

Natureza, Ética(s) e Dharma do Buda

António Faria
ACR-ULHT
prakriti53@gmail.com

Resumo

Como resultado de incompreensão da complexidade e abrangência dos sistemas de vida (nesciência eco-sistémica) vivemos hoje em um mundo global que acolhe e implementa os valores de um hedonismo materialista, expressos em modos de vida consumistas onde imperam a dualidade, a competição, o extrativismo e produtivismo, assim como o *stress*, *burnout* e depressão. Sofremos os resultados da implementação de um monismo materialista (dito) científico associado a um dualismo cartesiano que, em conjunto, decidem a vida de milhares de milhões de humanos assim como de toda a Ecosfera. Este materialismo - quando plasmado em conhecimento científico e saber prático tecnológico - tem cooperado também para um quadro mais alargado de problemas.

Como poderemos implementar compromissos sérios pela não-violência e altruísmo abrangente, amor pela natureza e gosto pela inquirição aberta e franca ao invés de distração crónica? Na verdade, são os olhares profundos e inclusivos que permitem filosofias de vida verdadeiramente *humanas* (*ecosofias*). Instituir uma harmonia ecológica, ou seja, uma verdadeira *epistème* das interações que tende a manter ciclos e equilíbrios, porque não-dual mas sim ecocentrada, eis o que mais importa.

Este texto, partindo destas preocupações, de modo sintético, levanta questões, propõe reflexões e aponta para soluções éticas extraídas de um olhar sobre o *Dharma* do Buda (Budismo).

Palavras-chave: *Dharma* do Buda; Dualismo; Ecosfera; Materialismo; Nesciência

Abstract

Due to our misunderstanding the complexity and breadth of life systems (eco-systemic nescience) we live today in a global world that welcomes and brings to being the values of materialistic hedonism. Our consumption-geared ways of life do show the dominion of duality, competition, exploitation and production, as well as of stress, burnout and depression. This way, we suffer the outcome of a so-called «scientific», materialista monism associated to Cartesian dualism. Together, those approaches decide the lives of billions of human beings and the course for the whole world. When embedded in scientific and technological knowledge, such materialism also caters to a broader real of problems. How can we seriously commit ourselves to non-violence and comprehensive altruism, love of nature and taste for open and frank inquiry rather than chronic distraction? In fact, what allows for truly human philosophies of life (ecosophies) is the deep and inclusive viewpoint. What matters the most is our being capable of establishing ecological harmony, i. e. a true non-dual, eco-centered episteme of interactions tending to the maintaining of cycles and balances. The text raise questions, proposes reflections and points out to ethical solutions rooted in the Buddhadharma (commonly known as Buddhism.)

Keywords: Buddhadharma; Dualism; Ecosphere; Materialism; Nescience;

Foi na segunda metade do séc. XX (se escolhermos como referência o calendário cristão) que um número reduzido de humanos começou a ter consciência de algumas ameaças sérias que, sabemos hoje, poderão a médio prazo “viabilizar” a redução (ou mesmo extinção) da espécie humana. Certo é que, desde essa tomada de consciência, muito tem sido feito para arruinar o equilíbrio do ecossistema global (*Eco-esfera*). Ao compararmos este risco de desastre global a um tsunami gerado por mão humana, restam-nos dois caminhos: inverter a situação (o tempo esgota-se rapidamente) ou enfrentar perigos que, mesmo a mais ousada projeção científica, talvez seja incompetente para a descrição dos cenários reais possíveis. Deste modo, se quisermos de facto optar pela primeira via, teremos de “viajar” de um individualismo hedonista e consumista para uma sustentabilidade eco-comunitária. No sentido de restaurar o equilíbrio perdido teremos de (re)aprender com a Ecosfera, na Ecosfera.¹ Só assim poderemos ser humanos viáveis.

