

Digha Nikaya 15

Mahanidana Sutta

O Grande Discurso da Causação

Traduzido do Pali para o inglês por Bhikkhu Boddhi

Somente para distribuição gratuita como um presente do Dhamma

1. Assim ouvi. Certa ocasião estava o Abençoado vivendo entre os Kurus em uma cidade denominada Kammasadhamma, então o Venerável Ananda se aproximou do Abençoado e depois de cumprimentá-lo sentou a um lado. Tendo sentado ele disse ao Abençoado: “É maravilhoso e admirável, venerável senhor, que essa origem dependente seja tão profunda e difícil de ser vista, no entanto para mim ela parece tão simples, clara como a luz do dia.”

“Não diga isso, Ananda! Não diga isso, Ananda! Esta origem dependente é um ensinamento profundo, difícil de ser visto. [1] É por não entender, não compreender e não penetrar de forma completa este ensinamento que os seres ficam confusos como um novelo embarçado, como uma bola de cordas cheias de nós, como uma corda de palha puída, e não conseguem escapar do inferno, dos mundos inferiores e da roda de samsara.[2]

2. “Ananda, se alguém for perguntado: ‘O envelhecimento e morte surgem devido a uma condição específica?’ A resposta deveria ser: ‘Sim.’ Se alguém for perguntado: ‘Através de qual condição surge o envelhecimento e morte?’ a resposta deveria ser: ‘Com o nascimento como requisito necessário surge o envelhecimento e morte.’[3]

“Ananda, se alguém for perguntado: ‘O nascimento surge devido a uma condição específica?’ A resposta deveria ser: ‘Sim.’ Se alguém for perguntado: ‘Através de qual condição surge o nascimento?’ A resposta deveria ser: ‘Com o vir a ser como requisito necessário surge o nascimento.’

“Ananda, se alguém for perguntado: ‘O vir a ser surge devido a uma condição específica?’ A resposta deveria ser: ‘Sim.’ Se alguém for perguntado: ‘Através de qual condição surge o vir a ser?’ A resposta deveria ser: ‘Com o apego como requisito necessário surge o vir a ser.’

“Ananda, se alguém for perguntado: ‘O apego surge devido a uma condição específica?’ A resposta deveria ser: ‘Sim.’ Se alguém for perguntado: ‘Através de qual condição surge o apego?’ A resposta deveria ser: ‘Com o desejo como requisito necessário surge o apego.’

“Ananda, se alguém for perguntado: ‘O desejo surge devido a uma condição específica?’ A resposta deveria ser: ‘Sim.’ Se alguém for perguntado: ‘Através de qual condição surge o desejo?’ A resposta deveria ser: ‘Com a sensação como requisito necessário surge o desejo.’

“Ananda, se alguém for perguntado: ‘A sensação surge devido a uma condição específica?’ A resposta deveria ser: ‘Sim.’ Se alguém for perguntado: ‘Através de qual condição surge a sensação?’ A resposta deveria ser: ‘Com o contato como requisito necessário surge a sensação.’

“Ananda, se alguém for perguntado: ‘O contato surge devido a uma condição específica?’ A resposta deveria ser: ‘Sim.’ Se alguém for perguntado: ‘Através de qual condição surge o contato?’ A resposta deveria ser: ‘Com a mentalidade-materialidade como requisito necessário surge o contato.’

“Ananda, se alguém for perguntado: ‘A mentalidade-materialidade surge devido a uma condição específica?’ A resposta deveria ser: ‘Sim.’ Se alguém for perguntado: ‘Através de qual condição surge a mentalidade-materialidade?’ A resposta deveria ser: ‘Com a consciência como requisito necessário surge a mentalidade-materialidade.’

“Ananda, se alguém for perguntado: ‘A consciência surge devido a uma condição específica?’ A resposta deveria ser: ‘Sim.’ Se alguém for perguntado: ‘Através de qual condição surge a consciência?’ A resposta deveria ser: ‘Com a mentalidade-materialidade como requisito necessário surge a consciência.’

3. “Portanto Ananda, com a mentalidade-materialidade como requisito necessário surge a consciência; com a consciência como requisito necessário surge a mentalidade-materialidade; com a mentalidade-materialidade como requisito necessário surge o contato; com o contato como requisito necessário surge a sensação; com a sensação como requisito necessário surge o desejo; com o desejo como requisito necessário surge o apego; com o apego como requisito necessário surge o vir a ser; com o vir a ser como requisito necessário surge o nascimento; e com o nascimento como requisito necessário surgem o envelhecimento e morte, tristeza, lamentação dor, angústia e desespero. Essa é a origem de toda essa massa de sofrimento.

Envelhecimento e Morte

4. “Foi dito: ‘Com o nascimento como requisito necessário surgem o envelhecimento e morte.’ Isso, Ananda, deve ser compreendido desta forma: Se não houvesse absolutamente e completamente nenhum nascimento de qualquer tipo em nenhum lugar – isto é, de deuses no plano dos deuses, de seres celestiais no plano celestial, de espíritos, demônios, seres humanos, quadrúpedes, criaturas com asas e répteis, cada um no seu próprio plano – se não houvesse nenhum nascimento de seres de qualquer tipo em nenhum plano, então, com a completa ausência de nascimento, com a cessação do nascimento, haveria como discernir o envelhecimento e morte?”

“Com certeza não, venerável senhor.”

“Então, Ananda, essa é a causa, a fonte, a origem e condição para o envelhecimento e morte, isto é, o nascimento.

