A Mágica da Mente

Uma Exposição do Kālakārāma Sutta

(draft 0.1)

Bhikkhu K. Ñāṇananda

Fevereiro, 2018

Apresentação

Na noite de ontem, 22 de Fevereiro de 2018, o Venerável Katukurunde Ñāṇananda Maha Thera, monge budista da tradição Theravada, faleceu aos 77 anos. Ele foi um renomado monge cujas obras se tornaram bastante conhecidas, além de ter inspirado muitos budistas por enfatizar os estudos dos discursos do Buda (os *suttas*). Dentre seus trabalhos escritos, se destacam "Concept and Reality in Early Buddhist Thought", seus sermões transcritos nas coleções "The Law of Dependent Arising", "Nibbana - The Mind Stilled" e o presente trabalho, publicado originalmente em inglês sob o título "The Magic of the Mind".

Descrito como possuindo impressionante memória dos discursos do Buda preservados na língua Pāli, o Ven. Ñāṇananda se mostrou um hábil e raro expositor de tópicos profundos do Dhamma. Em sua homenagem, e para o benefício do eventual leitor sedento por explicações sobre os sutis ensinamentos do Buda, me aventuro aqui a traduzir para o português esta rica incursão sobre a natureza da realidade e da mente guiada pelos *insights* deste notável monge cingalês, que ascendeu algumas lâmpadas neste caminho ancestral apresentado à nós pelo recluso Gotama, o Buda.

A edição em inglês revisada e publicada pela D.G.M.B, e aqui traduzida, é de livre distribuição e pode ser obtida no site: http://seeingthroughthenet.net . Esta tradução, da mesma forma, é de livre distribuição; um *dhammadāna* para os lusófonos interessados no *buddhadhamma*.

Thiago B. L. e Silva
Brasília, 23 de Fevereiro de 2018

Nota do Tradutor

Esta obra, originalmente publicada em inglês, trata de um discurso do Buda presente no Cânone Pāli, coleção de textos preservados pelas tradições budistas conhecidas hoje como Theravada. Sendo uma obra que também contém traduções de passagens em Pāli, o tradutor é apresentado à alguns desafios adicionais. Esses desafios, somados à sutileza do conteúdo, tornam evidente a importância de documentar algumas decisões de tradução a fim de evitar trnstornos para o leitor.

O autor, Ven. Ñāṇananda, como todos os que se aventuram a traduzir os discursos do Buda, desenvolveu certas preferências de tradução de termos Pāli para o inglês. Esta tradução buscou honrar suas escolhas, adotando termos em português que se aproximam delas, ao invés de adotar escolhas, possivelmente mais comuns, encontradas em outros textos budistas em português. Por exemplo, *pañcupādānakkhandha* é frequentemente traduzido para o inglês como "*five aggregates subject to clinging*" e, em português, "cinco agregados sujeitos ao apego". Aqui, o Ven. prefere "*five aggregates of grasping*", e ele traduz *upādāna* como '*grasping*' tanto na qualificação dos agregados, quanto no respectivo elemento da fórmula da Lei da Originação Dependente. Ao tradutor, esta decisão parece enfatizar o aspecto de "lançar mão", "alcançar" e "segurar", diferentemente de "*clinging*" que parece ilustrar uma situação posterior, de já estar agarrado ou apegado à algo. Seja como for, o termo "apreensão" foi adotado aqui como tradução para "*grasping*" e, por sua vez, "apego" foi reservado para ocorrências livres de termos como "*clinging*" e "*attachment*" ao longo do texto. Dessa forma, esses critérios foram aplicados para demais termos técnicos.

O intúito desta decisão é permitir que o leitor possa se aproximar da mensagem do Venerável da forma como ele escolheu expô-la. Entretanto, uma possível desvantagem é que, para o leitor familiarizado com a doutrina budista em língua portuguesa, alguns termos podem não ser familiares e certas associações com aspectos da doutrina podem passar despercebidos. Procurando mitigar esta inconveniencia, listo abaixo alguns termos em Pāli (e os respectivos, em inglês) recorrentes nesta obra e como eles se encontram traduzidos aqui. Demais pontos sobre a tradução que julguei serem valiosos esclarecer ao leitor ao longo da obra se encontram em notas de rodapé indicadas por "*Nota tr*".

Finalmente, creio mais que provável a existência de erros nesta tradução e, por eles, peço desculpas. Ao leitor mais rigoroso, convido-o a ler a obra original em inglês, lembrando que é de livre distribuição.

Pāli	**Inglês**	**Português**
viññāṇa	Consciousness	'Consciência' (um dos cinco agregados (*khanda*), faculdade da discriminação expandida em sexteto; ver abaixo).
cakkhuviññāṇa etc.	Eye-consciousness, etc.	A divisão da consciência em seis aspectos associados a cada sentido: 'consciência-visual', 'consciência-auditiva', 'consciência-olfativa', 'consciência-gustativa', 'consciência-tátil', 'consciência-mental'.
upādāna	Grasping	'Apreender', tomar, se apropriar.
pañcupādānakkhandha	The five aggregates of grasping	'Os cinco agregados da apreensão'.
taṇhā	Craving	'Sede' (a 1ª Nobre Verdade: a origem de *dukkha* ou sofrimento).
lobha, rāga, dosa, moha	Greed, lust, hatred, delusion	'Ganância', 'luxúria', 'ódio', 'desilusão'.
diṭṭhi	View	'Ponto de vista' (perspectiva, teoria, crença ou ideologia).
māna	Conceit	'Presunção'.
āsava	Influx	'Afluxo' (predisposições e corrupções mentais).
bhava	Becoming / existence	'vir-a-ser' / 'existencia'.

Agradecimentos

Do Dharma Grantha Mudrana Bhāraya...

Gostariamos de reconhecer o suporte generoso recebido dos nossos leitores e benfeitores que continuam enviando recursos para este 'Ribeiro de Néctar'. Convencidos de que as palavras do Buda são um presente de Dhamma muito superior que as coisas materiais, alguns deles aproveitam esta oportunidade para transferir mérito aos seus parentes falecidos como marca de gratidão.

Que os méritos deste Dhammadāna conduzam-os à realização da felicidade suprema do Nibbāna.

Sobre o D.G.M.B

Raro é o nascimento de um Buda neste mundo. Tão raro também é o oportunidade de ouvir o seu Dhamma. Esta convicção inspirou muitos devotos budistas para apreciar o Dhamma como algo extremamente precioso.

O Buda declarou que a amizade salutar (Kalyānamittatā) é quase sinônimo de sua doutrina. O presente do Dhamma é a ligação que molda o vínculo dessa amizade. Dhamma não merece nenhuma etiqueta de preço precisamente porque é sem preço.

É nesse espírito que o D.G.M.B. lançou o movimento Dhamma-dāna em 1997. Muitos viajantes com sede no caminho do deserto tiveram uma bebida refrescante do néctar do Dhamma gratuitamente desde então. Muitos corações entusiasmados e benevolentes aproveitaram a oportunidade para Participe de um autêntico ato de Dhammadāna.

Devemos sempre procurar coisas que possuem de uma etiqueta de preço? Seria tudo que é gratuito necessariamente inútil? O que dizer sobre o ar e o brilho do sol?

É no mérito que o presente do Dhamma supera todos os outros presentes. O Dhamma é o néctar que apaga a insaciável sede samsārica dos seres. O presente do Dhamma é, portanto, de mérito muito maior do que um presente comum de comida ou bebida. Para o magnânimo-Dhammadāna é, para sempre, uma fonte infalível de alegria altruísta.

Todas as perguntas sobre a participação neste Dhammadāna devem seja dirigido a:

Mr.G.T.Bandara
The Settlor, D.G.M.B.,
Royal Institute, 191, Havelock Road,
Colombo - 05.
Fax: 2592749, 2580564

A Mágica da Mente

Este livro apresenta uma exposição do Kālakārama Sutta – um discurso canônico com uma tradição sagrada que, no presente, caiu em esquecimento. Este conciso discurso do Buda é apresentado aqui em um tradução anotada, prologada por uma humorada parábola de um show de mágica. Uma exposição detalhada e penetrante do discurso explora as implicações do caráter psicológico e filosófico do texto.

Como o título indica, o tema principal é a natureza ilusória da consciência. A exposição se concentra em uma discussão sobre a Lei da Originação Dependente (*paticcasamuppāda*) como uma Proporção Áurea que transcende livremente as dualidades da Existência e Não-existência e Mente-e-Matéria. Como no trabalho anterior do autor, "Concept and Reality in Early Buddhist Thought", aqui também a natureza dos conceitos forma um assunto importante. Observações sobre a relação entre palavra e significado provavelmente serão relevantes para a linguística e filosofia semântica. Uma tentativa também é feita para conciliar as definições negativas e positivas de Nibbāna – o *Summum bonum* que mantém a possibilidade de paz interior por meio do silêncio de todas as formações mentais.

Prefácio

"Sabbadānaṁ Dhammadānaṁ Jināti"
"O dom do Dhamma supera todos os outros presentes"

A Mágica da Mente foi escrito por mim durante a fase inicial da minha vida monástica no Island Hermitage, em Dodanduwa. Foi publicado inicialmente pela Buddhist Publication Society, Kandy, em 1974, a pedido do venerável Nyānaponika Mahāthera de reverenciada memória que até se dispôs a compilar um índice para o livro. Ao longo dos anos, a obra passou por várias reimpressões e foi traduzida para iugoslavo (Servo-Croata), alemão e coreano. Uma tradução para o cingalês também está em preparação. Estou feliz que o D.G.M.B. agora decidiu incluir este livro também na sua lista de publicações Dhammadāna, e que o D.S.M.B está disponibilizando-as para o mundo na internet.

Desejo registrar minha apreciação pela ajuda e encorajamento dado pelas seguintes pessoas ao divulgar esta edição de Dhammadāna.

Ao Mr.G.T.Bandara por me convidar persistentemente a dar este passo.

Ao Dr.G.W.N.Jayasiri e Mr.Zoimbu Sudesh por resetar habilmente a tipografia para a nova edição.

Ao Mr.C.Jayasoma e cia. da Quality Printers por sua participação na qualidade deste presente de Dhamma.

E, por último, a todos os apoadores generosos que obteram recursos para este 'Ribeiro de Néctar' onde aqueles com sede por Dhamma possam beber gratuitamente.

Nibbānaṁ Paramaṁ Sukham
Nibbāna é a felicidade suprema
– Bhikkhu Katukurunde Ñāṇananda

Conteúdo

Introdução		**1**
I	**O Show de Mágica – Um Prólogo**	**7**
II	**Kālakārāma Sutta**	**11**
III	**Signo e Significado Na Percepção Sensorial**	**15**
IV	**Originação Dependente – a via media**	**19**
V	**A Interrelação do Vórtice – Consciência vs. Nome-e-forma**	**25**
VI	**'Eu' – O Ponto de Vista**	**31**
VII	**O Caminho Transcendental**	**37**
VIII	**Tal como É e Aquele que É**	**39**
IX	**A Essência dos Conceitos**	**47**
X	**Consciência Não-Manifestativa**	**55**
XI	**A Paz é Benção no Nibbāna – Um Epílogo**	**63**

”Etadatthā bhikkhave kathā, etadatthā mantanā, etadatthā upanisā, etadatthaṁ sotāvādhānaṁ, yadidaṁ anupādā cittassa vimokkho“” – AI198

”Conversa, monges, é para este propósito, consulta é para este propósito, confiança é para este propósito, dar ouvidos é para este propósito – isso é, para o propósito da libertação da mente livre de apegos.“

Introdução

Kālakārāma Sutta – Contexto Histórico

O Kālakārāma Sutta foi pregado pelo Buda aos monges enquanto ele estava hospedado no mosteiro de Kālaka em Sāketa. Além da menção do local, o discurso, como está registrado no Anguttara Nikāya (II. 24.ff.) não é colocado em nenhum contexto para mostrar-nos como foi inspirado. O comentário (A.A.) o situa no momento após a conversão do milionário Kālaka, que teria construído o mosteiro. De acordo com este comentário, o discurso veio em sequência à uma difundida notícia das maravilhosas qualidades do Buda. Seja como for, o discurso, de fato, contém alguns aspectos maravilhosos da sabedoria transcendental do Tathāgata. Que o impacto do discurso tenha sido realmente surpreendente é expressado simbolicamente pela afirmação do comentário de que a Terra tremeu em cinco momentos durante o sermão e, em sua conclusão, quinhentos monges se tornaram Arahants.

O Sutta ganha um alto grau de importância histórica devido a tradição transmitida pelos comentários e crônicas[1], que relata que este discurso foi recitado pelo venerável Mahārakkhita Thera para converter o país dos Yonakas durante o grande movimento missionário que ocorreu no reinado do imperador Asoka. E se a identificação dos Yonakas com os Gregos é correta, a escolha deste discurso profundamente filosófico para tão significativa ocasião não poderia ter sido uma mera coincidência. Sua escolha deve ter sido fruto da consideração de que a mente filosoficamente madura dos gregos seriam capazes de recebê-lo bem. A tradição considera que o impacto do discurso sobre os Yonakas foi considerável, afirmando que trinta e sete mil pessoas atingiram os frutos do caminho ao ouvi-lo (op.cit.).

Os budistas do antigo Ceilão também parecem ter reconhecido o valor de Kālakārama Sutta como um tema capaz de reunir a essência do Dhamma em um longo sermão. Uma memorável ocasião em que formou o assunto de um sermão de toda a noite, foi quando o arahant Kāla ('Preto') Buddharakkhita Thera o pregou na noite *escura* do dia da lua nova da quinzena *negra* sob uma árvore Timbaru *preta* em Cetiyapabbata. A coincidência da 'escuridão" (kāla) nos nomes do Sutta e do pregador também como no ambiente, provavelmente explica quão memorável foi a ocasião. A presença do rei Tissa (provavelmente Saddhātissa) na audiência também pode ter contribuído com a dignidade da ocasião.

[1] Ver D.P.P. I 573 f.

Significado do Sutta

Apesar de sua tradição sagrada, hoje, de qualquer forma, o Kālakārāma Sutta dificilmente pode ser considerado popular. Ele raramente surge como um assunto de um sermão e alusões a ele em exposições sérias do Dhamma são igualmente raros. Isso, no entanto, não é um índice para o seu grau de relevância em tempos modernos. A "escuridão" da quase obscuridade em que o Sutta se encontra hoje é provavelmente devido ao seu conteúdo compacto e formato semelhante ao desconhecido tetralema[1]. Ao leitor superficial, o Sutta apresenta um mosaico de frases secas e um conjunto de declarações que vão contra o senso comum. Mas sob aquela secura e estranha formulação existem vastos recursos para uma filosofia perene. O Sutta apresenta algumas características marcantes da epistemologia do Budismo clássico[2], cujas implicações seriam significativas para esclarecer a confusão que existe nos campos de pesquisa em filosfia e psicologia, mesmo nestes tempos modernos.

Modo de apresentação

A fim de preparar a mente do leitor para uma boa apreciação do Kālakārāma Sutta, o Capítulo Um o levará à um "show de mágica" que servirá como um prólogo para a exposição tentada no presente trabalho. O "show de mágica", no entanto, não é um elemento profano aqui, já que é meramente uma amplificação de um protótipo canônico atribuído ao próprio Buda. Começando com a alegoria canônica propriamente dita, o Prólogo a expandirá para uma espécie de parábola que – embora seja um pouco moderna em seu sabor – foi projetada para "lubrificar" a mente do leitor para o discurso "seco" que virá em seguida. Em um sentido limitado, ela também servirá como quadro de referência para discussão.

O Capítulo Dois apresentará a tradução do Sutta seguido de algumas notas explicativas, algumas das quais são dos comentários do Sutta de autoria do venerável Buddhaghosa. O objetivo destas notas é ver que algum sentido emerge do texto tal como está, permitindo muitas leituras variantes. Uma apreciação mais profunda do real conteúdo do Sutta, no entanto, será reservada para os capítulos subsequentes.

A alegoria e a parábola do Capítulo Um farão uma tentativa de provar seu valor nos nove capítulos seguintes – o último dos quais forma o Epílogo. A natureza ilusória da consciência será discutida nos contextos das categorias doutrinais conhecidas como *khandha* (agregados), *āyatana* (esferas), *dhātu* (elementos) e *paticca-samuppāda* (Originação Dependente). Estes capítulos se basearão regularmente na "bem pregada palavra do Dhamma" (*dhamma padaṁ sudesitaṁ*) espalhadas pelos Suttas, colocando-os juntos – na medida do possível – em uma coroa de flores[3]. Ao longo, alegorias e analogias,

[1] Sânscrito: *catuskoti*; a lógica budista de quatro alternativas (afirmativo, negativo, tanto afirmativo como negativo, nenhum deles). Ver o texto do Sutta. (Ed.)

[2] Nota tr: "Early Buddhism" ou "Budismo Clássico" se refere ao período entre o despertar do asceta Gotama até o cisma da Sangha original.

[3] A alusão se refere a vv. 44, 45 do Dhp.

ambas canônicas e modernas, irão ilustrar os fatos relevantes, pois "com a ajuda de uma alegoria, alguns homens inteligentes aqui compreendem o significado do que é dito"[1].

Bhikkhu Ñāṇananda
Island Hermitage
Dodanduwa, Sri Lanka
Outubro de 1972

[1] Ver D. II 324, M I 384.

Lista de Abreviações

A.	Anguttara Nikāya
AA.	Anguttara Nikāya Commentary*
D.	Dãgha Nikāya
DA.	Dãgha Nikāya Commentary*
Dhp.	Dhammapada
DhpA.	Dhammapada Commentary*
DPP.	Dictionary of Pāli Proper Names
Itiv.	Itivuttaka
M.	Majjhima Nikāya
PTS.	Pāli Text Society (ed).
S.	Saṁyutta Nikāya
SA.	Saṁyutta Commentary*
SHB.	Simon Hewavitarana Bequest (ed.)
Sn.	Sutta Nipāta
Thag.	Theragāthā
Ud.	Udāna

*Nota tr: 'Comentários' ou *aṭṭhakathā* se referem às obras exegéticas das respectivas coleções de *suttas*, os *nikāyas*.

Capítulo I

O Show de Mágica – Um Prólogo

"... Suponham, monges, que um mago ou aprendiz de mago pretende realizar um show de mágica em uma encruzilhada; e um perspicaz homem decide observar o show, pensar sobre ele e refletir sobre ele radicalmente[1]. Ao observar o show, pensar sobre ele e refletir sobre ele radicalmente, este homem o acharia vazio; ele o perceberia oco; ele o encontraria sem essência. Que essência, monges, poderia haver em um show de mágica?

Da mesma forma, monges, seja qual for a consciência – seja do passado, futuro ou presente, em você mesmo ou externa, grosseira ou sutil, inferior ou superior, longe ou perto – um monge a observa, pensa sobre ela e reflete sobre ela radicalmente. E, mesmo enquanto a observa, pensa sobre ela e reflete sobre ela radicalmente, ele a acharia vazia; ele a perceberia oca; ele a encontraria sem essência. Que essência, monges, poderia haver em uma consciência?[2] ..."

> "Forma é como uma massa de espuma
> E sensação – nada mais que uma bolha de ar.
> Percepção é como uma miragem
> E formações são uma bananeira.
>
> Consciência é um show de mágica,
> Completamente um truque de impostor.
> Todas essas alegorias foram feitas conhecidas
> Pelo 'Compatriota do Sol'."[3]
>
> – *S.* III 142

O famoso mago cuja performance milagrosa você tem muito apreciado em diversas ocasiões está de volta na sua cidade. A notícia de sua chegada se espalhou por toda parte, e a multidão ansiosa está agora se dirigindo ao grande salão onde ele se apresentará hoje. Você, também, compra um bilhete e consegue entrar no salão. Ali, já ocorre uma disputa por assentos, mas você não está interessado em garantir um pois decidiu assistir ao show com um propósito diferente em mente. Você teve uma idéia brilhante para superar o

[1] *yoniso manasikāra* – lit: 'reflexão na origem ou matriz'.

[2] cf. "Impermanente, monges, são os prazeres dos sentidos; eles são ocos, falsos e enganadores; eles são conjuradores de truques, monges – truques que preenchem as conversas inúteis dos tolos." –*M.* II 261. *Āneñjasappāya S.*

[3] '*Ādiccabandhu*': um epíteto do Buda.

mago – para jogar um truque sobre ele. Então, você atravessa as multidões e rasteja furtivamente em algum canto escondido do palco.

O mago entra no palco através das cortinas escuras, vestindo seu terno escuro. As caixas pretas contendo o estoque de segredos de sua ocupação também estão agora no palco. A performance começa e, da perspectiva que seu lugar oferece, você assiste. Na medida em que você observa com olhos afiados todos os movimentos do mago, agora você começa a descobrir, um depois do outro, os segredos por trás desses milagres de "tirar o fôlego" de seu mago favorito. Os buracos ocultos e fundos falsos em suas caixas mágicas, os bolsos enganadores e secretos, as cordas escondidas e botões que são puxados e pressionados, ocultos sob o frenético acenado de sua varinha mágica. Em pouco tempo, você vê tão bem *através* de sua bolsa de astutos truques, que você é capaz de descobrir a próxima "surpresa" com bastante antecedência. Uma vez que você consegue antecipar suas "surpresas", elas não mais surpreendem você. Seus "truques" já não o enganam. Sua "magia" perdeu a mágica para você. Elas já não acendem mais sua imaginação como costumavam fazer no passado. O 'hocus-pocus' e 'abracadabra' do mago e sua varinha mágica agora não sugerem nada para você – pois você conhece-os agora pelo que são, isso é: "insignificantes". Todo o espetáculo se mostrou agora ser um show vazio, um grande engano – uma traição.

Com total desgosto, você se afasta do show para dar uma olhada no público abaixo. E que visão! Um oceano de pescoços esticados – olhos fixos em admiração cega; bocas abertas em tacanha apreciação; os sons de 'Ah!' e 'Oh!' e assobios de espantos sem palavras.

De fato, uma estranha mistura de tragédia e comédia que você poderia ter desfrutado do show mágico, apesar de que você mesmo estava nesta triste situação em diversas ocasiões do passado. Movido pela compaixão por essa multidão frenética, você quase franze o cenho em direção ao mago enquanto ele ri com um sorriso sinistro a cada aplauso de seus admiradores. "Como pode ser", você se pergunta, "que eu tenha sido enganado tanto por esse mago criminoso?" Você está farto com tudo isso e jura para si mesmo – "Nunca mais vou desperdiçar meu tempo e dinheiro em shows tão vazios, *Nun-ca*".

O show termina. A multidão agora está indo para a saída. Você também sai para fora de seu esconderijo sem ser visto, e se mistura com eles. Uma vez do lado de fora, você vê um amigo seu, que você entende ser um grande admirador deste mago. Não querendo constrangê-lo com notícias de sua experiência incomum, você tenta evitá-lo, mas é tarde demais. Agora você se vê ouvindo um relato vívido da performance do mago. Seu amigo agora está revivendo esses momentos da 'benção da ignorância' que ele estava desfrutando. Entretanto, cedo ele percebe que você está ameno e reservado hoje, e o pergunta como você poderia estar assim, depois de um show tão maravilhoso.

> "Por que? Afinal de contas, você estava no mesmo salão todo esse tempo, não estava?"
> "Sim, eu estava."
> "Então, você estava dormindo?"
> "Ah! Não."
> "Você não estava observando de perto, eu suponho."
> "Não, não, eu estava assistindo muito bem, talvez eu estivesse assistindo *muito* perto."
> "Você diz que estava assistindo, mas você não parece ter visto a apresentação."

“Não, eu a assisti. Na verdade, eu assisti tão bem que perdi o show!”