Tal como apontado acima, crescente expansão demográfica, antropocentrismo desbragado, depredação de meios de vida essenciais, industrialização, extrativismo, desigualdades sociais, consumismo e produtivismo, certos “avanços” tecnológicos e globalização (por exemplo, de falsas necessidades), poluição ambiental, perda crescente de biodiversidade, colocam nas agendas políticas do século XXI muita crispação e a (entre muitas outras) questão fundamental da sustentabilidade da vida tal como hoje a conhecemos. Conforme Thiele, somos responsáveis por,

«[...] alterações climáticas globais, extinções massivas de espécies, escassez aguda de água doce e outros recursos naturais, crescente insegurança alimentar, o empobrecimento e a devastação económica, o aumento das disparidades entre ricos e pobres, a instabilidade política e a alienação, um número crescente de estados fracassados, o monstro dos ambientes geneticamente modificados e das transformações tecnológicas sem precedentes». (Thiele 2014).

O Antropoceno², que construímos a partir de uma visão que nega e/ou esconde os canais de interdependência da Rede de Vida, assenta em uma visão redutora da realidade

¹ A sustentabilidade da Rede de Vida - tal como hoje a pensamos e conhecemos - começou a ser posta em causa desde há cerca de três séculos, mais perigosamente nos começos do século passado. Mas algumas destas raízes nefastas mergulham fundo em uma mudança de paradigma que terá ocorrido por volta do quarto milénio antes da “era comum”, a partir do reforço do “ego” e da sua progressiva e diversificada desfuncionalidade, talvez o problema central partilhado pela maioria dos humanos. Cf. Taylor, 2018.

² Designação que representa os impactos negativos que os humanos têm vindo a provocar nos equilíbrios da Ecosfera. Se, como “época geológica” não possui (por ora) estatuto oficial, vejamos um breve sumário apresentado por Paul Dukes: «In the late eighteenth century, the Anthropocene Era began with the early

e expressa-se na nesciência eco-sistémica. Assim, valorizamos os objectos materiais e a decorrente riqueza, poder e *status* oriundos dessa visão materialista falha de *intimidade* vivencial. Neste quadro, como poderão as sociedades de humanos gerar e manter a capacidade de um olhar profundo, de modo a que tudo possa herdar um Planeta cuja beleza e fertilidade continue inspiradora e admirável? Cumpre então equilibrar os “recursos” que a Rede de Vida nos oferece com o conhecimento das aptidões da mente humana, tanto espirituais como psicológicas (Wallace 2014), de modo a que a sociedade dos humanos interrompa o trajecto de destruição ecológica que iniciou desde a revolução industrial.

Dado todo este contexto envolvente, porque buscamos o reforço de *identidade* se ansiamos por bem-estar psicológico e emocional, paz e equidade? Quais os horizontes de possibilidade para uma vida em comunidade (biótica), desejada por alguns e de que todos carecemos? Se ansiamos por equilíbrios, geramos no entanto sociedades onde as desigualdades aumentam, sabendo entretanto que o inverso permitiria mais agregação, mais força, mais interatividade saudável. Estaremos tão disfuncionais?³

A desvalorização da Rede de Vida e a (consequente) degradação ambiental não abonam muito a favor do comportamento saudavelmente humano⁴. Uma antropogenia à rédea solta fez-nos esquecer que devemos agir tendo em conta as causas e os efeitos dos nossos actos, pois será difícil ignorar que não só fazemos parte como estamos dependentes da Ecosfera. Assim, a ideia de estarmos separados do mundo (dito) “natural” é algo na verdade preocupante, pois a dicotomia entre humanos e o “mundo natural” - uma designação claramente ultrapassada, resultado de uma incompreensão das realidades da vida nas suas interações complexas - deverá ser (rapidamente) reduzida e progressivamente erradicada.

atmospheric concentration of several greenhouse gases. Scientific advancements accompanying industrial revolution led to the creation and use of the atomic bomb in 1945, giving rise to the creation of the Doomsday Clock in 1947. In 2007, the setting of the Doomsday Clock added climate-changing technologies to the nuclear threat.» (Dukes 2011: 127)

³ A Ecosfera tornou-se um banco de ensaios onde a irresponsabilidade pela utilização de risco da ciência e tecnologia não se sente no banco dos réus.