Nascimento

5. “Foi dito: ‘Com o vir a ser como requisito necessário surge o nascimento.’ Isso, Ananda, deve ser compreendido desta forma: Se não houvesse absolutamente e completamente nenhum vir a ser de qualquer tipo em nenhum lugar, isto é, não houvesse vir a ser na esfera sensual, vir a ser na esfera da matéria sutil ou vir a ser na esfera imaterial – então, com a

completa ausência de vir a ser, com a cessação do vir a ser, haveria como discernir o nascimento?” [4]

“Com certeza não, venerável senhor.”

“Então, Ananda, essa é a causa, a fonte, a origem e condição para o nascimento, isto é, o vir a ser.

Vir a ser

6. “Foi dito: ‘Com o apego como requisito necessário surge o vir a ser.’ Isso, Ananda, deve ser compreendido desta forma: Se não houvesse absolutamente e completamente nenhum apego de qualquer tipo em nenhum lugar, isto é, nenhum apego a prazeres sensuais, apego a idéias, apego a preceitos e rituais ou apego a uma doutrina de um eu – então, com a completa ausência do apego, com a cessação do apego, haveria como discernir o vir a ser?”

“Com certeza não, venerável senhor.”

“Então, Ananda, essa é a causa, a fonte, a origem e condição para o vir a ser, isto é, o apego.

Apego

7. “Foi dito: ‘Com o desejo como requisito necessário surge o apego.’ Isso, Ananda, deve ser compreendido desta forma: Se não houvesse absolutamente e completamente nenhum desejo de qualquer tipo em nenhum lugar, isto é, nenhum desejo por formas visíveis, desejo por sons, desejo por aromas, desejo por sabores, desejo por tangíveis ou desejo por objetos mentais – então, com a completa ausência do desejo, com a cessação do desejo, haveria como discernir o apego?”

“Com certeza não, venerável senhor.”

“Então, Ananda, essa é a causa, a fonte, a origem e condição para o apego, isto é, o desejo.

Desejo

8. “Foi dito: ‘Com a sensação como requisito necessário surge o desejo.’ [5] Isso, Ananda, deve ser compreendido desta forma: Se não houvesse absolutamente e completamente nenhuma sensação de qualquer tipo em nenhum lugar, isto é, nenhuma sensação originada do contato no olho, nenhuma sensação originada do contato no ouvido, nenhuma sensação originada do contato no nariz, nenhuma sensação originada do contato na língua, nenhuma sensação originada do contato no corpo, nenhuma sensação originada do contato na mente – então, com a completa ausência da sensação, com a cessação da sensação, haveria como discernir o desejo?”

“Com certeza não, venerável senhor.”

“Então, Ananda, essa é a causa, a fonte, a origem e condição para o desejo, isto é, a sensação.

Dependente do Desejo

9. “Então, Ananda, na dependência do desejo surge o apego; na dependência do apego surge a busca; na dependência da busca surge o ganho; na dependência do ganho surge a decisão; na dependência da decisão surge o desejo e cobiça; na dependência do desejo e

cobiça surge o apego; na dependência do apego surge a posse; na dependência da posse surge a mesquinha; na dependência da mesquinha surge a salvaguarda; e devido à salvaguarda, muitos fenômenos ruins e prejudiciais surgem – tomar clavas e armas, conflitos, brigas e disputas, linguagem ofensiva, difamação e falsidades.[6]

10. “Foi dito: ‘Devido à salvaguarda, muitos fenômenos ruins e prejudiciais surgem – tomar clavas e armas, conflitos, brigas e disputas, linguagem ofensiva, difamação e falsidades.’ Isso, Ananda, deve ser compreendido desta forma: Se não houvesse absolutamente e completamente nenhuma salvaguarda de qualquer tipo em nenhum lugar, então, com a completa ausência de salvaguardas, com a cessação de salvaguardas, aqueles vários fenômenos ruins e prejudiciais surgiriam?

“Com certeza não, venerável senhor.”

“Então, Ananda, essa é a causa, a fonte, a origem e condição para aqueles vários fenômenos ruins e prejudiciais, isto é, as salvaguardas.

11. “Foi dito: ‘Na dependência da mesquinha surge a salvaguarda,’ Isso, Ananda, deve ser compreendido desta forma: Se não houvesse absolutamente e completamente nenhuma mesquinha de qualquer tipo em nenhum lugar, então, com a completa ausência da mesquinha, com a cessação da mesquinha, haveria como discernir a salvaguarda?

“Com certeza não, venerável senhor.”

“Então, Ananda, essa é a causa, a fonte, a origem e condição para a salvaguarda, isto é, a mesquinha.

12. “Foi dito: ‘Na dependência da posse surge a mesquinha’ Isso, Ananda, deve ser compreendido desta forma: Se não houvesse absolutamente e completamente nenhuma posse de qualquer tipo em nenhum lugar, então, com a completa ausência da posse, com a cessação da posse, haveria como discernir a mesquinha?

“Com certeza não, venerável senhor.”

“Então, Ananda, essa é a causa, a fonte, a origem e condição para a mesquinha, isto é, a posse.

13. “Foi dito: ‘Na dependência do apego surge a posse,’ Isso, Ananda, deve ser compreendido desta forma: Se não houvesse absolutamente e completamente nenhum apego de qualquer tipo em nenhum lugar, então, com a completa ausência do apego, com a cessação do apego, haveria como discernir a posse?

“Com certeza não, venerável senhor.”

“Então, Ananda, essa é a causa, a fonte, a origem e condição para a posse, isto é, o apego.

14. “Foi dito: ‘Na dependência do desejo e cobiça surge o apego,’ Isso, Ananda, deve ser compreendido desta forma: Se não houvesse absolutamente e completamente nenhum desejo e cobiça de qualquer tipo em nenhum lugar, então, com a completa ausência do desejo e cobiça, com a cessação do desejo e cobiça, haveria como discernir o apego?

“Com certeza não, venerável senhor.”

