

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

André Capistrano Gama Santana

A DOUTRINA DO ANATTĀ NO BUDISMO TERA VADADA

BRASÍLIA
2014

André Capistrano Gama Santana

A DOUTRINA DO ANATTĀ NO BUDISMO TERA VADADA

Monografia apresentada ao curso de graduação em Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do grau de licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Scott Randall Paine

BRASÍLIA

2014

André Capistrano Gama Santana

A DOCTRINA DO ANATTĀ NO BUDISMO TERA VADADA

Monografia apresentada ao curso de graduação em Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do grau de licenciado em Filosofia.

Aprovada em ___/___/_____

Banca examinadora

Dr. Scott Randall Paine (Orientador)

Dr. Hubert Jean-François Cormier

Agradecimentos

Agradeço a minha mãe pelo apoio e incentivo aos estudos. Aos meus amigos pelo companheirismo incondicional. Ao meu orientador pela paciência e atenção dispensadas na realização desse trabalho. Aos demais professores que contribuíram para a minha formação.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é discutir a doutrina do *anattā* e as suas consequências para o budismo teravada. Entendida tradicionalmente como a negação de qualquer substancialidade inerente da existência no mundo, a doutrina do *anattā* se coloca como um dos aspectos mais controversos do budismo. Nesse sentido, serão expostos alguns desses problemas a partir dos trabalhos de Joaquin Pérez-Remon e Steven Collins. Apresentaremos, também, o entendimento da tradição comentarista a partir do desenvolvimento das teorias do *bhavaṅga-cita* e *bhavaṅga-sota*. Por fim, faremos uma breve consideração entre a relação doutrina do *anattā* e a sua conexão com a ideia de *ātman* no pensamento bramânico.

Palavras-chave: *anattā*, não-self, teravada, budismo.

ABSTRACT

The goal of this article is to discuss the *anattā* doctrine and its consequences for Theravada buddhism. Traditionally understood as the denial of any inherent substantiality of the existence in the world, the *anattā* doctrine stands as one of the most controversial aspects of buddhism. In this sense, some of these problems will be exposed from the works of Joaquin Pérez-Remon and Steven Collins. We also present the understanding of the commentarial tradition by the development of the theories of *bhavaṅga-citta* and *bhavaṅga-sota*. Finally, we will briefly consider the relationship between the *anattā* doctrine and its connection with the idea of *ātman* in brahmanical thought.

Keywords: anattā, non-self, theravada, buddhism.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| Introdução..... | 8 |
| 1 - O Khandha sutta e a concepção tradicional do anattā | 10 |
| 2 - Joaquin Pérez-Remon e a perspectiva absoluta e relativa da doutrina do anattā..... | 14 |
| 2.1 - Os khandhas e o não-self | 15 |
| 2.2 - A estratégia discursiva do Buda..... | 19 |
| 2.3- A necessidade de um <i>self</i> metafísico para assegurar a existência do <i>self</i> moral..... | 21 |
| 3 - A consciência como um fluxo..... | 25 |
| 3.1 – Citta..... | 25 |
| 3.2 - Bhavaṅga Citta..... | 28 |
| 3.3 - Morte, renascimento e a consciência..... | 30 |
| 4 - Breves considerações entre a relação do <i>self</i> no budismo e no bramanismo..... | 33 |
| 5 – Conclusão..... | 35 |
| 6 – Bibliografia..... | 37 |
| 7 – Anexo I..... | 39 |

Introdução

A presente monografia tem como objetivo apresentar a discussão sobre a doutrina do *anattā* e as suas implicações tendo como pano de fundo o budismo originário e a posterior tradição teravada. A escolha pela tradição teravada é justificada por ela ser considerada o ramo mais próximo ao budismo originário.

Os termos particulares do vocabulário budista são usualmente apresentados em *pāli* ou em sânscrito. Nesse trabalho a opção foi pelo *pāli*, pois essa é a língua sacra utilizada pelo budismo teravada. Assim, alguns termos irão apresentar uma grafia ou uma pronúncia diferenciada. A lista de alguns termos recorrentes nessa monografia pode ser encontrada no anexo I.

O termo *anattā* é traduzido neste trabalho como não-*self*, logo, a sua contraparte, *attā*, é traduzida por *self*. Apesar do termo '*self*' ter amplo uso na psicologia, ele também é adequado nesse trabalho, pois *self* indica o "si mesmo" da coisa. Assim, *anattā* significa, dentro discurso budista, a falta de uma substancialidade inerente da coisa. Amparo escolha do termo '*self*' a partir da justificava de Joaquin Pérez-Remon. Ele diz:

“‘Self’ connotes primarily ‘identity’ or being what a man is, and therefore it connotes also separation from other individuals. It has a sufficiently general meaning applicable in all contexts, whether *ātta* is conceived as related or unrelated to the empirical world, be it interior [...] or exterior [...]. It can also be applied to the moral nature of man and to his ontological reality, or, we may add, unreality, if absolute *anattā* proves to be the acceptable doctrine in Buddhist context. It can be applied, finally, even in those cases where physical nature of man is alluded to either alone or as a part of the whole man.”(PÉREZ-REMON, 1980, p.8-9)

Para essa empreitada o trabalho será dividido em quatro partes. A primeira parte irá tratar da teoria dos *khandhas* e da sua relação com a concepção tradicional da doutrina do *anattā*. A segunda parte será direcionada a uma interpretação alternativa da doutrina bem como os possíveis problemas acarretados pela interpretação tradicional do *anattā*. Para isso, foram utilizados os trabalhos de Joaquin Pérez-Remon, *Self and Not-Self in Early Buddhism*, e Steven Collins, *Selfless Persons*. A terceira parte consiste na análise da tradição comentarista da doutrina do *anattā* a partir de dois elementos: *bhavaṅga sota* e *bhavaṅga citta*. Finalmente, na quarta parte será apresentada uma breve consideração entre a doutrina do *anattā* e a sua relação com a tradição bramânica a partir do trabalho de Richard Gombrich, *What the Buddha Taught*.

Além dos autores citados, que serão o fio condutor desse trabalho, serão utilizados como fonte de pesquisa secundária os *suttas*, textos sagrados budistas, e variados artigos e livros.

1 - O Khandha sutta e a concepção tradicional do anattā

O *Khandha Sutta* estabelece o entendimento do budismo sobre os elementos que compõe a existência do homem no mundo:

“At Savatthi. There the Blessed One said, "Monks, I will teach you the five aggregates & the five clinging-aggregates. Listen & pay close attention. I will speak."

"As you say, lord," the monks responded.

The Blessed One said, "Now what, monks, are the five aggregates?"

"Whatever form is past, future, or present; internal or external; blatant or subtle; common or sublime; far or near: That is called the form aggregate.

"Whatever feeling is past, future, or present; internal or external; blatant or subtle; common or sublime; far or near: That is called the feeling aggregate.

"Whatever perception is past, future, or present; internal or external; blatant or subtle; common or sublime; far or near: That is called the perception aggregate.

"Whatever (mental) fabrications are past, future, or present; internal or external; blatant or subtle; common or sublime; far or near: Those are called the fabrications aggregate.

"Whatever consciousness is past, future, or present; internal or external; blatant or subtle; common or sublime; far or near: That is called the consciousness aggregate.

"These are called the five aggregates. [...]"(*Khandha sutta*)

Portanto, de acordo com a doutrina budista a constituição da existência fenomênica do ser humano se dá por um conjunto de cinco agregados, os *khandhas*. Esse conjunto de agregados é formado por *rūpa* – configuração material –, *vedanā* – emoções –, *sañña* – cognição-percepção –, *sankhāra* – volição – e *viññāṇa* – consciência psicológica. São esses cinco fatores conjugados os responsáveis por nossa existência cíclica, o *samsāra*, pois, a partir de um entendimento incorreto, nós identificamos nos *khandhas* os elementos formadores de uma identidade pessoal substancial e perpétua. A ideia dos agregados relacionados ao apego também é introduzida e tratada pelo Buda no *Khandha Sutta*.

"[...] And what are the five clinging-aggregates?"

"Whatever form — past, future, or present; internal or external; blatant or subtle; common or sublime; far or near — is clingable, offers sustenance, and is accompanied with mental fermentation: That is called the form clinging-aggregate.

