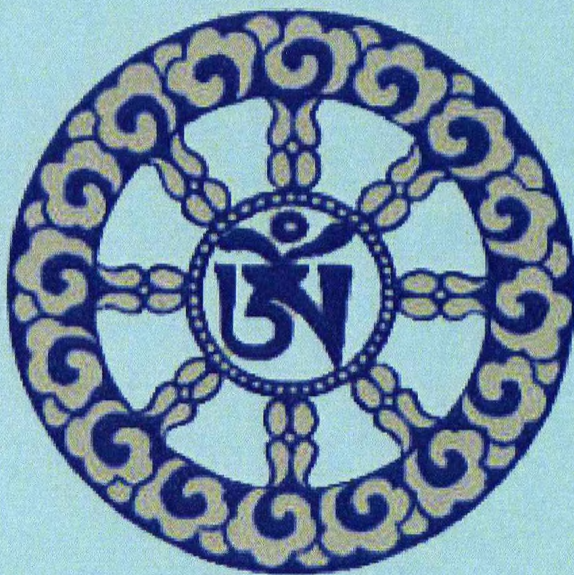


Lama Anagarika Govinda

FUNDAMENTOS DO MISTICISMO TIBETANO



De acordo com os ensinamentos esotericos
do grande mantra OM MANI PADME HUM

Pensamento

FUNDAMENTOS DO MISTICISMO TIBETANO

Lama Anagarika Govinda

Devido ao seu isolamento natural, o Tibete — último elo vivo que ainda nos liga às mais antigas civilizações — conseguiu conservar intacta e viva a tradição do passado, o conhecimento das forças ocultas da alma humana, bem como a mais alta realização dos ensinamentos esotéricos dos sábios e santos da Índia.

Considerando chegado o tempo de desvendar para o mundo os mistérios mais profundos desses ensinamentos, o autor deste livro, seguindo as instruções de seu mestre, Tomo Géshé Rimpoché — reconhecido como uma das mais altas autoridades do Tibete moderno e verdadeiro mestre da visão interior — reuniu neste volume os tesouros mais ocultos e preciosos do pensamento humano preservados, por mais de um milênio, nessa região sagrada da Ásia.

Daí a importância e a conveniência da publicação desta obra, uma verdadeira Revelação, no sentido teológico da palavra, uma valiosa súpula de ensinamentos, utilíssima, aliás, na encruzilhada de grandes decisões em que ora se encontra a Humanidade.

EDITORA PENSAMENTO

www.sebino.com.br
FUNDAMENTOS DO MISTI...



L461922
110 SL

FUNDAMENTOS DO
MISTICISMO TIBETANO

Lama Anagarika Govinda



AVALOKITEŚVARA

a quem é dedicado o Mantra "OM MANI PADME HUM"

ॐ मतिदज्ञं ॐ मतिदज्ञं

FUNDAMENTOS DO MISTICISMO TIBETANO

De acordo com os Ensinamentos Esotéricos do Grande
Mantra OM MANI PADME HÚM

pelo
LAMA ANAGARIKA GOVINDA
(*Anangavajra Khamsum-Wangchuk*)

Figuras fotografadas
por LI GOTAMI

Tradução do
DR. GEORGES DA SILVA E DE RITA HOMENKO



EDITORA PENSAMENTO
SÃO PAULO

Outras obras de interesse:

ANTIGA MAÇONARIA MÍSTICA
ORIENTAL, *Swinburne Clymer*

O CALENDÁRIO DA SABEDORIA,
Winifred Parker

A CIÊNCIA SECRETA (2 vols.),
Henri Durville

DHAMMAPADA/ATTHAKA, *diversos*

DIAS DE GRANDE PAZ, *Mouni Sadhu*

DOCTRINAS ESOTÉRICAS,
FILOSOFIAS E RELIGIÕES DA
ÍNDIA, *Yogue Ramacháraca*

A FRATERNIDADE DE ANJOS E
DE HOMENS, *Geoffrey Hodson*

FRAGMENTOS DE UM
ENSINAMENTO DECONHECIDO,
P. D. Ouspensky

O LIVRO DO CAMINHO PERFEITO,
Lao Tsé

A LUZ DA ÁSIA, *Edwin Arnold*

MENSAGEM DO ARUNCHALA,
Paul Brunton

OS MESTRES E A SENDA,
C. W. Leadbeater

**FUNDAMENTOS DO
MISTICISMO TIBETANO**



Figura 1

Vairocana

que personifica a Sabedoria da Lei Universal

1

A Magia das Palavras e o Poder do Verbo

“Tudo que é visível está ligado ao invisível,
o audível ao inaudível,
o tangível ao intangível:
o pensável talvez ao impensável.”