“Então, Ananda, essa é a causa, a fonte, a origem e condição para o apego, isto é, o desejo e cobiça.

15. “Foi dito: ‘Na dependência da decisão surge o desejo e cobiça.’ Isso, Ananda, deve ser compreendido desta forma: Se não houvesse absolutamente e completamente nenhuma decisão de qualquer tipo em nenhum lugar, então, com a completa ausência da decisão, com a cessação da decisão, haveria como discernir o desejo e cobiça?

“Com certeza não, venerável senhor.”

“Então, Ananda, essa é a causa, a fonte, a origem e condição para o desejo e cobiça, isto é, a decisão.

16. “Foi dito: ‘Na dependência do ganho surge a decisão,’ Isso, Ananda, deve ser compreendido desta forma: Se não houvesse absolutamente e completamente nenhum ganho de qualquer tipo em nenhum lugar, então, com a completa ausência do ganho, com a cessação do ganho, haveria como discernir a decisão?

“Com certeza não, venerável senhor.”

“Então, Ananda, essa é a causa, a fonte, a origem e condição para a decisão, isto é, o ganho.

17. “Foi dito: ‘Na dependência da busca surge o ganho,’ Isso, Ananda, deve ser compreendido desta forma: Se não houvesse absolutamente e completamente nenhuma busca de qualquer tipo em nenhum lugar, então, com a completa ausência da busca, com a cessação da busca, haveria como discernir o ganho?

“Com certeza não, venerável senhor.”

“Então, Ananda, essa é a causa, a fonte, a origem e condição para o ganho, isto é, a busca.

18. “Foi dito: ‘Na dependência do desejo surge a busca,’ Isso, Ananda, deve ser compreendido desta forma: Se não houvesse absolutamente e completamente nenhum desejo de qualquer tipo em nenhum lugar – isto é, nenhum desejo por prazeres sensuais, desejo por existir ou desejo por não existir - então, com a completa ausência do desejo, com a cessação do desejo, haveria como discernir a busca?

“Com certeza não, venerável senhor.”

“Então, Ananda, essa é a causa, a fonte, a origem e condição para a busca, isto é, o desejo.

“Assim, Ananda, esses dois fenômenos, sendo uma dualidade, convergem para uma unidade na sensação.[7]

Sensação

19. “Foi dito: ‘Com o contato como requisito necessário surge a sensação.’ [8] Isso, Ananda, deve ser compreendido desta forma: Se não houvesse absolutamente e completamente nenhum contato de qualquer tipo em nenhum lugar, isto é, nenhum contato no olho, nenhum contato no ouvido, nenhum contato no nariz, nenhum contato na língua, nenhum contato no corpo, nenhum contato na mente – então, com a completa ausência do contato, com a cessação do contato, haveria como discernir a sensação?”

“Com certeza não, venerável senhor.”

“Então, Ananda, essa é a causa, a fonte, a origem e condição para a sensação, isto é, o contato.

Contato

20. “Foi dito: ‘Com a mentalidade-materialidade como requisito necessário surge o contato.’ [9] Isso, Ananda, deve ser compreendido desta forma: Se aquelas qualidades, características, sinais e indicadores, através dos quais há a descrição de um corpo mental, estiverem todas ausentes, haveria como discernir o contato de designação no corpo material?”

“Com certeza não, venerável senhor.”

“Se aquelas qualidades, características, sinais e indicadores, através dos quais há a descrição de um corpo material, estiverem todas ausentes, haveria como discernir o contato de colisão no corpo mental?”

“Com certeza não, venerável senhor.”

“Se aquelas qualidades, características, sinais e indicadores, através dos quais há a descrição de um corpo mental e de um corpo material, estiverem todas ausentes, haveria como discernir ou o contato de designação, ou o contato de colisão?”

“Com certeza não, venerável senhor.”

“Se aquelas qualidades, características, sinais e indicadores, através dos quais há a descrição da mentalidade-materialidade, estiverem todas ausentes, haveria como discernir o contato?”

“Com certeza não, venerável senhor.”

“Então, Ananda, essa é a causa, a fonte, a origem e condição para o contato, isto é, a materialidade-mentalidade.

Mentalidade-Materialidade

21. “Foi dito: ‘Com a consciência como requisito necessário surge a mentalidade-materialidade.’ Isso, Ananda, deve ser compreendido desta forma: Se a consciência não pousasse no ventre da mãe, a mentalidade-materialidade se formaria no ventre?”

“Com certeza não, venerável senhor,”

“Se, após pousar no ventre, a consciência fosse embora, a mentalidade-materialidade seria gerada nesse novo ser?”

“Com certeza não, venerável senhor,”

“Se a consciência de um jovem ou uma jovem fosse interrompida, a mentalidade-materialidade cresceria, se desenvolveria e alcançaria a maturidade?”

“Com certeza não, venerável senhor,”

“Então, Ananda, essa é a causa, a fonte, a origem e condição para mentalidade-materialidade, isto é, a consciência.

Consciência

22. “Foi dito: ‘Com a mentalidade-materialidade como requisito necessário surge a consciência.’ Isso, Ananda, deve ser compreendido desta forma: Se a consciência não pudesse se estabelecer na mentalidade-materialidade, haveria como discernir a origem dessa massa de sofrimento de futuros nascimentos, envelhecimento e morte?”

“Com certeza não, venerável senhor.”