"Whatever feeling — past, future, or present; internal or external; blatant or subtle; common or sublime; far or near — is clingable, offers sustenance, and is accompanied with mental fermentation: That is called the feeling clinging-aggregate.

"Whatever perception — past, future, or present; internal or external; blatant or subtle; common or sublime; far or near — is clingable, offers sustenance, and is accompanied with mental fermentation: That is called the perception clinging-aggregate.

"Whatever (mental) fabrications — past, future, or present; internal or external; blatant or subtle; common or sublime; far or near — are clingable, offer sustenance, and are accompanied with mental fermentation: Those are called the fabrications clinging-aggregate.

"Whatever consciousness — past, future, or present; internal or external; blatant or subtle; common or sublime; far or near — is clingable, offers sustenance, and is accompanied with mental fermentation: That is called the consciousness clinging-aggregate.

"These are called the five clinging-aggregates." (*Ibidem*)

É o nosso apego à equivocada noção da relação entre os *khandhas*, que são fundamentalmente transitórios, e um *self* eterno a causa da insatisfação existencial e o combustível para o renascimento cíclico.

Assim, os ensinamentos apresentados por Sidarta Gautama procuram desarticular a ligação do homem com esses cinco fatores e, assim, extinguir as causas que levam à existência cíclica por meio da realização do *nibbāna*. É nesse contexto que se encaixa a doutrina das Três Marcas da Existência ou *Tilakkhaṇa*.

A *Tilakkhaṇa* diz respeito às três características inerentes à existência fenomênica: *anicca* – impermanência –, *dukkha* – insatisfatoriedade ou sofrimento – e *anattā* – a insubstancialidade da existência. O budismo entende que a origem da insatisfatoriedade do homem está apoiada no incorreto entendimento dos *khandhas*, que estão em constante mudança, como os elementos responsáveis pela manutenção de uma identidade inabalável, ou seja, um *self* perene.

Desse modo, a doutrina do *anattā* é apresentada como um dos pontos mais importantes do pensamento budista. *Anattā*, que pode ser entendido como a negação do *self*, ou seja, *attā*, versa sobre a insubstancialidade do que é identificado com o “si-mesmo” da coisa. Assim, a doutrina do

anattā busca, amparada pela ideia de *anicca*, desarticular a identificação do Eu com os *khandhas* e libertar o homem de *dukkha* pela realização do *nibbāna*.

A doutrina do *anattā* é tomada tradicionalmente, pelo budismo teravada, como a negação absoluta de qualquer aspecto essencial identificado como o *self*. Isto significa que a insubstancialidade pretendida pela ideia do *anattā* desarticula a possibilidade tanto de um *self* real no mundo como a existência de um *self* metafísico.

Walpola Rahula acredita que:

“De acordo com o ensinamento de Buda, a ideia de individualidade é uma crença imaginária, falsa, sem correspondência com a realidade, a qual gera os pensamentos nocivos de “eu” e “meu”, o desejo egoísta, a avidez, o apego, o ódio, a animosidade, a vaidade, o orgulho, o egoísmo e outras negatividades, impurezas e problemas. É a fonte de todas as perturbações no mundo, desde os conflitos pessoais até às guerras entre nações. Em resumo, todo o mal existente no mundo pode ser identificado com essa ideia.” (RAHULA, 2005, p.108)

Para Rahula, embora hajam sofisticadas teorias a respeito de uma entidade substancial perene elas não passam de sutis projeções mentais amparadas em uma intrincada fraseologia metafísica e filosófica. Portanto, a crença em um *self* transcendente não coaduna com o pensamento budista. Malalasekera diz:

“The Buddha made no concessions at all to the doctrine of self. He denied the view that there is in man an ātman or a self that is permanent and unchanging, possessed of bliss and autonomous. He denied equally emphatically that at death man is utterly destroyed. He denied that man is divine, but he said that man should and could become divine, by good thoughts, good words and good deeds. Man, in Buddhism, is a concrete, living, striving creature and his personality is something that changes, evolves and grows, as composite existent and changing. It is the concrete man, not the transcendental self that ultimately achieves perfection by constant effort and creative will.” (MALALASEKERA, 2008, p.05)

De acordo com Mahātera (1974, p.04), há três tipos de ensinamentos sobre a existência do homem e a natureza da sua essência no mundo. O primeiro tipo é a via eternalista, essa via defende a ideia de que apesar de termos um corpo físico temporal nós também possuímos um *self* perene, eterno. A segunda via é a aniquilacionista, ela recusa completamente a existência de uma entidade eterna restando ao *self* a sua completa extinção na morte. A terceira via é aquela ensinada pelo Buda, esse terceiro caminho sustenta que não há uma identidade nem eterna e nem não eterna. Assim, na concepção tradicional do budismo teravada, o termo que indica uma substancialidade da

coisa – *attā* – é tomado como um uso convencional da palavra sem nenhuma ligação real com uma entidade independente.

Assim, Mahātera conclui:

“Thus, whenever the Buddha uses such terms as I person, living being, etc., this is to be understood as conventional speech, and thus not correct in the highest sense (paramattha-vacana). It is similar to speaking of the rising and setting of the sun, though we know thoroughly well that this does not correspond to reality. Thus the Buddha teaches that, in the ultimate sense, amongst all these psychophysical phenomena of existence there cannot be found any eternal or even temporary ego-entity, and hence that all existence of whatever kind is something impersonal (or *anattā*).”(MAHĀTERA, 1974. P.5)

2 - Joaquin Pérez-Remon e a perspectiva absoluta e relativa da doutrina do *anattā*

O trabalho do filósofo espanhol Joaquin Pérez-Remon, *Self and Not-Self in Early Buddhism*, apresenta a doutrina do *anattā* sob um novo prisma. Pérez-Remon entende que a questão do não-*self* pode ser tratada da seguinte forma: por uma via absoluta e por uma relativa. A abordagem absoluta da doutrina do *anattā* é aquela interpretação tradicional onde a negação dos *khandhas* coincide com a negação de qualquer possibilidade de um *self*. Já a abordagem relativa, proposta por Pérez-Remon, defende uma interpretação relativa do não-*self* a partir de uma via existencial e uma via metafísica.

Temos, então, a via existencial, que trata do *self* ativo no mundo, isto é, o agente moral em contato com as vicissitudes da vida mundana, e a via metafísica, que trata da natureza real desse *self*, natureza essa composta por uma substancialidade, representando um contraste com a definição tradicional da doutrina do *anattā*. Contudo, essa divisão é feita neste trabalho, e também no trabalho do filósofo espanhol, apenas para fins didáticos já que o agente moral não pode estar desligado do *self* metafísico, pois a realidade de um *self* moral só pode ser garantida a partir de um suporte metafísico. Pérez-Remon diz:

“The reality of the moral agent cannot stand without a metaphysical substrate. With the denial of the latter, the moral agent is reduced to a merely phenomenal congeries of factors, a mere succession of phenomena, a simple appearance without any abiding identity.” (PÉREZ-REMON, 1980, p.132)

Temos que estar alertas sob outro aspecto essencial no budismo dos *Nikāyas*: a simplicidade dos ensinamentos. O Buda não fazia uma distinção esotérica ou exotérica da sua doutrina. Conforme pode ser observado no símile da flecha¹, onde o Buda argumenta que devemos ir direto ao problema ao invés de ficarmos fazendo suposições vazias de sentido, o pensamento budista tem originariamente um caráter prático. Essa característica pragmática é marcada pela ausência da preocupação com especulações cosmológicas ou metafísicas. A construção do pensamento budista culmina em uma soteriologia pautada, sobretudo, em elementos morais visando a purificação do adepto da doutrina até o seu objetivo final, o *nibbāna*. Nas palavras de Pérez-Remon:

¹*Cula-Malunkhyovada sutta*

“Buddhism as presented in the Nikāyas is, above everything else, a soteriology, that is to say, a system of moral training (taking the term moral in the broadest sense) having as its aim the gradual purification of beings and their final liberation in *nibbāna*. Buddhism in the Nikāyas is no Cosmology or Metaphysics.”(PÉREZ-REMON, 1980, p.10)

O silêncio do Buda frente a perguntas sobre a doutrina de *anattā* levou os ramos mais tradicionais do budismo teravada a sustentar uma negação absoluta do *self*, conforme vimos no capítulo anterior. Contudo, sustentar essa visão levanta problemas que podem fazer ruir todo o pensamento budista.