⁴ Serão o antropocentrismo radicado em certas leituras monoteístas, algumas tradições filosóficas e certos modelos de “ciência” de matriz ocidental, os motores escondidos deste ecocídio planetário em curso no Antropoceno?

Éticas

Algumas distinções entre os modelos ecocentrados e antropocentrados⁵ são pertinentes. Deste modo, para uma ética de vida ecocentrada, teremos de ter devidamente em conta que todos os “processos”⁶ se actualizam a cada instante, constituindo dinamicamente a Ecosfera. Assim, todos os processos (“partes” e “todo”) são indissociáveis e possuem idêntico “peso” global. Tudo é natural (*naturalidade* causal e condicional)⁷, tudo é igualmente “importante” (igualitarismo ecocêntrico), tudo tem o direito a participar, independentemente do seu grau de senciência ou de interesses humanos. Em contraste com esta visão, os modelos “éticos” oriundos de visões antropocêntricas são, como a própria designação indica, fixados na supremacia (e separatividade) dos humanos. Somente estes são dignos de consideração “moral”, uma vez que são entendidos como portadores de valor intrínseco, enquanto que todo o “mundo natural” tem valor meramente instrumental. Esse “valor” é *determinado* pelos humanos. Na verdade, é ainda antropocentrismo - que, de um ponto de vista budista, é naturalmente associado a nesciência - alegar que existem pontos comuns entre estes dois modelos, a saber, interligação dos humanos e o “mundo natural”, e que o modo como (mal)tratamos o ambiente terá sérias consequências para as *nossas* gerações, tanto presentes como futuras.

Neste contexto, coloca-se ainda uma interrogação: serão expectáveis (por um exercício alegadamente mais “amigo do ambiente”) resultados mais positivos para os equilíbrios planetários, a partir dos que acreditam que possuem - por efeito de uma graça divinamente concedida - o direito de uma supervisão sobre um mundo natural que entendem também como resultante de criação divina (Jenkins 2008)? Ainda que se deseje vivamente uma resposta afirmativa, note-se que, se o antropocentrismo (no sentido restrito) aposta no indivíduo (ente separado da natureza), este segundo modelo será ainda um antropocentrismo, pese embora mitigado, que aposta na *pessoa* humana

⁵ Naess cunhou o termo “Ecologia Profunda”, deixando claro que a “Ecologia Superficial” pouco teria de ecológica. De notar que existem vários pontos em comum entre a(s) Ecologia(s) Profunda(s) e a Ética Budista.

⁶ Melhor do que “seres” ou “objectos”.

⁷ Segundo o Budismo, nada tendo existência inerente, tudo surge e cessa em função de causas e condições (processos/relações de causalidade); por isso mesmo, impermanência e interdependência são inerentes à Rede de Vida.

(pessoalismo). Esta, de um ponto de vista proposicional, estará menos desligada da natureza.

Dharma do Buda

Três notas opinativas. Em primeiro lugar, compreender a ética budista nas suas várias modalidades de apresentação⁸, como uma forma de (1) ética da virtude, (2) ética consequencialista ou (3) ética deontológica, será, salvo melhor opinião, redutor e possivelmente desviante. Por outro lado, recuso uma leitura monolítica da Via do Buda. Por último, defendo que fazer caber o Budismo em tipologias cultural e filosoficamente assíncronas e policromáticas, não se me afigura com potencialidade esclarecedora.