“Então, Ananda, essa é a causa, a fonte, a origem e condição para a consciência, isto é, a mentalidade-materialidade.[10]

“É dentro desse alcance, Ananda, que um ser pode nascer, envelhecer e morrer, falecer e reaparecer, é dentro desse alcance que há um caminho para a designação, é dentro desse alcance que há um caminho para a linguagem, é dentro desse alcance que há um caminho para a descrição, é dentro desse alcance que há uma esfera para a sabedoria, é dentro desse alcance que o ciclo gira para descrever este estado de ser/existir, isto é, quando há a mentalidade-materialidade junto com a consciência. [11]

Descrições do Eu [12]

23. “De que formas, Ananda, alguém descrevendo o eu, o descreve? Descrevendo o eu como tendo forma material e limitado, ele o descreve assim: ‘Meu eu possui forma material e é limitado.’ Ou descrevendo o eu como tendo forma material e infinito, ele o descreve assim: ‘Meu eu possui forma material e é infinito.’ Ou descrevendo o eu como imaterial e limitado, ele o descreve assim: ‘Meu eu é imaterial e limitado.’ Ou descrevendo o eu como imaterial e infinito, ele o descreve assim: ‘Meu eu é imaterial e infinito.’”

24. “Nesse sentido, Ananda, aquele que descreve o eu como tendo forma material e como limitado, ou ele descreve esse eu (como apenas existindo) no presente, ou ele descreve esse eu (como existindo) lá no futuro, ou ele pensa: ‘Aquilo que não é assim, eu o converterei para o estado de ser assim.’ Em sendo assim, pode ser apropriado dizer que uma idéia estabelecida (de um eu) como tendo forma material e como limitada está por trás disso.

“Aquele que descreve o eu como tendo forma material e infinito ou ele descreve esse eu... (igual acima). Em sendo assim, pode ser apropriado dizer que uma idéia estabelecida (de um eu) como tendo forma material e infinito está por trás disso. “Aquele que descreve o eu como tendo forma imaterial e limitado ou ele descreve esse eu... (igual acima). Em sendo assim, pode ser apropriado dizer que uma idéia estabelecida (de um eu) como tendo forma imaterial e limitado está por trás disso.

“Aquele que descreve o eu como tendo forma imaterial e infinito ou ele descreve esse eu... (igual acima). Em sendo assim, pode ser apropriado dizer que uma idéia estabelecida (de um eu) como tendo forma imaterial e infinito está por trás disso.

“É dessa forma, Ananda, que alguém descrevendo o eu, o descreve.

Não Descrições do eu

25. “De que formas, Ananda, alguém não descrevendo o eu, não o descreve? Não descrevendo o eu como tendo forma material e limitado, ele não o descreve assim: ‘Meu eu possui forma material e é limitado.’ Ou não descrevendo o eu como tendo forma material e infinito, ele não o descreve assim: ‘Meu eu possui forma material e é infinito.’ Ou não descrevendo o eu como imaterial e limitado, ele não o descreve assim: ‘Meu eu é imaterial e limitado.’ Ou não descrevendo o eu como imaterial e infinito, ele não o descreve assim: ‘Meu eu é imaterial e infinito.’”

26. “Nesse sentido, Ananda, aquele que não descreve o eu como tendo forma material e como limitado, não descreve esse eu (como apenas existindo) no presente nem descreve esse eu (como existindo) lá no futuro, nem ele pensa: ‘Aquilo que não é assim, eu o

converterei para o estado de ser assim.’ Em sendo assim, pode ser apropriado dizer que uma idéia estabelecida (de um eu) como tendo forma material e limitado não está por trás disso.

“Aquele que não descreve o eu como tendo forma material e infinito, não descreve esse eu... (igual acima). Em sendo assim, pode ser apropriado dizer que uma idéia estabelecida (de um eu) como tendo forma material e infinito não está por trás disso.

“Aquele que descreve o eu como tendo forma imaterial e limitado, não descreve esse eu... (igual acima). Em sendo assim, pode ser apropriado dizer que uma idéia estabelecida (de um eu) como tendo forma imaterial e limitado não está por trás disso.

“Aquele que descreve o eu como tendo forma imaterial e infinito, não descreve esse eu... (igual acima). Em sendo assim, pode ser apropriado dizer que uma idéia estabelecida (de um eu) como tendo forma imaterial e infinito não está por trás disso.

“É dessa forma, Ananda, que alguém não descrevendo o eu, não o descreve.

Considerações do eu [13]

27. “De que formas, Ananda, alguém considerando (a idéia de) o eu, o considera? Alguém que considera (a idéia de) o eu, ou considera a sensação como o eu, dizendo: ‘A sensação é o meu eu.’ Ou ele considera: ‘A sensação não é o meu eu; meu eu não experimenta sensações.’ Ou ele considera: ‘A sensação não é o meu eu, mas o meu eu não está sem a experiência da sensação. Meu eu sente; pois o meu eu está sujeito à sensação.’[14]

28. “Nesse sentido, Ananda, aquele que diz ‘A sensação é o meu eu’ deveria ser perguntado: ‘Amigo, existem esses três tipos de sensação: sensação prazerosa, sensação dolorosa e sensação nem prazerosa, nem dolorosa. Desses três tipos de sensação, qual delas você considera como o eu?’

“Ananda, na ocasião em que alguém experimenta uma sensação prazerosa, ele, naquela mesma ocasião, não experimenta uma sensação dolorosa ou uma sensação nem prazerosa, nem dolorosa; naquela ocasião ele experimenta apenas uma sensação prazerosa. Na ocasião em que alguém experimenta uma sensação dolorosa, ele, naquela mesma ocasião, não experimenta uma sensação prazerosa ou uma sensação nem prazerosa, nem dolorosa; naquela ocasião ele experimenta apenas uma sensação dolorosa. Na ocasião em que alguém experimenta uma sensação nem prazerosa, nem dolorosa, ele, naquela mesma ocasião não experimenta uma sensação prazerosa ou uma sensação dolorosa; naquela ocasião ele experimenta apenas uma sensação nem prazerosa, nem dolorosa.