Pérez-Remon (1980, p.160) destaca a impossibilidade da hipótese da doutrina do *anattā*, tomada de forma absoluta, em lidar com outros aspectos chaves do budismo como o renascimento e o *nibbāna*. Se não há efetivamente uma identidade substancial garantida, o que é contínuo no renascimento? Se não há uma entidade pessoal para ser liberada por que enfatizar o *nibbāna* como o objetivo a ser buscado?

Para o filósofo espanhol esses problemas são postos em questão apenas se interpretamos a doutrina do *anattā* como uma negação absoluta do *self*, sendo essa a posição interpretativa que Pérez-Remon busca debelar a partir de sua interpretação relativa da doutrina do não-*self*.

Iremos abordar neste capítulo como Joaquin Pérez-Remon lida com a doutrina do *anattā* a partir de sua relação com os *khandhas*, o problema do discurso afirmativo do *self*, e a relação entre *anattā* e aspectos essenciais do pensamento budista como: *kamma*, *nibbāna* e renascimento.

2.1 - Os *khandhas* e o não-*self*

Como foi discutido anteriormente, de acordo com a concepção tradicional do *anattā*, o *self* é ilusório porque está diretamente identificado com a formação por um complexo de *khandhas*. Sendo os *khandhas* e, portanto, a nossa constituição impermanente, qualquer afirmação de que temos um *self*, ou uma natureza substancialmente estável, é um erro.

Pérez-Remon, com a sua interpretação relativa da doutrina do *anattā*, também aceita esses termos, entretanto, essa posição é enfraquecida pela seguinte ideia: o *self* identificado como os

khandhas não é real, contudo, isso não exclui a possibilidade da existência de um *self* de natureza ontológica diversa.

Se a origem de *dukkha*, sofrimento ou insatisfação, está diretamente relacionada ao considerar a constituição humana atrelada a elementos transitórios, a negação desses elementos não determina a impossibilidade da existência real de um *self*. Pérez-Reyon (1980, p.159) utiliza o *Anattā-lakkhana sutta*, o discurso sobre as características do *anattā*, para apoiar a sua posição, como veremos abaixo:

““What do you think of this, O monks? Is form permanent or impermanent?”

"Impermanent, O Lord."

"Now, that which is impermanent, is it unsatisfactory or satisfactory?"

"Unsatisfactory, O Lord."

"Now, that which is impermanent, unsatisfactory, subject to change, is it proper to regard that as: 'This is mine, this I am, this is my self'?"

"Indeed, not that, O Lord."

[A mesma passagem lidando com os outros quatro *khandhas*]

"Therefore, surely, O monks, whatever form, past, future or present, internal or external, coarse or fine, low or lofty, far or near, all that form must be regarded with proper wisdom, according to reality, thus: 'This is not mine, this I am not, this is not my self.'

[A mesma passagem lidando com os outros quatro *khandhas*]

"O monks, the well-instructed noble disciple, seeing thus, gets wearied of form, gets wearied of feeling, gets wearied of perception, gets wearied of mental formations, gets wearied of consciousness. Being wearied he becomes passion-free. In his freedom from passion, he is emancipated. Being emancipated, there is the knowledge that he is emancipated. He knows: 'birth is exhausted, lived is the holy life, what had to be done is done, there is nothing more of this becoming.'""(*Anatta-lakkhana sutta*)

A partir das passagens acima, Pérez-Reyon (1980, p. 159) se pergunta sobre o tipo do *self* tratado na famosa frase em *pāli* ‘*na m’eso attā*’ – ‘isto não é meu *self*’. O Buda estaria se referindo a um *self* hipotético ou um *self* real? Seria o *self*, na passagem citada, apenas um termo abstrato sem uma identidade pessoal substancial?

Para o filósofo espanhol a frase destacada se refere a um *self* concreto, pois o termo ‘*attā*’ analisado no contexto da frase em *pāli* está em uma função sintática nominativa. Isto significa que:

“[...] when I say ‘this is not my self’, I mean to say, ‘this is not *my own self*. I will not do to say that this *attā* is the ‘empirical self’, because it is being opposed to the *khandhas* which constitute the empirical self and are identified with the self by those immersed in the spirit of the *sakkāyadiṭṭhi*.” (PÉREZ-REMON, 1980, 159)

Dessa forma, Pérez-Remon (1980, p. 160) acredita que o *Attā-lakkhana sutta* não só não esgota a interpretação absoluta do *anattā* como também fortalece a sua concepção relativa da doutrina, pois a negação completa de um *self*, proposta pelo *sutta*, está relacionada ao *self* atrelado aos *khandhas*. Assim, ao negar o *self* empírico, formado pelo complexo dos *khandhas*, o Buda não estaria negando a realidade do *attā*, pelo contrário, estaria delimitando uma realidade superior, diferenciada daquela composta pelo *self* empírico.

Pérez-Remon destaca um trecho de outro *sutta* para fortalecer a sua posição sobre a realidade de *attā*, trata-se do *Patta sutta*:

“[...]“ Forma, sensação e percepção,
consciência e formações -
‘eu não sou isso, isso não é meu,’
assim a pessoa se desapega.

“Embora eles a procurem por todos lados,
Māra e seu exército não a encontram:
a pessoa assim desapegada, segura,
que superou todos grilhões.””(Patta sutta)

Pérez-Remon (1980, p.166) argumenta, a partir dessa passagem, que a negação dos *khandhas* não implica em uma desintegração completa do *self* no homem, mas em uma condição onde esse *self* não é mais alcançado por *Māra*². A realidade do homem que rejeita a si próprio como sendo um conjunto de *khandhas* é alçada a um nível meta-empírico, onde o *self* retorna para a sua condição de mais primeva simplicidade.

Portanto, a realidade mais fundamental não pode ser a da dissolução dos *khandhas*, como afirmam aqueles que advogam pela interpretação absoluta de *anattā*, pois mesmo permanecendo em completo desapego pelos *khandhas* um homem ainda não extinguiu a sua existência, ele ainda pode ser visto por *Māra*, contudo, não irá mais sucumbir em sua presença, pois esse homem agora atingiu condição daquele onde o ‘Eu [substancial] permanece em segurança’.

² De acordo com a obra de Robert E. Buswell, *Encyclopedia of Buddhism*, 2003. *Māra* significa, literalmente, morte ou aquele que traz a morte. A figura de *Māra* aparece como um antagonista ativo do Buda e dos seus discípulos, e também como uma poderosa metáfora. *Māra* tenta impedir o Buda em sua busca pela iluminação.

Pérez-Remon (1980, p. 187-8) ainda destaca uma pequena passagem onde o Buda exorta os seus discípulos a abandonar tudo aquilo que não faz parte do seu *self*. Essa passagem é chamada de o símile do bosque de Jeta e está presente no *sutta* 33, do *Khandha-Samyutta*, e é a repetido no *Alagaddūpama sutta*.

““What do you think, monks: if people were to carry away the grass, sticks, branches and leaves in this Jeta Grove, or burnt them or did with them what they pleased, would you think: These people carry us away, or burn us, or do with us as they please?”

— "No, Lord."

— "Why not?" Because, Lord, that is neither our self nor the property of our self."

— "So, too, monks, give up what is not yours! Your giving it up will for a long time bring you welfare and happiness. What is it that is not yours? Corporeality... feeling... perception... mental formations... consciousness are not yours. Give them up! Your giving them up will for a long time bring you welfare and happiness."”
(*Alagaddupāma sutta*)

Para Pérez-Remon (1980, p.188) esse símile reforça o paralelismo entre um *self* físico e um *self* metafísico. Ele acredita que assim como a grama, os gravetos, e as folhas de um bosque, como demonstradas na passagem, não fazem parte do nosso verdadeiro *self*, essa mesma relação deve ser estendida aos *khandhas* quando lidamos com o aspecto originário do nosso *self*.