NOVALIS

As palavras são chaves da mente, resultados ou, mais exatamente, etapas de séries infinitas de experiências que, partindo do inimaginável passado mais remoto, chegam ao presente, e encontram seu caminho num futuro igualmente inimaginável. Elas são “este audível ligado ao inaudível”, as formas e potencialidades do pensamento que emergem daquilo que está além do pensamento.

A natureza essencial das palavras, por isto, não é esgotada pelo seu significado atual, nem a sua importância está limitada no seu uso como transmissores de idéias e pensamentos, porém expressam ao mesmo tempo qualidades que não são traduzíveis em conceitos — tal como uma melodia, que podendo estar associada a um significado conceitual, não pode ser descrita por palavras ou qualquer outro meio de expressão. É precisamente esta propriedade irracional, que desperta os mais profundos sentimentos e eleva o mais íntimo do nosso ser, e o faz vibrar com os outros.

Assim, a magia que a poesia exerce sobre nós é devida a esta qualidade da palavra combinada ao ritmo. Aí está a razão pela qual a magia da poesia mostra-se mais poderosa que o conteúdo objetivo das palavras — e até mais forte que a razão com toda sua lógica, na qual acreditamos com tanta segurança. O sucesso dos grandes oradores não está somente *naquilo* que eles dizem, porém, mais precisamente, no modo *como* eles dizem. Se os povos pudessem ser convencidos pela lógica e provas científicas, desde há muito os

de se achar numa encruzilhada de grandes decisões: diante dela está o Caminho do Poder através do controle das forças da natureza — caminho que leva à escravidão e autodestruição —, e o Caminho da Iluminação, que através do controle da força interior existente em nós conduz à liberdade e auto-realização. Apontar este caminho (o *Bodhisattva-márga*) e transformá-lo em realidade, foi o trabalho vital de Tomo Géshé Rimpoché.

O exemplo vivo deste grande mestre, das mãos do qual há vinte e cinco anos o autor recebeu sua primeira iniciação, foi o impulso espiritual mais profundo da sua vida e lhe abriu as portas dos mistérios do Tibete. Encorajando-o, além do mais, a transmitir aos outros e ao mundo o conhecimento e experiência adquiridos, tanto quanto se possa em palavras transmitir. Se, apesar de todas as imperfeições inerentes a um tal empreendimento, o autor for capaz de ser uma ajuda a outros pesquisadores, o mérito é devido em primeiro lugar ao Guru, que deu o máximo de si mesmo. E com ele o autor lembra igualmente os outros instrutores que tomaram o lugar do seu primeiro Guru após sua partida, a fim de levar à maturidade as sementes por ele lançadas. A todos eles o autor confessa sua profunda gratidão.

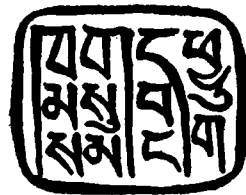
Através deles todos cintila a figura primordial do Guru (Sakyamuni), que reside imperecível no mais íntimo do coração dos seus discípulos.

Honrado seja Ele, o Iluminado!

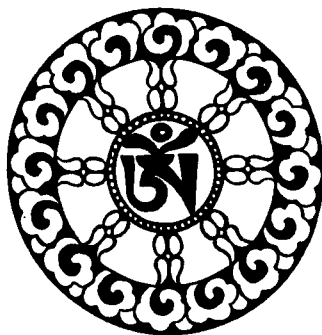
OM MUNI MUNI MAHÁ-MUNI SĀKYAMUNIYE SVĀHĀ!

Kasar Devi Ashram, Kumaon Himalaya, Índia,
no quinto mês do ano 2500 depois do Parinirvána
do Buda (Outubro de 1956).

O autor



Primeira Parte



OM
O Caminho da Universalidade

Prefácio

A importância da tradição Tibetana para nossos dias e para o desenvolvimento espiritual da humanidade reside no fato de o Tibete ser o último elo vivo que nos une às civilizações de um passado distante. Os cultos misteriosos do Egito, Mesopotâmia e Grécia, dos Incas e Maias pereceram com a destruição de suas civilizações e estão perdidos para sempre, restando apenas escassos fragmentos.