Capítulo II

Kālakārāma Sutta

Em certa ocasião, o Exaltado estava hospedado em Sāketa no mosteiro de Kālaka. Lá, o Exaltado dirigiu-se aos monges, dizendo; "Monges". "Reverenciado senhor", responderam esses monges em concordância. O Exaltado disse:

"Monges, o que quer que seja no mundo com seus deuses, Māras e Brahmas, dentre os descendentes dos reclusos e brâmanes, deuses e homens – o que quer que seja visto, ouvido, sentido[1], cognitizado[2], realizado, buscado e refletido pela mente – tudo isso eu conheço. Monges, o que quer que seja no mundo ... dentre deuses e homens – o que quer que seja visto ... pela mente – essas coisas eu compreendi completamente; tudo isso é conhecido pelo Tathāgata[3], mas o Tathāgata não toma partido sobre essas coisas[4].

Se eu dissesse: 'Monges, o que quer no mundo ... com os deuses e homens – o que quer que seja visto ... pela mente – tudo isso eu não conheço' – isso seria uma mentira da minha parte[5]. Se eu dissesse: 'Eu tanto conheço quanto não conheço' – isso também seria uma mentira da minha parte. Se eu dissesse: 'Eu nem conheço nem sou ignorante

[1] *muta*: sensações que surgem do sabor, toque e cheiro.

[2] Nota tr: '*cognized*': aquilo que é conhecido, entendido, apercebido (na mente); relativo ao agregado 'consciência' (*viññāṇa*).

[3] De acordo com o Comentário (*AA.*), 'o plano da omnisciência' (*sabbaññutabhūmi*) foi tornado conhecido pelas três frases: 'tudo isso eu conheço', 'essas coisas eu compreendi completamente', 'tudo isso é conhecido pelo Tathāgata'.

[4] Comm.: 'O Tathāgata não toma partido, ou engaja por meio de sede ou ponto de vista. O Exaltado vê uma forma com o olho, mas nele não há desejo ou luxúria (por ela); ele é bem liberado em sua mente. O exaltado ouve um som com o ouvido ... cheira um odor com o nariz ... saboreia um sabor com a língua ... toca algo tangível com o corpo ... cognitiza uma idéia com a mente, mas nele não há desejo-e-luxúria; ele é bem liberado pela mente (S. IV 164) – portanto, foi dito que o Tathāgata não toma partido sobre isso. Deve ser entendido que, por meio dessa frase, o plano da liberdade dos afluxos é conhecido.'

[5] Esta tradução está de acordo com a leitura '*na jānāmi*' encontrada na edição Chaṭṭha Saṇgīti. Investigações revelaram que está em conformidade com as lajes de Mandalay. A edição P.T.S, bem como algumas edições em cingalês, possuem '*jānāmi*', omitido a partícula negativa, mas isso é improvável já que contradiz a declaração do próprio Buda no parágrafo anterior. A declaração inicial 'tudo isso eu sei' (*tamahaṁ jānāmi*) é reforçada pelo que se segue: 'isso eu entendi totalmente' (*tamahaṁ abbhaññāsiṁ*), 'tudo isso é conhecido pelo Tathāgata' (*taṁ tathāgatassa viditaṁ*). Uma reserva significativa também foi acrescentada: 'mas o Tathāgata não toma partido sobre essas coisas' (*taṁ tathāgato na upāṭṭhāsi*). Daí a leitura '*jānāmi*' levaria a uma contradição: 'Se eu disesse...tudo isso eu conheço...seria uma mentira da minha parte'. A leitura variante '*na jānāmi*', por outro lado, sugere a si mesma como a segunda alternativa do tetralema, seguida pela terceira e quarta alternativas. A relevância dessas três alternativas ao contexto é refletida nessa reserva referida acima.

sobre isso' – isso seria um erro da minha parte[1].

Assim, monges, o Tathāgata não concebe[2] uma coisa visual separada da visão[3]; ele não concebe algo não-visto[4]; ele não concebe uma 'coisa-digna-de-ser-vista'[5]; ele não concebe um observador[6].

Ele não concebe uma coisa audível separada da audição; ele não concebe algo inaldível; ele não concebe uma 'coisa-digna-de-ser-ouvida'; ele não concebe sobre um ouvinte.

Ele não concebe algo sentido separado da sensação; ele não concebe algo não-sentido; ele não concebe 'algo-digno-de-ser-sentido'; ele não concebe alguém que sente.

Ele não concebe algo cognitizado separado da cognição; ele não concebe um não-cognitizado; ele não concebe 'algo-digno-de-cognitizar'; ele não concebe alguém que cognitiza.

Portanto, monges, sendo assim em relação a todos fenômenos vistos, ouvidos, sentidos e cognitizados, o Tathāgata é 'Tal como É'. Além disso, mais do que aquele que é 'Tal como É', não há nenhum outro maior ou mais excelente, eu declaro.[7]

> O que quer que seja visto, ouvido, sentido ou apegado,
> é estimado como verdade pelos outros,
> Em meio aos que se encontram impregnados por seus pontos de vista[8]
> sendo 'Aquele que É', eu não as seguro como verdade ou falsidade.

---

[1] As frases: 'isso seria uma mentira da minha parte', 'isso também seria uma mentira da minha parte', 'isso seria um erro da minha parte' são indicativas do 'plano da verdade' (*saccabhūmi*).

[2] *Na maññati*: *Maññanā* marca o estágio na percepção sensorial em que uma pessoa imagina egoísticamente ou fantasia 'algo' percebido existindo lá fora por si mesmo. Trata-se de uma fissura na situação perceptual que resulta em uma dicotomia sujeito-objeto perpetuando crenças como: 'Eu' e 'meu'.

[3] O Comm. (AA. SHB. 519) toma as palavras '*daṭṭā daṭṭhabbaṁ*' no texto significando: 'tendo visto, deve ser conhecido' e explica as seguintes palavras '*diṭṭhaṁ na maññati*' como uma frase separada sigficando que o Tathāgata não entretem nenhum desejo, presunção ou ponto de vista, pensando 'Eu estou vendo aquilo que é visto pelas pessoas'. O mesmo modo de explicação é aplicado para o restante.

Talvez seja mais plausível explicar *daṭṭā* ou *diṭṭha* (vl. no MSS birmanês; ver A. II 25 fn. 3) como uma forma ablativa to particípio passado dando o sentido: 'separada da visão'; e *daṭṭhabbaṁ diṭṭhaṁ* tomadas juntas significariam: 'uma coisa visual'. Então, também os outros três termos correspondentes: *sutā*, *mutā* e *viññātā*. O Buddha Jayanthi Tipitaka Series (No. 19, Sinhalese script) reconhece essa leitura mas segue o Comm. traduzindo eles como absolutivos. O Chaṭṭha Sangīti Pitaka edition (Burmese script) assim como a edição P.T.S têm a forma absolutiva: *sutvā*, *mutvā* e *viññātvā* – que é provavelmente uma re-correção seguindo a explicação comentarial.

[4] *adiṭṭaṁ na maññati*: De acordo com o Comm. isso significa que o Tathāgata não fantasia (devido ao desejo etc.) que ele vê algo que não é visto pelas pessoas. Mas a expressão parece sugerir o oposto. Ela traz a idéia que está por trás da frase: "se eu fosse dizer: 'monges, o que quer no mundo ... dos ... deuses e homens – o que quer que seja visto ... pela mente – tudo isso eu não sei' isso seria uma mentira da minha parte."

[5] *daṭṭhabbaṁ na maññati*: Aqui o sentido completo em gerúndio do verbo é evidente. O Tathāgata não considera nenhuma destas 'visões', que as pessoas estimam, como 'dignas-de-serem-vistas' – no seu sentido mais elevado. Ele não vê algo substancial nelas.

[6] *daṭṭhāraṁ na maññati*: O Tathāgata não entretém qualquer presunção de ser o agente por trás do ato de observação. Quando as visões perdem seu status-de-objeto elas não refletem um 'observador' do lado subjetivo.

Estes quatro modos de concepção representam o 'plano do vazio' (*suññatābhūmi*).

[7] *tādī*: 'Tal como É' ou 'como-Tal'. Um epíteto para o Emancipado significando seu desapego supremo. Esta declaração indica o plano 'Daquele que é' (*tādibhūmi*).

[8] *tesu ... sayasaṁvutesu*: O Comm. diz: 'dentre aqueles que são de (diversos) pontos de vista e que apreenderam elas tendo recordado e celebrado estes pontos de vista'. A expressão, no entanto, transmite o sentido da presunção fruto da produção filosófica, e pode ser traduzida por 'dentre aqueles que se encontram presos (*saṁvuta*) pelos seus próprios pontos de vista'.

Esta anzol, que bem antecipadamente eu notei[1],
segura a humanidade, capturada e empalada.
'Eu sei, eu vejo, é realmente assim'[2] – não há apego para os Tathāgatas.

[1] *etañca sallaṁ patigacca disvā*: 'Tendo visto este anzol com antecedência' – explicado pelo Comm. como o anzol dos pontos de vista que o Buda viu com antecedência, no pé da árvore Bodhi.

[2] *jānāmi passāmi tatheva etaṁ*: Uma frase frequentemente citada do Cânone Pāli, representando a estampa do dogmatismo característico dos pontos de vista especulativos. É equivalente à afirmação dogmática: '*idameva saccaṁ moghamaññaṁ*' ('somente isto é verdadeiro, todo o resto é falso') que acompanha a formulação dos dez 'pontos não explicados' (*avyākatavatthūni*).

Capítulo III

Signo e Significado Na Percepção Sensorial

Uma pista para as dificuldades experimentadas pelo Buda em entrar em conciliação com o mundo pode ser encontrada em sua própria e incomum experiência no show de mágica. Para todos os efeitos, você assistiu a performance do mago. No entanto, como seu amigo provou para você, existem dificuldades envolvidas em qualquer afirmação ou negação sem reservas. A posição de um Tathāgata, que compreendeu completamente a ilusão mágica que é a consciência, é de certo modo semelhante. Ele também viu todas as performances mágicas na forma de dados sensoriais executadas no palco da consciência. E, no entanto, ele está ciente das limitações em qualquer afirmação ou negação categórica. Enquanto a pessoa comum está acostumada a 'assumir a sua posição' sobre o conhecimento que ela 'agarrou', o Tathāgata considera essa tendência como uma 'anzol', apesar (ou por causa) do fato de que ele 'compreendeu completamente'.[1]

Em outras palavras, ele viu o show de mágica tão bem que "perdeu o show" do ponto de vista da pessoa comum.

A questão de 'ver o-que-é-mostrado', nos leva a relação entre signo e significado. A percepção sensorial, em todos os níveis, depende em grande parte de signos. Esta afirmação pode até parecer uma obviedade uma vez que a palavra em Pāli *saññā* (Skt. *saṁjñā*) denota tanto percepção quanto 'signo', 'símbolo', 'marca' ou 'sinal'. É devido aos processos de apreensão e reconhecimento implícitos na percepção dos sentidos que o signo veio a desempenhar uma parte tão importante ali. Apreensão – seja ela física ou mental – pode ser, na melhor das hipóteses, meramente um processo simbólico. O ponto de contato real é superficial e localizado, mas de alguma maneira instiga a presunção

[1]Note que a *raison d'etre* para a formulação em tetralema é a própria atitude desapegada do Buda ('Eu sei, eu vejo, assim é' – não há apego para os Tathāgatas). Se não pela reserva associada à primeira alternativa, ele poderia ter parado na segunda alternativa, afinal uma afirmação categórica requer apenas uma negação categórica da posição oposta. Sobre o *Kālakārāma Sutta* pode-se dizer, como no caso do show de mágica, que 'há-mais-por-trás-das-aparências'. Normalmente, em um tetralema, a primeira alternativa é negada. Aqui, ela é afirmada, mas não categoricamente, pois a reserva foi feita. A ênfase adicional serve mais ou menos à retórica, mostrando que ele não só sabe o que o mundo sabe, mas amadureceu e ficou mais 'sábio'. A peculiaridade nesta formulação é um flashback ao *Mūlapariyāya Sutta* (*M.* I 1), já que a importância'' da ênfase adicional transmitida pela palavra *abbhaññāsiṁ* é distintamente revelada ali pelo uso da palavra *abhijānāti*, enquanto a reserva feita em relação à primeira alternativa encontra paralelo na expressão *na maññati* – uma expressão encontrada em investigações exegéticas que imediatamente seguem ao tetralema no Kālakārāma Sutta.

da apreensão. Também, somente dentro de limites arbitrariamente circunscritos que o reconhecimento é possível. A lei da impermanência está minando o reconhecimento persistentemente mas, ainda assim, uma presunção de reconhecimento é mantida ignorando progressivamente o fato da mudança. Assim, ambos os processos são mantidos com a ajuda de signos e símbolos.

O que os signos significam? "*Coisas, é claro*" – o menos sofisticado responderia prontamente. No que diz respeito ao bom senso, os signos presumivelmente se referem a 'coisas' que percebemos com a ajuda deles. E as 'coisas' são aquelas formas que vemos, os sons que ouvimos, os aromas que cheiramos, sabores que provamos, objetos que tocamos e idéias que cognitivamos. Os mais sofisticados, no entanto, preferem ser mais precisos. Eles assumiriam a posição que, por trás desses atributos em mudança que percebemos com o nosso imperfeito aparato dos sentidos, existe uma substância imutável, uma essência, um noúmeno. Embora as análises falhem em revelar qualquer essência real, uma *'Ding-an-sich'* sob camadas e mais camadas sem fim de qualidades e atributos[1], eles ainda sustentariam a idéia de que, afinal, não seria possível haver um atributo sem substância correspondente – uma qualidade sem uma 'coisa' que ela 'qualifica'.

De acordo com o *Kālakārāma Sutta*, um Tathāgata não concebe uma coisa visível à parte do ver ou de uma coisa audível à parte do ouvir ou algo a ser sentido além do sentir ou uma coisa cognitizada além da cognição. Além disso, como os Suttas frequentemente deixam claro, todas as percepções como tal devem ser consideradas como meros signos (*saññā, nimitta*).[2] Portanto, enquanto a pessoa comum diz que ela percebe "coisas" com a ajuda de signos, o Tathāgata diz que tudo o que percebemos são meros signos. Vistas, sons, cheiros, gostos, toques e idéias são, todos eles, signos que a consciência persegue. Mas, ainda assim, a pergunta pode ser feita; "O que esses signos significam?" "Coisas, é claro", o Tathāgata responderia. As "coisas", no entanto, não são as que a pessoa comum tem em mente quando ela procura uma resposta a esta pergunta. A luxúria, o ódio e a desilusão são as "coisas" que, de acordo com o ensinamento do Tathāgata, são os significados de todas as percepções sensoriais. "Luxúria, amigo, é um algo, ódio é um algo, a desilusão é um algo." ("*Rāgo kho āvuso kiñcano, doso kiñcano, moho kiñcano*" – *M.* I 298. *MahāVedalla S.*) "Luxúria, amigos é algo significativo, o ódio é algo significativo, a desilusão é algo significativo" ("*Rāgo kho āvuso nimittakaraṅo, doso nimittakaraṅo, moho nimittakaraṅo*" – ibid.).

O pronunciamento de que todos as percepções dos sentidos são signos e que as "coisas" que eles significam são luxúria, ódio e desilusão, pode parecer, à primeira vista, uma mistura não muito feliz de filosofia e ética. Mas há implicações mais profundas envolvidas. É um fato muitas vezes ignorado pelo metafísico que a realidade atribuída aos dados sensoriais é necessariamente conectada com seu poder evocativo, isto é, sua capacidade de produzir efeitos. A realidade de uma coisa é geralmente registrada em termos de seu impacto no lado experiencial. Este é o teste definitivo que um objeto deve passar para provar sua existência na Côrte da Realidade. Em referência a materialidade como 'manifestativa e que oferece resistência' (*sanidassana – sappañighaṁ rūpaṁ – D.* III 217, *Sangiti S.*) a validade deste teste parece ter sido insinuada. Agora, os 'objetos' do sentido que apreendemos e reconhecemos como existindo lá-fora derivam seu status-

[1] 'Percepção é como uma miragem' – Ver acima, Cap. I.

[2] Ver *S.* III 10. *Hāliddakāni S.*

de-objeto de seu impacto ou poder evocativo. Suas habilidades em produzir efeitos na forma de reações sensoriais são geralmente tomadas como o critério de sua realidade. Objetos-dos-sentidos são, portanto, signos que se tornaram significativos em si mesmos graças à nossa ignorância de que seu significado depende do motor psicológico da luxúria, ódio e desilusão. Isso, em outras palavras, é o resultado de raciocinar pela ponta errada (*ayoniso manasikāra*) que leva tanto o filósofo quanto o cientista a confusão de pernas pro ar da teorização sem fim.

Algumas reflexões sobre suas experiências no show de mágica podem fornecer alguns insights sobre a verdade do pronunciamento acima. Para a audiência mergulhada no êxtase da ignorância, o show de mágica foi cheio de significado, o que quer que se diga do contrário. Para eles, todos os artifícios e itens empregados pelo mago – mesmo o 'hocus-pocus', o 'abracadabra' e os movimentos com a varinha mágica – tinham uma 'realidade' no sentido de seu poder evocativo. Os pescoços esticados, os olhos fixos e as bocas abertas são testemunhos inarticulados disso. Os 'Ah!' e 'Oh!' e assobios também expressaram – ainda inarticulados – a 'realidade' do show de mágica. E por último, mas não menos importante, o vívido relato sobre a performance que você ouviu após o show foi a expressão completamente articulada da 'realidade' da sacola de truques astutos apresentados pelo mago sagaz. Por trás de todos aqueles gestos, exclamações e descrições invocados pelas 'coisas' vistas no show de mágica, você não teria falhado em ver as coisas que realmente estavam lá – isso é, **apego, aversão e ilusão**.

Capítulo IV

Originação Dependente – a via media

O insight do Buda sobre o funcionamento dos bastidores do show de mágica da consciência revelou-lhe o golfo quase intransponível que existe entre o seu nível transcendental de experiência e o nível de experiência sensorial da pessoa comum. "'Seja lá o que for ponderado como *verdade* pelo mundo com seus deuses e Māras, pela progênie constituída por reclusos e brâmanes, deuses e homens, isso foi bem discernido como *falsidade* pelos nobres, como realmente é, com sabedoria correta' – este é um modo de reflexão . 'Seja lá o que for ponderado como *falsidade* pelo mundo com seus deuses e Māras ... isso foi bem discernido como *verdade* pelos nobres, como realmente é, com sabedoria correta' – este é o segundo modo de reflexão... " (*Sn.* p. 147. *Dvayatānupassanā S.*). "Monge, o que é de natureza enganadora é realmente falso e isso é a verdade, a saber, Nibbāna, que é de natureza não iludível ... Pois, monge, esta é a verdade mais alta, ou seja, o não iludível Nibbāna." (*M.* III 245. *Dhātuvibhaṅga S.*). Apesar destas declarações do Buda sobre a enorme disparidade entre o conceito de verdade das pessoas comuns e o dos nobres, encontramos o *Kālakārāma Sutta* atribuindo ao próprio Buda uma afirmação que parece contrariar essas declarações. Nele, é dito que o Tathāgata não agarra como verdadeiro ou falso 'o que quer que seja visto, ouvido, sentido ou apegado e que seja estimado como verdade por outras pessoas'. Como resolver este paradoxo?

Mais uma vez, você pode se lembrar da sua experiência incomum no show de mágica. Naquele momento de compaixão pela frenética multidão aplaudindo o mago, você tropeçou em um conceito de verdade mais amplo. É o entendimento do princípio de relatividade por trás do conceito de verdade. A realização de que qualquer pessoa que fosse colocada em uma situação semelhante se comportaria como esta multidão amaciou seu senso de julgamento. Dada a mesma medida de ignorância quanto aos segredos do mago, dados os mesmos impulsos psicológicos de ganância e ódio, qualquer um adotaria a mesma posição daquela multidão frenética e é, provavelmente, a mesma convicção que causou certo embaraço e hesitação em você no decorrer da conversa com seu amigo. O mesmo show de mágica foi visto em duas perspectivas diferentes. Enquanto o público viu *o que* o mago realizou, você do seu ponto de vista viu *como* ele as executou. Assim, na verdade, houveram dois níveis de experiência – um decorrente da ignorância, o outro decorrente do conhecimento. Cada nível carregou consigo sua própria concepção de felicidade, suas próprias reações e convicções. O primeiro tendeu para uma tumultuada

felicidade da ignorância;[1] o último, em direção a felicidade de apaziguamento nascida do entendimento. Na concepção budista do 'conhecimento-e-visão-das-coisas-como-são' (*yathābhūtañāṇa-dassana*), ambos os níveis de experiência encontram um lugar. Seu conteúdo não é uma teoria específica ou um corpo de conhecimento definido, mas uma norma que analisa e expõe a estrutura da experiência. Isso é nada menos que a lei da Originação Dependente (*paṭicca-samuppāda*) que, em sua ordem direta, responde pelo primeiro nível de experiência, enquanto também reconhece, ao mesmo tempo, o último nível pela sua formulação na ordem reversa.

> "Isto sendo, isso vem a ser, com o surgimento disto, isso surge.
> Isto não sendo, isso não vem a ser; com a cessação disto, isso cessa."

"Ou seja: Da ignorância como condição (surgem) formações; das formações como condição (surge) consciência; da consciência ... nome-e-forma, do nome-e-forma .... as esferas dos seis sentidos; das esferas dos seis sentidos ... contato; do contato .... sensação; de sensação ... sede; da sede ....apreensão; da apreensão ... vir-a-ser; do vir-a-ser ... nascimento; do nascimento como condição surge decadência-e-morte, aflição, lamentação, dor, tristeza e desespero. Assim se dá o surgimento de toda essa massa de sofrimento.

Do completo desvanecimento e cessação desta mesma ignorância, tem-se a cessação das formações; da cessação das formações, cessação da consciência; da cessação da consciência, cessação do nome-e-forma; da cessação do nome-e-forma, cessação das esferas dos seis sentidos; da cessação das esferas dos seis sentidos, cessação do contato; da cessação do contato, cessação da sensação; da cessação da sensação, cessação da sede; da cessação da sede, cessação da apreensão; da cessação da apreensão, cessação do vir-a-ser; da cessação do vir-a-ser, cessação do nascimento. Da cessação do nascimento, decadência-e-morte, aflição, lamentação, dor, tristeza e desespero cessam. Tal é a cessação de toda essa massa de sofrimento."

– *M.* III *Bahudhātuka S.*

Esta lei da Originação Dependente, que abrange toda a gama das experiências das pessoas comuns aos Arahants, poderia até mesmo ser aplicada ao nosso problema do show de mágica. Enquanto o show estava acontecendo, se alguém tivesse perguntado a você e ao seu amigo: "Há ali alguma mágica?", tal pessoa poderia ter recebido duas respostas contraditórias. Já que, neste momento, a mágica já havia perdido sua mágica para você, você teria respondido: "Não há mágica", mas seu amigo teria o direito de dizer: "Há mágica". As duas respostas seriam contraditórias se entendidas em sentido absoluto e afirmadas dogmáticamente sem referência à questão da posição. A lei da Originação Dependente resolve a contradição acima, evitando os dois extremos "é" e "não é" com sua sábia cláusula: "depende". Dada a ignorância dos truques do mago, formações (ou seja, gestos, exclamações, imaginações) vêm a ser; dependendo destas formações, a consciência do show de mágica vem a ser; dependente dessa consciência é o 'nome-e-forma' associado ao Mundo da Mágica (ou seja, sensação, percepção, intenção, contato e atenção constituindo o aspecto 'nome' e os quatro primarios de solidez, liquidez, calor e ar somados ao conceito derivado de forma formando o aspecto da 'forma' do Mundo da Mágica); dependendo deste 'nome-e-forma' que compreende todo o aparato do

[1] Nota tr: '*bliss of ignorance*'; como se diz popularmente, 'a ignorância é uma benção'.

mago, as seis esferas sensoriais da audiência ludibriada são mantidas com a curiosidade; dependendo nestas esferas sensoriais surge a impressão apropriada deste maravilhoso Mundo da Mágica; condicionadas por essas impressões, surgem as sensações de euforia; destas sensações desenvolve-se a sede pela perpetuação desta euforia; em resposta à esta sede, a busca e apreensão das performances de mágica aparecem; destas apreensões, o resultado é a existência quimérica em um 'mundo-de-mágica' e a audiência, capturada pelo encanto, se encontra 'nascida' neste 'país das maravilhas'. Este 'nascimento' é, porém, de vida curta. O maravilhoso show de mágica também, 'como todas as coisas boas', chega ao fim, e isso é a decadência-e-morte.