A negação absoluta do *self* no pensamento budista é, para Pérez-Remon, uma interpretação inconveniente da doutrina do *anattā*. A negação explícita *self*, chamada pelo filósofo espanhol de falácia do *anattā* absoluto, levanta uma série de questões sem repostas sobre variados elementos do pensamento budista. Portanto, para Pérez-Remon, a negação dos *khandhas* como o *self* não exclui definitivamente a possibilidade de existência de um *self* real em uma esfera superior, pelo contrário, a suposição de uma entidade metafísica é necessária para o budismo sustentar de forma coesa o seu sistema de crenças. Assim, o filósofo espanhol conclui:

“If man were a mere bundle of phenomena called *khandhas* and nothing else, what in him would feel disgust for the *khandhas* to be detached from them, be thus liberated and have the knowledge of such liberation? Would the *khandhas* by themselves feel disgust for the *khandhas*, be detached from the *khandhas*, be thus liberated and know that they are liberated? The whole reasoning will be absurd unless we admit that there is in man more than the *khandhas* show there is in him.”(PÉREZ-REMON, 1980, p.160)

2.2 – A estratégia discursiva do Buda

Os textos sacros budistas, os *suttas*, por diversas vezes assinalam a insistência do Buda em não responder a determinadas questões. Essas negativas não repousam na impossibilidade do Buda em formular respostas para as perguntas, mas na não relevância das respostas para o avanço na doutrina. Como foi dito antes, a doutrina budista, em seu caráter originário, prezava por um simplismo doutrinário, ou seja, o Buda não estava interessado em ensinar nada além dos elementos essenciais para a libertação do homem do seu sofrimento. Portanto, não responder a questões metafísicas ou cosmológicas era uma estratégia discursiva do Buda para evitar especulações que poderiam desviar os seus discípulos do caminho correto.

Essa atitude pode ser vista, dentre várias passagens, no *Ananda sutta*:

“Then the wanderer Vacchagotta went to the Blessed One and, on arrival, exchanged courteous greetings with him. After an exchange of friendly greetings & courtesies, he sat to one side. As he was sitting there he asked the Blessed One: "Now then, Venerable Gotama, is there a self?"

When this was said, the Blessed One was silent.

"Then is there no self?"

A second time, the Blessed One was silent.

Then Vacchagotta the wanderer got up from his seat and left.

Then, not long after Vacchagotta the wanderer had left, Ven. Ananda said to the Blessed One, "Why, lord, did the Blessed One not answer when asked a question by Vacchagotta the wanderer?"

"Ananda, if I — being asked by Vacchagotta the wanderer if there is a self — were to answer that there is a self,

Then, not long after Vacchagotta the wanderer had left, Ven. Ananda said to the Blessed One, "Why, lord, did the Blessed One not answer when asked a question by Vacchagotta the wanderer?"

"Ananda, if I — being asked by Vacchagotta the wanderer if there is a self — were to answer that there is a self, that would be conforming with those brahmans & contemplatives who are exponents of eternalism [the view that there is an eternal, unchanging soul]. If I — being asked by Vacchagotta the wanderer if there is no self — were to answer that there is no self, that would be conforming with those brahmans & contemplatives who are exponents of annihilationism [the view that death is the annihilation of consciousness]. If I — being asked by Vacchagotta the wanderer if there is a self — were to answer that there is a self, would that be in keeping with the arising of knowledge that all phenomena are not-self?"

"No, lord."

"And if I — being asked by Vacchagotta the wanderer if there is no self — were to answer that there is no self, the bewildered Vacchagotta would become even more bewildered: 'Does the self I used to have now not exist?'" (*Ananda sutta*)

De acordo com o *Majjhima Nikāya* (Discursos com Extensão Média) podemos encontrar dez questões³ não respondidas pelo Buda, são elas: o *self* e o mundo são eternos? o *self* e o mundo não são eternos? o *self* e o mundo tem um fim? o *self* e o mundo não tem um fim? o *self* e o corpo são idênticos? o *self* e o corpo são diferentes? o *Tahāgata* existe depois da morte? o *Tahāgata* não existe após a morte? o *Tahāgata* existe e não existe após a morte? o *Tahāgata* nem existe nem não existe após a morte? (COLLINS, 1982, p.131)

Steven Collins (1982, p.132) acredita que o principal motivo para o Buda não responder essas perguntas se dá pela má formulação linguística do que lhe é perguntado. Isto significa que essas dez questões são formuladas a partir de referenciais linguísticos convencionais, contudo, esses signos linguísticos têm o seu sentido esvaziado dentro do discurso budista. Assim, responder a qualquer uma dessas perguntas implicaria na falsa pressuposição de que os termos utilizados poderiam se referir a um *self* real.

Se analisarmos essas dez questões podemos notar que todas elas têm termos referentes ao *self*. Essa visão personalista do indivíduo, isto é, a identificação de uma pessoa com um *self* é chamado no budismo de *sakkāya-dit̐hi*, ou a crença na personalidade individual. Contudo, Collins diz que:

"The enlightened man no longer has this sense of "I", and so although he can use first person singular verbs, names, personal pronouns, and so on, he is not — as we saw — 'led astray' by them. He does not draw any conceptual conclusions about the status after death of the non-existent referent of such verbal forms." (COLLINS, 1982, p.133)

³ Essas perguntas podem ser encontradas no *Cula-Malunkiyovada Sutta* e no *Aggi-Vacchagotta Sutta*. As 10 perguntas podem ainda ser estendidas para 14 ou 16 questões, em outras tradições.

Para Collins, as questões em torno do *sakkāya-diṭṭhi* são motivadas pela confusão entre o conceito e a existência real desse conceito originada a partir da ignorância e do apego do homem ordinário em relação aos *khandhas*.

“[...] there is the fact that such terms [termos que indicam individualidade] continue to be used in so many contexts - including those dealing with these questions - despite Buddhism's view that personal terms have no real referent. This is partly, but not wholly, for narrative convenience. A language has yet to be discovered which does not use a 'subject-predicate' structure. Moreover, Buddhist teaching is intended to be of use to the 'ordinary', unenlightened man, who must by definition think in terms of 'selves' and 'I', and by whom ordinary language is taken at face value.” (COLLINS, 1982, p.135)

A doutrina do *anattā* não deve ser entendida como um niilismo, ou um aniquilacionismo do *self*, a ideia por trás dá impossibilidade de se falar de um *self* está amparada na irrealizável tentativa de verbalização da realidade última referida pelo budismo. Nesse sentido, Pérez-Remon defende que ao proclamar o não-*self*, o budismo dos *Nikāyas* está caracterizando o *self* metafísico por uma via negativa.

“Only the self of the *diṭṭhis* is assumed and receives its distinguishing characteristics from the aggregates, which in their turn are assumed to be identified with the self. The true self is not *assumed*, it is *experienced* as a primary datum in the process of salvation, where according with the testimony of the scriptures, it constitutes at the same time the existential discerning subject which tends towards liberation and the ontological criterion for discernment, as it is clearly shown in the formula, ‘This is not mine, this I am not, this is not my self’. Whatever is to be rejected in such because it is impermanent, the cause of pain, and *therefore* cannot be *the self*. The process of salvation is nothing more and nothing less than process of rejection by the self of what is non-self. The only characteristic of the true self, of which the scriptures speak, is a negative one, that of not being characterized by what is not empirical and therefore impermanent and the cause of pain.” (PÉREZ-REMON, 1980, p. 183).

2.3 – A necessidade de um *self* metafísico para assegurar a existência do *self* moral

Se assumirmos integralmente a impossibilidade de um *self* metafísico, teremos que lidar com problemas decisivos na doutrina budista. Como assegurar o funcionamento de um sistema retributivo, como o *kamma*, sem a existência de *self*? Como lidar com o renascimento ou o *nibbāna* sem uma entidade para renascer ou atingir a iluminação?

O *kamma* é a força motriz do sistema moral budista. O termo, que significa originalmente ação, é utilizado tecnicamente no vocabulário budista para indicar as ações intencionais e as suas consequências. De acordo com K.N. Jayatilleke:

“ [...] used to denote volitional acts which find expression in thought, speech or physical deeds, which are good or evil or a mixture of both and are liable to give rise to consequences, which partly determine the goodness or badness of these acts.” (JAYATILLEKE, 2008, p.11)

Portanto, para lidar com o âmbito moral devemos afirmar explicitamente a realidade de um *self*. Contudo, isso não parece acontecer na concepção tradicional dos defensores do *anattā* absoluto. Encontramos no *Visudhimagga*, uma das obras mais importantes para o budismo teravada na tradição dos comentários, o seguinte trecho:

“For there is suffering, but none who suffers;
Doing exists although there is no door.
Extinction is but no extinguished person;
Although there is a path, there is no goer.” (BUDDHAGOSA, 2011, p.529)

Essa passagem parece excluir qualquer possibilidade de um agente atuante no mundo, ou seja, o trecho afirma a inexistência de agente moral.