As antigas civilizações da Índia e da China, apesar de bem preservadas pela arte antiga e literatura, ainda brilhando em diversos pontos sob as cinzas do pensamento moderno, estão recobertas e penetradas por tantas camadas de diferentes influências culturais, que é bem difícil, senão impossível, distinguir seus vários elementos e reconhecer sua natureza original.

O Tibete, devido ao seu isolamento natural e inacessibilidade (reforçada pelas condições políticas dos últimos séculos), conseguiu não somente preservar, mas *conservar viva* a tradição do passado mais remoto, o conhecimento das forças ocultas da alma humana, assim como a mais alta realização dos ensinamentos esotéricos dos sábios e santos da Índia.

Porém, na tormenta dos eventos que transformaram o mundo, à qual nenhuma nação na terra pôde escapar, e que tirou o Tibete do seu isolamento, estas suas realizações espirituais irão se perder para sempre, a não ser que se tornem no futuro uma parte integrante de uma cultura humana mais elevada.

Antecipando o futuro, Tomo Géshé Rimpoché (*tro-mo dge-bses rin-po-che*), reconhecido como uma das mais altas autoridades do Tibete moderno e verdadeiro mestre da visão interior, deixou seu distante ermitério da montanha, onde durante doze anos praticou meditação, e proclamou que havia chegado o tempo de desvendar para o mundo os tesouros espirituais escondidos e preservados no Tibete por mais de um milênio. Isto devido ao fato de a humanida-

DESENHOS A PINCEL

Reproduzidos das representações pictóricas da tradição tibetana

1	<i>Guru Nágárjuna</i>	58
2	<i>Guru Kañkanapa</i>	64
3	O <i>Vajra</i> , nas Suas Três Fases de Expansão	67
4	A “Roda da Vida” Tibetana (reproduzida por Li Gotami)	256

DIAGRAMAS

1	<i>Manas</i> como Ponto de Encontro da Consciência Empírica e Consciência Universal	79
2	O Lótus ou <i>Mandala</i> dos Cinco Dhyáni-Buddhas	130
3	Os Quatro Centros Superiores	155
4	Os Três Centros Inferiores	156
5	Diagrama Simplificado dos Centros da Força Psíquica de Acordo com a Tradição do <i>Yoga-Kundalini</i>	157
6	As Cinco “Bainhas” (<i>kośa</i>)	160
7	Os Centros Psíquicos no Ioga do Fogo Interior	188
8	Relações entre os Centros, Sílabas-Semente, Elementos e Dhyáni-Buddhas	198
9	Elementos Formativos do <i>Chorten</i> (<i>Stúpa</i>)	200
10	Simbolismo da Sílabas-Semente HŪM	203
11	A <i>Mandala</i> das Divindades Detentoras do Saber de Acordo com o Bardo Thödol	219
12	Mandalas dos Três Centros Superiores	220
13	Diagrama da “Roda da Vida”	261

SÍMBOLOS E SÍLABAS-SEMENTE

1	A Roda de Oito Raios (<i>cakra</i>) e a Sílabas-Semente OM	17
2	A Tríplice Jóia (<i>mani</i>) e a Sílabas-Semente TRAM	53
3	O Lótus (<i>padma</i>) com a Sílabas-Semente HRIH no Centro	93
4	O <i>Vajra</i> de Nove Raios e a Sílabas-Semente HÚM	137
5	OM MANI PADME HÚM como um Lótus de Seis Pétalas com a Sílabas-Semente HRIH no Centro	227
6	O <i>Vajra-Duplo</i> (<i>viśva-vajra</i>) com a Sílabas-Semente AH no Centro	279

2 — Sabedoria Totalmente Realizada de <i>Amoghasiddhi</i> como Liberação da Lei do Carma	286
3 — A Intrepidez do Caminho do <i>Bodhisattva</i>	294
<i>Apêndice</i>	305
1 — Anotações	307
2 — Métodos de Transliteração e de Pronúncia das Palavras Híndus e Tibetanas	310
3 — Bibliografia	315

Ilustrações

Figuras fotografadas
por
Li Gotami
(Membro da Expedição Tsaparang)