A ilustração acima teria deixado claro que a existência da mágica não pode ser afirmada nem negada absolutamente. E o que é verdadeiro da mágica é verdade para todos os fenômenos que compõem o show de mágica da consciência. O fato de que a existência é um conceito relativo é muitas vezes ignorado pela pessoa comum. Diz o Buda: "Este mundo, Kaccāyana, geralmente baseia (seus pontos de vista) em duas coisas: em existência e não-existência. Agora, aquele que, com visão correta, vê o surgir do mundo como realmente é, não mantém a não existência do mundo. E aquele que, com visão correta, vê o falecimento do mundo como realmente é, não mantém a existência do mundo. O mundo, em sua maior parte, se coloca para ser abordado, apreendido, mergulhado e enredado (em relação aos pontos de vista). Aquele que não se inclina, não apreende e não toma partido sobre essa tendência a inclinar-se e apreender esta posição da mente – a saber, o pensamento: 'Esta é minha alma' –, ele entende que o que surgiu é apenas sofrimento e o que cessa é apenas sofrimento. Assim, ele não se encontra confuso, não está perplexo e aqui ele tem conhecimento que não é dependente de outro. Neste momento, Kaccāyana, ele tem visão correta. 'Tudo existe', este é um extremo. 'Nada existe', este é o outro extremo. Sem se inclinar à nenhum desses extremos, o Tathāgata ensina o Dhamma pelo caminho do meio: da ignorância como condição formações surgem; das formações como condição, a consciência surge ... Tal é o surgimento dessa massa inteira de sofrimento. Do desvanecimento completo e da cessação desta mesma ignorância, vem a cessação das formações; a partir da cessação das formações, a cessação da consciência ... Tal é a cessação de toda essa massa de sofrimento." – *S.* II 17. *Kaccāyanagotta S.*

No contexto da lei da Originação Dependente, portanto, a declaração incomum do *Kālakārāma Sutta* parece ser bastante legítima. Assumir – como uma pessoa comum faz – uma posição à respeito de 'qualquer coisa que seja vista, ouvida, sentida, cognitizada, alcançada, buscada e ponderada pela mente' é estranho ao espírito por trás desse abrangente princípio psicológico. O Buda entendeu que todas as teorias mundanas e pontos de vista não passam de "verdades individuais" em que as pessoas se encontram gravemente enraizadas (*paccekasaccesu puthū niviṭṭhā* – *Sn.* v. 824). As teorias dogmáticas afirmadas como verdades absolutas foram consideradas por ele como um 'anzol' onde 'a humanidade é capturada e empalada'. Os conceitos mundanos da verdade e falsidade tem um pano de fundo questionável. Eles são apenas o resultado da percepção sensorial e são espancados sobre a bigorna da lógica no processo de moldagem desta ou daquela teoria. "Não existem verdades diversas no mundo que sejam eternas, fora percepção. Tendo formulado teorias de acordo com a lógica, eles chegaram à dupla de categorias chamadas 'o verdadeiro' e 'o falso' "(*Sn.* v. 886). A mistura de teorias especulativas seriam não mais do que verdades parciais na medida em que elas se originaram na expe-

riência individual colorida por uma boa quantidade de preconceito. O *Aṭṭhakavagga* do *Sutta Nipāta*, em particular, analisa a psicologia por trás dos julgamentos de valor das pessoas comuns quanto à verdade e falsidade. Conduzida pelo preconceito[1], a pessoa desenvolve um conceito de verdade fora do seu ponto de vista e testa sua validade em debate, onde o juízo triplo 'igual', 'superior' e 'inferior' decidem a questão.[2] O Buda observa que, se a vitória no debate for o critério, a verdade torna-se uma mera questão de opinião. "Na verdade, eu não digo que isto é valido através do qual eles se chamam mutuamente de tolos. Eles consideram a sua própria visão dogmática como a verdade; portanto, eles chamam o outro de tolo" (*Sn.* v. 882).

A presunção sobre a qual os debates prosperam às vezes é o resultado de uma alegada experiência espiritual. E assim, ela se manifesta em um tom dogmático: 'Eu sei, vejo, é de fato assim' (*jānāmi passāmi tatheva etaṁ* - Sn.v 908. Ver p.13, nota 2). Se o oponente também é motivado por tal experiência que o levou a uma conclusão diferente, obtemos um conflito irreconciliável, uma clássica instância encontrada nas seguintes palavras de dois brâmanes sofistas:

"Senhor Gotama, Pūraṇa Kassapa afirma ser onisciente e tudo ver; ele afirma ter um perfeito conhecimento e visão dizendo: 'Ao caminhar, ficar de pé, dormir e ficar acordado, o conhecimento e a visão estão sempre presentes para mim'. E ele declarou: 'Eu permaneço conhecendo e vendo um mundo infinito com um conhecimento infinito'. Mas, Gotama, este Nigaṇtha Nāthaputta também, afirma ser onisciente e tudo ver; ele também afirma ter um perfeito conhecimento e visão dizendo: 'Ao caminhar, ficar de pé, dormir e ficar acordado, o conhecimento e a visão estão sempre presentes para mim'. E ele declarou: 'Eu permaneço conhecendo e vendo um mundo finito com um conhecimento finito'. Dentre estes dois professores de conhecimento que se contradizem, senhor Gotama, qual deles falou a verdade e qual deles a falsidade?"

– A. IV.428 f.

O Buda, no entanto, se recusa a atuar como árbitro nesse conflito de pontos de vista. Em vez disso, ele diz: "Basta, brâmanes, deixem isso de lado.[3] Deixem esta pergunta de lado: 'Dentre estes dois professores de conhecimento que se contradizem, senhor Gotama, qual deles falou a verdade e qual deles a falsidade?' Brâmanes, eu os ensinarei o Dhamma. Ouçam com atenção ... " E ele de fato ensinou, pontuando no decorrer do sermão que, na terminologia dos nobres, 'o mundo' é definido como as cinco vertentes dos prazeres dos sentidos e que o 'fim do mundo' é a realização do Arahant em si mesma.

Pode-se imaginar o por quê do Buda deixar de lado uma questão tão direta. Por um lado, 'o mundo', de acordo com o Buda, teve que ser redefinido de modo a destacar

[1] '*Chandānunãto ruciyā niviṭṭho*' – Sn. v. 781. 'Conduzido pelo desejo e possuído por inclinações'.

[2] Ver *Guhaṭṭhaka, Duṭṭhaṭṭhaka, Suddhaṭṭhaka, Paramaṭṭhaka, Pasūra, Māgandiya, Kalahavivāda, CūlaViyūha* e *MahāViyūha* Suttas do *Aṭṭhaka Vagga*.

[3] A expressão '*tiṭṭatatema*' indica que a questão pertence ao tipo chamado *ṭhapanīya-pañha* (ou seja, 'perguntas que devem ser deixadas de lado') – um dos quatro tipos em que todas as perguntas são classificadas pelo Buda, sendo as outras três:*ekaṁsavyākaranīya* ('perguntas que admitem uma resposta categórica'), *paṭipucchāvyākaranīya* ('aquelas que precisam de contra-interrogação'), e *vibhajjavyākaranīya* ('aquelas que exigem uma declaração analítica'). Um conjunto de dez questões descartadas por ele são tecnicamente chamadas de *avyākatavatthūni* ('pontos inexplicados') e os dois pontos de vista também aparecem lá, na seguinte forma: 'O mundo é finito? O mundo é infinito?'

a sua natureza fenomenal. Mas há provavelmente outro motivo. Ambos os candidatos envolvidos neste concurso pela supremacia reivindicaram a onisciência, mas enquanto o primeiro viu 'um mundo infinito com um conhecimento infinito' o segundo viu 'um mundo finito com um conhecimento finito'.[1] Agora, o primeiro poderia, dentro do limites da lógica, apontar uma falha na posição do segundo: 'Você vê um mundo finito porque o seu conhecimento é limitado (ou seja, finito)'. O segundo também pode voltar-se com a mesma justificativa: 'Mas você vê um mundo infinito porque seu conhecimento *falta finitude* (ou seja, infinito)'. Em outras palavras, enquanto o primeiro pode considerar o conhecimento do segundo como imperfeito uma vez que este não pode ver além do que afirma ser 'o fim do mundo', o último pode considerar o conhecimento do primeiro como imperfeito, dizendo que 'o fim do mundo' está além de seu alcance.

Este é o tipo de circularidade em argumentos freqüentemente encontrados em visões especulativas apresentadas pelos filósofos mundanos.[2] Aqueles que as seguram dogmaticamente são comparados aos homens cegos que brigaram quando suas opiniões individuais sobre a aparência de um elefante se chocaram entre si (*Ud.* 66 ff.).

Há, no entanto, uma verdade que, sabendo dela, as pessoas não disputam,[3] e essa é a própria compreensão sinótica do surgimento, perecimento, da satisfação, da miséria e da 'saída' em relação as experiências dos sentidos em que todas as teorias especulativas são fundadas. "E isso, monges, o Tathāgata entende assim: 'Esses pontos de vista assim tomados, assim criados, terão tais e tais conseqüências, levarão a tais e tais futuros estados de existência. Isso o Tathāgata compreende; e ele compreende ainda além disso. Mas ele não se agarra à essa compreensão; e, não apreendendo, ele conhece o apaziguamento dentro de si (*nibbuti*). Tendo conhecido, como realmente são, o surgimento, o perecimento, a satisfação, a miséria e a 'saída' em relação às sensações, monges, liberto sem apreender é o Tathāgata" (*D. I* 21 ff. *Brahmajāla S.*).

[1] O texto mostra um número desconcertante de leituras variantes 'contradizendo-se mutuamente'. Talvez a interpretação tentada aqui fornecerá uma pista para a leitura correta quanto aos dois pontos de vista em questão.

[2] Ver também *M. II.* 32ff. *CūlaSakuludāyi S.*

[3] *'Ekaṁ hi saccaṁ na dutīyam atthi Yasmiṁ pajā no vivade pajānaṁ'* – *Sn.*v. 884. 'Porque a verdade é uma e não há uma segunda, tendo um insight em que as pessoas não entrarão em disputa.'

Capítulo V

A Interrelação do Vórtice – Consciência vs. Nome-e-forma

A contribuição mais notável da Lei da Originação Depenente para as investigações éticas, psicológicas e filosóficas de todos os tempos é a revelação de que há um vórtice escondido sob o fluxo de toda a vida mental. Perpetuamente fornecendo suporte e revitalizando-se mutuamente, 'consciência' e 'nome-e-forma' fluem indo e vindo, compondo o vórtice do Saṃsāra, que é o ponto de encontro de toda a existência.

I. "Amigo, assim como dois pedaços de cana são colocados suportando um ao outro, da mesma forma a consciência depende de nome-e-forma e nome-e-forma depende da consciência; e as seis esferas dos sentidos, do nome-e-forma; o contato, das seis esferas dos sentidos; a sensação, do contato; a sede, da sensação; a apreensão, da sede; o vir-a-ser, da apreensão; o nascimento, do vir-a-ser; e a decadência-e-morte, aflição, lamentação, dor, tristeza e desespero são dependente do nascimento. Assim se dá o surgimento de toda essa massa de sofrimento. Mas, amigo, se um desses dois pedaços de cana for removido o outro cairá, e se este pedaço for removido, o primeiro cairá. Da mesma forma, amigo, com a cessação do nome-e-forma, a consciência cessa; com a cessação da consciência, o nome-e-forma cessam; com a cessação do nome-e-forma, as seis esferas dos sentidos cessam... Assim se dá a cessação de toda essa massa de sofrimento."

– *S.* II 114. *Naḷakalāpiyaṁ*

II. "Essa consciência regressa de nome-e-forma, ela não vai além. No que se refere a alguém podendo nascer ou envelhecer ou morrer ou reaparecer, nessa medida se observa: a consciência é dependente do nome-e-forma, nome-e-forma é dependente da consciência,[1]

[1] A tradicional interpretação das "três vidas" da fórmula do *paṭicca samuppāda*, em que os dois primeiros links se referem à uma existência passada, encontra uma dificuldade aqui: "Quando há nome-e-forma, há consciência": aqui deve ser mencionado também que a consciência está presente quando as formações estão presentes e as formações estão presentes quando a ignorância está presente. Mas ambos não são considerados no presente. Daí a ignorância e as formações representam a existência passada. Este insight não se conecta, pois o Grande Ser está preocupado com o presente. Não é um fato que, enquanto a ignorância e as formações permanecem irreconhecíveis, não se pode se tornar um Buda? É verdade, não se pode. Mas neste momento a exposição da Originação Dependente deve ser dada em detalhes para mostrar que os dois links acima mencionados foram vistos por ele sob a forma de (três links) 'vir-a-ser', 'apreensão' e 'sede'. Esta exposição, no entanto, já foi dada pelo *Visuddhimagga*" (*D.A.*).

Essa dificuldade não surgiria se identificarmos consciência e nome-e-forma como o vórtice de toda a

seis esferas dos sentidos, do nome-e-forma ... Assim se dá a cessação de toda essa massa de sofrimento."

– *D.* II 32 *Mahāpadāna S.*

III. "Até onde, Ānanda, pode-se nascer ou envelhecer ou morrer ou desaparecer ou reaparecer, apenas até aí há alguma trajetória para a expressão verbal, apenas até aí há alguma trajetória para terminologia, apenas até aí há alguma trajetória para designações, apenas até aí há o alcance da sabedoria, apenas até aí o ciclo (da vida saṃsārica) continua de forma que haja qualquer designação das condições desta existência; isto é, nome-e-forma unida com consciência."

– *D.* II 63f. *Mahā Nidāna S.*

Nesta interação entre os dois correspondentes, a consciência parece representar a realidade factual enquanto o nome-e-forma[1] representam potencialidade. 'Nome-e-forma' quando 'cresce' (ver *D.* II 63.) derivando a vitalidade da consciência, dá origem à infra-estrutura das seis bases sensoriais ou esferas, que bifurcam em 'internas' (*ajjhattika*) e 'externas' (*bāhira*) devido a função discriminativa da consciência. Os subsequentes processos do contato, sensação, sede, apreensão e vir-a-ser retratam o surgimento e manifestação das potencialidades indicadas pelo nome-e-forma. Com 'vir-a-ser' (*bhava*), o cíclo vicioso é completado e o 'nascimento' nasce, carregando em si o desagradável prospecto da decadência-e-morte, aflição, lamentação, dor, tristeza e desespero. Os dois links, ignorância e formações, embora não sejam mencionados nas três passagens acima, são, no entanto, implícitos, pois a escuridão da ignorância fornece o pano de fundo para essa interação, enquanto as formações se manifestam diretamente como o prelúdio e a força motriz por trás da interação narcisista.

A título de ilustração, podemos, por um momento, recorrer a um jogo de cricket. Aqui a consciência reconhece a presença de dois lados como pré-condição para o jogo, enquanto 'nome-e-forma' representa as regras, o procedimento e a parafernália do jogo.[2] As seis esferas sensoriais que a consciência bifurca em 'internas' e 'externas' são as equipes selecionadas para o jogo. Com contato, sensação, sede, apreensão e vir-a-ser, a partida de cricket está em pleno andamento. E 'nascimento-decadência-e-morte' etc. representam mais ou menos as vicissitudes inexoráveis do jogo. Que todas as trajetórias para expressão verbal, terminologia e designação convergem no vórtice da consciência

existência saṃsārica – passado, presente e futuro. Uma vez que é "no que se refere, apenas" que existe a gama de sabedoria (*ettāvatā paññāvacaraṁ*), não há possibilidade de ir além. É a própria ignorância deste vórtice que constitui o primeiro link na fórmula e a interação vortical iludida decorrente disso é o segundo link (ou seja, formações). Com o bom entendimento desta situação, um fim é colocado para esta interação sem sentido. Portanto, não há nada faltando no *Mahāpadāna Sutta.* A Lei da Originação Dependente é uma Norma Nobre (*ariyo ñāyo*) onde todos os seus doze links completos são bem vistos e bem penetrados **por meio da sabedoria** (*paññāya sudiṭṭho hoti suppaṭividdho*), mesmo por um *sotāpanna* que pode não possuir o conhecimento das vidas passadas. (Ver *A.* V. 184.)

[1]"Sensação, percepção, intenção, contato, atenção – estes, amigos, são chamados de 'nome'. Os quatro grandes elementos e a forma dependente deles - estes, amigos, são chamados de 'forma'." – *M.* I 53 *Sammādiṭṭhi S.*

[2]Talvez não seja inapropriado identificar os cinco constituintes de 'nome' – i.contato , ii.sensação, iii.percepção, iv.intenção e v.atenção – com os seguintes aspectos do jogo, respectivamente: i.competição, ii.elação, depressão ou tédio no decorrer do jogo, iii.pontuação, iv.prospecto de vitória, v.assistir ao jogo.

A 'forma', neste contexto, consistiria do pessoal e a parafernália envolvida no jogo.

e do nome-e-forma é, também, amplamente ilustrado por essa analogia, uma vez que a significância do jogo depende de se conscientizar disto como uma partida de cricket, com todas as suas implicações em relação ao pessoal, a parafernália e as regras envolvidas.

No contexto mais amplo da nossa existência samsārica, a interrelação do vórtice entre consciência e nome-e-forma manifesta-se como um tipo de trança (*jatā)* – 'um nó interno' e um 'nó externo'.[1] A consciência, como o sujeito, sempre se encontra confrontada com 'nome-e-forma' como o objeto e, dependendo deste, ela desenvolve os conceitos de resistência (*paṭigha*) e forma (*rūpasaññā*). O resultado disso é uma interrelação que é tão cômica quanto trágica ao envolver a afirmação de existência que leva à falácia *petitio principii.*

Como o critério da realidade de uma coisa é, como mencionado acima (ver Cap. III), o impacto que isso tem sobre o lado experiencial de uma pessoa, a tendência de uma pessoa comum de se apegar à 'nome-e-forma' como real pode ser explicada com referência ao 'contato' (*phassa*) que é dependente disso. De acordo com o Buda, o contato é ele próprio um híbrido manifestando características próprias dos dois grupos designados como 'nome' e 'forma'. A seguinte descrição sobre este aspecto particular do problema pode ser de imenso valor para o psicólogo e filósofo modernos.

"'Com nome-e-forma como condição, surge o contato'[2]: assim foi dito acima. E isso, Ānanda, deveria ser entendido desta maneira também, sobre como, com nome-e-forma como condição, surge o contato. Se, Ānanda, todos esses modos, características, signos e expoentes pelos quais o grupo 'nome' (*nāmakāya*) é designado estivessem ausentes, haveria qualquer manifestação de impressão verbal (*adhivacanasamphasso*) no grupo 'forma' (*rūpakāye*)?"

"Não haveria, Senhor."

"Se, Ānanda, todos esses modos, características, signos e expoentes pelo qual o grupo 'forma' é designado estivessem ausentes, haveria qualquer manifestação de resistência (*paṭighasamphasso*) no grupo 'nome'?"

"Não haveria, Senhor."

"E se, Ānanda, todos esses modos, características, signos e expoentes pelos quais existe uma designação de ambos os grupos 'nome' e 'forma' estivessem ausentes, haveria qualquer manifestação de impressão verbal ou alguma impressão de resistência?"

"Não haveria, Senhor."

"E, se, Ānanda, todos esses modos, características, signos e expoentes pelos quais a designação de nome-e-forma estivessem ausentes, haveria algum contato manifesto?"

"Não haveria, senhor."

"Portanto, Ānanda, isso mesmo é a causa, esta é a origem, esta é a condição para contato, ou seja, nome-e-forma."

– *D.* II 62. *Mahā Nidāna S.*

A relevância dos signos para o assunto do contato é reconhecida ao longo desta disquisição. Tanto o grupo 'nome' como o grupo 'forma' derivam suas respectivas designações

[1] '*Anto jaṭā bahijaṭā Þ jaṭāya jaṭitā pajā*' – *S.* I 13. *Jaṭā S.* 'Um nó por dentro, um nó por fora / Este mundo está enredado em um nó.'

[2] As seis esferas dos sentidos são omitidas aqui, mas seu papel é suficientemente implícito neste abrangente tratamento de contato. Note que as seis esferas dos sentidos são muitas vezes chamadas: *cha phassāyatanāni.*

com a ajuda de 'modos características, signos e expoentes'. Mas o mais extraordinário fato sobre eles é que seu significado depende um do outro – uma curiosa reciprocidade. Uma impressão verbal em relação ao grupo 'forma' só é possível porque existem esses modos, características etc. próprias do grupo 'nome'. O conceito de forma é estabelecido apenas quando os constituintes do grupo 'nome' (ou seja, sensação, percepção, intenção, contato, atenção) 'experimentaram' o suficiente com ela. Mesmo os chamados quatro grandes elementos ou primários estão sujeitos a este teste de validade sem o qual eles simplesmente não se sustentam. Assim, terra, água, fogo e ar, representam na verdade as experiências de solidez, liquidez, calor e movimento, no qual o grupo 'nome' desempenha o seu papel. Como "elementos" eles são meras abstrações, mas estão ao alcance do contato como 'forma' ou 'matéria' (*rūpa*) mascarada como impressão verbal[1] que distingue-os de acordo com o grau de predominância de suas respectivas qualidades. O grupo 'nome', por sua vez, deve sua validade aos modos, características, etc. próprias do grupo 'forma'. A noção de resistência ou impacto vai de mãos dadas com o conceito de forma ou matéria, já que o impacto 'real' (isso é, impacto *por excelência*) como algo que 'importa'[2], é geralmente associado a 'matéria', ('Ver é acreditar. Mas *tocar* é o que é real!'). Por isso, sensação, percepção, intenção, contato e atenção encontram objetos "reais" no mundo da matéria.

Em outras palavras, o impacto ou a reação sensorial está associada principalmente aos signos próprios do grupo 'forma' (*paṭigha-samphassa*) e apenas secundariamente e metaforicamente com os do grupo 'nome' (*adhivacanasamphassa*). Este caráter complexo de nome-e-forma em relação ao contato indica que o Budismo não reconhece uma dicotomia entre mente e matéria. Em vez disso, ele revela que mentalidade e materialidade são intrinsecamente entrelaçadas em um 'nó interno' e um 'nó externo'. Nome-e-forma é visto desempenhando um papel duplo. Em combinação orgânica com consciência, se encontra no indivíduo como implica a expressão '*saviññānaka-kāya*' ('o corpo-consciente'). Este é o 'nó interno'. Como algo a ser medido com este "corpo consciente", nome-e-forma também é projetado para fora em signos (*nimitta*) que necessitam de interpretação ou avaliação. As esferas "interna" e "externa" dos sentidos, ambas colaboram com nome-e-forma. Assim, a 'unidade de medida' e aquilo que é medido pressupõem um ao outro, como se pode inferir das seguintes passagens nos Suttas:

I. "'Nome', amigos, é uma extremidade, a 'forma' é a outra extremidade; a consciência está no meio; e a sede é a costureira, pois é a sede que a costura no surgimento desta e daquela (forma de) existência..." – *A.* III 400.