Dito isto, é oportuno olhar mais de perto o *Dharma* do Buda, enunciando algumas questões que se afiguram como de interesse para uma ética ecocentrada. Muitas das questões que o Budismo aborda têm a ver com ética, podendo “ética” ser entendida neste contexto como um modo de pensar e agir que se constitui como base impulsionadora para uma vida humana/planetária saudavelmente interactiva. Uma ética de vida deverá conter o modo como nos relacionamos com a toda a Ecosfera e, conseqüentemente, também com todo o ambiente. Assim, um dado modelo ontológico, epistemológico e fenomenológico determinará o modo como entendemos as relações na Rede de Vida. Conseqüentemente, teremos de ponderar e escolher as narrativas de sustentabilidade que nos orientam saudavelmente o olhar e conseqüentemente estabelecer as acções necessárias de (re)equilíbrio. Ora, tendo em conta a Ecosfera e particularmente as questões ambientais, é patente que a ética budista apresenta contributos para que os humanos possam agir no sentido de que toda uma vida planetária possa ser mais saudável, por atender a todos os processos em curso na sua natural interdependência e interpenetração. Neste contexto, valerá a pena referir que a mente pode ser entendida como um campo onde cresce tudo o que é semeado (Hanh 2006). Então, cada humano deverá transformar-se em cuidador do

⁸ É necessário que se faça aqui referência breve ao que se chama, na transmissão do *Dharma*, a “verdade última” e a “verdade relativa/convencional” (ensinamento definitivo e relativo). Sem entrar em pormenores, a primeira tem como “referente” “ver a realidade tal como é”, enquanto a segunda usa constructos para uma compreensão aproximativa e progressiva. Assim, como exemplo, não existindo agentes com realidade própria - agentes morais autónomos - estes são apresentados como “verdade convencional”. Por outro lado, o “determinismo” - as relações de causa-efeito entre todos os fenómenos - é em última instância verdadeiro. Quando utilizamos critérios pragmáticos, a realidade/verdade só é verdade no sentido convencional. Então, para o *Dharma* do Buda, o objectivo a realizar é a libertação dos condicionamentos da mente - pela erradicação dos “sulcos” condicionantes, que distorcem os actos cognitivos - o que possibilitará o exercício da vontade fluida e não do desejo egotista predominante.

seu próprio jardim, onde atenta e compassivamente trabalha para a erradicação das *sementes* e “ervas daninhas” (por exemplo, nesciência e desejo egotista) que perturbam a sua visão clara e profunda da realidade.

Porque nesciência e desejo egotista conduzem a estados mentais negativos - a base de comportamentos não-éticos - a Via do Buda apresenta metodologias para um saber-fazer integradamente funcional. Como exemplo, começo por referir a noção e implicações da *originação dependente* (Skt. *Pratītyasamutpāda*; co-produção condicionada), que entende todos os fenómenos como vazios de existência inerente (Skt. *Śūnyatā*; *vacuidade*), consequentemente impermanentes, interdependentes e interpenetrantes. Deste modo, porque a presença ou ausência de estados mentais tingidos por resultados de actos não-saudáveis (Skt. *akuśala*) não dependerá de forças externas, o treino da mente é também associado à disciplina e vontade de tudo fazer para o benefício de todos os seres sencientes⁹, ou seja, agir com sabedoria e compaixão são pontos fortes na cosmovisão budista.

Consequentemente, todo o praticante se deve esforçar por alcançar estados mentais (progressivamente) mais saudáveis, de modo a que pensamentos, palavras e actos sejam o resultado de um controlo e esvaziamento progressivo das volições condicionadas. Como exemplo, a prática das quatro bases para o estabelecimento da *Atenção Plena* (Skt. *Smṛti*; Pali *Sati*; Ing. *mindfulness*) é um treino de base para a libertação das distorções cognitivas. Então, se a erradicação da nesciência é a condição de possibilidade de libertação (dos condicionamentos mentais), o apego a uma conceptualização que se envolve construto (linguístico, social e psicológico), conhecido por “eu”, “ego”, ou ainda “alma eterna” ou “espírito”, resulta dessa mesma ignorância fundamental. A ideia de “eu sou” implica a existência de algo com raiz própria, de uma entidade delimitada e duradoura, o que conduz a mais prisões conceptuais que condicionam também a percepção da realidade. Assumirmos a ideia de “outro” e de um “exterior” populado por entidades e objectos (reificação), são ficções que geram novos problemas, traduzindo-se em mais insatisfação, mais sofrimento, e não só a humanos.