	AVALOKITEŚVARA	
	A Quem é Dedicado o Mantra “OM MANI PADME HÚM”	2
1	VAIROCANA	
	Que Personifica a Sabedoria da Lei Universal	18
2	RATNASAMBHAVA	
	Que Personifica a Sabedoria da Equidade	54
3	AMITHÁBA	
	Que Personifica a Sabedoria da Visão do Discernimento	94
4	AKSOBHYA	
	Que Personifica a Sabedoria do Grande Espelho	138
5	KUMBUM	
	O Templo dos Cem Mil Budas	201
6	AVALOKITEŚVARA DOS MIL BRAÇOS	
	A Personificação da Compaixão Ativa	228
7	AMOGHASIDDHI	
	Que Personifica a Sabedoria Totalmente Realizada	280

7 — O Duplo Papel da Mente (<i>Manas</i>)	78
8 — A “Reviravolta no Ponto mais Profundo da Consciência”	82
9 — Transformação e a Realização da Plenitude	86
Terceira Parte: PADMA — O Caminho da Visão Criativa ...	93
1 — O Lótus como Símbolo da Expansão Espiritual	95
2 — O Simbolismo Antropomórfico dos <i>Tantras</i>	97
3 — Conhecimento e Poder: <i>Prajña</i> versus <i>Sakti</i>	100
4 — A Polaridade dos Princípios Masculinos e Femininos na Linguagem Simbólica do <i>Vajrayana</i>	106
5 — Visão como Realidade Criativa	112
6 — Os Cinco <i>Dhyani-Buddhas</i> e as Cinco Sabedorias	116
7 — <i>Tara</i> , <i>Aksobhya</i> e <i>Vairocana</i> no Sistema Tibetano de Meditação	119
8 — O Simbolismo do Espaço, Cores, Elementos, Gestos e Qualidades Espirituais	124
9 — A Importância do <i>Bardo Thödol</i> como um Guia na Es- fera da Visão Criativa	131
Quarta Parte: HUM — O Caminho da Integração	137
1 — OM e HUM como Valores Complementares da Expe- riência e como Símbolos Metafísicos	139
2 — A Doutrina dos Centros Psíquicos no Hinduísmo e no Budismo	144
3 — Os Princípios do Espaço e do Movimento	147
4 — Os Centros Psíquicos do <i>Kundalini-Yoga</i> e seus Correla- tivos Fisiológicos	150
5 — A Doutrina das Energias Psíquicas e das “Cinco Cama- das ou Bainhas”	157
6 — Funções Físicas e Psíquicas do <i>Prana</i> e o Princípio do Movimento (<i>Vayu</i>) como Ponto de Partida da Medi- tação	161
7 — As Três Correntes de Força e seus Canais no Corpo Hu- mano	167
8 — O Yoga do Fogo Interior no Sistema Tibetano de Medi- tação (<i>Tapas</i> e <i>gTum-mo</i>)	172

9 —	Processos Psicofísicos no Yoga do Fogo Interior	179
10 —	Os Centros da Força Psíquica no Yoga do Fogo Interior (<i>gTum-mo</i>)	187
11 —	<i>Dhyani-Buddhas</i> , Sílabas-Semente e Elementos no Siste- ma <i>Caçra</i> Budista	191
12 —	O Simbolismo da Sílabas-Semente HUM como Síntese das Cinco Sabedorias	200
13 —	A Sílabas-Semente HUM e a Importância da <i>Dakini</i> no Processo da Meditação (<i>Dakini</i> versus <i>Kundalini</i>) ..	204
14 —	Iniciação de <i>Padmasambhava</i>	209
15 —	O Êxtase da Abertura do Caminho através da Experiên- cia da Meditação e o <i>Mandala</i> das Divindades Deten- toras do Saber	213
16 —	“O Mistério do Corpo, da Palavra e da Mente” e “O Caminho Interior do <i>Vajrasattva</i> ” na Sílabas-Semente HUM	221

Quinta Parte: OM MANI PADME HUM — O Caminho do Grande Mantra 227

1 —	A Doutrina dos “Três Corpos” e os Três planos da Rea- lidade	229
2 —	<i>Maya</i> como Princípio Criativo e as Dimensões da Cons- ciência	234
3 —	O <i>Nirmanakaya</i> como a mais Alta Forma de Realização	238
4 —	O <i>Dharmakaya</i> e o Mistério do Corpo	242
5 —	A Multidimensionalidade do Grande <i>Mantra</i>	246
6 —	A Descida de <i>Avalokitesvara</i> nas Seis Esferas do Mundo	253
7 —	A Fórmula da Originação Dependente	260
8 —	O Princípio da Polaridade no Simbolismo das Seis Esfe- ras e dos Cinco <i>Dhyani-Buddhas</i>	266
9 —	A Relação das Seis Sílabas Sagradas para as Seis Esferas	272