II. "As seis esferas sensoriais internas são uma extremidade, as seis esferas sensoriais externas são a outra extremidade, a consciência está na meio; e a sede é a costureira..." (Ibid.)

III. "Para o tolo, monges, coberto pela ignorância e amarrado à sede, este corpo é forjado dessa maneira: existe este corpo (*ayañceva kāyo*) e nome-e-forma externo (*bahiddhā ca nāmarūpaṁ*) – assim, este par. Por causa do par, há contato e apenas seis esferas sensoriais." – *S.* II 23f.

IV. "Senhor, como se pode saber, como se pode ver, de modo que em relação a este

[1] "Os quatro grandes elementos, monge, são a causa, os quatro grandes elementos são a condição para a designação do agregado da forma." – *M.* III 17. *MahāPuṇṇama* S.

[2] Nota tr: "*as something that 'matters*", o autor faz um jogo de palavras aqui com 'matéria' ('*matter*' em inglês).

corpo consciente (*imasmiñca saviññāṇake kāye*) e em relação à todos os signos externos (*bahiddhā ca sabbanimittesu*), a mente se afastou das noções de "eu" e "meu" e de presunções inúteis, transcendendo todas as distinções (*vidhāsamatikkantaṁ*), e está em paz e bem liberada?" – *S.* II 253.

No contexto desses dois "nós", qualquer dicotomia rígida entre "mente" e "matéria" tal como é vista pelos filósofos mundanos, parece ser uma simplificação excessiva dos fatos. Qualquer tentativa de resolver o problema assumindo um idealismo ou um atitude realista, exclusivamente, está fadada a falhar. A única solução, na opinião do Buda, está em cortar completamente este "nó Gordiano":

> "Onde são cortados nome-e-forma,
> reação aos sentidos e percepções de forma
> Não deixando nenhum resíduo
> Aqui é cortado o nó." [1]

As tendências que se estabelecem com a interação vortical entre consciência e nome-e-forma continuam com os links subseqüentes da fórmula da Originação Dependente. As seis esferas sensoriais se bifurcam precipitando uma dicotomia de um 'interno' e um 'externo' com suas noções concomitantes de um 'aqui' e um 'ali'. Contato, em um sentido específico, é uma continuação desta dicotomia. Ele implica um princípio de discriminação entre duas coisas e a consciência cumpre esta condição, "dependendo do olho e das formas, amigos, surge a consciência-visual, a união dos três é o contato ..." (*M.* I 111. *Madhupindika S.*). A alegoria canônica do atrito entre dois bastões de madeira[2] ilustra este aspecto do contato. Com a sensação, a bifurcação na experiência torna-se suficientemente palpável a ponto de invocar a noção: "Eu sou". "Amigo, onde não há sensação alguma, haveria qualquer noção como: 'Eu sou'?" "Não haveria, Senhor" (*D.*II 67. *Mahānidāna S.*). A função discriminativa da consciência é vista aqui como a distinção dos três tons de sensações e, portanto, às vezes, encontramos a própria consciência sendo definida em termos de conhecer discriminativamente (*vijānāti*) os três graus de sensações – 'agradável' (*sukha*), 'desagradável' (*dukkha*) e 'nem-desagradável-nem-agradável' (*adukkhamasukha*).[3] Desta discriminação surge a sede em relação ao agradável e conseqüentemente, um alcançar – um 'apreender' – em direção ao mesmo. No processo de apreensão, há envolvido uma espécie de 'projeção' de desejos (cf. '*nati*'– inclinação, flexão) pelo qual a divisão na experiência amplia-se em uma fenda definida entre um sujeito e um objeto. 'Vir-a-ser' ou 'existência' é a tentativa ilusória de unir essa lacuna[4] que, no entanto, permanece separada para sempre, pois o material em que

[1] '*Yattha nāmañca rūpañca - asesaṁ uparujjhati paṭighaṁ rūpasaññña ca - ettha sā chijjate jaṭā*' – *SI* 13. Jaṭā S.

[2] "Monges, assim como, com o atrito entre dois bastões de madeira, o calor e fogo são produzidos, e pela separação dos bastões, deixando-os de lado, qualquer calor produzido retrocede e cessa. Da mesma forma, monges, estas três sensações (ver acima) são nascidas do contato, enraizadas no contato, surgem do contato, dependem do contato. Dependendo de um contato específico, sensações específicas surgem e, com a cessação de um contato específico, sensações específicas cessam." – *S.* IV 215. *Phassamålaka S.* Compare esta alegoria com o que foi dito acima sobre 'impacto real'

[3] Ver *M.* I 292 *MahāVedalla S.*

[4] Nota tr: "... 'existence' is the the *make-believe* attempt to bridge this gap..." – parece que, além do aspecto de ficção na escolha das palavras do autor em itálico há, também, um aspecto de agência, de 'fazer' (*kamma*), que é intimamente relacionado ao 'vir-a-ser' (*bhava*). Ver *A.* I 223. *Bhava S.*

se baseia está perpetuamente se desintegramento por baixo. E, mesmo assim, de alguma forma, ela invoca a convicção de um ego – a convição de que 'eu sou' (*asmimāna*). Do ponto de vista do ego, as coisas apreendidas (*upādāna*) aparecem como espólios (*upadhi*) e a pessoa se orgulha das coisas em que depende. Assim, os fardos são vistos como 'bens' positivos e uma escravidão abjeta se torna um domínio mesquinho. A confusão de ponta-cabeça está completa e a trança se torna *fait accompli*. O ego agora se encontra 'nascido' em um mundo de gostos e desgostos, sujeito a decadência e morte, aflição, lamentação, dor, tristeza e desespero.

Capítulo VI

‘Eu’ – O Ponto de Vista

Da interação vortical, o nascimento do ‘ego’ ou ‘eu’ como um ‘indivíduo’[1] é, ao mesmo tempo, o nascimento de um ‘ponto de vista’. As crenças de personalidade (*Sakkāyaḍiṭṭhi* – lit. a visão do ‘corpo existente’) em seus vinte modos retratam a tentativa desesperada do eu ilusório de construir para si mesmo uma fundação apreendendo os cinco agregados, embora estes estejam, a todo momento, se desintegrando.

“Monges, suponham que houvesse um rio, uma torrente em uma montanha, uma corrente rápida de água que percorre um longo caminho. Em ambas as margens poderiam estar crescendo gramados de *Kasa* salientes, gramados de *Kusa* salientes, gramados de *babbaja* salientes, gramados de *bīrana* salientes, árvores salientes. Um homem sendo levado por esta corrente poderia agarrar o gramado de *kasa*, mas este poderia se partir e, devido a isso, ele sentiria aflição. Ele poderia agarrar o gramado de *kusa*...Ele poderia agarrar o gramado de *babbaja*... Ele poderia agarrar as àrvores mas elas também poderiam se partir e, devido a isso, ele sentiria aflição.”

“Da mesma forma, monges, um homem comum não instruído que não leva em conta os Nobres, inábil no Dhamma dos Nobres, inexperiente no Dhamma dos Nobres, sem levar em conta os bons homens, inexperiente no Dhamma dos bons homens, não instruído no Dhamma dos bons homens, percebe forma como ‘eu’, ou ‘eu’ possuindo forma, ou forma dentro do ‘eu’, ou ‘eu’ dentro da forma. Mas sua forma desintegra e, devido a isso, ele acaba aflito. E, da mesma maneira com sensação, percepção, formações e consciência...”

– *S.* III 137. *Nadī S.* (’O Rio’).

É a tragédia da trança que, apesar de sua natureza transiente, os cinco grupos sustentam a presunção ‘Eu sou’ do indivíduo, da mesma forma que um espelho reflete a imagem de quem olha para ele.

“É devido à esta dependência, amigo Ānanda, que surge a presunção ‘Eu sou’, e não sem uma dependência. Dependendo em que surge a presunção ‘eu sou’? Dependendo

[1] “E o que, monges, é nascimento? Aquilo que disto ou daquilo sendo, nesta ou naquela espécie, é nascimento, surgimento, descida (ou seja, concepção), vir a existir, o aparecimento dos agregados, a aquisição das esferas sensoriais. Isso é chamado nascimento.” – *S.* II 3

O ‘nascimento’, em seu sentido mais amplo, é aplicável mesmo para ‘ouro’ e ‘prata’ (*jātarūparajataṁ*) de acordo com o *Ariyapariyesana Sutta* (*M.* I 162), pois todos os ‘bens’ são sujeitos ao nascimento (‘*Jātidhammā hete bhikkhave upadhayo*’ - ibid.).

da forma, surge a presunção 'Eu sou', não de outra maneira. Dependendo da sensação...percepção...formações... Dependendo da consciência, surge a crença 'eu sou', não de outra maneira. Amigo Ānanda, assim como um jovem homem ou mulher que gosta de se adornar, apreciando a imagem de sua face em um espelho impecavelmente limpo ou em uma tijela de água limpa, faz isso dependendo de algo e não sem depender, da mesma meneira, amigo Ānanda, dependendo da forma surge a presunção 'Eu sou', não de outra maneira. Dependendo da sensação... percepção... formações... Dependendo da consciência surge a presunção 'Eu sou', não de outra maneira."

– *S.* III 105. *Ānanda.*

Se, no reflexo da pessoa comum ignorante, a 'individualidade' aparece como algo auto-evidente, isso é devido a essa condição embaraçada em que ela se encontra. A auto-imagem segue-o como uma sombra que não pode ser ultrapassada ou escapada. Por isso, podemos simpatizar com os problemas criados ao redor do 'eu' dos Eternalistas e Nihilistas.[1] O desconforto do Eternalista diante da impermanência é facilmente compreendido mas, talvez, não tão fácil no caso do Nihilista. Este está consternado por encontrar o 'eu' que ele veementemente negou perseguindo-o logo atrás, ao se voltar à introspecção. Assim, quer uma pessoa adote o ponto de vista 'Eu tenho uma alma' ou o ponto de vista oposto 'Eu não tenho uma alma', ele se encontra enredado da mesma forma.[2]

"... Monges, um Tathāgata entende da seguinte forma: "Existem reclusos e brâmanes que dão a conhecer a aniquilação, a obliteração, o não-ser de um ser que existe. Por medo do corpo-existente (*sakkāya*), por repugnância com o corpo-existente, eles ficam correndo por aí, correndo e circulando este mesmo corpo-existente. Assim como um cachorro amarrado em uma coleira presa à um poste firme corre em círculo, corre ao redor deste mesmo poste, da mesma forma agem estes reclusos mundanos e brâmanes, devido ao medo deste corpo-existente, devido à repulsa com o corpo-existente, eles correm em

[1]Nota tr: "... one can sympathize with the *'self'-created problems...*", o trecho parece insinuar um trocadilho com a idéia de que os problemas tem origem na crença de um 'eu' ao mesmo tempo em que são problemas criados pelas própriass pessoas, aqui em particular, os aderentes das duas correntes de pensamento mencionadas.

[2]No *Sabbāsava Sutta* (*M.* I. 8), o Buda inclui esses dois entre os seis pontos de vista que, se diz, surgem em alguém que erroneamente reflete da seguinte maneira: "'Eu era no passado? Eu não era no passado? O que eu fui no passado? Como eu fui no passado? Tendo sido o quê, o que eu fui no passado? Serei eu no futuro? Não serei no futuro? O que devo ser no futuro? Como devo ser no futuro? Tendo sido o que, o que devo ser no futuro?' Ou então, ele possui dúvidas sobre si no presente, assim: 'Eu sou? Não sou? O que eu sou? Como sou? De onde veio esse ser? Para onde este ser irá?' "

Este tipo de reflexão conduz a pessoa à uma selva de pontos de vista porque ela assume um 'eu'. A reflexão apropriada é em termos das Quatro Nobres Verdades, já que tudo que existe e cessa é sofrimento.

As duas questões do *Vacchagotta* (*S.* IV 400f.): 'Existe uma alma? Ou não há alma?' carregou as mesmas pré-suposições nascidas de uma reflexão incorreta. Daí o silêncio do Buda. Como o Buda, por sua vez, não tinha nenhuma concepção de uma alma, que é apenas uma ficção na imaginação da pessoa comum, ele costumava negá-lo apenas onde ela era afirmada com referência específica a um ou a outro dos agregados. Assim, por exemplo, antes de embarcar na resposta à pergunta de *Poṭṭhapāda*: 'Seria a percepção a alma de um homem ou a percepção é uma coisa e a alma outra?', ele o contra-questionou: 'O que você *quer dizer* com uma alma?' – *D.* I. 185f. *Poṭṭhapāda S.*

círculo, correm ao redor deste mesmo corpo-existente...".[1]

– *M.* II 232f. *Pañcattaya S.*

Uma vez que a obsessão com o 'eu' persiste quer a pessoa corra em direção a sombra ou fuja dela, a solução oferecida pelo Buda foi a compreensão da própria natureza condicionada dos cinco agregados da apreensão, reconhecendo assim a sombra pelo que ela é.

"Aquele que vê Originação Dependente vê o Dhamma, e aquele que vê o Dhamma vê Originação Dependente. Estes apenas surgem de forma dependente, ou seja, os cinco agregados da apreensão. Este desejo, apego, envolvimento e emaranhado em relação à estes cinco agregados da apreensão é o surgimento do sofrimento, e a disciplina, o abandono do desejo-e-luxúria nestes cinco agregados da apreensão é a cessação do sofrimento."

– *M.* I 191. *Mahā Hatthipadopama S.*

Ao ver as coisas como são à luz da sabedoria, vem-se a entender que a sombra é lançada por um ponto de vista estreito na escuridão da ignorância. Essa visão ou insight é o resultado do surgimento do "Olho da Verdade" sem poeira, sem mancha (*virajaṁ vītamalaṁ dhammacakkhuṁ*) – também chamado de "Olho da Sabedoria" (*paññācakkhu*) – que revela ao *sotāpanna*[2] a Nobre Norma resumida nas palavras 'Qualquer que seja da natureza de surgir, tudo isso é da natureza de cessar' (*yaṁ kiñci samudayadhammaṁ sabbaṁ taṁ nirodhadhammaṁ*' – *M.* I 380 *Upāli S.*). A desilusão provocada por essa visão extraordinária é tão penetrante e transformadora que o Buda a compara com o caso de um homem cego de nascença que, assim que ganha a visão, se torna desiludido por um pano sujo e gorduroso com o qual ele foi enganado. E da mesma forma que esse homem tenha tratado com desaprovação o trapaceiro que lhe deu o pano dizendo que é um belo pedaço de pano branco puro, o Discípulo Nobre também, ao obter o 'Olho da Verdade' experimenta uma mudança de atitude em relação à sua própria mente: "...Da mesma maneira, Māgandiya, se eu fosse ensinar-lhe o Dhamma apontando para você esse estado de saúde – que é Nibbāna – e se você entendesse esse estado de saúde e visse o Nibbāna, então, simultaneamente com o surgimento do olho em você, qualquer que seja o desejo-e-luxúria que houvessem em você pelos cinco agregados da apreensão seriam abandonados. E, além disso, lhe ocorreria: 'Por muito tempo, de fato, eu fui enganado, iludido e seduzido por essa mente; pois, ao apreender, era meramente uma forma que eu estava agarrando, era meramente uma sensação que eu estava agarrando, era meramente uma percepção que eu estava agarrando, eram meramente formações que eu estava agarrando, era meramente a consciência que eu estava agarrando. E devido à estas apreensões, surge vir-a-ser; condicionado pelo vir-a-ser, nascimento; e condicionado pelo nascimento surge decadência-e-morte, aflição, lamentação, dor, tristeza, desespero. É assim que vem a surgir toda essa massa de sofrimento.' " – *M.* I 511f. *Māgandiya S.*

[1] A tradução (com pequenas alterações) é do *Majjhima Nikāya* do Venerável Ñāṇamoli, não publicada [Nota tr: Foi publicada em 1995 a edição em inglês do *Majjhima Nikāya* do Ven. Bodhi e Ven. Ñāṇamoli].

[2] Nota tr: aquele que entrou na correnteza do rio do Dhamma, um dos estágios e realizações no caminho em direção ao *nibbāna*. Se caracteriza pelo abandono de três dos dez grilhões: crenças sobre personalidade (*sakkāyadiṭṭhi*), ceticismo quanto à validade do Dhamma (*vicikicchā*) e apego à rituais (*sīlabbataparāmāso*).

O seu próprio desencanto ao ver os truques astutos do mago, pode dar uma indicação da natureza da transformação de perspectiva que resulta do surgimento do 'Olho da Verdade'. O Discípulo Nobre também começa a descobrir as 'surpresas' do mago com bastante antecedência de maneira que consegue antecipar estas 'surpresas'. A mágica perde sua mágica para ele, agora que ele vê claramente onde exatamente está o segredo da mágica – isto é, no seu próprio suporte psicológico da luxúria, ódio e desilusão. Ele compreende que, além deles, não há realidade nos artigos e artifícios envolvidos no show de mágica da consciência e, agora, está em posição de apreciar a declaração do Buda no *Kālakārāma Sutta*: "Assim, monges, um Tathāgata não concebe algo visível além da visão; ele não concebe algo não visto: ele não concebe uma 'coisa-digna-de-ser-vista'; ele não concebe um observador ..."

A penetração na natureza condicionada da consciência é equivalente à um assalto à cidadela do eu ilusório. Com isso, as 'crenças-sobre-personalidade' (*sakkāyadiṭṭhi*) são abandonadas e os 'bens' (*upadhi*) em que o 'eu' dependia – isso é, os cinco agregados da apreensão – passam a ser liquidados. A consciência deixa de parecer um núcleo substancial da experiência da vida. Em vez disso, agora ela é vista com reflexão radical (*yoniso manasikāra*) como um fenômeno de origem dependente que é sempre específico, da mesma forma que o fogo é. "Monges, assim como um fogo queima dependendo em condições, ele é apurado nos termos destas condições (isso é), um fogo que queima dependendo de lenha é apurado como 'fogo de lenha'; um fogo que queima dependendo de galhos é apurado como 'fogo de galhos'; um fogo que queima dependendo do gramado é apurado como 'fogo de gramado'; um fogo que queima dependendo do esterco de vaca é apurado como 'fogo de esterco'; um fogo que queima dependendo de palha é apurado como 'fogo de palalha'; um fogo que queima dependendo de lixo é apurado como 'fogo de lixo' – da mesma forma, monges, consciência é apurada pela condição sobre qual é dependente para seu surgimento. Uma consciência que surge dependendo do olho e formas é apurada como 'uma consciência-visual'; uma consciência que surge dependendo do ouvido e sons é apurada como 'uma consciência-auditiva'; uma consciência que surge dependendo do nariz e odores é apurada como 'uma consciência-olfativa'; uma consciência que surge dependendo da língua e sabores é apurada como 'uma consciência-gustativa'; uma consciência que surge dependendo do corpo e tangíveis é apurada como 'uma consciência-tátil'; uma consciência que surge dependendo da mente e idéias é apurada como como 'uma consciência-mental'." – *M.* I 259f. *MahāTaṇhāsaṁkhaya S.*

Os cinco agregados que, do ponto de vista do 'eu', a pessoa anteriormente considerou como 'dados', agora aparecem como 'dependentemente surgidos', 'criados' e 'compostos'. O processo de acumulação (*upacaya*) também é visto escorrendo através da peneira da consciência. Mas mesmo a peneira da consciência desempenha sua função somente quando existem condições. "Se o olho de si mesmo, amigos, estivesse intacto, mas nenhuma forma externa estivesse ao alcance da visão e não houvesse foco apropriado[1] (*samannāhāro*) então não haveria manifestação da classe apropriada de consciência. Se o olho de si mesmo estivesse intacto e formas externas também estivessem ao alcance da visão, mas não houvesse foco apropriado, ali não haveria manifestação da classe apropriada de consciência. Mas é quando o olho de si mesmo está intacto, formas externas são alcançadas pela visão e há foco apropriado, que ali há a manifestação da classe apropriada de consciência. E qualquer forma em uma pessoa que esteja em tal

[1]Ou seja, *tajjo*: transmitir o senso de especificidade. Ver acima, p.29, nota 2.

estado é incluída no agregado da forma sujeito à apreensão; qualquer sensação nela é incluída no agregado-sensação sujeito à apreensão; qualquer; qualquer percepção nela é incluída no agregado-percepção sujeito à apreensão; qualquer formações nela são incluídas no agregado-formações sujeito à apreensão, e qualquer consciência nela é incluída no agregado-consciência sujeito à apreensão. E ele entende: 'Parece que é assim que há inclusão, reunião, acumulo nestes cinco agregados da apreensão.' " – *M.* I 190. *MahāHatthipadoma S.*

Capítulo VII

O Caminho Transcendental

Um flash de insight pode até permitir uma visão das sutis manobras nos bastidores do ilusório show de mágica da consciência mas, em todos os casos, pode não ser poderoso o suficiente para destruir todas as corrupções ou afluxos (*asavā*) que buscam influenciar cada momento da experiência da vida de uma pessoa.[1] Os afluxos, que são geralmente apurados como um trio[2] – isso é, sensualidade (*kāmāsavā*), vir-a-ser (*bhavāsavā*) e ignorância (*avijjāsavā*) – são as corrupções nascidas da nossa experiência cumulativa no Saṃsāra. Eles incluem todas as tendências corruptoras, inclinações e obsessões que constituem as trilhas e barrancos do terreno da nossa mentalidade. Talvez uma análise mais profunda da sua influência seja vista nas sete latências (*anusayā*) – apego, aversão, pontos de vista, dúvidas, presunções, apego ao vir-a-se e ignorância. Se as latências puderem ser comparadas às correntes subterrâneas no nível do subconsciente, afluxos podem ser descritos como correntes manifestas no nível consciente. Na terminologia da ética do Budismo clássico, a potência e a vasta influência desses afluxos é também indicado comparando-os com inundações (*oghā*).

No contexto de latências, afluxos e inundações, uma completa reorientação da percepção sensorial muitas vezes se torna uma tarefa árdua exigindo prática diligente. O Nobre Caminho Óctuplo em seu aspecto transcendental[3] fornece ao Nobre Discípulo um esquema de treinamento mental necessário pelo qual o processo de acumulação dos cinco agregados da apreensão pode ser efetivamente enquadrado, anulando assim a influência das forças corruptoras referidas acima.

"Monges, conhecendo e vendo o olho como realmente é, conhecendo e vendo as formas como elas realmente são, conhecendo e vendo a consciência-visual como realmente é, conhecendo e vendo o contato visual como realmente é, e também conhecendo e vendo qualquer sensação – agradável, desagradável ou nem-desagradável-nem-agradável – que surgem dependendo do contato com os olhos, como realmente é, a pessoa não se apega

[1] "Amigo, é como se houvesse no caminho do deserto um poço, e nem corda nem balde de água. E um homem se aproximasse oprimido pelo calor, sufocado pelo calor, cansado, ressecado, com sede. Ele olha para o poço. De certo, nele haveria o conhecimento: 'Água!' – No entanto, ele não estaria em uma posição para tocá-la fisicamente."

"Da mesma forma, amigo, eu já vi bem por insight correto, como de fato é, que o cessar do vir-a-ser é Nibbāna e, no entanto, eu não sou um Arahant em quem os afluxos estão extintos." – *S.* II.118. *Kosambi.*

[2] Às vezes, *diṭṭhāsavā* (afluxos de pontos de vista) é mencionado como o quarto.