29. “Ananda, a sensação prazerosa é impermanente, condicionada, com origem dependente, sujeita à destruição, a decair, desaparecer e cessar. A sensação dolorosa é impermanente, condicionada, com origem dependente, sujeita à destruição, a decair, desaparecer e cessar. A sensação nem prazerosa, nem dolorosa é impermanente, condicionada, com origem dependente, sujeita à destruição, a decair, desaparecer e cessar.

“Se, ao experimentar uma sensação prazerosa, alguém pensa: ‘Este é o meu eu,’ então com a cessação daquela sensação prazerosa ele pensaria: ‘Meu eu desapareceu.’ Se, ao experimentar uma sensação dolorosa, alguém pensa: ‘Este é o meu eu,’ então com a cessação daquela sensação dolorosa ele pensaria: ‘Meu eu desapareceu.’ Se, ao experimentar uma sensação nem prazerosa, nem dolorosa, alguém pensa: ‘Este é o meu eu,’

então com a cessação daquela sensação nem prazerosa, nem dolorosa ele pensaria: ‘Meu eu desapareceu.

“Assim aquele que diz ‘A sensação é o meu eu’ considera como eu algo que, até mesmo no aqui e agora, é impermanente, uma mistura de prazer e dor e sujeito ao surgimento e à cessação. Por conseguinte, Ananda, devido a isso não é aceitável que se considere: ‘A sensação é o meu eu.’

30. “Ananda, aquele que diz ‘A sensação não é o meu eu; meu eu não experimenta sensações’ – ele deveria ser perguntado: ‘Amigo, onde não há absolutamente nada para ser sentido, a idéia “Eu sou” poderia ocorrer?’

“Com certeza não, venerável senhor,”

Por conseguinte, Ananda, devido a isso não é aceitável que se considere: ‘A sensação não é o meu eu; meu eu não experimenta sensações.’

31. “Ananda, aquele que diz ‘A sensação não é o meu eu, mas o meu eu não está sem a experiência da sensação. Meu eu sente; pois o meu eu está sujeito à sensação’ - ele deveria ser perguntado: ‘Amigo, se a sensação cessasse completamente e totalmente sem deixar nenhum vestígio, então, com a completa ausência de sensações, com a cessação das sensações, a idéia “Eu sou isso” poderia ocorrer?’

“Com certeza não, venerável senhor,”

Por conseguinte, Ananda, devido a isso não é aceitável que se considere: ‘A sensação não é o meu eu, mas o meu eu não está sem a experiência da sensação. Meu eu sente; pois o meu eu está sujeito à sensação.’

32. “Ananda, quando um bhikkhu não considera a sensação como sendo o eu e não considera o eu como desprovido da experiência das sensações e não considera: ‘Meu eu sente; pois meu eu está sujeito às sensações’ – então, sem ter essas considerações, ele não se apega a nada no mundo. Sem se apegar, ele não fica agitado. Não estando agitado, ele alcança Nibbana. Ele compreende que: ‘O nascimento foi destruído, a vida santa foi vivida, o que deveria ser feito foi feito, não há mais vir a ser a nenhum estado.’

“Ananda, se alguém dissesse de um bhikkhu, cuja mente foi dessa forma liberada, que ele possui a idéia de que ‘Um Tathagata existe após a morte’ – isso não seria apropriado ou se ele possuir a idéia de que ‘Um Tathagata não existe após a morte’ – isso não seria apropriado; ou se ele possuir a idéia de que ‘Um Tathagata tanto existe como não existe após a morte’ – isso não seria apropriado; ou se ele possuir a idéia de que ‘Um Tathagata nem existe, nem não existe após a morte’ – isso não seria apropriado. Por qual razão? Porque aquele bhikkhu está liberado com o conhecimento direto disto: a extensão da designação e a extensão do caminho para a designação, a extensão da linguagem e a extensão do caminho para a linguagem, a extensão da descrição e a extensão do caminho para a descrição, a extensão da sabedoria e a extensão da esfera da sabedoria, a extensão do ciclo e a extensão para a qual o ciclo gira. Dizer de um bhikkhu que está liberado através do conhecimento direto disso, que ele possui a idéia de que ‘Ele não sabe e ele não vê’ – não seria apropriado.

As sete estações da Consciência

33. “Ananda, existem essas sete estações da consciência e duas bases. Quais são as sete?”

“Existem, Ananda, seres que são diversos no corpo e diversos na percepção, tais como os seres humanos, alguns deuses e alguns seres nos planos inferiores. Essa é a primeira estação da consciência.

“Existem seres que são diversos no corpo mas idênticos na percepção, tal como os deuses do cortejo de Brahma que são gerados através do primeiro jhana. Essa é a segunda estação da consciência.

“Existem seres que são idênticos no corpo mas diversos na percepção, tal como os deuses do esplendor radiante. Essa é a terceira estação da consciência.

“Existem seres que são idênticos no corpo e idênticos na percepção, tal como os deuses da beleza refulgente. Essa é a quarta estação da consciência.

“Existem seres que, através da completa superação das percepções da forma material, com o desaparecimento das percepções de contato e a não atenção para as percepções da diversidade, contemplando ‘O espaço é infinito,’ chegam à base do espaço infinito. Essa é a quinta estação da consciência.

“Existem seres que, tendo superado completamente a base do espaço infinito, contemplando ‘A consciência é infinita,’ chegam à base da consciência infinita. Essa é a sexta estação da consciência.

“Existem seres que, tendo superado completamente a base da consciência infinita, contemplando ‘Não há nada,’ chegam à base do nada. Essa é a sétima estação da consciência.

“A base de seres não perceptivos e a base da nem percepção, nem não percepção – essas são as duas bases.