Epílogo e Síntese: AH — O Caminho da ação 279

1 —	<i>Amoghasiddhi</i> : O Senhor da Sabedoria Totalmente Realizada	281
-----	---	-----

Índice

Ilustrações	11
<i>Prefácio</i>	15
Primeira Parte: OM — O Caminho da Universalidade	17
1 — A Magia das Palavras e o Poder do Verbo	19
2 — Origem e Cunho Universal da Sílabas Sagrada OM	23
3 — A idéia do Som Criador e a Teoria da Vibração	28
4 — Declínio da Tradição Mântrica	32
5 — Tendências Mântricas do Budismo Primitivo	35
6 — O Budismo como Experiência Viva	39
7 — A Atitude Universal do <i>Mahayama</i> e o Ideal do <i>Bodhi-sattva</i>	44
8 — O Caminho Universal e a Revalorização da Sílabas Sagrada OM	48
Segunda Parte: MANI — O Caminho da Unificação e da Equidade Interior	53
1 — “A Pedra Filosofal” e “o Elixir da Vida”	55
2 — <i>Guru Nagarjuna</i> e a Alquimia Mística dos <i>Siddhas</i> ..	58
3 — <i>Mani</i> , a Jóia da Mente, como “a Pedra Filosofal” e <i>Prima Matéria</i>	61
4 — <i>Mani</i> como Cetro Diamantino	65
5 — Mente e Matéria	70
6 — Os Cinco <i>Skandhas</i> e a Doutrina da Consciência	74

Título do original:
Foundations of Tibetan Mysticism
© Lama Anagarika Govinda 1960

Nota: Nas palavras em sânscrito, alguns sinais diacríticos e indicações de vogais breves e longas deixaram de ser colocados em função das dificuldades da composição gráfica, o que não prejudicou, naturalmente, a compreensão do texto.

Edição

2-3-4-5-6-7-8-9-10

Ano

90-91-92-93-94-95

Direitos reservados

EDITORA PENSAMENTO LTDA.

Rua Dr. Mário Vicente, 374 - 04270 São Paulo, SP - Fone: 272-1399

Impresso em: nossas oficinas gráficas.

*À memória do Meu Guru
O Venerável*

**TOMO GÊSHÉ RIMPOCHÉ
NGAWANG KALZANG**

*Abade Superior do Mosteiro da Concha Branca
no Vale Tomo (Tibete)
cuja vida consistiu na realização
do Ideal Bodhisattva*

filósofos teriam convertido para seus pontos de vista a maior parte da humanidade.

Por outro lado, os livros sagrados das grandes religiões do mundo nunca teriam exercido tamanha influência, pois o que eles comunicam em forma de pensamento é fraco, comparado às obras de grandes sábios e filósofos. Desta forma, podemos então justificar dizendo que o poder daquelas sagradas escrituras é devido à magia da palavra, isto é, devido ao poder sagrado, que era conhecido dos Sábios do passado, pois eles ainda se encontravam próximos das fontes ou origem da expressão oral.

O surgir do verbo ou da fala foi também o da humanidade. Cada palavra era o som ou equivalente fonético de uma experiência ou acontecimento, em conexão a um estímulo interior ou exterior. Um poderoso esforço criativo estava envolvido neste processo, que teve necessidade de se estender por longo período de tempo; e foi por este esforço que o homem pôde se elevar acima do animal.

Se a arte pode ser chamada de nova criação e expressão formal da realidade por meio da experiência humana, então podemos considerar a criação do verbo como a maior realização da arte. Cada palavra originariamente era um foco de energias, nas quais a transformação da realidade em vibrações da voz humana — expressão viva da alma humana — surgiu. Através destas criações vocais o homem se apossou do mundo, e mais ainda: descobriu uma nova dimensão, um mundo no interior de si mesmo, através do qual se abriu a perspectiva de uma mais alta forma de vida, muito além do estado presente da humanidade, como a consciência do homem civilizado * está acima de um animal.

O pressentimento do mais alto estado de existência está ligado a certas experiências, que são tão fundamentais que não podem ser explicadas, nem mesmo descritas. Elas são tão sutis que não há nada com que possam ser comparadas, nada que o pensamento ou imaginação possa alcançar. E, no entanto, tais experiências são mais reais do que qualquer outra coisa que possa ser vista, pensada, tocada, provada, ouvida ou mesmo sentida pelo olfato, pois elas abrangem tudo aquilo que precede e engloba quaisquer sensações, as quais, por estas razões, não podem ser identificadas com nenhuma delas. É por isso que o sentido destas experiências só pode ser sugerido através de símbolos, e estes símbolos, por sua vez, não são inventados arbitrariamente, porém são expressões espontâneas que surgem das mais profundas regiões da mente humana.

