2006, p. 4).

A simplicidade da prática de *Tonglen* está apenas em sua descrição teórica, pois os profundos efeitos práticos de transformação são confirmados pelos estudos de Franscisco Varela. De acordo com o neurocientista,

> This traditional and celebrated practice has been cultivated, as we said, for centuries by a multitude of practitioners. These accumulated experiences provide telling evidence that such practices (done repeatedly) do lead to a progressive softening or weakening of the automatic position of the "me-first" characteristic of our cognitive ego, or self. The habit of self-interest is gradually replaced by an automatic inversion of one's position so the welfare of others spontaneously takes precedence. Needless to say, in the practice itself the visualizations have a quality of being discursive and fictitious, which they clearly are. But the key point is to regard the imagined situation as if it were real and effective; the exercise then seems to bring about an actual

> transformation in one's constitution (physical and psychological) into further openness. […] The road of such Bodhisattva mind training is surely long, but what's important is that it can be taken at all, and that this can be mediated by explicit practices. Thus, tonglen thoroughly exemplifies the skillfulness of imagining, an emotional training and moral transformation based on know-how rather than on abstract moral injunctions (VARELA&DEPRAZ, 2003, p. 221-223).

Certamente o quadro teórico e o método prático proposto acima causam estranhamento para o pensamento ocidental com tendência a pensar a relação do homem com o mundo a partir do ego, da identidade e da substância. Mas não há como ignorar, principalmente a partir das análises críticas de Kamper e Trivinho que o fortalecimento da individualidade, a violência simbólica contra o outro e a aniquilação dos corpos e da materialidade são resultados do ciclo viciado da lógica do mesmo sem referencial externo. O salto é grande, mas a teoria e a prática budista, debatida e aplicada ao longo de pelo menos 2500 anos, permite pensar, mesmo que de forma experimental, que, possivelmente, o processo de fechamento cultural europeu por meio da ciência e da tecnologia é uma consequência tardia, uma espécie de epifenômeno, do fechamento do ego sobre si mesmo. As novas tecnologias potencializam essa imanência através das distrações potencializadas pelas imagens midiáticas. De acordo com o budismo, é a distração, ou seja, a falta de atenção que alimenta o hábito de apego ao ego e o consequente esquecimento do outro. O estudo, a contemplação e a prática budista introduzem novos hábitos a partir de outra visão de mundo que tem, paradoxalmente, a finalidade de extinguir todos os hábitos e visões de mundo.

Assim consideramos que através de uma aproximação entre o pensamento-corpo e da força da imaginação, no sentido que lhe atribuiu Kamper, com a filosofia e o treinamento budista de *Tonglen*, novas possibilidades para se pensar o problema da abstração e da imanência do imaginário podem ser encontradas. Kamper apontou para duas saídas, mas com explicações muitas vezes vagas e abstratas demais, restritas ao terreno da teoria, sem ter explicitado o seu método com muita clareza. A filosofia budista, ao contrário, expõe o problema, as suas causas e propõe inúmeros métodos, oferecendo assim saídas concretas. Ao dar preferência ao outro da consciência –o corpo–, Kamper ignora o papel das emoções na constituição do homem em seu aspecto concreto e a o seu papel na relação entre corpo e mente. Além disso, hoje em dia, como nunca antes, são as emoções e aflições da ordem do espírito importantes temas para a compreensão da crise socio-cultural da atualidade. É então aqui que o budismo preenche uma

lacuna importante, ao trabalhar amplamente com as emoções negativas (raiva, apego, desejo) que tendem ao fechamento, transformando-as, por meio do estudo, da contemplação e da meditação, em qualidades positivas (amor, compaixão, alegria) capazes de romper com o estreito círculo da imanência do mesmo permitindo a abertura em direção aos outros.

BIBLIOGRAFIA

BAITELLO, Norval. **O pensamento sentado:** sobre glúteos, cadeiras e imagens. São Leopoldo: Unisinos, 2012.

_____. **A era da iconofagia**. Ensaios de comunicação e cultura. São Paulo: Hacker Editores, 2005.

_____. **A serpente, a maça e o holograma**: esboços para uma teoria da mídia. São Paulo: Paulus, 2010.

BELTING, Hans. **Bild und Kult.** Eine Geschiche des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst. München: C.H.Beck, 1990.

GOUVEIA, Ana Paula Martins. **Introdução à filosofia budista**. São Paulo: Paulus, 2016.

GUENTHER, Herbert V. **The Tantric View of Life**. Boulder: Shambala, 1976.

JINPA, Thupten. **Mind training**: great collection. Somerville: Wisdom Publications, 2006.

KAMPER, Dietmar. **Mudança de horizonte**: o sol novo a cada dia, nada de novo sob o sol, mas... São Paulo: Paulus, 2016.

_____. **Ästhetik der Abwesendheit**. Die Entfernung der Körper. München: W. Fink, 1999.

_____. **Abgang vom Kreuz**. München: W. Fink, 1996.

_____. **Bildstörungen**. Im Orbit des Imaginären. Stuttgart, Canyz, 1994.

KHYENTSE, Dilgo. **Enlightened courage**. Kathmandu: Shechen Publications, 2002.

PLESSNER, Helmuth. **Die Stufen des Organischen und der Menschen**. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1975.

PROSS, Harry. **Medienforschung.** Film, Funk, Presse, Frensehen. Darmstadt: Carl Habel, 1972.

RICARD, Matthieu. **A revolução do altruísmo**. São Paulo: Palas Athena, 2016.

RINPOCHE, Patrul. **The words of my perfect teacher**. Boston: Shambala, 1998.

SHANTIDEVA. **O caminho do bodisatva**. Três Coroas: Makara, 2013

SLOTERDIJK, Peter. **Der ästhetische Imperativ**. Schriften zur Kunst. Hamburg: EVA, 2007.

TRIVINHO, Eugênio. **A dromocracia cibercultural**: lógica da vida humana na civilização mediática avançada. São Paulo: Paulus, 2007.

VARELA, Francisco J.;DEPRAZ, Natalie. **Imagining:** Embodiment, Phenomenology, and Transformation In: WALLACE, B. Buddhism and science. Breaking new ground. New York: Columbia University Press, 2003.

WULF, Christoph**. Antropologie**. Geschichte – Kultur – Philosophie. Köln: Anaconda Verlag, 2009.