Contudo, para Pérez-Reyon (1980, p.53) essa posição parece não se sustentar em concordância com as escrituras budistas. O que vemos no *Attakārī sutta* é a afirmação da existência de um agente que inicia uma ação. Segue abaixo um trecho do *sutta*:

“[...]“Venerable Gotama, I am one of such a doctrine, of such a view: ‘There is no self-doer, there is no other-doer.’”

“I have not, brahman, seen or heard such a doctrine, such a view. How, indeed, could one — moving forward by himself, moving back by himself — say: ‘There is no self-doer, there is no other-doer’? What do you think, brahmin, is there an element or principle of initiating or beginning an action?”

“Just so, Venerable Sir.”

“When there is an element of initiating, are initiating beings clearly discerned?”

“Just so, Venerable Sir.”

“So, brahmin, when there is the element of initiating, initiating beings are clearly discerned; of such beings, this is the self-doer, this, the other-doer”[...]” (*Attakāri sutta*)

O *kamma* também assume um importante papel em sua relação com o *nibbāna*. Tendo a condição de *arahant*, aquele que é plenamente liberto, como o objetivo final do budismo, a inexistência de um agente moral parece não fazer sentido. O *arahant* é considerado um homem santo dentro da religião budista e representa o homem que se libertou da roda da existência a partir da interrupção de geração do *kamma*. Podemos ver a importância do *arahant* reforçada no código de disciplina destinado para os monges budistas, o *Pāṭimokkha*. No início do livro encontramos uma passagem onde a punição para aquele que declara falsamente ter atingido altos graus de conquistas espirituais é a expulsão da *Sangha*.

“Should any bhikkhu, without direct knowledge, claim a superior human state, a truly noble knowledge and vision, as present in himself, saying, “Thus do I know; thus do I see,” such that regardless of whether or not he is cross-examined on a later occasion, he — being remorseful and desirous of purification — might say, “Friends, not knowing, I said I know; not seeing, I said I see — vainly, falsely, idly,” unless it was from over-estimation, he also is defeated and no longer in affiliation.” (*Pāṭimokkha*)

De acordo com Pérez-Reyon (1980, p.70) a posição do Buda é eminentemente prática. Nós podemos ou não ser bem sucedidos na explicação de questões metafísicas presentes no nosso contexto existencial, entretanto, a nossa experiência do *samsāra*, e da nossa constante insatisfação, são certezas indubitáveis. Portanto, a atitude do Buda está concentrada não em discutir essas questões metafísicas, mas em fornecer meios para que o homem se liberte do *samsāra* e do sofrimento.

A existência e a geração do *kamma* estão relacionadas a uma ação intencional que pressupõe um agente moral. Todavia, Pérez-Remon (1980, p.132) acredita que ao afirmarmos a realidade de um *self* no âmbito moral essa declaração fortalece a hipótese de um *self* metafísico, pois a supressão do *self* metafísico reduziria o *self* moral a uma mera sucessão de fenômenos sem qualquer identidade.

Além disso, a necessidade de um *self* metafísico, utilizado como um fundamento para o agente moral, é uma garantia para a escatologia budista. O *nibbāna* é um estado onde o *kamma* encontra-se extinto e, por isso, a identificação com um agente moral é suprimida restando apenas a possibilidade da existência de um *self* metafísico.

“The ultimate purity which is the ideal of the enlightened man, [...], is a purity that is unaffected both by moral good and by moral evil, belonging to a plane superior to both, consisting in a condition that is reflected in a total absence of willful moral activity, in the absolute desirelessness to do evil and to obtain merit. This is the absolute isolation of the self which brings about liberation. The improvement caused by moral practices is meant first of all to detach the self from what is evil, and this is mainly done by the counterpractice of good. This is not enough; any attachment of the self to whatever is not the self itself is wrong from the ultimate point of view. Moral good and the subsequent merit is not the self, even though it takes the self towards an ever more perfect detachment from worldly things. Finally the self has to be detached from moral good and merit and be freed with a freedom that is its very nature.” (PÉREZ-REMON, 1980, p.78)

3 - A consciência como um fluxo

Vimos nos capítulos anteriores duas abordagens distintas sobre a doutrina do *anattā*: a primeira defendendo a completa insubstancialidade do *self* e a segunda tentando garantir uma instância metafísica do *self* para subsidiar aspectos essenciais da filosofia budista que entrariam em xeque caso aceitemos cabalmente a inexistência do *self*.

Se nos *Nikāyas* não encontramos um desenvolvimento filosófico mais apurado sobre a doutrina do *anattā*, o mesmo parece não ocorrer nos escritos posteriores ao Buda. O *Abhidhamma Piṭaka* e a tradição dos comentaristas discutiram amplamente aspectos-chaves do budismo, dentre eles os ensinamentos do Buda sobre o *anattā*. Como fruto dessas reflexões o budismo pós-*Nikāyas* desenvolveu a teoria do *bhavaṅga*.

O termo *bhavaṅga* é entendido como um fluxo constante de consciência. Sue Hamilton diz:

“[...] the continuity I am referring to here is that which we associate specifically with being conscious. Because we are conscious of all our experiences, *viññāṇa* as the process of being conscious in this way provides us with a sense of continuity.” (HAMILTON, 1996, p. 96)

Contudo, Hamilton afirma que essa suposta constância da consciência não deve ser entendida como um elemento que provém de uma substancialidade individual ou uma entidade permanente que transmigraria de uma existência para outra. Ela diz:

“The implication is that just as the flow of a stream appears to be continuous, so *viññāṇa* continues to function from life to life. This does not imply that *viññāṇa* is a permanent entity which transmigrates: there is no part of a stream which can be said to be permanent; it is changing all the time. It means that the individual's *viññāṇakhandha* functions as the process of being aware as seemingly continuously as a stream flows. And as the flowing of a stream depends on a supply of water, so the continuity of *viññāṇa* is dependent on the volitions which fuel the cycle of lives in *saṃsāra*.” (HAMILTON, 1996, p. 97)

3.1 - Citta

Antes de tratarmos diretamente do *bhavaṅga citta* devemos entender o significado e a importância do termo *citta*⁴ – consciência – para o budismo. Para essa tarefa introdutória o *Citta Sutta*, encontrado no *Samyutta Nikaya* I.62, apresenta estas questões de forma adequada.

“[Uma devata:]

“O que conduz o mundo em círculos?

Através do que ele é arrastado para cá e para lá?

Qual é aquela coisa que tem tudo sob seu controle?”

[O Abençoado:]

“O mundo é conduzido pela mente:

pela mente ele é arrastado para cá e para lá.

A mente é aquela coisa

que tem tudo sob seu controle”.”(*Citta sutta*)

O papel desempenhado pela mente, ou seja, *citta* é fundamental dentro da doutrina budista. Sujin Boriharnwanaket (2006, p.34) no livro, *A Survey of Paramatha Dhammas*, entende a consciência da seguinte forma: “*Citta* is an element, which experiences something, a reality which experiences an object.”.

Portanto, *citta* só pode ter uma natureza variada, pois estamos em contato com diferentes aspectos da realidade que são intermediados pelas seis portas dos sentidos – visão, audição, olfato, paladar, tato e mente –. Assim, a partir das seis portas, *citta* experiencia os objetos da seguinte maneira:

1- Visible object, ruparammaua, can be known by citta through the eye door and through the mind door

2- Sound, saddarammaua, can be known by citta through the ear door and through the mind door

3- Odor, gandharammaua, can be known by citta through the nose door and through the mind door

⁴ Viññana, Citta e Mano podem ser considerados sinônimos. Vis.M. XIV-82.

4- Flavor, *rasarammaua*, can be known by *citta* through the tongue door and through the mind door

5- Tangible object, *phoihabbarammaua*, can be known by *citta* through the body door and through the mind door

6- Mental object, *dhammarammaua*, can be known by *citta* only through the mind door (BORIHARNWANAKET, 2006, p.57)

Durante o processo de formação de uma *citta* ela ainda pode ser de quatro categorias diferentes: *kusala citta*, *akusala citta*, *vipakacitta* e *kiriyacitta*.