* Nota do Tradutor: homem espiritualizado.

“As formas da vida divina no universo e na natureza surgem no vidente como visão, no cantor como som, e aparecem diretamente na magia da visão e do som, puras e indisfarçáveis. Sua existência é a característica do poder sacerdotal do poeta vidente (do *kavi* que é *drashtar*). O que proclama sua boca não são palavras comuns, o *shabda*, com que compõem seus discursos. É o *mantra*, a coerção tendo em vista criar a imagem mental, um poder acima daquilo que É, para que seja tal como realmente é na sua pura essência. Então este é o conhecimento. Esta é a verdade do ser, além do verdadeiro e do falso; é o verdadeiro *ser*, além do pensamento e da reflexão. É o ‘conhecimento’ puro e simples, o conhecimento da Essência, *Veda* (em grego “oida”, em alemão “wissen”, em português “saber”). É a imediata e simultânea percepção do conhecedor e do conhecido. Tal como foi uma espécie de compulsão espiritual com a qual o poder superior irrompia sobre o poeta vidente pela visão e palavra, então, para todos os tempos, aquele que souber como utilizar as palavras-mantras possuirá o poder mágico de invocar a realidade imediata — seja ela sob a forma de deuses ou no jogo de forças.

“Na palavra *mantra* encontramos a raiz *man* = ‘pensar’ (do grego “menos” e do latim “mens”) combinada ao elemento *tra*, que forma palavras-instrumento. Assim, *mantra* é o ‘instrumento para pensar’, ‘aquilo que cria uma imagem mental’. Através do seu som o mantra expressa seu conteúdo, num estado de realidade imediata. O *mantra* é poder, e não um simples dizer que a mente pode contradizer ou eludir. O que o *mantra* expressa pelo seu som, existe e se produz. Aqui, e se em qualquer lugar palavras são ações, atuam de imediato. Esta é a peculiaridade do verdadeiro poeta cuja palavra cria realidade, chama e revela alguma coisa de real. A sua palavra não fala — age!”¹

Desta forma, a palavra ao nascer era um centro de força e de realidade, e somente o hábito a estereotipou como um simples meio convencional de expressão. O mantra escapou deste fato, num certo sentido, porque não tinha nenhum significado concreto e conseqüentemente não se prestava para fins utilitários.

No entanto, apesar de os mantras sobreviverem, sua tradição ficou quase extinta: atualmente, poucos são aqueles que ainda têm consciência da verdadeira natureza dos mantras e de como utilizá-los. Nos dias de hoje, a humanidade não é capaz de imaginar o quanto a magia da palavra e do verbo foi vivida nas civilizações anti-

1. H. Zimmer. *Ewiges Indien* (Índia Eterna), p. 81 s.

gas e que influência poderosa exerceu na vida em seu conjunto, e de sobremodo no aspecto religioso.

Nesta era do rádio e dos jornais, onde as palavras faladas e escritas são multiplicadas por milhões de vezes e atiradas no mundo inteiro indiscriminadamente, o seu valor alcançou um nível tão baixo que é mesmo difícil dar ao homem atual uma idéia, mesmo longínqua, da atitude respeitosa com que os povos dos tempos mais espiritualizados ou das civilizações mais religiosas abordavam a palavra, considerada por estes povos como transmissora da tradição sagrada e da personificação do espírito.

Os últimos remanescentes destas civilizações podem ainda ser encontrados nos países do Oriente. Mas somente um país conseguiu conservar *viva* até os presentes dias a tradição mântica: o Tibete. Aí, não somente a palavra, mas todos os sons da qual ela consiste e todas as letras do alfabeto são considerados como símbolos sagrados. Mesmo servindo para fins profanos, sua origem nunca foi esquecida ou completamente ignorada. A palavra escrita, da mesma forma, sempre é tratada com respeito e nunca jogada descuidadamente, onde pudesse ser espezinhada por homens ou animais. E tratando-se de palavras ou escrituras de natureza religiosa, mesmo o menor fragmento é cuidado com o respeito com que se trata uma preciosa relíquia e não destruído intencionalmente; mesmo não tendo mais utilidade, eram depositadas em santuários ou em pequenos receptáculos especialmente construídos, ou, então, em grutas, onde eram deixadas até a sua desintegração natural.