Como guia teórico e prático para a erradicação de ficções vivenciais, o Budismo apresenta, entre outros e como foi atrás referido, um modelo de *originação dependente*,

⁹ Não deveremos esquecer que os actos compulsivos viciam e escravizam, privando a mente de uma verdadeira *liberdade*, que nada tem a ver com fazer “o que apetece” ou proceder por “vinculação”, “obrigação” ou em função de qualquer outro tipo de constrangimento.

também dito de *co-produção condicionada*. Este modelo aplica-se a todos os fenómenos, quer mentais, quer físicos. Deste modo, constitui-se também como base para a compreensão da interligação e interpenetração¹⁰ entre humanos, entre estes e a Natureza (Burton 2017, Edelglass & Garfield 2009; Tucker & Williams 1998; Lopez Jr. 1993; Macy 1991). Assim, o “despertar” ocorrerá pela percepção e acção correcta na interpenetração de e com todos os fenómenos. Refira-se a este propósito a metáfora da Rede (de Jóias) de Indra, que a escola Huayan¹¹ (Hua-yen), legou a partir do seu texto fundamental, o “Sutra da Grinalda” (Skt. *Avatamsaka Sūtra*). Poder-se-á dizer que, de acordo com esta proposta, na Rede infinita de Vida, cada *jóia* é colocada como uma espécie de “nó” no fio (Skt. *sūtra*) de causalidade da tecitura vivencial, sendo que cada uma reflete todas as outras (Burton 2017; Cook 1977: 2), deixando claramente a ideia que nada está fora da Rede de Vida e que cada “nó”/pérola reflete todos os processos, sendo simultaneamente “parte” e “todo”. Também algumas Ecologias Profundas¹², nomeadamente a *Ecosofia T* de Arne Naess propõem a auto-realização pela ultrapassagem gradual da egoicidade, ou seja, a cessação de separatividade (um “ego” desvinculado) do mundo (dito) natural (Deval & Sessions 1992: 132).

Sendo uma cosmovisão não-teísta, para o Budismo nada é entendido como criado ou gerado por (um) Deus. Consequentemente, não existe uma pirâmide hierárquica que coloque os humanos acima, abaixo ou para além do que quer que seja¹³. A harmonia é privilegiada e tudo é entendido como estando em relação. De um outro ângulo, sendo que todos os seres sencientes partilham (ou “são”) a *Natureza de Buda* (Skt. *Tathāgatagarbha*), existem algumas escolas que afirmam que essa é a natureza fundamental de tudo o que existe (Williams 2009: 103-128). Acresce ainda, conforme a ontologia da escola *Yogacāra*, o papel importante desempenhado pela “consciência-armazém” (Skt. *ālayavijñāna*) enquanto “fundo” que fornece a base de tudo o que existe (Yamamoto 2004).

¹⁰ A interpenetração pode ser pensada como uma forma intensificada e aprofundada de interdependência, a “coisas” existentes em conexão. A interpenetração afirma que a conectividade propriamente dita (em vez de coisas existentes em conexão) constitui a realidade mais fundamental.

¹¹ A Escola Huayan (Hua Yen; ou Hwa Yen Tsung), do Budismo Chinês, surge no período Tang, entre os séculos VII e VIII EC. Tu Shun (557-640) e Fa Tsang (643-712) são alguns dos pensadores verdadeiramente excepcionais. A palavra Huayan significa “colar de flores”, daí “grinalda”. A visão holística relacional desta escola mostra uma síntese pristina das duas principais escolas da Tradição Mahāyāna, integrando três dos seus “eixos” principais: *Totalidade*, *Vacuidade* e *Só-mente* (Skt. *Cittamātra*); cf. Chang, 1971, p. ix-x.

¹² De certo modo, as orientações das Ecologias Profundas são mais abrangentes e penetrantes do que as de uma “nova” filosofia da natureza. Assim, e como exemplo, poderemos destacar os contributos para o surgimento de movimentos e grupos de acção política tanto bio-regionais como nacionais e transnacionais.

¹³ Embora renascer no “reino” humano seja entendido como mais benéfico para a realização “da” libertação.