[3] A distinção entre os aspectos mundano e transcendental do Caminho Óctuplo são explicados no *Mahācattārisaka Sutta* (*M.* III.71ff.)

ao olho, não se apega às formas, não se apega à consciência-visual, não se apega ao contato visual e não se apega nem mesmo à esta sensação – agradável, desagradável ou nem-desagradável-nem agradável – que surge dependendo do contato visual. E para ela, enquanto ela permanece desapegada, desprendida, desencantada contemplando o perigo (no olho etc.), os cinco agregados da apreensão que teriam surgido são suprimidos (*apacayaṁ gacchanti*). Essa sede que produz o vir-a-ser-novaamente, que é acompanhado de deleite e luxúria, encontrando deleite aqui e ali, isso também é abandonado nela. Suas perturbações corporais cessam; suas perturbações mentais cessam; suas aflições corporais cessam: suas aflições mentais cessam; suas angústias corporais cessam; suas angústias mentais cessam; e ela experimenta felicidade física e mental. Seja qual for a visão de tal pessoa, esta se torna Visão Correta; qualquer intenção que tal pessoa possui, esta se torna Intenção Correta; qualquer esforço que ela exercita, este se torna Esforço Correto; qualquer mindfulness que ela possua, esta se torna Mindfulness Correta; e qualquer concentração que ela possua, esta se torna Concentração Correta. Mas suas ações corporais e ações verbais e seu modo de vida já foram purificados anteriormente. Então, este Nobre Caminho Óctuplo se torna perfeito nesta pessoa, por meio do desenvolvimento."

– *M.* III. 288f. *Mahāsalāyatanika S.*

Os cinco agregados da apreensão que se diz serem 'compostos' ou 'combinados' (*saṇkhata*) são nada mais que experiências sensoriais acumuladas, fermentadas pela ignorância. Devido ao apego egoísta na forma de 'concepção' (*maññanā*), dados sensoriais ficam impregnados com esse fermento dinâmico e a proliferação (*papañca*) segue na sequência. É tendo em vista este estado das coisas que uma ênfase particular é dada à necessidade de ver os dados sensoriais com desapego. O conselho do Buda ao *Bāhiya* indica claramente que este treinamento tem tanto fundamento filosófico quanto ético.

"Então, Bāhiya, assim você deve se treinar: 'No visto, haverá apenas o visto; no escutado apenas o escutado; no sentido[1], apenas o sentido; no cognitizado, apenas o cognitizado'. É assim, Bāhiya, que você deve se treinar. Agora, Bāhiya, quando no visto haverá para você apenas o visto; no escutado apenas o escutado; no sentido apenas o sentido; no cognitizado apenas o cognitizado, então Bāhiya, você não será (apurado) por isso. E quando, Bāhiya, você não for (apurado) por isso, você não estará nisso. E quando, Bāhiya, você não estiver nisso, então, Bāhiya, você não estará 'aqui' nem 'ali' nem 'no meio entre os dois'. Isso, em si, é o fim do sofrimento."

– *Ud.* 8.

[1] '*muta*': sensações decorrentes do gosto, do toque e do cheiro.

Capítulo VIII

Tal como É e Aquele que É

O princípio subjacente à fórmula de doze links da Originação Dependente é uma lei da natureza que é universalmente aplicável, quer uma pessa esteja lidando com o reino animado ou o inanimado. Ela apresenta uma visão dinâmica de todos os fenômenos na medida que eles surgem dependendo de causas, apenas para cessarem quando estas são removidas.

> "Isto sendo, isso vem a ser, com o surgimento disto, isso surge.
> Isto não sendo, isso não vem a ser; com a cessação disto, isso cessa."

A lei é tão integral que quaisquer dois links consecutivos da fórmula a ilustram amplamente. Daí encontramos o Buda, às vezes, traçando uma distinção entre Originação Dependente (*paṭicca-samuppāda*) como tal e fenômenos surgidos de forma dependente (*paticcasamuppannā dhammā*), conhecedor que é da tendência popular de se perder de vista o essencial ao se envolver em detalhes.

"Monges, eu os ensinarei Originação Dependente coisas surgidas de forma dependente... E o que, monges, é Originação Dependente? Do nascimento como condição, surgem a decadência-e-morte. Quer haja ou não um surgimento de Tathāgatas, essa natureza das coisas se mantém, esse status causal, essa ordem causal, a relação disto com aquilo. Sobre isso, o Tathāgata está plenamente iluminado, isso ele entende inteiramente. Totalmente iluminado, compreendendo plenamente, ele declara, ensina, revela, demonstra, manifesta, explica, deixa claro, dizendo: 'Observem!"'

"Do nascimento como condição, a decadência-e-morte surgem; do vir-a-ser como condição, surge nascimento... da ignorância como condição, as formações surgem... Monges, é dessa forma que isto que é 'tal como É' – a invariabilidade, a 'não-outra realidade', o relacionamento disto com aquilo – isso, monges, é chamado de Originação Dependente. E, o que, monges, são as coisas que surgem de forma dependente? Decadência-e-morte é impermanente, composto, dependente, é de sua natureza se desfazer, falecer, desaparecer e cessar. Assim também é nascimento, vir-a-ser, apreensão, sede, sensação, contato, as seis esferas sensoriais, nome-e-forma, consciência, formações, ignorância. Estes também são impermanentes, compostos, dependentes, são da natureza de se desfazer, falecer, desaparecer e cessar. Essas coisas, monges, são chamadas de coisas que surgem em dependência."

– *S.* II.25f.

'Tal como É' (*tathatā*), 'invariabilidade' (*avitathatā*), 'não-é-de-outra-forma' (*anañña thatā*) e 'relacionamento-disto-com-aquilo' (*idappaccayatā*: ou seja, condicionalidade específica) são termos altamente significativos que indicam o grau de importância atribuído pelo Buda a esta lei da Originação Dependente. Os três primeiros termos afirmam a validade da lei. *Tathā*, pode-se notar, é uma palavra que significa "assim" ou 'tal' – um tipo de expressão bastante 'despretensioso' que carrega algumas nuances de desapego também. Como correlato de *yathā*[1] ('seja como for') *tathā* diz pouco por conta própria mas, por esta mesma razão, *tathatā* ('Tal como É', 'Aquele que É') torna-se um epíteto apropriado para o princípio da Originação Dependente. Aqui está um conceito de verdade despojado de todo preconceito e pretensão sectários. Uma norma universal, verdadeira para todos os tempos, independente do surgimento de Tathāgatas para revelá-la e proclamá-la, é realmente uma que poderia ser legitimamente chamada de 'Tal como É'.

O 'relacionamento-disto-com-aquilo' (*idappaccayatā*), que implica condicionalidade específica, é um termo que traz a tona o caráter essencialmente dependente e relativo dos fenômenos através dois quais a lei encontra expressão. Ele explica, em particular, o significado da formulação em pares, mostrando que, em cada par, dado o primeiro membro, o segundo o segue por necessidade[2]. Os fenômenos tendem a se manifestar como um fluxo – um fenômeno condicionado conduzindo a outro. É este aspecto dinâmico da lei que encontra expressão figurativa na seguinter alegoria:

"O oceano, monges, quando inunda, faz os grandes rios inundarem; os grandes rios quando inundam, fazem os seus afluentes inundarem; estes quando inundam, fazem os lagos das montanhas inundarem."

"Da mesma forma, monges, quando a ignorância inunda as formações inundam, formações inundadas inundam a consciência... nascimento inundado inundam a decadência-e-morte."

"O oceano, monges, quando esvazia faz os grandes rios esvaziarem, estes fazem os afluentes esvaziarem, e estes fazem os lagos das montanhas esvaziarem."

"Da mesma forma, monges, a ignorância esvaziada esvazia as formações, formações esvaziadas esvaziam a consciência ... o nascimento esvaziado esvazia a decadência-e-morte."

– *S.* II 118f.

Assim, a lei é válida para ambos os tipos de 'fluxos' – da água e dos estados psicológicos. O processo de maré e refluxo é uma tendência não apenas da água, mas também do indivíduo saṃsārico.[3] O reconhecimento desse processo 'como-ele-é' marca um avanço significativo sobre as tendências do pensamento animista que, desde os tempos pré-históricos, procurou explicar fenômenos em termos de essência, 'eu' ou alma. É ainda mais significativo para o seu corolário que todo o processo pode ser colocado para cessar progressivamente pela aplicação de meios adequados. Explicando negativamente, a tarefa espiritual para acabar com todo sofrimento é um processo de 'privar'

[1] cf. *Yathābhūtañāṇadassana* – 'conhecimento e visão das coisas como são'.

[2] Um enunciado mais claro sobre isso é encontrado no *S.* II 79. Nele, é dito: "Isto sendo – isso vem a ser. Com o surgimento disto – isso surge. Quando há ignorância (*avijjāya sati*), formações surgem (*saṇkhārā honti*), etc."

[3] cf. '*Kuto sarā nivattanti – kattha vaññaṁ na vaññati*'. "Onde as correntes retrocedem – onde as ondas não mais redemoinham o redemoinho?" – *S.* I. 15.

as condições de seus respectivos 'nutrientes' (*āhārā*)[1] como indicado pela segunda metade da fórmula da Originação Dependente. No entanto, existem instâncias suficientes no Cânone Pāli para mostrar que é bastante legítimo conceber esse processo de recuo positivamente também, como um progresso em termos de estados mentais saudáveis.

"Monges, assim como em alguma colina, quando a chuva cai com gotas grossas, aquela água, correndo de acordo com a inclinação, enche as fissuras nas encostas e abismos e barrancos, estes sendo preenchidos enchem os riachos, estes sendo preenchidos enchem os lagos, estes sendo preenchidos enchem os rios pequenos, estes sendo preenchidos enchem os grandes rios e os grandes rios sendo preenchidos, enchem o mar e o oceano – da mesma forma, monges, existe uma associação causal das formações com a ignorância, da consciência com formações, do nome-e-forma com a consciência, das seis esferas dos sentidos com nome-e-forma, do contato com as seis esferas dos sentidos, da sensação com contato, da sede com a sensação, da apreensão com a sede, do vir-a-ser com a apreensão, do nascimento com o vir-a-ser, do sofrimento com o nascimento, de fé com sofrimento, da alegria com fé, do êxtase com a alegria, da serenidade com o êxtase, da felicidade com serenidade, da concentração com felicidade, do conhecimento-e-visão-das-coisas-como-realmente-são com a concentração, do afastar-se com o conhecimento-e-visão-das-coisas-como-realmente-são, da despaixão com o afastar-se, da libertação com a despaixão, do conhecimento sobre a extinção (dos afluxos) com libertação."

– *S.* II. 32. *Upanisā S.*

Ao invés da 'maré-e-refluxo', encontramos no *sutta* acima um 'conduzir' em direção a plenitude ou a perfeição, e é esse aspecto do Dhamma que encontra expressão no epíteto *opanayiko*. A famosa alegoria das carroças no *Rathavinīta Sutta* (*M.* I 147ff.) descreve essa 'condução' de maneira figurativa. Uma expressão menos figurativa deste fato, mas igualmente eficaz, é encontrada nestas palavras do Buda: "Assim, monges, meros fenômenos fluem para outros fenômenos, meros fenômenos enchem (ou aperfeiçoam) outros fenômenos na passagem do 'não-além' para o Além."[2]

Existem algumas conclusões de grande alcance que decorrem da consideração da lei da Originação Dependente como 'aquilo-que-é' e uma condicionalidade específica. Como já foi mencionado (ver Cap. IV) esta lei tem um efeito saudável na perspectiva da pessoa, permitindo que ela evite se embaraçar nas teorias especulativas do mundo atual. Além disso, a compreensão do fluxo, interno e externo, promove uma atitude de equanimidade iluminada. A pessoa começa a olhar os fenômenos como impermanentes (*anicca*) e vazios de essência (*suñña*) – de qualquer noção de 'eu'. O que ela imaginava ser permanente agora parece ser impermanente porque se vê seu surgimento e falência. Mas uma revelação mais espantosa vem na forma da convicção de que é a própria concepção ou imaginação egoísta (*maññaṇā*) que dá origem a esses fenômenos ou 'coisas' (*dhammā*). Conceber é conceber como uma 'coisa', mas essa coisa é, por assim dizer, 'ainda nascida',

[1] Ver *M.* I 260 ff. *Mahā Taṇhāsaṁkhaya S.*

[2] Ver também *Mahācattārīsaka S.* (*M.* III 76): "Em alguém com Perspectiva Correta, Intenção Correta surge; em alguém com Intenção Correta, Fala Correta surge; em alguém com Fala Correta, Ação Correta surge; em alguém com Ação Correta, Meio de Vida Correto surge; em alguém com Meio de Vida Correto, Esforço Correto surge; em alguém com Esforço Correto, Mindfulness Correta surge; em alguém com Mindfulness Correta, Concentração Correta surge; em alguém com Concentração Correta, Conhecimento Correto surge; em alguém com Conhecimento Correto, Libertação Correta surge."

pois não pode sobreviver em um mundo onde separação (*nānābhāvo*), perda (*vināb hāvo*) e tornar-se (*aññathābhāvo*: ou seja, transformação) são as leis inexoráveis. "Tudo o que eles concebem, *ipso facto* se tornam outro; e aquilo se torna falso para ele – uma coisa enganosa e infantil que ela é."[1] A noção de 'eu', que tenta se sentar com pompa em cima daquilo que está fadado à desintegrar-se (*palokadhammaṁ*) é ela própria sujeita à inexorável lei da impermanência. Em face desta situação embaraçosa, a pessoa almeja, apreende e 'se torna' outra 'coisa' – que também é subjulgada pela mesma lei da natureza. "O mundo, apegado a vir-a-ser, vem a ser outro; sujeito a vir-a-ser, ele ainda se deleita em vir-a-ser. Isso em que ele se deleita é uma fonte de medo e o que ele teme é sofrimento."[2]

É assim mostrado que o processo de vir-a-ser está perpetuamente acontecendo dentro da mente do individuo saṃsārico[3], que identifica a si mesmo com os dados dos sentidos sob influência da proliferação das tendências em direção à sede, presunção e pontos de vista. Essa identificação é impicada pelo termo *tammayatā* (lit. 'daquilo'[4]) e quem recorre a ele é chamado de *tammayo* – aquele que é 'feito-daquilo' ou aquele que é 'daquelas-(coisas)'. Como o processo perpétuo de vir-a-ser no reino psicológico é necessariamente seguido pelo nascimento, decadência-e-morte, aflição, lamentação, sofrimento e tristeza em cada instância específica de identificação de curta duração, um insight na lei da Originação Dependente fornece uma chave para toda a variedade de experiências saṃsāricas. Assim é possível entender o cíclo da vida saṃsārica ao descobrir seus epiciclos na própria estrutura da experiência viva. Tal pessoa estaria convencida do fato de que é a sede que interpreta o vilão no drama da existência saṃsārica, trazendo a tona o vir-a-ser-novamente (*ponobhavikā*) ao se deleitar 'agora-aqui-agora-ali' (*tatratatrābhinandinī*).

Problemas de existência – de vida e morte – que, até agora, tentou-se em vão resolver no contexto mais amplo das vidas saṃsāricas espalhadas no tempo e no espaço, agora encontram uma solução no atemporal (*akāliko*) epiciclo do Saṃsāra girando dentro da mente. Daí, todos os problemas convergem para a questão mais importante que é abandonar essa sede que faz o vir-a-ser-novamente. Ao revelar os antecedentes da sede, a lei da Originação Dependente aponta para uma técnica em que esta tendência, que se encontra profundamente arraigada nas marcas dos nossos hábitos saṃsāricos, pode ser arrancada de seu suporte.[5] Ignorância deve ser substituída por conhecimento. Em outras palavras, a tendência de atender aos fenômenos que surgem em dependência, ao

[1] '*Yena yena hi maññanti – tato taṁ hoti aññathā / taṁ hi tassa musā hoti – mosadhammaṁ hi ittaraṁ*' – *Sn.* v.757; *Ud.* 32.

[2] '*Aññathābhāvbhavasatto loko – bhavapareto bhavamevābhinandati / yadabhinandati taṁ bhayaṁ Þ yassa bhāyati taṁ dukkhaṁ*'– *Ud.* 31f.

[3] "Assim como, monges, um macaco que atravessa a floresta apreende um galho e, largando-o apreende outro, da mesma forma aquilo que chamamos pensamento, mente e consciência que surgem como uma coisa, cessam como outra coisa, tanto de dia quanto de noite. Aqui, monges, o Nobre Discípulo instruído reflete completamente e radicalmente (*sādhukaṁ yoniso manasikaroti*) na lei da Originação Dependente em si: 'Isto sendo, isso vem a ser, com o surgimento disto, isso surge. Isto não sendo, isso não vem a ser; com a cessação disto, isso cessa.' Ou seja, condicionadas pela ignorância, as formações surgem, condicionada pelas formações, a consciência, condicionada pela consciência, nome-e-forma ... Assim se dá a origem de toda essa massa de sofrimento." – *S.* II 95. *Assutavato.*

[4] Nota tr: 'of-that-ness'.

[5] Observe que a Segunda Nobre Verdade do surgimento do sofrimento é às vezes definida simplesmente como sede e às vezes como a lei da Originação Dependente. (ver, por exemplo, *S.* II 10; *A.* I 177). A implicação é que esta fórmula explica os antecedentes da sede, rastreando-a de volta à ignorância – sua contrapartida intelectual.

imaginar 'coisas' neles, deve ser superada treinando a mente para atender à lei da Originação Dependente. Lembrando que cada um dos doze links da fórmula foram descritos como 'impermanentes composto, que surge em dependência, da natureza de se dissolver, falecer, desaparecer e cessar' (ver acima, Cap. VIII.). A *via media* que consiste em treinar a mente para atender à natureza das coisas e não às coisas em si, pode ser chamada de um tipo de psicoterapia rara introduzida pelo Buda. É uma forma de fazer os fenômenos condicionados 'desaparecem e cessarem' penetrando em suas causas. Assim, o insight na Nobre Norma (*ariyo ñāyo*) da Originação Dependente implica um conhecimento da causa (*hetu*), bem como das coisas que surgiram devido à causas (*hetuppabhavā dhammā; hetusamuppannā dhammā*).[1] Como o insight no princípio – 'Isto sendo, isso vem a ser; Com o surgimento disto, isso surge. Isto não sendo, isso não vem a ser; Com a cessação disto, isso cessa' – vai fundo e mais fundo no tecido da fórmula dos doze links, uma descoloração ou dissolução segue, na qual a pessoa compreende a destruição das próprias condições (*paccayā*) que formam a perversão e trama na fórmula em sua ordem direta e reversa.[2]

A verdade da impermanência é, portanto, testada no caldeirão da própria experiência individual – uma visão panorâmica do surgimento do mundo e de sua falência como vistos pelas seis esferas dos sentidos da pessoa[3]. A referência no *Udāna* (1 - 3) às reflexões do Buda sobre Originação Dependente em ordem direta (*anulomaṁ*), em ordem inversa (*paṭilomaṃ*) e em ambas ordens direta e reversa (*anulomapaṭilomaṃ*) logo após sua iluminação, deve ser entendida neste sentido. Este insight penetrante sobre o surgimento e cessação dos fenomenos dissipa todas as dúvidas quanto aos problemas especulativos da existência absoluta e não-existência, de unidade e pluralidade, etc., e a mente é trazida para descansar no 'meio' – porém, paradoxalmente, ela agora descansa sobre nada. A 'coisificação' desvaneceu completamente de tal forma que a sede encontra 'coisa-alguma' para apreender. Em vez de uma tentativa de identificação (*tammyatā*) impulsionada pela sede, uma contemplação desapegada da Norma Daquilo Que É (*tathatā*) se instala. Com esta emancipação da mente, a atitude da pessoa em relação ao mundo com todas as suas vicissitudes, torna-se em uma relação 'Assim como É' (*tāditā*) – de distanciamento (*atammayatā*) e ela merece ser chamada de 'Aquele que É' ou 'Tal como É' (*tādi, tādiso*)

---

[1] '*Ye dhammā hetuppabhavā – tesaṁ hetuṁ tathāgato āha / tesañca yo nirodho – evaṁvādi mahāsamano* ' – Vin. I. 40f.

'Das coisas que surgem de uma causa / A sua causa o Tathāgata compreende / E também a sua cessação / Assim ensina o Grande Recluso.' Esta estrofe em que o venerável Assaji apresentou a quintessência dos ensinamentos de Buda ao asceta errante Sāriputta (mais tarde, o Discípulo-Chefe, o 'Mais Sábio ') é digno de nota a este respeito. Tanto Sāriputta quanto Moggallāna alcançaram o Fruto da Correnteza ao ouvi-lo, despertando neles 'o Olho da Verdade sem poeira', isto é, o insight da lei da Originação Dependente.

De acordo com o comentário do Dhammapada (ver *Aggasāvakavatthu*), ambos já haviam sofrido uma crise mental salutar quando ficaram enojados com o festival do topo da colina que eles estavam observando. Se a tradição for autêntica, podemos dizer que esta visão preliminar sobre o funcionamento dos bastidores do 'show de mágica' da consciência preparou as mentes deles para uma melhor recepção da mensagem do Buda.

[2] '*Yadā have pātubhavanti dhammā / ātāpino jhāyato brāhmaṇassa / athassa kaṅkhā vapayanti sabbā / yato khayaṁ paccayānaṁ avedi* ' – *Ud.* 2.

"Quando os fenômenos se manifestam ao Santo perfeito enquanto medita ardentemente, todas as suas dúvidas são dissipadas já que ele entendeu a destruição das condições."

[3] 'Com os seis, o mundo surgiu / Nestes seis ele mantém o curso / Dependendo destes seis / Nestes seis ele tem suas aflições.' - *S.* I 41. *Loka.*

"Aquele ardente, que tocou a destruição do nascimento ao superar Māra – ao derrotar o Destruidor –, aquele sábio, o Tal como É, o Conhecedor do Mundo, está desapegado (*atammayo*) em relação a todos os fenômenos".[1] A atitude Daquele que É reflete uma extraordinária mistura de qualidades que vão desde a firmeza e resolução até a adaptabilidade e resiliência. Para a pessoa comum, isso parece um paradoxo porque ele sempre associa o conceito de firmeza com algum ponto de vista. Não tomar um partido é vacilar, e portanto, ele tem dificuldade em conceber uma firmeza além disso.

O Buda, no entanto, descobriu que a verdade é exatamente o contrário.

I. "Ao que está apegado (lit. aquele que está 'apoiado') existe vacilação (ou 'deslocamento'); para o desapegado, não há vacilação; não havendo vacilação, há calma; havendo calma, não há flexão (ou seja, inclinação); não havendo flexão, não existe um ir-e-vir; não havendo ir-e-vir, não há ser, não há morte-e-nascimento; não havendo morte-e-nascimento, não há nem 'aqui' nem 'ali', nem qualquer (posição) 'entre-os-dois'. Isto mesmo é o fim do sofrimento."

– *Ud.* 81; *M.* III 266; *S.* IV 59.

II. "O desapegado não vacila, mas o apegado, aquele que agarra, não transcende o Saṃsāra que é da natureza 'disto' e 'daquilo' (*itthabhāvaññathābhāvaṁ*). Sabendo desse risco, esse grande perigo nos 'suportes' (*nissayesu*), que o monge viva com mindfulness – descansando sobre coisa alguma, apegado à nada."