Para quem superficialmente observa tais ações, separadamente de suas conexões psicológicas e de fundo espiritual, pode parecer superstição primitiva. O Tibetano não é tão primitivo como poderíamos pensar; o que está em causa não é um pedaço de papel com sinais escritos (como um ingênuo desenhista poderia fazer), mas ele atribui importância maior à atitude da sua própria mente, que encontra sua expressão em cada uma destas ações, e tem seu fundamento no reconhecimento de uma mais alta realidade sempre presente, evocada e tornada efetiva em nós pelo constante contato com estes símbolos.

Desta maneira, o símbolo nunca é aviltado como um simples objeto de utilidade temporária, nem reservado somente para "uso dominical" ou devoção ocasional, porém é uma presença viva para a qual todas as coisas profanas e materiais e todas as necessidades da vida estão subordinadas. Em verdade, o que chamamos de "profano" e "material" é despojado de seus atributos terrenos e materiais, tornando-se o expoente de uma realidade por detrás de todos

os fenômenos — uma realidade que confere um sentido à nossa vida e ações e que integra até a menor e mais insignificante das coisas na vasta conexão dos acontecimentos universais.

“Na mínima coisa poderás encontrar um mestre, que do mais íntimo do teu ser nunca poderás satisfazer” (Rilke). Se esta atitude espiritual pudesse ser interrompida em qualquer ponto, ela perderia sua unidade fundamental e portanto sua estabilidade e força.

O vidente, o poeta e o cantor, o criador espiritual, o psiquicamente receptivo e sensitivo, o santo: eles todos sabem acerca da essência da forma na palavra e no som, no visual e no tangível. Eles não desprezam o que aparentemente é pequeno ou insignificante, porque sabem discernir o que há de grande nele. Através deles a palavra torna-se *mantra*, e os sons e sinais dos quais é formada tornam-se os veículos de forças misteriosas. Através deles o visível torna-se símbolo, o tangível torna-se um instrumento criador do espírito e a vida uma torrente profunda fluindo de uma eternidade para outra.

É bom ser lembrado, de vez em quando, que a atitude do Oriente também tinha seu lugar no Ocidente e a tradição da palavra “interior” ou espiritualizada e da realidade e eficiência do símbolo tinha seus profetas mesmo nos tempos atuais. Nós podemos nos limitar a mencionar o conceito mântico da “palavra” de Rainer Maria Rilke, que revelou o poder da verdadeira essência mântica:

“Wo sich langsam aus dem Schon-Vergessen,
Einst Erfahrenes sich uns entgegenhebt,
Rein gemeistert, milde, unerpresen
Und im Unantastbaren erlebt:

Dart beginnt das Wort, wie wir es meinen,
Seine Geltung übertrifft uns still —
Denn der Geist, der uns vereinsamt, will
Völlig sicher sein, uns zu vereinen”.²

2. Como a tradução literal do verso não estaria de acordo com a beleza do original em alemão, o que se segue torna-se útil para os de língua portuguesa:

“Do lugar donde lentamente há muito esquecido,
A passada experiência revela-se em nós,
Perfeitamente domada, suave e imensurável,
E realizada no intangível;
Aí começa o verbo, tal como o concebemos,
E seu significado serenamente passa além de nós —
Pois a mente que nos mantém solitários, quer
Estar certa de nos poder unir novamente”.

Origem e Cunho Universal da Sílabas Sagrada OM

A importância conferida à palavra na Índia antiga pode ser percebida na citação seguinte:

“A essência de todos os seres é a terra,
a essência da terra é a água,
a essência da água são as plantas,
a essência das plantas é o homem,
a essência do homem é o verbo,
a essência do verbo é o Rgveda,
a essência do Rgveda é o Samaveda,
a essência do Samaveda é o Udgita (o qual é OM).
Este Udgita é a melhor e a mais elevada de todas as essências,
É digno do lugar mais elevado, o oitavo”.

(CHÂNDOGYA UPANISAD)

Em outras palavras: as forças e propriedades latentes da terra e da água são concentradas e transformadas num organismo mais elevado, a planta: as forças das plantas são transformadas e concentradas no homem; as forças do homem são concentradas nas faculdades da reflexão mental e da expressão por meio de equivalentes sonoros, que combinados produzem a forma interior (conceitual) e a forma exterior (audível) da linguagem, pela qual o homem se distingue de todas as formas inferiores de vida.