Segundo Boriharwanaket (2006, p.50-1), *kusala* e *akusala* são *cittas* opostas. *Kusala citta* provém de um tipo de consciência desejável, isto é, tem um valor tem um valor positivo. Esse tipo de *citta* tem a sua raiz nas ações meritórias, virtuosas. Uma *kusala citta* gera o surgimento de uma *kusala vipakacitta* no futuro, ou seja, um resultado agradável. Já a *Akusala citta* vem imbuída de um aspecto negativo em sua aparição. É fruto de atitudes deméritas. “*Akusala citta* is a reality which is harmful and dangerous. It causes the arising of unhappy, unpleasant result in the form of different kinds of *akusala vipāka cittas*.” (BORIHARNWANAKET, 2006, p.51)

Vipākacitta se dá pelo resultado do *kamma*. Seu surgimento está condicionado a ações volitivas benéficas e malélicas. A partir do *kamma* originário podemos ter o surgimento de uma *kusala* ou *akusala vipākacitta*.

E por fim, há um tipo diferente de *citta*, a *kiriyacitta*. De acordo com Boriharnwanaket (2006, p.51), esse tipo *citta* não é *kusala*, *akusala citta* ou *vipākacitta*. A *kiriyacitta* é considerada uma consciência neutra cuja organização ocorre dentro de si mesma no processo de *javana*. É este o tipo de consciência, sem uma atribuição positiva ou negativa, que surge no *arahant* no processo de formação das *cittas*.

As *cittas* surgem pela porta da mente e podem experienciar todas as seis classes de objetos. Mesmo nos momentos em que pensamos não pensar, ou que não temos acesso a uma percepção sensorial de forma consciente, ainda assim, temos uma *citta*. Portanto, a cada momento da vida uma *citta* surge, realiza a sua função e depois desaparece. É nesse desaparecimento de uma *citta* que opera a percepção em relação a um objeto que vem a tona o fluxo subconsciente, *bhavanga-citta*.

3.2 - Bhavaṅga Citta

De acordo com V.F. Guraratna (2008, p.16), a psicologia budista entende o processo de constante mudança da consciência a partir de dois níveis ou correntes, *vīthi citta* – mente consciente – e *bhavaṅga citta* – mente inconsciente ou subconsciente.

Guraratna (2008, p.16) afirma que, apesar dos nomes distintos, essas duas correntes trabalham em conjunto, não havendo um limite definido entre *vīthi citta* e *bhavaṅga citta*. Assim, temos uma corrente de consciência ativa, sob a qual estamos atentos, que registra continuamente as impressões que chegam aos nossos sentidos, além de também registrar nossos pensamentos e sentimentos em estado de vigília, e temos uma corrente subconsciente que atua ininterruptamente de forma passiva até ser perturbada pela mente consciente. Guraratna acrescenta:

“Though the bhavaṅga citta is not consciously active, it is subconsciously active. It is referred to as a state of subliminal activity, an activity that takes place below the threshold of the conscious mind, an activity of which therefore there is no awareness to the conscious mind. The conscious *vīthi citta* holds only one thought or idea at a time, whereas the subconscious or unconscious bhavaṅga citta holds all the impressions of all the thoughts, ideas and experiences that enter and leave the conscious *vīthi citta*. The bhavaṅga citta thus functions as a valuable mental storehouse or reservoir of impressions.” (GURANATNA, 2008, p.17)

Dessa forma, *bhavaṅga citta* provém as condições para que a nossa consciência ativa possa encadear os pensamentos e sensações que chegam a ela.

Esse fluxo incessante de pensamentos que circulam em nossas mentes surge em nossa consciência ativa para, posteriormente, repousarem no fluxo subconsciente até serem requeridos novamente.

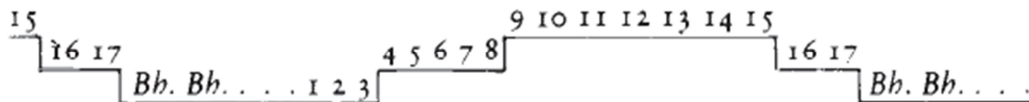
Nina Van Gorkom apresenta a relação entre *vīthi citta* e *bhavaṅga citta* da seguinte maneira:

“The bhavanga-cittas are like the current of a river and this is interrupted when there is an object presenting itself through one of the senses or through the mind-door. When the cittas of the sense-door process or the mind-door process have fallen away, there is again the current of bhavanga-cittas.”(GORKOM, 2009, p.121)

O momento do pensamento – *cittakkhaṇa* – ainda é dividido em três estágios contendo 17 momentos que precisam necessariamente ocorrer para o processo normal de um pensamento. De acordo com Gurnatna (2008, p.19) esses três estágios são: o momento da gênese do pensamento – *uppāda* –, o momento de continuidade do pensamento – *tithi* – e, por fim, o momento de cessação do pensamento – *bhavaṅga*. Gurnatna (2008, p.21) apresenta esses três estágios são compostos por 17 passos, como podemos ver abaixo, que ocorrem em um período infinitesimal de tempo.

1. *Bhavaṅga atīta* (past unconscious)
2. *Bhavaṅga calana* (vibration of the bhavaṅga)
3. *Bhavaṅga upaccheda* (arrest of the bhavaṅga)
4. *Pañcadvāra āvajjana* (five-door advertence)
5. *Pañca viññāṇa* (fivefold consciousness)
6. *Sampaṭicchana* (reception)
7. *Santīraṇa* (investigation)
8. *Votthapana* (decision)
- 9–15. *Javana* (thought-impulsions)
- 16 & 17. *Tadālabhana* (registration of the experience)

Steven Collins (1982, p.243) apresenta graficamente o processo de formação de um pensamento:



Veremos no capítulo seguinte a importância desse fluxo de consciência no processo de morte e renascimento do homem.

3.3 - Morte, renascimento e a consciência

Tomando a existência do homem como *nāma-rūpa*, ou seja, um complexo psicofísico, um conjunto formado por mente e matéria, a morte representa a separação desses dois elementos coexistentes. Contudo, a morte não significa a aniquilação nem da parte material do homem – que se transforma em um insumo para a natureza – nem da parte mental do homem – que continua o seu processo de constante mudança.

“When the mind-body combination ceases to exist as a combination, neither body nor mind is destroyed or annihilated. These combining parts continue separately without a break, their respective processes of changing from one condition or state to another, from moment to moment, although the two processes have now parted company. The bodily part (like old clothes once worn but now discarded by the owner) will start a separate process of change, a process of gradual decay (*rūpaṃ jirati*—the body decays), but there is no annihilation. Matter is energy and cannot be lost or destroyed. [...]The mental counterpart also, like the physical counterpart, continues without interruption its process of changing from one condition or state to another, though no more in association with its physical counterpart. Thought, like matter, is energy and cannot be destroyed or annihilated.” (GURANATNA, 2008, p. 25)

Dessa forma, a consciência tem a sua garantia de continuidade a partir da força criativa do pensamento gerando um tipo diferenciado de *citta*, a *paṭisandhi viññāṇa*, ou consciência do religamento. Esse fenômeno ocorre a partir de um tipo particular de consequência *kammica*. Esse tipo de *kamma* é chamado de *janaka kamma* ou *kamma* reprodutivo. Nas palavras de Guranatna (2008, p.26): “The particular type of kamma which operates at this juncture is the so-called *janaka kamma* (reproductive kamma), since it is the past actions of the dying man that conduce to his being born again, the thought-objects being a reflex of his own actions.”

Assim, como o processo do pensamento, em condições de normalidade, é dividido em 17 momentos, a mecânica da consciência durante a morte também tem uma organização particular, como veremos abaixo:

1. *Bhavaṅga atīta* (past unconsciousness).
2. *Bhavaṅga calana* (vibration of the bhavaṅga).
3. *Bhavaṅga upaccheda* (arrest of the bhavaṅga).
4. *Manodvārāvajjana* (advertence through mind-door).

5. *Marāṇasanna javana citta* (death proximate javana impulses or terminal javana thought-moments).

6. *Tadālabhāna* (registration of the experience).

7. *Cuti citta* (death consciousness).

8. *Paṭisandhi viññāṇa* (re-linking consciousness or rebirth consciousness occurring in the subsequent life).

Guranatna (2008, p. 32) diz que apesar da *paṭisandhi viññāṇa* ser mencionada como o último estado mental no processo de consciência durante a morte ela não surge no homem que está prestes a morrer. A consciência de religação surge no ser que irá nascer, ou seja, no caso do homem ela surgiria no momento embrionário.