– *Sn.* vv.752-3 *Dvayatānupassanā S.*

Como ilustra a alegoria do rio citada acima (ver Cap. VI), a pessoa comum tem a tendência de se prender nas 'coisas', na forma de fenômenos, quando ela descobre o seu 'eu' varrido pelo fluxo da natureza. Com as sedes, presunções e pontos de vista, ela tenta agarrar e descansar sobre os fenômenos transitórios, somente para ser enganada em suas tentativas. Todas as tentativas de salvar o 'eu' do fluxo são seguidas de uma série definida de reações psicológicas. Do momento em que ela se identifica com a 'coisa' de sua escolha (ou seja, *maññanā*), ali se instala uma instabilidade ou vacilação face à possibilidade de deslocamento. A 'flexão' ou a inclinação é o jogar-se cegamente no futuro desconhecido, induzido pela sede – o 'guia-do-vir-a-ser' (*bhavanetti*). Os conceitos de ir-e-vir são relativos ao ponto de vista já tomado na processo de identificação. Com um relacionamento assim estabelecido entre a identidade atual e um possível estado futuro, segue-se o corolário – 'morte-e-nascimento '– com sua nota de fatalidade. Com isso, distinções relativas de um 'aqui ', um 'lá' e um 'meio-intermediário' também se instalam. Todo o processo, seja entendido no contexto do epiciclo de Saṃsāra rastreável a cada momento da experiência viva ou no contexto do ciclo maior do Saṃsāra[2]

[1] '*Pasayha māram abhibhuyya antakaṁ / Yo ca phusi jātikkhayaṁ padhānavā / So tādiso lokavidū sumedho / Sabbesu dhammesu atammayo muni*' – *A.* I 150

[2] Uma aplicação prática deste princípio ao problema da vida e morte aparece no *Channovāda Sutta* (*M.* III 266. *S.* IV 59). Aqui, o venerável Channa, que estava deitado gravemente doente contemplando o suicídio, foi aconselhado pelo venerável Mahācunda para refletir sobre um aspecto particular dos ensinamentos do Buda sobre o desapego (ou seja, a passagem citada acima). Como ele declarou com confiança ao venerável Sāriputta, o andamento de seu desapego alcançou um alto grau. Embora ele tenha cometido suicídio apesar das súplicas do último, encontramos o Buda exonerando-o fundamentando-se no fato de que ele morreu como um arahant. O episódio é bastante revoltante para o 'senso comum' e parece

se desenrolando no tempo e espaço, é uma alternação perpétua entre 'isso' e 'aquilo' (*itthabhāvaññathābhāvaṁ*).

Agora, 'Aquele que É' que vê o perigo em recorrer a 'apoios' que desfalecem por baixo, não apreende nada e se apega a nada. Ele desistiu de todos os pontos de vista (veja acima, *Kālakārāma S.*) e, ao fazê-lo, descobriu uma base para firmeza que nunca trai. É uma Libertação Inabalável da Mente (*akuppācetovimutti*), uma vez que ele está livre de apego (*anurodha*) e repugnância (*virodha*) em face das vicissitudes do mundo de 'ganho e perda, de honra e desonra, louvor e culpa, felicidade e infelicidade' (ver *A.* IV 157). "Amigos, no caso de um monge que está totalmente emancipado na mente, mesmo que muitas formas cognitizadas através do olho venham ao alcance do olho, elas nunca obcecam sua mente; pura é sua mente, firme e imperturbável e ele vê se desfazendo. Mesmo que muitos sons ... cheiros ... sabores ... tangíveis ... idéias ... elas nunca obcecam sua mente; pura é sua mente, firme e imperturbável e ele a vê expirando..." (*A.* IV 404). A declaração do Buda no *Kālakārāma Sutta* – "Assim, monges, o Tathāgata sendo Aquele que É em relação à todos os fenômenos vistos, ouvidos, sentidos e cognitizados, é 'Tal como É' " – é uma alusão a essa mente 'não influenciada' do emancipado.

Apesar do fato de que a firmeza é geralmente associada a rigidez, em certo sentido, o Tal-como-É pode ser considerado possuindo adaptabilidade e resiliência, de forma que seu epíteto pode facilmente encontrar um lugar entre as suas nuances. Voltando à alegoria do rio novamente, o Tal-como-É escapou do rápido fluxo ao 'deixar ir' de ambos o 'eu' e das coisas apreendidas como 'apoio' para o 'eu'. Isso pode parecer um paradoxo, mas tudo o que ele fez foi sintonizar-se com a realidade, se livrando da ilusão de si mesmo. Como vimos acima, foi essa noção pervertida que fez com que ele se apegasse às gramas frágeis do rio em uma tentativa de salvar seu 'eu'. A presunção de existência ou 'vir-a-ser' foi o resultado deste apego (*upādānapaccayā bhavo*) e todas as presunções de nascimento, decadência e morte foram apenas relativos a isso. Ao penetrar nas verdades da impermanência, do sofrimento e do não-eu, o Tal-como-É se adaptou às vicissitudes mundanas que são nada mais que as manifestações das presunções acima. Essas vicissitudes não o 'tocam' ou afetam-no porque ele já cortou todas as sedes – 'o guia-do-vir-a-ser' ('*ucchinnabhavanettiko*', *D.* I 46. *Brahmajāla S.*)

"'Estabilizado onde as marés da presunção (*maññussavā*) não mais ocorrem nele e, quando as marés da presunção não ocorrem mais, ele é chamado o Eremita Acalmado (*muni santo*)'. Assim foi dito. E em referência ao que isso foi dito? 'Eu sou' é uma presunção (*maññitam*); 'Eu sou isso' é uma presunção; 'Eu serei' é uma presunção; 'Eu não serei' é uma presunção; 'Eu possuirei forma' é uma presunção; 'Eu serei sem forma' é uma presunção; 'Eu serei percipiente' é uma presunção; 'Eu serei não-percipiente' é uma presunção; 'Eu serei nem-percipiente-nem-não-percipiente' é uma presunção. A presunção é uma doença, a presunção é uma câncer, a presunção é um dardo. É com a superação de todas as presunções que ele é chamado Eremita Acalmado. o Eremita é Calmo nem nasce nem envelhece nem morre; ele é inabalável (*na kuppati*) e livre de saudades. Ele não tem nada daquilo por meio do qual ele pode nascer. Não nascendo, como pode envelhecer? Não envelhecendo, como pode morrer? Não morrendo, como

---

tocar em um ponto muito delicado da doutrina. No entanto, se as profundas implicações filosóficas desta curta fórmula são apreciadas, o episódio apareceria, pelo menos, menos revoltante: pois em uma dessas apostas excepcionais para superar a morte, o venerável Channa realmente superou a morte, embora aparentemente tenha sucumbiu a ela.

pode ser abalado? Sendo inabalável, pelo que sentirá saudades? Foi em referência a isso que foi dito: 'Estabilizado onde as marés da presunção não mais ocorrem nele e, quando as marés da presunção não ocorrem mais, ele é chamado o Eremita Acalmado'."[1]

– *M.* III 246. *Dhātuvibhaṇga S.*

[1] A tradução (exceto algumas alterações) é do Ven. Ñāṇamoli.

Capítulo IX

A Essência dos Conceitos

Os conceitos desempenham um papel proeminente no 'show mágico' da consciência. Sua influência é tão penetrante que até mesmo o pensador em sua busca pela verdade dificilmente pode se dar ao luxo de dispensá-los totalmente, por mais inadequados que ele ache que sejam. Em todas as transações na vida mental, os conceitos são úteis como 'moeda corrente'. O buscador da verdade pode duvidar de sua proveniência mas, ainda assim, ele deve reconhecer seu valor de utilidade – quer queira ou não.

Como vimos acima, o Buda descobriu um Caminho do Meio em respeito ao problema dos conceitos quando ele distinguiu entre a lei da Originação Dependente e os fenômenos que surgem em dependência. Conceitos, como fenômenos que surgem em dependência, são ilustrações da lei e, portanto, seu valor de utilidade foi reconhecido. No entanto, o Buda apontou que é o insight na própria lei que é essencial e que os conceitos, uma vez que eles tenham 'ilustrado' completamente a lei, devem desaparecer nesse resplendor da sabedoria (paññāpabhā) – tendo cumprido os seus propósito.

Este reconhecimento de um propósito mais elevado é uma alquimia que transmuta o conceito em um precursor da libertação. Ele marca um marcante avanço sobre as atitudes extremas do dogmatismo e cinismo ou agnosticismo e explica por que o termo *dhamma* ('coisa', 'fenômeno', 'objeto-da-mente', 'conceito', 'doutrina' 'lei', etc.) é um termo tão genérico no Budismo. Sem se apegar ao conceito ou sem tentar se livrar dele, o Buda penetrou profundamente em seu caráter e revelou essas tensões nele que poderiam ser efetivamente utilizadas na busca da verdade e liberdade. Certa vez, ele instruiu os monges sobre como deveriam responder à uma série de perguntas que poderiam ser levantadas por ascetas errantes de outras religiões sobre a origem, comportamento e finalidade de todas as 'coisas'.

"... monges, quando questionado desta maneira, vocês podem responder esses ascetas errantes da seguinte forma: 'Amigos, enraizadas no desejo (ou interesse), são todas as coisas; nascidas da atenção são todas as coisas; surgidas à partir do contato são todas as coisas; convergidas na sensação são todas as coisas; lideradas pela concentração são todas as coisas; dominadas pela mindfulness são todas as coisas; superáveis pela sabedoria são todas as coisas; produzindo a libertação como essência são todas as coisas; fundindo no Imortal[1] são todas as coisas; terminando no Nibbāna são todas as coisas'. Quando assim questionados, monges, vocês podem responder desta maneira aos ascetas errantes

[1]Nota tr: 'Deathless': um dos epítetos para o Nibbāna.

de outras religiões."

– *A*. V 106f.

Aqui, o Buda usa o termo genérico *dhammā* que, para todos propósitos práticos, pode ser traduzido por 'coisas'. Mas que a referência seja aos pensamentos e conceitos é claramente revelada pelo catequismo a seguir, empregado pelo venerável Sāriputta para testar a familiaridade do Ven. Samiddhi com a disquisição do Buda mencionada acima.

"Tendo o que como objeto, Samiddhi, os pensamentos e conceitos (*saṁkappavitakkā*) surgem em um homem?"
"Com nome-e-forma como objeto, venerável senhor."
"Mas, em que, Samiddhi, eles assumem a diversidade?"
"Nos elementos,[1] venerável senhor."
"Mas de onde, Samiddhi, eles surgem?"
"Eles surgem do contato, venerável senhor."
"Mas no que, Samiddhi, eles convergem?"
"Eles convergem nas sensações, venerável senhor."
"Mas o que, Samiddhi, os lidera?"
"Eles são liderados pela concentração, venerável senhor."
"Mas o que é, Samiddhi, que os domina?"
"Eles são dominados pela mindfulness, venerável senhor."
"Mas o que, Samiddhi, é seu (ponto de) transcendência?"
"Eles são transcendidos pela sabedoria, senhor venerável."
"Mas o que é, Samiddhi, que forma sua essência?"
"Eles têm a libertação como sua essência, senhor venerável."
"Mas em que, Samiddhi, eles são fundidos?"
"Eles são fundidos no Imortal, venerável senhor."

– *A*. IV 385f.

Da explicação do Buda sobre a origem das 'coisas' seu caráter fenomenal poderia ser facilmente inferido. Conforme indicado no par de estrofes da abertura do *Dhammapada*, 'todas as coisas têm mente como seu precursor, a mente é o seu chefe e eles são feitos pela mente.'[2] A pessoa comum com sua visão de mundo orientada a objetos pode achar difícil apreciar as palavras de Buda quando ele diz que as coisas estão enraizados no desejo ou no interesse (*chanda*), que elas nasceram da atenção (*manasikāra*) e que elas surgem de contato (*phassa*). Ao projetar seus desejos, a pessoa comum se alienou de tal forma que ela se tornou propensa a acreditar que 'palavra' e 'significado' são eternamente unidos na natureza, até mesmo como o par Divino[3]. No entanto, reflexão radical (*yoniso manasikāra*) quanto à matriz do conceito revelaria que 'significado' – no que diz respeito

[1] Os dezoito elementos: os elementos do olho, da forma, da consciência-visual; os elementos do ouvido, do som, da consciência-auditiva; os elementos da nariz, do odor, da consciência-olfativa; os elementos da língua, do sabor, da consciência-gustativa; os elementos do corpo, dos tangíveis, da consciência-tátil; os elementos da mente, das idéias, da consciência-mental. ver *S*. II 101f.

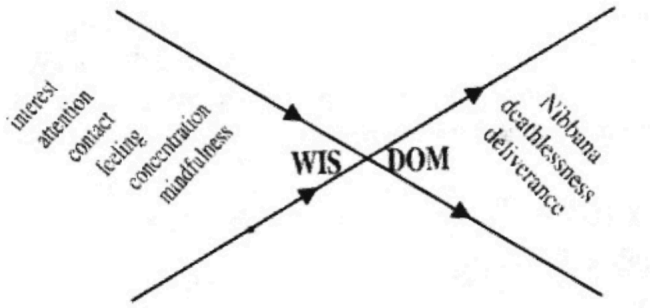
[2] '*Mano pubbaṇgamā dhammā – manoseññhā manomayā.*'

[3] Ver, por exemplo, *Kālidāsa*:

"Eu presto homenagem aos pais do mundo, *Pārvatī* e *Paramesvara*, que estão tal como palavra e significado (*vāgarthāviva samprktau*'), para que possa conduzir a uma concordórdia entre palavra e

ao seu significado – não é muito longe dos motores psicológicos de onde surgem todos os desejos, interesses, necessidades, propósitos e desígnios (ver Cap. III). É, senão, a comunidade de interesses, motivada por uma medida de presunção homosapiêntica, que dá aos conceitos seu selo de autoridade após infundir nele um conjunto particular de significados martelados na bigorna da lógica (*takkapariyāhata*). Uma vez que resulta em um "produto acabado" a pessoa é capaz de esquecer o seu caráter composto e 'sintético', sendo a tarefa da reflexão radical redescobrí-lo. Na matriz do conceito, 'interesse' isola a 'coisa', o feixe de 'atenção' magnifica-a, enquanto 'contato' a define e circunscreve.

Na medida em que os conceitos se tornam 'significativos', pode-se dizer que eles convergem nas sensações. O elemento da concentração que os guia e o poder da mindfulness que os domina são características redentoras dos conceitos, do ponto de vista da libertação. O ponto real de interseção, no entanto, é a 'sabedoria'. Aqui, os conceitos são transcendidos, quando a penetração da sabedoria que vê a ascensão-e-queda (*udayatthagāminī paññā*) intui para o reverso e anverso destas 'moedas corrente'. Assim, eles 'gastam' a si mesmos rendendo a libertação como sua essência e se fundem no Imortal – alcançando a consumação no Nibbāna (ver diagrama).



Ao reunir os conceitos para o propósito mais elevado de desenvolvimento da sabedoria, segundo o qual os conceitos são transcendidos, o Buda adotou uma *via media* de um tipo raro. Conceitos que compõem a confusão do Saṃsāra são pressionados no serviço para desenvolver as faculdades espirituais – mas sempre com salvaguardas adequados. Este fato é bem ilustrado pelo *Satipaṭṭhāna Sutta*, onde cada sub-seção que apresenta um tipo particular de contemplação é seguido por um parágrafo – temático em forma – que neutraliza quaisquer erros de julgamento que podem facilmente surgir de uma interpretação muito literal. Por exemplo, a sub-seção sobre a contemplação das quatro posturas é descrita da seguinte forma:

"E ainda, monges, quando ele está indo, um monge entende: 'eu estou indo'; Quando ele está de pé, ele entende: 'eu estou de pé'; quando ele está sentado, ele entende: 'eu estou sentado'; quando ele está deitado, ele entende: 'eu estou deitado' ou seja lá como seu corpo é disposto, ele entende em conformidade."

---

significado." - *Raghuvaṁsa* v. 1.

A teoria contextual do significado é um aperfeiçoamento desta visão popular, embora não tenha explorado completamente o 'contexto-psicológico'. O pragmatista moderno também prestou um bom serviço em desmembrar alguns dos antigos mitos sobre a relação entre palavra e significado.

"Desta forma, ele permanece contemplando o corpo como um corpo em si mesmo, ou ele permanece contemplando o corpo como um corpo externamente, ou ele permanece contemplando o corpo como um corpo em si mesmo e externamente. Ou então ele permanece contemplando a natureza do surgir no corpo, ou ele permanece contemplando a natureza do dissolver no corpo, ou ele permanece contemplando a natureza do surgir e dissolver não corpo. Ou então, a mindfulness que 'existe um corpo' é estabelecida nele somente na medida necessária para o conhecimento e lembrança apenas, e ele permanece independente, não se agarrando a qualquer coisa no mundo."

– *D.* II 292; *M.* I 56f.

O dogmatista e o cínico, ambos os quais podem se perder ao interpretar de forma muito literal as palavras 'eu estou indo', 'eu estou de pé', 'eu estou sentado' e 'eu estou deitado', fariam bem em notar o significado das sugestões práticas dadas. Qualquer ênfase indevida no 'Eu estou' pode acabar dando origem à uma obsessão com a idéia de um eu ou um ego. E o cínico, por sua vez, é muito rápido em notar aqui uma contradição com os ensinamentos sobre *anattā* ('não-eu'). Mas a mindfulness relativa ao corpo não deve ser tomada como uma obsessão com o corpo. Em primeiro lugar, a prescrição para aplicar aos outros, bem como a si mesmo, é uma maneira de universalizar o princípio envolvido na prática livrando, assim, a mente de qualquer tendência em se ocupar com o ego. Em segundo lugar, a contemplação da natureza do surgir, da natureza do dissolver e da natureza do surgir e dissolver do corpo tendem a manter longe as noções de substancialidade que podem estar associadas ao corpo. E, além disso, tal prática prepara a mente para a penetração final do conceito de corpo através da sabedoria.

Por fim, a condição de que o conhecimento 'Existe um corpo' deve ser considerado apenas como um meio para um fim – que o seu propósito é a afiação das faculdades espirituais de mindfulness e sabedoria – é um aviso para aqueles que 'não enxergam a madeira na floresta'. Um monge que mantém o verdadeiro espírito da prática, portanto, é aquele que 'permanece independente e não se agarra a nada no mundo '.

Estar constatemente ciênte sobre sua natureza dependente funciona como um catalisador sempre que o conceito é utilizado para promover os fins mais elevados. O fato de se tratar apenas de uma 'apuração' (*sankhā*) no mundo nunca é perdido de vista, e sua natureza composta é, geralmente, analiticamente demontrada. Para essa perspectiva desapegada, importa pouco se o conceito é de uma 'casa' ou de um 'corpo', "Amigos, assim como o espaço equipado com madeira, trepadeiras, grama e argila é apurado como 'casa', da mesma maneira o espaço equipado com ossos, nervos, carne e pele são apurados como 'forma' (ou seja, 'corpo')." – *M.* I 190 *Mahā Hatthipadopama S.*

Não só em relação à contemplação do corpo (*kāyānupassanā*), mas também no caso das outras três contemplações – das sensações (*vedanānupassanā*), mente (cittānupassanā) e objetos-mentais (*dhammānupassanā*) – a pessoa é intimada a observar as mesmas sugestões práticas. No caso destes três, é afirmado que tal mindfulness de 'Existe uma sensação', 'Existe uma mente' ou 'Existem objetos-da-mente' são estabelecidos na pessoa somente na medida necessária apenas para o conhecimento e lembrança, torna-se evidente que o Buda se manteve longe do ontologista, apto em tratar categorias como absolutas. De acordo com a abordagem fenomenológica do Buda, não só os diferentes tipos de sensações e estados mentais mas toda a gama de categorias doutrinais resumidas na última seção (isto é, 'contemplação de objetos mentais') não possuem nada neles que

valha a pena 'se apegar'.[1] Todos podem ser subordinados sob o termo 'conceito' e isso é reconhecer sua natureza condicionada – a natureza de surgir-e-cessar.

"Amigos, quando há olho e há forma e há consciência-visual, é possível apontar uma designação de contato (*phassapaññatti*). Quando há uma designação de contato, é possível apontar uma designação de sensação. Quando há uma designação de sensação, é possível apontar uma designação de percepção. Quando há uma designação de percepção, é possível apontar uma designação de pensamento (*vitakkapaññatti*). Quando há uma designação do pensamento, é possível apontar uma designação de obsessão devido a apurações nascidas da proliferação perceptual (*papañcasaññsaṇkhāsamudācaraṇapaññatti*). Quando há uma ouvido... som.. consciência-auditiva... Quando há nariz... odor.. consciência-olfativa... Quando há língua... sabor... consciência-gustativa... Quando há corpo... tangível... consciência-tátil... Quando há mente... objeto-mental... consciência-mental... é possível apontar uma designação de obsessão devido a apurações nascidas da proliferação perceptual."

"Quando, amigos, não há olho e não há forma e existe consciência-visual, é impossível apontar uma designação de contato. Quando não há designação de contato, é impossível apontar uma designação de sensação. Quando não há designação de sensação, é impossível apontar uma designação de percepção. Quando não há designação de percepção, é impossível apontar uma designação de pensamento. Quando não há designação de pensamento, é impossível apontar uma designação de obsessão devido a apurações nascidas da proliferação perceptual. Quando não há ouvido... não há som... não há consciência-auditiva... Quando não há mente... não há objeto-mental... não há consciência-mental... é impossível apontar uma designação de obsessão devido a apurações nascidas da proliferação perceptual."

– *M* I 112 *Madhupindika S.*

De fato, nos parece estranho que, na psicologia Budista, até contato e sentimento – com os quais somos tão íntimos – sejam tratados como 'designações'. Podemos achar que isso é uma intrusão da 'designação' nas profundezas da psique, ciumentamente protegidas. No entanto, este não é o caso, pois na própria ação de apercepção, contatos e sensações são apurados, avaliados, definidos e designados com base nas latências do indivíduo (isso é, os agregados).[2] Portanto, dificilmente há uma justificativa para considerá-los como 'dados', embora estejamos acostumados a tomá-los como dados. Em outras palavras, descobrimos que aquilo que temos o hábito de tomar como 'dado' é 'sintetizado' e 'composto' (*sankhata*).

Os conceitos sobre os quais os 'Quatro Alicerces da Mindfulness' (*cattāro satipaṭṭhānā*) são 'estabelecidos', não possuem nada 'essencial' neles em qualquer sentido ontológico.

[1] cf. '*sabbe dhammā nālaṁ abhinivesāya' - M. I. 251. Cūla Taṇhāsaṁkhaya S.* 'Em nada vale a pena se apegar'.

[2] '*yaṁ-kho bhikkhu anuseti, taṁ anumīyati, yaṁ anumīyati, tena saṁkhaṁ gacchati*'

'*...Rūpaṁ ce bhikkhave anuseti taṁ anumīyati, yaṁ anumīyati tena saṁkhaṁ gacchati: Vedanaṁ ce... Saññaṁ ce... Sankhāre ce... Viññānaṁ ce...*' – *S.* III 36f.

'Monge, é por aquilo que está latente que uma pessoa é mensurada, e pelo que ela é mensurada, por isto ela é apurada... se forma, monges, estão latentes, por isto a pessoa é mensurada, e pelo que ela é mensurada, por isto ela é apurada. Se sensação ... se percepção ... se formações ... se consciência ...'

Toda a estrutura é uma mera rede utilizada para o desenvolvimento da mindfulness e da sabedoria. É uma rede destinada a 'ver através' e, portanto, quando a sabedoria penetrativa está totalmente desenvolvida, a consciência eleva-se sem obstáculos através dos quatro laços da rede.

"Monges, vou ensinar-lhes o surgimento e desaparecimento dos Quatro Alicerces da Mindfulness. Ouçam atentamente... O que, monges, é o surgimento do corpo? Com o surgimento de nutrientes se dá o surgimento do corpo; com a cessação dos nutrientes, se dá a cessação do corpo. Com o surgimento do contato se dá o surgimento da sensação; com a cessação do contato, se dá a cessação da sensação. Com o surgimento do nome-e-forma, se dá o surgimento da mente; com a cessação do nome-e-forma, se dá a cessação da mente. Com o surgimento da atenção, se dá o surgimento de objetos mentais; com a cessação da atenção, se dá a cessação dos objetos-mentais."

– *S.* V 184. *Samudayo S.*

O catecismo citado no início deste capítulo revela que pensamentos e conceitos surgem dependentes no 'nome-e-forma'. Este termo abrangente, lembrando, é o 'parceiro' da consciência na interação vortical (Cap. V). Vale notar que nome-e-forma é frequentemente associado com a idéia de 'entrar' ou 'ficar entrelaçado', enquanto a desilusão é expressamente chamada de rede.