Dado que estas propostas são válidas para muitos budistas, fácil será entender que é reconhecida relevância não só a todos os seres sencientes (humanos incluídos) como também a toda a Natureza, ou seja, a toda a Ecosfera. Estaremos perante uma ética (também) ambiental onde o ideal de compaixão proposto generalizadamente pelo Budismo, com especial ênfase na tradição *Mahāyāna*, nos orienta para o vegetarianismo (cf. *Laṅkāvatāra Sūtra*, cap. 8). A vida no seio da natureza é entendida como propiciadora de “contentamento” e “não-apego”, o que favorece o caminho para o despertar (Harvey 2000: 150-5). É pois patente que o Budismo apresenta bases para uma visão e prática de vida ecocentrada.

Mais recentemente, se olharmos Thích Nhất Hạnh, o movimento Sarvodaya Sramadana no Sri Lanka, assim como o monge da floresta tailandês Phra Ajahn Pongsak Tejadhammo e o próprio Dalai Lama, vemos que o Budismo dos nossos dias está particularmente atento à poluição mental e ambiental assim como aos problemas de sustentabilidade, não descurando a depredação de recursos e os fenómenos de erosão (Burton 2017; Harvey 2000: 178-185).

Perante esta práticas de destruição e conflito, o que alguns entendem como *Budismo* (socialmente) *engajado*¹⁴ põe também a descoberto problemas institucionais, sociais e políticos assim como psicológicos, que constituem fortes ameaças à manutenção da vida tal como a conhecemos, com especial ênfase no consumismo hedonista, desigualdades crescentes, déficit democrático e corrupção. Assim, e tendo por base as propensões psicológicas disfuncionais estabelecidas e alimentadas pela institucionalização dos *três venenos*¹⁵, deveremos proceder à implementação progressiva da generosidade, compaixão, auto-disciplina, atenção plena e sabedoria, como antídotos a um consumismo devastador que permeia muito do tecido social humano dos nossos dias (Barnhill 2004), possibilitando desse modo uma vida assente no que é realmente necessário em harmonia *na* Natureza e não no que, alavancado pelo desejo egotista, é perseguido porque possível.

¹⁴ Movimento multifacetado onde seguidores de várias tradições da Via do Buda aplicam práticas meditativas e enquadramentos filosóficos oriundos do *Dharma* do Buda, para a erradicação da injustiça e do sofrimento em contexto sócio-político e económico. Ver, Thích* (1967) *Vietnam: Lotus in a Sea of Fire*. New York: Hill and Wang.

¹⁵ A análise dos 3 *Venenos* (ignorância, apego aversão) poderá servir de propulsor heurístico para examinar a situação de cada um e da sociedade global humana, assim como viabilizar a compreensão da condição planetária. Neste domínio, será também esclarecedor e orientador olharmos o *Nobre Óctuplo Caminho* (Skt. āryāṣṭāṅgamārga), nomeadamente o seu primeiro tópico, a *Visão/Compreensão Correcta* (Skt. samyak-drṣṭi).

Concluindo, o *Dharma* do Buda apresenta diversos contributos importantes para a solução da crise ético-ecológica que enfrentamos. Deste modo, interdependência e interpenetração de todos os fenómenos, compaixão, atenção plena e não violência, assim como o treino da mente para uma prática vivencial equânime e altruísta, permitem, a quem os implemente, um contributo importante de eco-harmonização. No entanto, o utilizador destas ferramentas não pode esquecer que a institucionalização da nesciência, ganância e aversão geram mundos de “fantasmas ávidos” com gigantescas gargantas e ventres dilatados gemendo continuamente. Esses *três venenos*, plasmados nas, e disseminado pelas, instituições políticas, militares e sistemas económicos, equivalem a montanhas de “toxinas” espalhadas aos quatro ventos em vastas e dolorosas inter-conexões. No entanto, cumpre relembrar, no mundo onde tudo é *entre-ser*, todos somos *inter-responsáveis* (Barnhill 2004).

Na simplicidade e espontaneidade dos instantes fugazes, a *clara luz da mente*.