“In fact it is this *paṭisandhi viññāṇa* type of mental energy which, along with the parental sperm cells and ovum cells, combines to create an embryo in an appropriate mother’s womb. Thus it is this re-linking consciousness (or rebirth consciousness) that starts the nucleus of a new mind-body combination, a new *nāma-rūpa*, in an appropriate mother’s womb. This embryo then is a mixture of mind and matter. The parental sperm and ovum cells provide the material part of the embryo while the *paṭisandhi viññāṇa* or re-linking consciousness provides the mental part. It is this *paṭisandhi viññāṇa* which links the dying life with the new life.” (GURANATNA, 2008, p. 32)

Esse novo processo de renascimento é mais uma vez organizado por Guranatna (2008, p. 32) em 5 estágios:

1. *Paṭisandhi viññāṇa* (re-linking consciousness)
2. *Bhavaṅga citta* (the unconscious)
3. *Manodvārāvajjana* (mind-door advertence)
4. *Javana* (thought-impulsions)
5. *Bhavaṅga citta* (the unconscious)

De acordo com Nyanatiloka Mahatera (1980, p.69-70), *bhavaṅga sota* pode ser entendido como uma corrente que estabelece as condições para um ser, ou para a existência. A concepção da tradição comentarista sobre a consciência e a teorização de um fluxo contínuo do vir-a-ser – *bhavaṅga sota* – estabelece um importante ponto de garantia para vários elementos budistas.

Contudo, esse processo do devir não deve ser entendido como uma transmigração de uma consciência individual. Um trecho do texto *Milindapañha* ou Questões de Milinda, no qual ocorre

um debate entre o *bhikkhu* Nagasena e o rei Menandro, apresenta a característica migratória da consciência a partir do símile da chama de uma lâmpada.

"The king asked: "Venerable Nagasena, is it so that one does not transmigrate and one is reborn?"

"Yes, your majesty, one does not transmigrate and one is reborn."

"How, venerable Nagasena, is it that one does not transmigrate and one is reborn? Give me an analogy."

"Just as, your majesty, if someone kindled one lamp from another, is it indeed so, your majesty, that the lamp would transmigrate from the other lamp?"

"Certainly not, venerable sir."

"Indeed just so, your majesty, one does not transmigrate and one is reborn.""
(*Milindapañha*)

Nyanatiloka Mahatera acredita que a teoria do fluxo de consciência e de existência se põe como componentes necessários para a explicação satisfatória de elementos apresentados pelo budismo dos *Nikāyas* e que, entretanto, não foram amplamente discutidos no momento originário do budismo. Em suas palavras:

"The existence of the subconscious life-stream, or *bhavaṅga-sota*, is a necessary postulate of our thinking. If whatever we have seen, heard, felt, perceived, thought, experienced and done were not, without exception, registered somewhere and in some way, either in the extremely complex nervous system (comparable to a phonograph record or photographic plate) or in the subconscious or unconscious, we would not even be able to remember what we were thinking at the preceding moment; we would not know anything of the existence of other beings and things; we would not know our parents, teachers, friends, and so on; we would not even be able to think at all, as thinking is conditioned by the remembrance of former experiences; and our mind would be a complete *tabula rasa* and emptier than the actual mind of an infant just born, nay even of the embryo in the mother's womb.

Thus this subconscious life-stream, or *bhavaṅga-sota* can be called the precipitate of all our former actions and experiences, which must have been going on since time immemorial and must continue for still immeasurable periods of time to come. Therefore what constitutes the true and innermost nature of man, or any other being, is this subconscious life-stream, of which we do not know whence it came and whither it will go." (MAHATERA, 2011, p.12)

4 - Breves considerações entre a relação do *self* no budismo e no bramanismo

O budismo é um dos mais conhecidos sistemas de religião/pensamento indiano. Tendo sua origem remontada entre os séculos VI-IV A.C. é também uma das religiões mais antigas do mundo. Entretanto, o seu surgimento não deve ser tomado como um fenômeno único e deslocado do tempo. O budismo, em sua construção filosófica, dialoga constantemente com o bramanismo. Essa relação recheada de pontos convergentes e situações de rupturas deve ser avaliada historicamente. Entender a construção histórica do budismo significa compreender a estratégia estilística para os ensinamentos do Buda em relação à doutrina do *anattā*. Apresentaremos aqui breves considerações entre a relação do *self* e do não-*self* no budismo originário e no pensamento bramânico.

De acordo com o verbete da obra *A Popular Dictionary of Hinduism* de Karel Werner o termo *ātman*, *ātta* em *pāli*, significa:

“From the **Rgvedic** expression for ‘breath’ [...] or the ‘animating principle’ it developed into the most important **Upaniṣadic** notion of ‘inner self’, referring to the innermost essence of man which is identical with brahman, the essence of reality as a whole and its source. Whoever gains insight into the depths of his nature and becomes fully aware of *ātman* as his innermost core, will also, according to the teaching of the **Upaniṣadis**, realize his identity with *brahman*, the divine source of the whole universe, and thereby reach salvation.”(WERNER, 2005, 26-7)

Chandradhar Sharma em *A Critical Survey of Indian Philosophy* apresenta a concepção de *ātman* da seguinte forma:

“The self is universal, immanent as well as transcendent. The whole universe lives and moves and breathes in it. It is immortal, self-luminous, self-proved and beyond doubts and denials, as the very principle which makes all doubts, denials and thoughts possible. It is the ultimate subject which can never become an object and is to be necessarily presupposed by all knowledge.” (SHARMA, 1987, p.20-21)

A posição do budismo em relação à substancialidade do *self* não coincide completamente com aquela defendida pelo bramanismo. Para Gombrich (2009, p.65) a ideia de *ātman*, presente no bramanismo, se coloca como a garantia de uma existência substancial, e constante, e mais, sendo o *ātman* ontologicamente idêntico, *Brahman*, ele é imutável e imperecível.

A atitude do Buda está ancorada na negação da reificação do *self* a partir a noção do constante devir no *samsāra*. De acordo com Gombrich:

“*Brahman* is being, consciousness, bliss. The Buddha rejected ‘being’ as a reified category: for him there is no such thing as ‘existence’. He likewise rejected the concept of consciousness that went with it: just as being was a process, not a thing, so was consciousness. In fact, consciousness was a process we all experience and one which he analysed.”(GOMBRICH, 2009, p. 69)

Nesse sentido Gombrich (2009, p.69) afirma que o Buda rejeitou os conceitos vedantinos do *self* e de sua inerente consciência. Essa ruptura entre *ātman* e *Brahman* é também a ruptura entre uma instância microcós mica e macrocós mica do homem. De fato:

“The Buddha also has no interest whatsoever in equivalences between microcosm and macrocosm, though a few such equivalences occur when Buddhist cosmology is modelled on meditative states; however, whether this is to be attributed to the Buddha himself is moot.”(GOMBRICH, 2009, p. 66)

A essa altura podemos nos perguntar pela escolha do Buda em não forjar novos termos, mas utilizar uma linguagem já existente para expor a sua doutrina. Gombrich (2009, p.60) afirma que as notas históricas dos discursos do Buda são em sua maioria relacionadas a termos brâmanicos e essa estratégia estaria relacionada à necessidade do Buda em se fazer ser entendido.

O caráter pragmático do pensamento budista rompe com a tendência ontológica do bramanismo em analisar a natureza essencial do *self*. Dessa forma, o discurso budista representa um novo eixo no pensamento indiano, ao se distanciar da estratégia declaratória sobre a constituição fundamental do *self*, e propor um sistema soteriológico pautado na pragmática existencial.

“In the Pali tradition, the very first *sutta* in the entire collection of his sermons is the *Brahma-jala Sutta*, which spends many pages listing the kinds of speculation that people indulge in concerning both the world and the self, and then saying that the Buddha has himself realized their seductive power and made his escape from them. This is so despite the fact that in these long lists of ideological positions there are a couple which do in fact seem to correspond to the Buddha’s own views. The point is, however, that they are not the kind of thing that he thinks it beneficial to talk about, let alone to insist on.”(GOMBRICH, 2009, p.166)

5 - Conclusão

A doutrina do *anattā* é talvez a mais importante, e problemática, tese budista. A querela sobre a substancialidade ou não do *self* vai de encontro com outros elementos-chaves do budismo.