I. 'Contemple este mundo com todos os seus deuses
Imaginando um eu onde não há um
Entrando em nome-e-forma
Ele constrói a presunção: 'Esta é a Verdade.'

– *Sn.* v. 756. *Dvayatānupassanā S.*

II. 'Deixe que se coloque a ira de lado, que abandone a presunção
E, também, que vá além de todos os grilhões.
Naquele não atrapalhado por nome-e-forma
E sem possessão – nenhum sofrimento recai.'

– *Dhp.* v. 221 *Kodha Vagga* ('Raiva')

III. 'Não há fogo como a luxúria
Nenhum aperto tão forte quanto o ódio
Nenhuma rede como o delírio grosseiro
Nenhum rio como a sede corre.'

– *Dhp.* v. 251 *Mala Vagga* ('Impurezas')

No *Vaṇgīsa Sutta* do *Sutta Nipāta*, diz-se que a o venerável Nigrodhakappa 'cortou a rede de Maccu (um epíteto do Māra) – a rede tão traiçoeiramente espalhada pelo Enganador' ('*acchidā maccuno jālaṁ – tataṁ māyāvino dalhaṁ*' – *Sn.* v. 357). O comentário identifica a rede com sede, provavelmente conectando-o com a referência a sede em v. 355.

'Ele cortou a sede por esse nome-e-forma' – assim disse o Senhor. 'O fluxo do *Kaṇha*[1] que durou por tanto tempo...'

É mais provável, no entanto, que a 'rede de Maccu' aqui se refere a nome-e-forma. A desilusão é comparada a uma rede[2] no verso acima do *Dhammapada* e, além disso, a imagem geralmente associada com a sede, que é sempre dinâmica, é um rio (*nadī*) ou um fluxo (*sota*) como nos dois versículos citados acima.

Devido a sede, a consciência encontra-se enredada no nome-e-forma – seu objeto (*ārammaṇa*). Todos os pontos de vista especulativos baseados na experiência sensorial, por mais 'lógicos' que possam parecer, são nada mais que teias de aranha na rede. Assim, quando o filósofo dogmático se apega à teoria que ele tirou do seu ponto de vista limitado e afirma: "Eu sei, eu vejo 'é assim' " (veja acima *Kālakārāma S.*), tudo o que ele vê, de acordo com o Buda, é a rede do nome-e-forma:

"Alguns chegam à pureza por meio de pontos de vista dogmáticos, dizendo: 'Eu sei, 'é assim mesmo'. Mesmo que tenha visto, que diferença faz pra ele? Tendo passado pela verdade sem tê-la visto, é de outra forma (estranha) que ele proclama a pureza."

"Um homem com visão verá nome-e-forma e, tendo visto, ele conhecerá apenas eles. Realmente, que ele veja mais ou menos; e, no entanto, os especialistas não proclamam a pureza desse modo.'

– *Sn.* vv. 908-9, *Mahā Viyūha S.*

Todos os objetos dos seis sentidos seduzem a consciência para a rede do nome-e-forma – e a armadilha é a sede.[3] A consciência mundana sempre encontra-se colada a este ou aquele objeto que tende a nublar sua visão da realidade. Esses objetos, formando as malhas da rede, possuem certa natureza dissimulada (veja acima: 'a trança'), que faz com que seja difícil confiar neles nesse esquema todo da vida consciente. Não há como desejar que eles sumam, pois eles estão lá desde que os sentidos estejam lá. A ganância, ódio e desilusão que esses objetos, como signos, significam, não são abandonados verbalmente ou fisicamente, mas pela sabedoria: "O que, monges, são as coisas que não são abandonadas nem pelo corpo, nem pela palavra, mas vendo continuamente com sabedoria? Ganância, ódio... desilusão... raiva... etc." (*A.* V 39f). É, portanto, quando a consciência é afastada das tendências de ficar enredada na rede do nome-e-forma, que a essência do conceito – 'Libertação' – é alcançada. Então, a pessoa estará observando, não a rede, mas através dela, não as 'coisas', mas a natureza das 'coisas'. E será um olhar que não é nem atento, nem desatento, nem consciente nem não-consciente, nem fixado nem não fixado - um olhar que não conhece horizonte.

"Por qual trilha você pode encontrar pegadas daquele Desperto que não deixa rastros e para quem não existe esse aglutinante capturador, 'Sede' – para levá-lo à qualquer lugar."

Outro epíteto da sede que pode ser relacionado a essa idéia é '*sibbanī*', ' costureira': (*Sn.* v. 1040; *A.* III. 399f).

---

[1] *Kaṇha*: 'Trevas', um epíteto do Māra.

[2] Note que os pontos de vista especulativos representativos da desilusão são frequentemente comparados com redes (diṭṭhijāla). Ver *D.* I. 46 *Brahmajāla S.*

[3] A sede é chamada de 'capturador' (*'jālinī*' – isso é, 'aquele que possui uma rede') no seguinte versículo do *Dhammapada* (v. 180): '*Yassa jālinī visattikā – taṇhā natthi kuhiñci netave tam buddhamanantagocaraṁ – apadaṁ kena padena nessatha'*

Capítulo X

Consciência Não-Manifestativa

"Consciência que é não-manifestativa[1] – sem fim, lustrosa em todos os lados, é aqui que a terra e a água – fogo e ar não encontram suporte; é aqui, novamente, que longos e curtos – finos e grossos – agradáveis e desagradáveis – e o nome-e-forma – são cortados sem exceção. Quando a consciência chega a cessar – tudo isso é mantido em cheque bem aqui."

– *D.* I 223 *Kevaḍḍha S.*

A natureza ilusória atribuída à consciência pelo Buda é, em certo sentido, um reconhecimento do seu caráter reflexivo. Como um espelho (ver Cap. VI), ela reflete os cinco agregados, o quinto dos quais é a própria consciência. Isso, de fato, é uma ilusão de mágica. Consciência, quando reflete a si mesma, reflete como 'auto consciência' e, de fato, toda consciência no seu sentido normal é a auto-consciência. Há uma curiosa duplicidade envolvida – um verdadeiro paradoxo. Quando uma pessoa 'se identifica' consigo refletida no espelho da consciência, dizendo: 'eu sou' ou 'aqui estou eu', ela já tomou como dada uma dualidade, embora involuntariamente. Já aí, uma lacuna é criada como uma divisão na experiência e, consequentemente, surge a possibilidade de 'medir' como presunção (*māna*). Colocado de outra maneira, é uma dependência, ou seja, uma inter-dependência (ver Cap. V). Na medida em que a pessoa, observando o espelho, se torna ciente não só de sua forma, mas também de sua sensação, percepção, intenção, contato e atenção pertencendo a eles, ao se tornar consciente de si mesma, ela se torna ciente de um conjunto similar de 'objetos' que são, coletivamente, chamados de 'nome-e-forma'.

Como em qualquer show de mágica, aqui também uma parte importante é jogada pela 'forma' (*rūpa*). Essa inércia peculiar à forma fornece a base para o julgamento mais elementar envolvido na vida de todos organismos, a saber, a dicotomia da existência e da não-existência. "Vendo a destruição e existência em objetos materiais, uma pessoa chega a uma resolução no mundo" – ('*rūpesu disvā vibhavaṁ bhavañca – vinicchayaṁ kurute jantu loke*' – *Sn.*v. 867 *Kalahavivāda S.*). Os objetos materiais parecem persistir por algum tempo antes de serem destruídos e neles a lei da impermanência encontrou

[1]Alguns aspectos deste assunto já foram discutidos em meus trabalhos anteriores: *Concept and Reality in Early Buddhist Thought* (Kandy: Buddhist Publication Society. 1971): *Saṁyutta Nikāya*: An Anthology. Part II (WHEEL Nos. 183/ 185): ideal Solitude: *An Exposition of the Bhaddekaratta Sutta* (WHEEL No. 188).

uma camuflagem. É possível que a noção pervertida (*vipallāsa*) de permanência seja rastreada radicalmente a um erro de julgamento em relação aos objetos materiais, onde o processo de mudança constante foi negligênciado e os dois pontos de vista extremos de existência absoluta e não-existência vieram a ser afirmados.

Mas isso é apenas uma vertente no 'emaranhado' da vida saṃsārica que forma a 'trança' (ver Cap. V). Há outra. Trata-se da noção de reação sensorial ou resistência (*paṭigha*), que representa o oposto polar da inércia associada à percepção da forma (*rūpasaññā*). Ela se manifesta como sensação, percepção, intenção, contato e atenção formando 'nome' no 'nome-e-forma'. A situação real chamada de contato sensorial surge quando ambos 'nome' e 'forma' colaboram, " Dependendo do 'nome' e 'forma' surgirem contatos" (*nāmañca rūpañca paticca phassā*' – *Sn.* v. 872). Daí, quando a 'forma' deixa de existir, os contatos cessam de funcionar ('*rūpe vibhūte na phusanti phassā*' – ibid.). O problema, então, se resume nisso: "Para alguém dotado de que forma, a forma deixa de existir?" ('*Kathaṁ sametassa vibhoti rūpaṁ*' – ibid. v. 873). A resposta a esta questão vem na forma de um paradoxo: 'Ele nem é perceptivo de percepção normal, nem ele é de percepção anormal. Ele não é não-perceptivo nem ele pôs um fim à percepção. É para alguém de tal forma constituido que a forma cessa sua função, pois apurações caracterizadas pela proliferação conceitual tem percepção como sua origem."[1]

Aqui temos um extraordinário nível de percepção que desprendeu-se totalmente da obsessão com a forma, tão básica para a estrutura da percepção. A formulação negativa indica que a transcendência não é por supressão temporária ou permanente da percepção. Em vez disso, ela sugere um caso de ver *através* da percepção de modo que se alguém o perguntasse se ele estava consciente de qualquer dados sensoriais ou se ele estava inconsciente ou não-consciente ou completamente sem consciência no momento em que ele mantinha esse nível de percepção, ele teria respondido negativamente. Certa vez, quando o Buda estava ficando na casa de palha em Ātumā, houve um aguaceiro torrencial de chuva acompanhado de relâmpagos e trovões, quando dois fazendeiros e quatro touros na casa de palha foram atingidos por um raio. Uma grande multidão de pessoas havia se reunido no local do acidente e o Buda, saindo da casa, estava caminhando pelo seu portão. Um homem daquela multidão aproximou-se dele, o saudou e esse diálogo se seguiu:

"Por que, amigo, esta grande multidão se reuniu aqui?"

"Agora mesmo, senhor, quando estava chovendo com relâmpagos e trovões, dois agricultores – irmãos – e quatro touros foram mortos. É por isso que essa grande multidão se reuniu. Mas onde você estava, senhor?"

"Eu estava aqui mesmo, amigo."

"Como senhor, você não viu (o que aconteceu)?"

"Não, amigo, eu não vi."

"Mas, senhor, você não ouviu o som?"

"Não, amigo, eu não ouvi o som."

"Mas, senhor, você estava dormindo (na hora)?"

---

[1] '*Na saññasaññī na visaññasaññī no pi asaññī na vibhūtasaññī evaṁ saṃetassa vibhoti rūpaṁ saññānidānā hi papañcasaṁkhā*' – v. 874

Uma tradução livre exigiria expressões mais comuns como 'consciente' e 'inconsciente'. Em todo caso, é uma questão de percepção (*saññā*), mas uma vez que a apercepção está implícita na palavra '*saññī*', ela transmite a sensação de estar 'consciente' de algo. Esta tradução também é usada abaixo.

"Não, amigo, eu não estava dormindo."

"Mas, senhor, você estava consciente (no momento)?"

"Sim, amigo."

"Então, senhor, estando consciente (*saññi samāno*) e acordado você nem viu nem ouviu nada, mesmo com a chuva torrencial e os relâmpagos e trovões!"

"Isso mesmo, amigo."

– *D.* II 131f. *Mahāparinibbāna S.*

Este diálogo talvez não pareça tão estranho a você, uma vez que você teve uma experiência similar no show de mágica. De qualquer modo, esse estado de concentração que toma parte de um caráter tão paradoxal, apareceu estranho não apenas para o 'homem da multidão' mas também para monges e monjas que ainda não eram arahants. Repetidamente encontramos eles questionando o Buda ou seus discípulos veteranos sobre a possibilidade e natureza de tal concentração.[1] Em certa ocasião, o venerável Ānanda colocou a seguinte pergunta ao Buda:

"Poderia haver, senhor, para um monge, tal realização de concentração onde ele não estaria consciente da terra na terra (*na paṭhavismiṁ paṭhavisaññī*), nem da água na água, nem do fogo no fogo, nem do ar no ar, nem consciente da esfera do espaço infinito na esfera do espaço infinito, nem da esfera da consciência infinida na esfera da consciência infinita, nem da esfera do nada[2] na esfera do nada, nem da esfera da nem-percepção-nem-não-percepção na esfera da nem-percepção-nem-não-percepção, nem ele estaria consciente 'deste mundo' neste mundo, nem 'do mundo além' no mundo além – e, mesmo assim, ele estaria consciente?"

O Buda responde que poderia haver tal estado de concentração para um monge e ao ser questionado sobre como é possível, ele explica:

"Aqui, Ānanda, um monge está assim consciente (*evaṁsaññī*): 'Isso é paz, isso é excelente, ou seja, a tranquilização de todas as formações, o abandono de todos os bens (ou substrata, *upadhi*), a destruição da sede, desapego, cessação, Nibbāna. É assim, Ānanda, que pode haver para um monge tal realização de concentração..."

– *A.* V 7f.

A partir desta explicação, parece que a percepção não é completamente abolida aqui, apenas descobriu agora algum tipo de quasi-objeto valendo a pena atender, em vez dos objetos comuns, como terra, água, fogo e ar. É o aspecto de cessação da Originação Dependente, na contemplação na qual todas as formações que vão em direção às 'coisas' compostas são completamente acalmadas. Conseqüentemente, todos os bens são liquidados, a sede perde sua sanção e o supremo desapego, na forma da experiência transcendental da cessação de toda a existência, é assim realizado aqui e agora. Que esta é uma visão dinâmica na qual todas as percepções e conceitos são privado de seu status-de-objeto, é revelada pela seguinte explicação dada pelo venerável Sāriputta quando o venerável Ānanda colocou a mesma pergunta para ele:

[1] *A.* IV 426ff.; V 7f., 318ff., 322ff., 353ff.

[2] Nota tr: 'sphere of Nothingness'.

" 'Cessação do vir-a-se é Nibbāna, cessação do vir-a-se é Nibbāna': assim, amigo, surge uma percepção em mim, outra percepção desaparece em mim. Amigo, assim como quando um fogo de galhos está ardendo, uma chama surge e outra chama desaparece, da mesma forma uma percepção surge em mim: 'Cessação do vir-a-se é Nibbāna' e outra percepção desaparece em mim: 'Cessação do vir-a-se é Nibbāna'. Naquele momento, amigo, eu estava consciente disto: 'Cessação do vir-a-se é Nibbāna'."

– *A.* V9f.

Aqui, então, é uma consciência da própria cessação da consciência.[1] Embora seja praticamente uma contradição, ainda é uma possibilidade por causa do caráter reflexivo da consciência. Em vez de uma consciência de objetos, aqui temos um consciência que é sem um objeto ou suporte.[2] Onde em circunstâncias normais a consciência 'espelha'ou manifesta algo, nesta concentração ela é 'não-manifestativa'. É como se, em um momento de contemplação desapegada, a pessoa torna-se ciente de um incêndio furioso, onde anteriormente ela havia notado apenas uma pilha de madeira.

"Forma, monges, está em chamas; sensação está em chamas; percepção está em chamas; formações estão em chamas; consciência está em chamas."

"Vendo deste modo, monges, o discípulo nobre instruído tem repugnância pela forma; tem repugnância pela sensação; tem repugnância pela percepção; tem repugnância pelas formações; tem repugnância pela consciência. Tendo repugnância, ele se torna desapaixonado; Por meio da despaixão, ele é libertado; e, na libertação, surge o conhecimento da libertação. Extinto é o nascimento, vivida foi a vida sagrada, concluída está a tarefa, e ele entende: 'Não há nada além disso para (uma designação das) as condições desta existência.' "

– *S.* III 71 *Āditta S.*

Que há uma mudança radical de atitude que resulta em uma mudança de foco, do combustível para o fogo, ou do nutriente para o seu significado, é bem ilustrada pelo discurso do Buda para o venerável Sandha sobre este assunto. Nele, ele traça uma distinção entre a reflexão de um cavalo rebelde e a de um puro sangue. Um cavalo rebelde preso à calha não pensa: 'Que passo do treinamento o instrutor me fará passar hoje? Quão melhor devo responder a ele?' Em vez disso, ele reflete: 'Forragem, forragem'. Um excelente cavalo de puro sangue, por outro lado, não reflete: 'Forragem, forragem', mesmo estando preso à calha, mas pensa: 'Que passo do treinamento o instrutor me fará passar hoje? Quão melhor devo responder a ele?' Tal cavalo considera uma dívida, um vínculo, um infortúnio ou má sorte, ser chicoteado. Com esta alegoria, o Buda ilustra a diferença entre a contemplação mundana de uma pessoa comum não treinada e a contemplação transcendental de um 'um bom homem-puro-sangue'. O primeiro, indo para a solidão, não entende como realmente é o afastamento da luxúria sensual, da má vontade, da preguiça e torpor, da inquietação e preocupação e dúvida, e habita com uma mente obcecada com esses cinco obstáculos, mergulhado neles. E ele contempla

[1] cf. (i) '*ṭhitaṁ cittaṁ vippamuttaṁ – vayañcassānupassatī*' – *A.* III 379. 'A mente está firme e bem liberada – Ele a vê extinguir-se.' (ii) 'Quando a consciência vem a cessar' – '*viññāṇassa nirodhena*' (ver verso no inicio deste capítulo).

[2] Ou seja, *anārammaṇaṁ*. É também chamada 'não-estabelecida' (*appatiṇṇhaṁ*) e 'sem-continuação' (*appavattam*). Ver abaixo.

a terra, água, fogo, ar, esfera do espaço infinito, esfera da consciência infinita, esfera do nada, esfera da nem-percepção-nem-não-percepção; ele contempla em dependência deste mundo, no mundo além, em tudo o que é visto, ouvido, sentido, cognitizado, alcançado, procurado e percorrido pela mente – dependente em tudo isso, ele contempla. Mas um bom homem puro-sangue, indo para a solidão, não permanece obcecado com os obstáculos, mergulhado neles, pois ele entende a escapatória deles. E ele não contempla dependente da terra, da água, do fogo, do ar e de outros 'objetos' acima mencionados. 'No entanto', é dito 'ele contempla' ('*jhāyati ca pana*'). Essa contemplação que não é dependente de qualquer objeto é dita ser tão estranha que até deuses e Brahmas de longe curvam-se dizendo:

"Nós te admiramos, homens puro-sangue,
Nós admiramos você, o mais excelente dos homens.
Pois no que a sua contemplação depende
– isso não podemos compreender."[1]

– *A*. V. 323ff.

Os 'objetos' não fazem parte dessa 'contemplação' precisamente porque o 'sujeito' não pode ser encontrado. Esta experiência da cessação da existencia (*bhavanirodho*), que não é outra senão 'Nibbāna aqui-e-agora', é o resultado da erradicação da presunção 'Eu sou'.[2] É o elemento de mensuração ou apuração egoísta presente numa situação perceptual que resulta em conceitos plenamente desenvolvidos. "O que, monges, é o resultado da percepção? Monges, eu digo que percepção tem uso como resultado. Na medida em que uma pessoa percebe, ela expressa isso dizendo: 'Eu fui de tal percepção (isso é, 'consciente assim')'."[3] 'Apurações caracterizadas por proliferação conceitual tem percepção como sua fonte' (ver acima, *Sn.* v.874). Quando nome-e-forma, que se mantém na relação do 'objeto ' (*arammaṇa*) aos conceitos, é transcendido, estes últimos perdem o seu ponto de referência – seu apoio. Daí terra, água, fogo e ar, juntamente com as distinções relativas como longo e curto, sutil e grosseiro, agradável e desagradável 'não encontram apoio' naquela consciência não-manifestativa. A fecundidade de conceitos que manifesta-se na percepção normal como a 'essência' ou 'substância' é, assim, destruída.

"Consciência que é não-manifestativa, infinita e completamente lustrosa: ela não toma parte da solidez da terra, da a coesão da água, do calor do fogo, do movimento do ar, do reino das criaturas, do reino dos devas, do reino do Pajāpati, do reino do Brahmā, da radiância dos Radiantes, do brilho dos Lustrosos, do reino dos Vehapphala Brahmas,

[1] cf. '*avitakka-samādhi*' – 'concentração sem-pensamentos' (*Ud.* 71); '*avitakka jhāyi*' – 'aquele que medita sem pensamentos' (*S.* I. 126); '*jhāyati anupādāno*' – 'medita sem combustível ou sem apego' (*Thag.* vv. 840-861); '*avitakkaṁ samāpanno*' – 'aquele que alcançou a concentração sem pensamentos" (*Thag.* v. 999).

[2] ver *A*. IV 358.

[3] "*Vohāravepakkāhaṁ bhikkhave saññam vadāmi, yathā yathā naṁ sañjānāti, tathā tathā voharati 'evaṁsaññi ahosinti*' " – *A*. III 413.

do reino do Soberano e da totalidade do todo."[1]

– *M.* I 329f, *Brahmanimantanika S.*

Tendo perdido sua fecundidade na mente emancipada, os conceitos não se prestam à proliferação (*papañca*). O Emancipado, que percebeu a vacuidade dos conceitos através de um conhecimento superior, não mais entretém imaginações egoístas baseadas neles.

"E o Tathāgata, também, monges, que é um Arahant, Totalmente Iluminado, entende a terra como a terra através do conhecimento superior; conhecendo a terra como terra através do conhecimento superior, ele não concebe a terra sendo terra; ele não concebe: 'na terra'; ele não concebe: 'da terra'; ele não concebe: 'a terra é minha'; ele não se deleita na terra. Qual o motivo para isso? Eu digo, é porque foi bem compreendido por ele."

– *M.* I 5f. *Mūlapariyāya S.*

Como diz o *Kālakarāma Sutta*, o Tathāgata não concebe uma coisa visível separada da visão e não entretém nenhuma presunção de 'algo-digno-de-ser-visto' ou de um observador. Este é o resultado da convicção obtida através de sua experiência transcendental da extinção de todos os fenômenos naquela consciência não-manifestiva.

Quando a consciência não é presa por qualquer objeto no ponto de foco, ela penetra através da rede do nome-e-forma na infinitude, e 'pontos de vista' dão lugar a uma visão que tudo abrange. À este respeito, ela é descrita como 'completamente-lustrosa' (*sabbatopabha*), e o brilho é a própria sabedoria.[2] A iluminação traz um 'esvanecer' (*virāga*) de todos os objetos que antes pareciam ser 'significativos' devido à reverberação sedutora da consciência sensorial. Consequentemente, esso experiência é, às vezes, referida como 'a cessação das esferas dos seis sentidos' (*saḷāyatananirodha*).

"Portanto, monges, essa esfera deve ser conhecida em que o olho cessa e a percepção da forma desaparece; o ouvido cessa e a percepção de sons desaparece; o nariz cessa e a percepção dos cheiros desaparece; a língua cessa e a percepção dos sabores desaparece; o corpo cessa e a percepção dos tangíveis desaparece; a mente cessa e a percepção das idéias desaparecem – essa esfera deve ser conhecida, essa esfera deve ser conhecida."