34. “Por conseguinte, Ananda, se alguém compreende a primeira estação da consciência, aquela dos seres diversos no corpo e diversos na percepção e se ele compreende a sua origem, o seu desaparecimento, a sua satisfação, o seu aspecto insatisfatório e como escapar disso, é apropriado que ele busque prazer nisso?”

“Com certeza não, venerável senhor,”

“Se alguém compreende as demais estações da consciência... a base dos seres não perceptivos... a base da nem percepção, nem não percepção e se ele compreende a sua origem, o seu desaparecimento, a sua satisfação, o seu aspecto insatisfatório e como escapar disso, é apropriado que ele busque prazer nisso?”

“Com certeza não, venerável senhor,”

“Ananda, quando um bhikkhu – tendo compreendido como na verdade é a origem, o desaparecimento, a satisfação, o aspecto insatisfatório e a escapatória em relação a essas sete estações da consciência e as duas bases – está liberto através do desapego, então ele é chamado de um bhikkhu liberto pela sabedoria.

As oito emancipações [15]

35. “Ananda, existem essas oito emancipações. Quais são as oito?

“Alguém possuindo forma material vê as formas materiais. Essa é a primeira emancipação.

“Alguém sem perceber a forma material internamente vê a forma material externamente.

Essa é a segunda emancipação.

“Ele está liberto com base no belo. Essa é a terceira emancipação.

“Através da completa superação das percepções da forma material, com o desaparecimento das percepções de contato e a não atenção para as percepções da diversidade, contemplando ‘O espaço é infinito,’ ele entra e permanece na base do espaço infinito. Essa é a quarta emancipação.

“Tendo superado completamente a base do espaço infinito, contemplando ‘A consciência é infinita,’ ele entra e permanece na base da consciência infinita. Essa é a quinta emancipação.

“Tendo superado completamente a base da consciência infinita, contemplando ‘Não há nada,’ ele entra e permanece na base do nada. Essa é a sexta emancipação.

“Tendo superado completamente a base do nada, ele entra e permanece na base da nem percepção, nem não percepção. Essa é a sétima emancipação.

“Tendo superado completamente a base da nem percepção, nem não percepção, ele entra e permanece na cessação da percepção e sensação. Essa é a oitava emancipação.

36. “Ananda, quando um bhikkhu alcança essas oito emancipações na seqüência para diante, na seqüência para trás e em ambas as seqüências, para diante e para trás; quando ele as alcança e emerge delas quando quiser, da forma que quiser e por quanto tempo quiser e quando, com a eliminação das impurezas mentais, ele permanece num estado livre de impurezas com a libertação da mente e a libertação pela sabedoria, tendo conhecido e manifestado isso para si mesmo no aqui e agora, então ele é chamado de um bhikkhu que está liberado de ambas as formas. E, Ananda, não existe outra libertação de ambas as formas mais elevada ou mais sublime do que essa.”

Isto foi o que o Abençoado disse. O Venerável Ananda ficou satisfeito e contente com as palavras do Abençoado.

Abreviações:

DA Digha Nikaya Atthakatha

Notas:

[1] DA explica que existem quatro aspectos pelos quais a origem dependente é caracterizada como profunda: devido à profundidade do significado, profundidade do fenômeno, profundidade do ensinamento e profundidade de penetração. O primeiro par de profundidades (significado e fenômeno) se aplica de modo oposto a cada par dos fatores ou elos da cadeia de origem dependente. A “profundidade do significado” se aplica à ligação vista da perspectiva do efeito voltando-se para trás, para a sua condição; a “profundidade do fenômeno”, à ligação vista da perspectiva da condição voltando-se para frente, para o seu efeito.

Cada perspectiva destaca um tipo diferente de profundidade. No primeiro caso, a profundidade está na invariável dependência da condição em relação ao efeito: o efeito sempre surge e se mantém com o suporte da sua condição, nunca com a ausência dela. No último caso, a profundidade consiste na eficácia da condição: como esta exerce o seu papel causal em relação ao seu efeito. A “profundidade do ensinamento” se refere à diversidade de métodos que o Buda usou para expor a origem dependente. A “profundidade de penetração” se refere à penetração da natureza última dos fenômenos ou *dhammas*.

[2] O restante do sutta de acordo com DA é um desenvolvimento das duas afirmações feitas pelo Buda, isto é, “esta origem dependente é profunda” e “os seres ficam confusos como um novelo embarçado....” A primeira conduz ao relato detalhado da origem dependente (versos 2 a 22); a última conduz à investigação metódica das idéias quanto à existência de um eu (versos 23 a 32).

[3] O Buda expõe a seqüência das condições em ordem reversa. Sob o ponto de vista conceitual pode não haver diferença no significado, caso a seqüência seja apresentada na seqüência tradicional ou reversa. Mas a exposição do Dhamma pelo Buda tem um outro propósito além de comunicar o conceito básico. Esse objetivo é a motivação: estimular a vontade e fazer com que surja o ímpeto em direção aos objetivos do ensinamento, a cessação do sofrimento. A apresentação em ordem reversa satisfaz esse objetivo de modo muito mais eficaz que a apresentação tradicional. A apresentação em ordem reversa expõe o ciclo sob o ponto de vista existencial. De cara, o ouvinte é confrontado com o problema da sua existência (a morte como a epítome do sofrimento inerente à existência) para depois conduzi-lo passo a passo ao longo da cadeia de condições que estão por trás daquele problema.

[4] Em geral esses planos denotam os planos de existência, os três níveis no samsara nos quais pode ocorrer o renascimento. Mas como o renascimento em cada um desses planos ocorre de acordo com um certo tipo de *kamma*, o termo “vir a ser”, de acordo com DA, representa o kamma que conduz ao renascimento naquele plano em particular.