Um dos motivos para a particularidade do problema reside no método pragmático do Buda, onde as discussões de elementos metafísicos ou de teorias especulativas eram vistos como obstáculos para o objetivo final do seu ensinamento, isto é, o *nibbāna*.

Contudo, no estabelecimento do budismo como uma religião, no sentido tradicional, a necessidade de consensos sobre aspectos doutrinários levantaram questões sobre elementos essenciais do budismo, entre eles a doutrina do *anattā*.

Tradicionalmente a escola teravada, ramo mais antigo e conservador do budismo, entende a doutrina do *anattā* como a negação integral do *self*, isto significa que os teravadins não aceitam qualquer forma de substancialidade perene ou identidade ontológica. Essa postura, entretanto levanta alguns problemas, como vimos na segunda parte desse trabalho.

Joaquín Pérez-Reñón levanta uma série de pontos onde a negação absoluta do *self* traria problemas nevrálgicos para o budismo. Assim, Pérez-Reñón relativiza a posição dos teravadins ao propor uma instância metafísica do *self*. Esse novo âmbito garantiria a substancialidade do *self* e, ao mesmo tempo, estaria em concordância com os discursos do Buda.

De fato, a realidade de um *self* metafísico não foi, para Pérez-Reñón, negada pelo Buda. O filósofo espanhol, após analisar uma série de *suttas*, concluiu que a existência de um duplo *self*, isto é, um *self* empírico, que erroneamente identificamos como o “si mesmo”, e um metafísico, que está alçado a uma esfera superior.

No século III A.C. foi organizado o *Abhidhamma Pitaka*, conjunto de textos com reflexões filosóficas sobre os ensinamentos do Buda que fazem parte do cânone *pāli* conhecido como o *Tipiṭaka*, os Três Cestos. Além disso, houve também uma série de comentaristas que teceram suas considerações sobre os ensinamentos do Buda, tendo como um dos mais importantes na tradição teravada Buddhagosa com o seu livro *Visuddhimagga*, O Caminho Para a Purificação. Nesse conjunto de textos encontramos a teoria do *bhavaṅga sota* e *bhavaṅga citta*.

A ideia de um fluxo intermitente de consciência parece dar conta da doutrina do *anattā* sem a necessidade de postular um *self* perene. Ela também dá conta de elementos que, de acordo com Pérez-Rejon, entrariam em colapso sem a existência de um *self* metafísico, como o *kamma*, o renascimento e o *nibbāna*.

O objetivo desse trabalho foi apresentar a doutrina do *anattā* sob diversos primas. O budismo, entendido como um fenômeno humano, não está cristalizado no tempo. A sua posterior expansão e contato com outras culturas, além da própria dinâmica cultural indiana, exigiram, e continuam a exigir, respostas para as demandas dos seus devotos.

6 - Bibliografia:

FONTES PRIMÁRIAS

Alagaddupāma sutta. Disponível:

<http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/nyanaponika/wheel048.html>. Acesso em: 10/09/14

Ananda sutta. Disponível em : <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn44/sn44.010.than.html>.

Acesso em: 11/09/2014

Anatta-lakkhana sutta. Disponível em:

<http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/mendis/wheel268.html>. Acesso em: 30/08/14

Attakāri sutta. Disponível em: <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/an/an06/an06.038.niza.html>.

Acesso em: 01/10/2014

Citta sutta. Disponível em: <http://www.acessoainsight.net/sutta/SNI.62.php>. Acesso em:

29/10/2014

Cula-Malunkyovada sutta. Disponível em://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.063.than.html.

Acesso em:

Khandha sutta. Disponível em: <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn22/sn22.048.than.html>.

Acesso em: 25/09/2014

Milindapañha. Disponível em:

<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/kn/miln/miln.3x.kell.html#miln-3-5-05>. Acesso em:

04/11/12

Pāṭimokkha. Disponível em: <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/vin/sv/bhikkhu-pati.html#sg>

Acesso em: 02/07/2014

Patta sutta. Disponível em: <http://www.acessoainsight.net/sutta/SNIV.16.php>. Acesso em:

03/09/2014

FONTES SECUNDÁRIAS

BORIHARWANAKET, Sujin. *A Survey of Paramattha Dhammas*. Zolag, 2006.

BUDDHADATTA MAHĀTHERA, A. P. *Concise Pāli-English Dictionary*. Pali Text Society (PTS), 1955.

- BUDDHAGHOSA, Bhadantācariya. *Visuddhimagga The Path of Purification*. Tradução de Bhikkhu Ñānamoli. Buddhist Publication Society, 2010.
- COLLINS, Steve. *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism*. Cambridge University Press, 1982.
- GOMBRICH, Richard F. *What the Buddha Thought*. Equinox Publishing, 2009.
- GORKOM, Nina Van. *Abhidhamma in Daily Life*. Zolag, 2009.
- GURANATNA, V.F. *Rebirth Explained*. The Wheel Publication N°.167/168/169. BPS Online Edition, 2008. Disponível em: www.bps.lk. Acesso em: 23 nov. 2014.
- HAMILTON, Sue. *Identity and Experience*. Luzac Oriental, 1996.
- IRONS, Edward A. *Encyclopedia of Buddhism*. Facts On File Inc, 2008
- JAYATILLEKE, K. N. *Survival and Karma in Buddhist Perspective*. The Wheel Publication N°. 141/142/143. BPS Online Edition, 2008. Disponível em: www.bps.lk. Acesso em: 23 nov. 2014.
- MAHATHERA, Nyanatiloka. *The Three Basic Facts of Existence III. Egolessness (Anatta)*. The Wheel Publication N°. 202-204. BPS, 1974
- MAHATERA, Nyanatiloka. *Fundamentals of Buddhism: Four Lectures*. The Wheel Publication. N°. 394/396. BPS Online Edition, 2011. Disponível em: www.bps.lk. Acesso em: 23 nov. 2014.
- MALALASEKERA, D. G.P. *The Truth of Anattā*. The Wheel Publication. BPS online, 2008. Disponível em: www.bps.lk. Acesso em: 23 nov. 2014.
- PÉREZ-REMON, Joaquin. *Self and Not-Self in Early Buddhism*. De Gruyter, 1980.
- RAHULA, Walpola. *O ensinamento de Buda*. Editorial Estampa. Lisboa, 2005.
- SHARMA, Chandradhar. *A Critical Survey of Indian Philosophy*. Motilal Banarsidass Publishers, 2003.
- WERNER, Karel. *A Popular Dictionary of Hinduism*. Taylor & Francis e-Library, 2005.

Anexo I

Lista de termos Pāli-Sânscrito-Português

| Pāli | Sânscrito | Português |
|------------------|-------------------|---|
| <i>Anattā</i> | <i>Anātman</i> | <i>Não-self</i> |
| <i>Attā</i> | <i>Ātman</i> | <i>Self</i> |
| <i>Anicca</i> | <i>Anitya</i> | <i>Impermanência</i> |
| <i>Bhikkhu</i> | <i>Bhikṣu</i> | <i>Monge budista</i> |
| <i>Citta</i> | <i>Citta</i> | <i>Consciência, mente</i> |
| <i>Dukkha</i> | <i>Duḥkha</i> | <i>Insatisfação, sofrimento</i> |
| <i>Kamma</i> | <i>Karma</i> | <i>Ação e os resultados acumulados do ato</i> |
| <i>Khandhas</i> | <i>Skandhas</i> | <i>Agregados</i> |
| <i>Nibbāna</i> | <i>Nirvāṇa</i> | <i>Iluminação, extinção (de uma chama)</i> |
| <i>Saṅgha</i> | <i>Saṅgha</i> | <i>Clero budista</i> |
| <i>Suttas</i> | <i>Sutras</i> | <i>Discursos</i> |
| <i>Tathāgata</i> | <i>Tathāgata</i> | <i>“Aquele que assim foi”. Sinônimo para Buda</i> |
| <i>Tipiṭṭaka</i> | <i>Tripiṭaka</i> | <i>Três Cestos (divisões do cânone budista)</i> |
| <i>Tilakkāṇa</i> | <i>Trilakṣaṇa</i> | <i>Três Marcas da Existência</i> |
| <i>Viññāṇa</i> | <i>Vijñāna</i> | <i>Consciência, mente</i> |