BIBLIOGRAFIA

- BARNHILL, David Landis & GOTTLIEB, Roger S. (2001). *Deep Ecology and World Religions - New Essays on Sacred Grounds*. Albany: State University of New York Press.
- BARNHILL, David Landis (2004). “Good Work: An Engaged Buddhist Response to the Dilemmas of Consumerism”, *Buddhist-Christian Studies*, 24: 55–63.
- BURTON, David (2017). *Buddhism: A Contemporary Philosophical Investigation*. London and New York: Routledge.
- CHANG, Garma C. C. (1971) *The Buddhist Teaching of Totality - The Philosophy of Hwa Yen Buddhism*. University Park and London: The Pennsylvania State University Press.
- COOK, Francis H. (1977). *Hua Yen Buddhism: The Jewel Net of Indra*. Philadelphia, PA: Pennsylvania State University Press.
- DEVALL, Bill & SESSIONS, George (1992). “From Deep Ecology” in Daniel Bonevac (ed.) *Today’s Moral Issues: Classic and Contemporary Perspectives*. 4th edition. New York: McGraw-Hill, 131–5.
- DUKES, Paul (2011). *Minutes to midnight : history and the Anthropocene era from 1763*. London, New York: Anthem Press.
- EDELGLASS, William & GARFIELD, Jay L. (2009). *Buddhist Philosophy: Essential Readings*. New York: Oxford University Press.
- GRIFFITHS, Paul J. (1991). “Buddha Nature by Sallie B. King: Review”, *The Journal of Asian Studies*, 50, 3: 643–4.
- HANH, Tich Nhat (2006). *Understanding Our Mind*. Berkeley: Parallax Press.
- HARVEY, Peter (2013). *An Introduction to Buddhism* (2nd edition). Cambridge: Cambridge University Press.
- HOPKINS, Jeffery (1996). *Meditation on Emptiness*. 2nd edition. London: Wisdom Publications.
- JENKINS, Willis (2008). *Ecologies of Grace: Environmental Ethics and Christian Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- KING, Richard (1999). *Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- LOPEZ, Donald (2008). *Buddhism and Science: A Guide for the Perplexed*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

- LUSTHAUS, Dan (2002). *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*. Abingdon: RoutledgeCurzon.
- MACY, Joanna (1991). *Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory: The Dharma of Natural System*. Albany, NY: State University of New York Press.
- SIDERITS, Mark (2016). Editado por Jan Westerhoff com a assistência de Christopher V. Jones. *Studies in Buddhist Philosophy*. Oxford: University Press.
- TAYLOR, Steve (2018). *The Fall: The Insanity of the Ego in Human History and the Dawning of A New Era*. Hampshire, UK: iff Books.
- THIELE, Leslie Paul (2011). *Indra's Net and the Midas Touch - Living Sustainably in a Connected World*. Cambridge, Massachusetts, London: MIT Press.
- TUCKER, Mary Evelyn & RYOKEN, Williams Duncan (1998). *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- WALLACE, Alan B., (2003). *Choosing Reality - A Buddhist View Of Physics And The Mind*. Ithaca, New York Boulder, Colorado: Snow Lion Publications.
- WALLACE, Alan B., (2014) "Six Questions for B. Alan Wallace - An interview about Buddhism, science, and the nature of mind", in *Tricycle*, aceso a 8-7-18.
- WILLIAMS, Paul (2009). *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. 2nd edition. New York: Routledge.
- WILLIAMS, Paul (2013). "Some Dimensions of the Recent Work of Raimundo Pannikar: A Buddhist Perspective" in Perry Schmidt-Leukel (ed.) *Buddhism and Religious Diversity Volume 4*. London: Routledge, 229-240.
- YAMAMOTO, Shuichi (2004) "Environmental Problems and Buddhist Ethics: From the Perspective of the Consciousness-Only Doctrine", in *Psychology and Buddhism From Individual to Global Community*, editado por Dockett, Dudley-Grant e Bankart. New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow: Kluwer Academic Publishers.