[5] O desejo sensual e o apego a prazeres sensuais significam o mesmo fator mental, cobiça (*lobha*) em diferentes estágios de intensidade. O desejo também faz surgir o apego por idéias. Em geral a idéia que favorece a compulsão mais dominante. Assim por exemplo o desejo pela existência pode levar à crença na imortalidade da alma, o desejo por não existir pode levar à teoria da aniquilação completa com a morte.

[6] Na seqüência normal, imediatamente depois de indicar a sensação como condição para o desejo, o Buda menciona o contato como condição para a sensação. Aqui, no entanto, ele introduz uma variação. Da sensação ele regressa ao desejo e em seguida extrai do desejo uma nova série de nove fatores, cada um surgindo na dependência do anterior. O desejo leva à *busca* dos objetos desejados e no final por meio da busca eles são obtidos. Quando os objetos são obtidos a pessoa toma *decisões* com relação a eles: o que é meu e o que é seu, o que possui valor e o que não possui, o que irei guardar e o que irei desfrutar.

Devido a essas decisões, pensamentos de *desejo e cobiça* surgem. A pessoa desenvolve *apego* pelos objetos, adota uma atitude *possessiva* com relação a eles e acaba se tornando *mesquinha*, recusando compartilhá-los com outros. Encarando os outros com temor e suspeita, a pessoa busca como *salvaguardar* os seus objetos. Quando esse tipo de cobiça e temor se difunde amplamente é necessário apenas uma mínima provocação para irromper em violência, conflitos, etc. Esse resumo esclarece o propósito dessa digressão: é para mostrar que o princípio da origem dependente pode ser empregado para compreender as origens da desordem social da mesma forma como pode ser empregado para compreender o sofrimento individual. DA rotula esses dois aspectos do desejo como “desejo que se encontra na raiz de todo o *samsara*” e “desejo obsessivo.” Mas deve ser observado que essas duas expressões não denotam distintos tipos de desejo; elas apenas apontam ângulos distintos por meio dos quais qualquer exemplo de desejo pode ser encarado. Pois o desejo que resulta em desordem e violência é o mesmo que gera *kamma* inábil e que mantém o ciclo do *samsara*, enquanto que o desejo pelo prazer e por ser/existir que mantém *samsara* também conduz à ruptura da harmonia social.

[7] O Buda se refere aos dois aspectos do desejo descritos na nota 6. Ambos os tipos de desejo encontram a sua condição na sensação. A sensação por seu lado tem origem no contato (*phassa*). Contato é o encontro da consciência com um objeto por meio da faculdade do sentido.

[8] Sensação (*vedana*) é o caráter emotivo das experiências – a sensação de prazer, dor ou neutra – que ocorre em cada ocasião de uma experiência através de qualquer um dos seis meios dos sentidos.

[9] Na exposição tradicional do ciclo da origem dependente a seqüência passa do contato para as seis bases. Neste sutta, no entanto, o Buda evita as seis bases completamente e volta um passo para mostrar a mentalidade-materialidade como condição para o contato. Mentalidade-materialidade é um termo composto, que em geral é usado nos suttas para descrever o organismo psíquico-físico excluindo a consciência, que serve como condição deste. Com menos freqüência nos suttas, o escopo do termo é ampliado adicionando também as bases sensuais externas. Neste caso, a mentalidade-materialidade torna-se a experiência completa que se apresenta para a consciência, o organismo senciente juntamente com os objetos externos. “Contato de designação” (*adhivacanasamphassa*) e “contato de colisão” (*patighasamphassa*) são dois termos peculiares a este sutta. DA identifica o primeiro com o contato na mente e o último com o contato nos cinco meios dos sentidos. O que é significativo é o argumento do Buda demonstrando como a mentalidade-materialidade é a condição para o contato. O Buda diz que é impossível o contato de designação no corpo material (*rupakaya*) quando aquelas qualidades peculiares ao corpo mental (*namakaya*) estiverem ausentes e é impossível o contato de colisão no corpo mental quando aquelas qualidades peculiares ao corpo material estiverem ausentes. Assim, cada tipo de contato depende de ambos, do corpo mental e do corpo material. Neste último, o significado de corpo abrange apenas o organismo senciente e não inclui os objetos externos.

O argumento indica o papel especial do contato como o ponto de encontro da mente com o mundo. O contato requer uma base externa (o objeto), uma base interna (as faculdades dos sentidos) e a consciência. Mas esse processo é como um caminho de duas mãos, pois o contato pode ocorrer com a mente movendo-se para fora em direção ao mundo ou o mundo movendo-se para dentro em direção à mente. O movimento para fora ocorre nas situações da consciência na mente, nas quais as atividades conceituais e volitivas prevalecem; o movimento para dentro ocorre nas ocasiões da consciência nos sentidos, quando a relação da mente com os objetos é de uma recepção passiva. O movimento para fora tem início com a designação, o ato de dar nomes. Ao atribuir nomes, a mente organiza a matéria bruta da experiência num quadro coerente do mundo. O movimento para dentro ocorre quando há um impacto ou colisão do objeto com a faculdade do sentido. Se o impacto for forte e suficiente, surge a consciência naquele meio do sentido. Os dois termos, designação e colisão indicam um padrão oscilatório das experiências entre as fases de recepção e resposta. A fase receptiva experimenta a maturação do fluxo de kamma do passado, ela é representada aqui pela colisão que gera a consciência nos sentidos. A fase de resposta envolve a formação de novo kamma, ela é representada pela designação que conduz à ação. Em síntese, sem os fatores mentais não poderia haver o contato de designação e sem o corpo material com as suas faculdades dos sentidos não poderia haver contato de colisão. Portanto, na ausência tanto do corpo mental como do corpo material não haveria como discernir o contato. A conclusão que segue é que o contato depende da mentalidade-materialidade, por conseguinte, a mentalidade-materialidade é a condição para o contato.