– *S.* IV *Lokakāmaguõa S.* (2)

Os monges que referiram este breve pronunciamento do Buda ao venerável Ānanda para explicação, foram informados de que isso diz respeito à cessação das seis esferas dos sentidos. Tanto quanto a cessação da consciência é chamada de 'consciência não

[1] '*sabbassa sabbattena ananubhūtaṁ*': 'Consciência que não participa da totalidade do todo'. cf. "Monges, vou lhes ensinar o todo. Escute bem. O que, monges, é 'o todo'? Olho e formas; ouvidos e sons; nariz e odores; língua e sabores; corpo e tangíveis; mente e idéias. Isso, monges, é chamado de 'o todo'."

"Monges, quem quer que diga: 'Rejeitando este 'todo' eu vou apontar outro 'todo" – isso seria apenas um vaidoso alarde de sua parte, e se questionado, ele não conseguirá fazer este alarde parecer bom. Além disso, ele sofrerá vexame. Por quê? Porque, monges, fazer isto está além do seu poder." – *S.* IV. 15.

[2] cf. 'Monges, existem estes quatro brilhos (*pabhā*). Quais são os quatro? O brilho da lua, o brilho do sol, o brilho do fogo, o brilho da sabedoria... Monges, entre estes quatro, o brilho da sabedoria (*paññapabhā*) é de fato o mais excelente.' – A. II. 139f.

'Não há brilho como o da sabedoria' – *S.* I. 6

manifestativa' na medida em que é um nível de experiência[1], a cessação das seis esferas dos sentidos também é descrita como uma esfera (*āyatana*)..

"Há, monges, aquela esfera em que não há terra, nem água, nem fogo, nem ar; onde não há a esfera do espaço infinito, nem a da consciência infinita, nem a do nada, nem a da nem-percepção-nem-não-percepção; onde não há nem este mundo nem um mundo além, nem lua nem sol. Lá, monges, eu declaro, não há ir nem vir, nem parar, nem desvanecer e nem surgir. Não é estabelecido (*appatiṭhaṁ*), não continua (*appavattaṁ*), não tem objeto (*anārammaṇaṁ*). Este é o fim do sofrimento."

– *Ud.* 80.

O mundo da experiência sensorial, onde as leis da relatividade dominam, é assim transcendido em uma 'esfera' que não está em algum lugar no espaço exterior, mas dentro deste corpo profundo.[2] Juntos com esses objetos sensoriais que parecem ser concretos, como a terra, água, fogo, ar, sol e lua, tais noções abstratas associadas a eles como 'indo', 'vindo', 'parando', 'desaparecendo' e 'surgindo', também desaparecem. Vistas, sons, cheiros, sabores, toques e idéias – todos os quais são 'signos' (ver Cap. III) – agora perderam sua 'significância'. Já não mais significam 'coisas', pois a luxúria, o ódio e a desilusão estão extintos no Emancipado. Tudo o que esta 'Libertação sem Signos da Mente' ('*animittā cetovimutti*' – ver *M.* I 298 *Mahāvedalla S.*) significa agora é a própria ausência da luxúria, ódio e desilusão nele que, de fato, é o conhecimento do Nibbāna (*aññā*) – a cessação de todo o nascimento e vir-a-ser e de todas as formações que reproduzem sofrimentos diversos.

"Monges, há um não-nascido, um não-tornado, um não-produzido, um não composto. Monges, se isto não-nascido, não-tornado, não-produzido, não-compostos não houvesse, então não haveria saída daqui do que nasce, vem-a-ser, é produzido, se compõe. Mas já que há um não-nascido, um não-tornado, um não-produzido, um não-composto, então há uma saída do que nasce, do que vem-a-ser, do que é produzido, do que é composto."[3]

– *Ud.* 80f.

'O mundo capturado pela desilusão
finge um promissor semblante
O tolo à seus bens amarrado
Vê apenas a escuridão ao redor

[1]cf. '*... chando ca vūpasanto hoti, vitakko ca vūpasanto hoti, saññā ca vūpasantā honti tappaccayāpi vedayitaṁ*' – *S.* V. 13. 'O desejo é apaziguado, o pensamento é apaziguado, as percepções são apaziguadas, devido a isso também há uma experiência'.

[2]cf. '... É nesta própria estrutura física profunda com suas percepções e mente que, eu declaro, reside o mundo e o surgir do mundo a cessação do mundo e o caminho que leva à cessação do mundo." – *S.* I. 62 *Rohitassa S.*

[3]Em um sentido psicológico, um design poderia ser 'desfeito' ou 'dissolvido ', deslocando-se a atenção para seus componentes. Assim, 'o que nasce' (*jātaṁ*), 'vem-a-ser' (*bhūtaṁ*),' é produzido' (*kataṁ*) e 'composto' (*saṁkhataṁ*) é transformado em um estado 'não-nascido', 'não-tornado', 'não-produzido', 'não-composto' por insight penetrativo nas causas e condições. Todos os 'designs' envolvidos no show de mágica da consciência, que surgem de forma dependente, também cessam quando a ignorância e a sede são erradicados.

Parece que tudo iria durar
Mas para aquele que vê nada há.'

– *Ud.* 79.

"Vistas, sons, cheiros, sabores, toques, idéias,
Tudo o que eles acham desejável – coisas encantadoras e agradáveis
Do qual afirmam: 'isto é' – na medida em que suas reivindicação se estendem
O mundo com seus deuses concordam que são coisas agradáveis
E quando elas perecem – 'Isso é desagradável, de fato' dizem eles."

"Como felicidade, os Nobres viram o freio no viés da identidade.
Observem! Em contraste, é a visão deles com a do mundo inteiro.
O que outros falaram em termos de felicidade, como aflição os santos declararam.
O que outros falaram em termos de aflição, como felicidade os santos entenderam.
Observem! Uma Norma tão difícil de entender – desconcertado aqui são os ignorantes."

"É sombrio para aqueles presos, como a escuridão para os sem discernimento,
Mas para o Bom, livre e aberto é, como a luz para aqueles que discernem.
Tão perto, e ainda não sabem – Tolos! Desabilidosos na Norma."

Os epítetos de Nibbāna acima são, portanto, psicológicos, e não, metafísicos, em seu sentido. Onde não há um 'aglomerar', não há 'desmoronar'. Daí, Nibbāna também ser chamado de *apalokitaṁ* – o 'Não-desintegrando'.

É lamentável que muitos estudiosos, tanto do Oriente quanto do Ocidente, tenham interpretado as duas passagens do *Udāna* acima metafisicamente, levantando a conclusões que dificilmente concordam com os ensinamentos sobre *Anattā*. A tendência generalizada é ver nestas duas passagens uma referência à um misterioso e indescritível domínio em uma dimensão diferente da existência, embora o Buda fosse positivo de que toda existência esteja sujeita à lei da impermanência.

"Por aqueles que são dados à vontade de se tornarem,
Por aqueles que são varridos pela corrente do vir-a-ser,
Por aqueles que entraram no reino de Māra,
Não é fácil compreender esta Norma.
Quem mais, senão os Nobres merecem
Despertar completamente para esse estado
Que ao conhecer, livres de afluxo,
Alcançam o tranqüilo Nibbāna."

– *Sn.* vv.759-765. *Dvayatānupassanā Sutta*

Capítulo XI

A Paz é Benção no Nibbāna – Um Epílogo

> "Conduza-me da mentira para a verdade!
> Conduza-me da escuridão para a luz!
> Conduza-me da morte à imortalidade!"

Tal era o anseio da mente indiana. Foi um anseio em simpatia com as mais altas aspirações da humanidade. O *Kālakārāma Sutta*, quando entendido à luz dos salientes ensinamentos do Buda, iria longe em mostrar-nos como esse anseio poderia ser cumprido.

Há, no entanto, uma desvio radical no Budismo em relação à abordagem para esses problemas de Verdade, Luz e Imortalidade. A Verdade, que é a chave para o enigma da existência foi, até então, acreditada estar sob custódia de uma Divindade. Luz, que dissipa a tristeza do espírito, poderia ser propiciada – assim era pensado – apenas em uma absorção mística com essa Divindade. Imortalidade, que resolve o problema da morte – a inexorável tragédia de todos os seres vivos – teria sido reservada apenas em um dimensão diferente da existência onde os deuses imortais (*amarā*) se deliciam eternamente em sua ambrosia (*amrta*).

Contradizendo esta psicologia popular, o *naiveté*, que os metafísicos tentaram em vão esconder, chega até a mensagem do Buda. Ele descobre a Verdade onde menos esperava encontrá-la. Existência e sua cessação, o problema e sua solução, foram encontrados entrelaçados em uma trança no próprio vórtice de toda existência – se, ao menos alguém pudesse desembaraçá-la! E é justamente isso que este alguém fez com sucesso, quando também revelou à humanidade o caminho que cumpre esta tarefa. A Verdade, de acordo com ele, não está sob custódia de ninguém e não possui esoterismo nem misticismo associados à ela.

É uma questão de 'ver as coisas como elas são' e, quando a claridade de visão necessária é desenvolvida, se torna possível vê-la, com toda a lucidez e pureza, na própria estrutura de todos os fenômenos. O Dhamma, como verdade, convida a pessoa à 'vir e ver' (*ehipassiko*).

"Assim como se houvesse um lago em um recesso de montanha, claro, límpido e sem perturbação, de modo que um homem com bons olhos ali parado no banco tenha visto conchas de areia, cascalho e seixos e também cardumes de peixe nadando e descansando, e que poderia pensar: 'Há esse lago, claro, límpido e não perturbado e existem estas

conchas, cascalho e seixos e também cardumes de peixe nadando e descansando'; da mesma forma, monges, um monge entende, como realmente é: 'Isso é sofrimento'; ele entende como realmente é: 'Este é o surgimento do sofrimento'; ... 'Esta é a cessação do sofrimento';... 'Este é o caminho que leva à cessação do sofrimento'. Ele entende como eles realmente são: 'Estes são afluxos'; ele entende como realmente é: 'Este é o surgimento dos afluxos';... 'Esta é a cessação dos afluxos';... 'Este é o caminho que conduz à cessação dos afluxos'. E a mente daquele que conhece e vê assim, é liberada dos afluxos dos desejos dos sentidos, dos afluxos do vir-a-ser, dos afluxos da ignorância. Na libertação, surge o conhecimento da libertação e ele entende: Extinto está o nascimento, vivida foi a vida sagrada, completada está a tarefa; não há nada além disso para (uma designação das) as condições desta existência."

– *M.* I 279f. *Mahā Assapura S.*

A escuridão que obscurece a clareza da visão em nossa vida mental foi rastreada pelo Buda até a desilusão de um 'eu'. A desilusão como 'o ponto de vista' (ver acima Cap. VI) criou um pano de fundo da ignorância para se perpetuar. A mente tornou-se comprometida e limitada devido à ignorância e sede. Aqui está um caso de 'possessão' que dá origem a uma 'predisposição ', uma 'aquisição' que resulta em uma 'perda'. O conhecimento acumulado pelas seis esferas sensoriais que funcionam dentro dos limites estreitos delimitados pelo ego, foi assim descoberto ser equivalente a uma 'ignorância'. Houve a inevitável dicotomia de uma base de sentidos 'interna' e 'externa', e a consciência foi pressionada entre um 'aqui 'e um 'ali ' (ver Cap. V). O problema da iluminação, portanto, não era dependente de qualquer união ou absorção com uma Divindade, que é equivalente a mesclar uma escuridão ('eu') em outra escuridão ('Eu'). Somente com um flash penetrante de sabedoria os limites artificiais 'auto-criados' foram derrubados para que a consciência pudesse desenvolver sua capacidade de ser infinita e brilhante. E a descoberta de que essa capacidade já está na mente (se ao menos alguém pudesse desenvolvê-la!) vem como uma inesperada revelação à humanidade.

> "Essa mente, monges, é luminosa, mas é contaminada por impurezas estranhas. Isto, o homem comum não instruído não entende como é. Portanto, não há desenvolvimento mental para o homem comum não instruído, eu declaro."
>
> "Essa mente, monges, é luminosa, e é liberada de impurezas estranhas. Isto, o discípulo nobre instruído entende como é. Portanto, há desenvolvimento mental para o nobre discípulo instruído, eu declaro."
>
> – *A.* I 10.

O Buda percebeu que o 'nascimento' e a 'morte' são corolários inseparáveis da presunção da existência. A lei da impermanência, que mantém influência mesmo nos reinos celestiais, milita contra qualquer noção de existência imortal. Além disso, a busca pela existência imortal era apenas um sintoma do profundo medo da morte. Se este medo obsessivo pudesse ser removido. o problema deixaria de ser. Por isso, ele introduziu um novo tipo de solução para o problema de vida e morte. Ele ressaltou que, embora

a existência imortal seja impossível, ainda se pode experimentar uma imortalidade 'ambrosial' – e isso, mesmo aqui e agora.[1] A pessoa teria que reconhecer plenamente as verdades da impermanência, sofrimento e não-eu pelos quais a 'existência', onde tanto o 'nascimento' quanto a 'morte' dependem, é feita cessar. O remédio, parece, seguiu, de certa forma, uma linha 'homeopática' embora a 'dose' da impermanência a ser administrada não tenha sido de modo algum 'pequena'. A abordagem foi tão radical que até implicou o paradoxo estranho que, se a reflexão sobre a morte fosse sistematicamente bem desenvolvida, ela se fundiria na Imortalidade ('*amatogadhā*' *A.* V 105)! Assim, em vez de tentar 'sufocar' a morte artificialmente pela ambrosia celestial, o Buda fez com que a morte morresse de uma morte *natural* em uma esfera de experiência transcendental de um 'sem morte' alcançável neste mesmo 'mundo mortal'.

> "Essa destruição (da sede), esse desapego, que excelente (ambrosial)
> Imortalidade que o Sábio Sākya alcançou por meio da concentração – não há nada comparável à esse Dhamma..."
>
> – *Sn.* v. 225 *Ratana S.*[2]

A abordagem do Buda – pode-se repetir – foi tão radical que até dispensou com a atitude de súplica por trás das palavras 'Conduza-me' no anseio citado no início deste capítulo. O Dhamma como o 'Tal como É' dos fenômenos (ver Cap. VIII) teve a capacidade inerente de 'conduzir' (*opanayiko*) e, portanto, nenhuma graça divina foi encontrada necessária. Era apenas uma questão de entrar na correnteza do Dhamma (*dhammasoto*) que corre contra (*pañisotagāmī*) o fluxo maior do sofrimento saṃsārico.

A realização, aqui e agora (*sanditṭhiko*), do objetivo espiritual como representado pela Verdade, Luz e Imortalidade, não coloca o Emancipado totalmente fora de alinhamento com o mundo, impedindo qualquer tipo de mediação. No princípio da Originação Dependente (ver Cap. IV), ele descobriu um salvaguarda contra os conflitos que normalmente surgem quando há uma lacuna intransponível entre níveis de experiência. O *Kalākārāma Sutta*, em particular, retrata o quão cauteloso o Buda foi nesta questão. Também não é o caso que a realização de uma esfera transcendental de experiência tenha colocado suas faculdades sensoriais fora de alinhamento (ver p.11, nota 4), salvo pelo fato de que a luxúria, o ódio e a desilusão não mais afetam seu funcionamento. Sua compreensão sinóptica dos cinco aspectos em relação às seis esferas sensoriais[3] permitem que ele viva no mundo, embora ele não seja do mundo[4], e é nesse respeito que o 'elemento-Nibbāna-com-apego-residual' (*saupādisesā nibbānadhātu*) torna-se significativo.

---

[1] cf. '*Kāyena amataṁ dhātuṁ phusayitvā nirpūpadhiṁ upadhipaṭinissaggaṁ sacchikatvṁ anāsavo deseti sammāsambuddho asokaṁ virajaṁ padaṁ*' – *Itiv.* 62

'Tendo tocado com o corpo o Elemento Que Não Morre e é livre de propriedades, e tendo realizado a renúncia de todas as propriedades, o Completamente Iluminado que é livre de afluxo, ensina o estado sem tristeza ou poluição.

[2] Este estado também é conhecido como *ānantarika samādhi* – 'concentração imediata' (ver *Sn.* v. 226). A natureza atemporal (*akāliko*) do Dhamma está implícita aqui.

[3] "Pelo Tathāgata, monges, esse incomparável e excelente estado de paz foi totalmente compreendido, isto é, essa libertação sem apreender, tendo entendido, como realmente são, o surgimento, o desaparecimento, a satisfação, a miséria e a 'saída' em relação às seis esferas sensoriais" – *M.* II 237 *Pañcattaya S.* (ver também *Brahmajāla S.*)

[4] Uma vez que sua transcendência é final e completa, não há 'voltar'. 'Tendo cruzado, o Tal-como-É não retorna' (*pāraṁgato na pacceti tādi* – *Sn.* v. 803). Todavia, sua alternância entre os dois elementos-Nibbāna, '*Anupādisesa*' (ou seja, *Nirūpadhiṁ*) e '*Saupādisesa*' é um aparente 'retorno'.

"... e o que, monges, é o elemento Nibbāna-com-apego-residual? Aqui, monges, um monge é um arahant que extinguiu os afluxos, viveu a vida sagrada, realizou a tarefa, deixou o fardo, atingiu seu objetivo, em quem os grilhões da existência estão completamente extintos, e quem está livre por meio do conhecimento correto. As suas cinco faculdades sensoriais ainda permanecem e, enquanto permanecem, ele partilha do agradável e desagradável e experiementa o prazer e dor. A extinção da luxúria, ódio e desilusão nele – isso, monges, é chamado elemento-Nibbāna-com-apego-resídual."

– *Itiv.* 38f.

Mesmo que o Emancipado aparentemente 'volta' para o mundo da experiência sensorial, a felicidade do Nibbāna é ainda a mesma 'paz interior' (*ajjhattasanti*) ou apaziguamento (*upasama*). Como outros aspectos da transcendência, isso também nem sempre é facilmente apreciado pelo mundo. Que poderia haver uma forma de felicidade na ausência dos desejos é algo que é tão paradoxal quanto àqueles citados anteriormente. E, no entanto, a reflexão radical pode revelar que, de fato, não é o desejo que é feliz, mas seu apaziguamento. Desejo, sendo uma forma de estresse e tensão, como fome e sede, é em si uma mazela e é só por meio do 'apaziguamento' que, mesmo em nossa vida 'normal', ela traz felicidade. A tragédia, no entanto, é que o apaziguamento comprado com o preço do objeto desejado é de curta duração, pois mesmo como um fogo, o desejo acende-se novamente com força renovada. É devido a este fato que o Buda não o reconheceu como um verdadeiro apaziguamento. Pelo contrário, ele viu nele uma tentativa vã de extinguir um incêndio por meio da adição de mais e mais combustível. O princípio subjacente à tentativa de satisfazer os desejos, no entanto, revela que desejar, em si, não é felicidade. Agora, se o apaziguamento dos desejos é o que é realmente felicidade, então 'não-ter-desejos' como o apaziguamento de todos os desejos é a Suprema Felicidade. E isso, de fato, é o que Nibbāna é.[1]

Infelizmente, o epíteto mais conhecido para o *summum bonum* do Budismo adquiriu, no decorrer do tempo, um estigma de ser muito negativo em suas conotações. Apesar das óbvias evidências canônicas, há uma hesitação para reconhecer o fato de que este essencialmente significa um extinguir (se não 'extinção' - a palavra sombria!). Há algo traumático na resposta de alguém às tais 'definições negativas' e, portanto, geralmente deixamos a palavra 'Nibbāna' não traduzida, embora seus companheiros mais ' sociáveis'[2] se dão melhor neste quesito. Essa tendência se torna mais acentuada quando, por

'*Na pāraṁ digunam yanti – na idaṁ ekagunaṁ mutam*' – 'Eles não vão duas vezes para a costa mais distante Nem ainda é apurado um 'ir-uma-vez' – *Sn.* v. 714.

'Desprendido, desapegado e livre de dez coisas, Bāhuna, o Tathāgata habita com uma mente sem restrições. Quais são as dez? Desprendido, desapegado e livre da forma o Tathāgata habita com uma mente sem restrições. Desprendido, desapegado e livre da sensação, da percepção, das formações, da consciência, do nascimento, da decadência, da morte, das dores, de impurezas, Bāhuna, o Tathāgata habita com uma mente sem restrições. Assim como, Bāhuna, uma lótus azul, vermelha ou branca nascida na água, crescida na água, aparece acima da superfície da água e permanece seca da água, da mesma forma o Tathāgata – sendo desprendido, desapegado e livre destas dez coisas – habita com uma mente sem restrições.' – *A.* V. 152.

[1]Nibbāna é o apaziguamento de todas as sensações também, pois 'O que quer que seja sentido, é uma questão de dor' ('*yaṁkinci vedayitaṁ taṁ dukkhasmiṁ*' – *S.* II. 53).

Quando o venerável Sāriputta declarou: 'Amigo, esse Nibbāna é felicidade! Este Nibbāna é felicidade!', O venerável Udāyi perguntou-lhe: 'Que felicidade há, amigo Sāriputta, onde não há sensação alguma?' A resposta foi: 'Isso mesmo, amigo, é a felicidade bem aí – o fato de que não há sensação.' (*A.* IV 414f.).

[2]Trinta e três epítetos são dados em *S.* IV. 368ff.

exemplo, Nibbāna é claramente definida nos Suttas como a destruição de luxúria, ódio e desilusão[1]. E aí, até mesmo o comentário (*S.A.*) é um tanto apologético. Se, como mencionado acima, a 'falta de desejos' é a Suprema Felicidade, talvez Nibbāna pudesse facilmente reivindicar seus direitos em ser considerada uma felicidade 'positiva'. Como a totalidade da existência é ilustrada pela alegoria do fogo, Nibbāna como sua extinção é também a experiência de apaziguamento ou tranqüilidade. É, portanto, associado à idéia de se tornar fresco: 'Tendo ficado sem apetite, extinto, esfriado aqui e agora, eu proclamo *parinibbāna* (extinção perfeita) que é livre do apego (ou combustível)." (– *A.* V 65). Esta 'perfeita extinção' ou 'apaziguamento', que não envolve nenhum 'combustível', é um que poderia ser apreciado 'gratuitamente': 'Aqueles que, com uma mente firme se esforçam-se bem nos ensinamentos do Gotama, estando livres de desejos alcançaram seu objetivo e, tendo imergido no que não morre (*amataṁ vigayha*), estão desfrutando do apaziguamento (*nibbuti*) obtido 'gratuitamente' (*mudhā*)... – *Sn.* v.228 *Ratana S.*

Com o apaziguamento das formações (*saṁkhārūpasama*), o 'show de mágica' da consciência termina para o emancipado, bem antes de terminar conforme previsto – na morte. A mágica perdeu sua mágica para ele e nunca mais ele desperdiçará seu 'tempo' e 'dinheiro' em shows tão vazios. Antes que tenha feito sua 'saída', ele ganhou uma convicção inabalável (*aññā*) no vazio do show, agora que ele viu os astutos truques do mago. Em vez da benção-da-ignorância apreciada pela audiência frenética de pessoas comuns, ele tem desfrutado, gratuitamente, da tranquila felicidade da emancipação – o Supremo e Nobre Apaziguamento ('*paramo ariyo upasamo*' – *M.* III 246 *Dhātuvibhanga S.*). 'Não há felicidades maior do que a paz' ('*natthi santiparaṁ sukhaṁ*' – *Dhp.* v. 202).

> "Por muitos nascimentos saṃsāricos eu vivi
> Buscando o construtor da casa em vão
> Uma dor que é nascer de novo e de novo.
>
> Oh! Construtor da casa, você é visto
> Você não construirá outra casa novamente
> Suas vigas quebradas estão no chão
> O teu telhado está rasgado.
>
> A mente alcançou um estado sem fermentação
> Alcançado foi o fim da sede."
>
> – *Dhp.* vv.153 - 4

[1] '*Yo kho āvuso rāgakkhayo dosakkhayo mohakkhayo idaṁ vuccati nibbānaṁ*' – *S.* IV 251.
'A destruição da luxúria, a destruição do ódio, a destruição da desilusão, amigo, isso é chamado Nibbāna.'