[10] Estes dois últimos versos conduzem a investigação da origem dependente ao seu clímax ao revelar um “vórtice oculto” que está por trás de todo o processo de vir a ser no *samsara*. Esse vórtice oculto é a condicionalidade recíproca da consciência e da materialidade-mentalidade. Inicialmente, o Buda estabelece a consciência como condição específica para a mentalidade-materialidade ao demonstrar que ela é indispensável para esta última em quatro momentos distintos: na concepção, durante a gestação, ao nascer e durante o transcurso da vida (verso 21). A descrição da consciência pousando no ventre da mãe é metafórica; isso não deve ser tomado no sentido literal, implicando que a consciência é uma entidade que transmigra de uma vida para outra. A consciência ocorre sob a forma de um processo, uma série de atos de cognição que surgem e desaparecem de acordo com causas e condições. Isso indica que no momento da concepção a consciência não surge outra vez, espontaneamente, sem antecedentes, mas que ocorre como um dos momentos de um contínuo da consciência, que está prosseguindo de forma ininterrupta de uma vida para outra, desde um princípio que não pode ser determinado. No verso 22, o Buda inverte a afirmação anterior e pronuncia que ‘Com a mentalidade-materialidade como requisito necessário surge a consciência.’ Tal como o embrião não pode se formar a não ser que a consciência pouse no ventre, da mesma forma a consciência não pode dar início a uma nova existência no ventre, a menos que se ‘estabeleça’ na mentalidade-materialidade. Além disso, a consciência precisa da mentalidade-materialidade não somente na concepção, mas ao longo de toda a vida. A consciência depende de um corpo vivo funcionando com o cérebro, sistema nervoso e faculdades dos sentidos.

Ela também depende do corpo mental, já que não pode haver a cognição de um objeto sem as funções mais especializadas desempenhadas pelo contato, sensação, percepção, volição, atenção e todos os demais fatores mentais. Assim, presas nesse vórtice de inter-relações a consciência e a mentalidade-materialidade se suportam mutuamente, se alimentam mutuamente e se impulsionam mutuamente, gerando a partir da sua união, infectadas pelo desejo e ignorância, toda a série de fenômenos condicionados que culminam com o envelhecimento e morte. Esse é o propósito das palavras do Buda ao final do verso 22, “É dentro desse alcance, Ananda, que um ser pode nascer, envelhecer e morrer, falecer e reaparecer...” “Esse alcance” significa “por este tanto,” “não por meio de qualquer outra coisa que não seja isto.”

[11] De acordo com DA, designação, (*adhivacana*), linguagem, (*nirutti*), e descrição, (*paññatti*), são quase sinônimos, significando, com mínimas diferenças de nuance, enunciados verbais que expressam um significado. O caminho (*pattha*) para a designação, linguagem e descrição é o âmbito ao qual os enunciados verbais se aplicam ou se referem, a base objetiva deles. Sendo que o âmbito é o mesmo nos três casos, isto é, os cinco agregados, neste caso a mentalidade-materialidade mais a consciência. Portanto, este trecho pode ser interpretado como uma referência, de forma elíptica, à relação entre os conceitos, linguagem e realidade. Enquanto os agregados estiverem envoltos pela ignorância, eles são tomados como base para a concepção de noções deludidas de “meu”, “eu sou” e “meu eu”. Mas isso não é tudo que a inter-relação entre a consciência e a mentalidade-materialidade permite. O Buda diz que a sabedoria também é possível. O campo para a sabedoria são os próprios caminhos ou os cinco agregados, que quando examinados com atenção plena e clara compreensão, se transformam no terreno fértil para o crescimento da sabedoria. A sabedoria opera com o mesmo conjunto de referenciais que a conceituação deludida – os cinco agregados.

[12] Nesta seção o Buda parece estar desviando a discussão para um novo tópico que aparentemente não está relacionado com a discussão precedente. DA explica a direção do discurso indicando que esta nova seção se refere ao enunciado original do Buda “que os seres ficam confusos como um novelo embaraçado...” O propósito é de elucidar esse enunciado identificando os enredos e mostrando como esse processo ocorre. Portanto a discussão ainda diz respeito à estrutura causal do ciclo, só que agora essa estrutura está sendo abordada por um outro ângulo. O exame das idéias de um ‘eu’ foca num fator específico na seqüência das condições, isto é, o apego sob a forma de ‘apego a uma doutrina de um eu.’ Nessa forma, o apego desempenha um papel de importância crítica pois representa o ponto em que a ignorância e o desejo adquirem uma justificativa intelectual com a criação de uma visão conceitual do eu, protegida por uma fachada de racionalidade.

[13] Tanto as descrições do eu como as considerações do eu são idéias, mas as considerações ocupam um nível mais rudimentar na escala de subjetividade. As descrições do eu envolvem um alto grau de reflexão: com teorias sobre o eu, especulações sobre o seu destino, argumentos bem ponderados e provas. As considerações do eu não são totalmente desprovidas de reflexão, mas é um tipo de reflexão menos elaborada e refinada do que aquela das descrições.

[14] O Buda apenas seleciona um agregado para esta análise. O mesmo processo é aplicável aos demais agregados.

[15] As emancipações incluem as nove realizações sucessivas obtidas através da concentração: os quatro jhanas, as quatro realizações imateriais e a cessação da percepção e sensação. Os quatro jhanas não são mencionados entre as emancipações com a sua designação mas estão incluídos nas três primeiras emancipações.

Revisado: 21 Dezembro 2002