A expressão mais preciosa desta realização espiritual, a síntese destas experiências, constitui o conhecimento sagrado (*veda*), em forma de poesia (*Rgveda*) e de música (*Sámaveda*). A poesia é mais sutil que a prosa, porque seu ritmo produz maior unidade e atenua os grilhões da nossa mente. Porém, a música é mais sutil que a poesia, porque nos eleva acima do significado da palavra, num estado de receptividade intuitiva.

Finalmente, ambos, ritmo e melodia, encontram sua síntese e solução (que poderia parecer como dissolução para o intelecto comum) na vibração profunda do sagrado som OM, que abrange tudo. Aí o cume da pirâmide foi alcançado, se elevando da planície da maior diferenciação e materialização (“dos elementos grosseiros”: *mahábhúta*) até o ponto extremo de unificação e espiritualização, que contém as propriedades latentes de todos os estágios prelimina-

res, tal como consegue uma semente ou germe (*bija*). Neste sentido, OM é a quinta-essência, a sílaba-semente (*bija-mantra*) do universo, a palavra mágica por excelência (que era o significado original da palavra “*brahman*”), a força universal da consciência que tudo abrange.

Através da identificação da palavra sagrada com o universo, o conceito *brahman* tornou-se um equivalente da mente universal, o poder da consciência onipresente, na qual participam homens, deuses (seres divinos) e animais, que entretanto só pode ser experimentada na sua plenitude pelos santos e pelo Iluminado.

OM já tinha sido empregado no paralelismo cósmico do cerimonial sacrificial Védico e tornou-se um dos mais importantes símbolos do *yoga*. Após ter-se libertado do misticismo e da magia das práticas sacrificiais, como também do pensamento e das especulações filosóficas das religiões ulteriores, ele tornou-se um dos meios essenciais na prática da meditação e da unificação interior (que é o atual significado do termo *yoga*). Então, o símbolo metafísico OM tornou-se uma espécie de instrumento psicológico ou meio de concentração.

“Tal como a aranha sobe no fio da teia e alcança a liberdade, assim o iogue alcança a liberação por meio da sílaba OM.” No *Maitrâyana Upanisad*, OM é comparado a uma flecha, cuja ponta, *manas* (pensamento), está colocada no arco do corpo humano, e depois de penetrar a escuridão da ignorância alcança a luz do Estado Supremo.

Uma passagem similar é encontrada no *Mundaka Upanisad*:

“Tendo empunhado como arco a grande arma do Ensino
Coloca-se nele a flecha afiada pela constante Meditação.

Secreto (*Upanisad*)

Esticando-o com a mente repleta Deste (Brahman, Consciência Universal)

Penetra, Ó belo jovem, esse Imperecível como o Alvo.

pranava (OM) é o arco; a flecha é o eu;

O Brahman é o alvo.

Pela vigilância Ele pode ser alcançado;

É preciso ser uno com Ele como a flecha no alvo”.¹

No *Mândúkyâ Upanisad* o valor do som da sílaba OM e a sua interpretação simbólica são analisados da seguinte forma: o “O” é

1. Sñ Krishna Prem, tradução de seu livro *Yoga of the Bhagavat Gita*.

a combinação de "A" e "U"; a sílaba inteira, portanto, consiste de três elementos, respectivamente, A-U-M. Desde que OM é a expressão da mais alta faculdade da consciência, estes três elementos são explicados de acordo com os três planos da consciência: "A" como consciência vigilante ou desperta (*jágrat*), "U" como consciência no estado de sonho (*svapna*) e "M" como consciência no estado de sono profundo (*susupti*). OM como representação da totalidade que engloba tudo constitui o estado de consciência cósmica (*turiya*) no quarto plano, além das palavras e conceitos — a consciência da quarta dimensão.

As expressões "consciência desperta", "consciência do sonho" e "consciência do sono profundo" não devem ser tomadas ao pé da letra ou literalmente, porém como: 1. a consciência subjetiva do mundo exterior, isto é, nossa consciência comum; 2. a consciência do nosso mundo interior, isto é, o mundo dos nossos pensamentos, sentimentos, desejos e aspirações, que também podemos chamar de nossa consciência espiritual; e 3. a consciência da unidade indiferenciada, onde não há mais separação entre pessoa e objeto, que repousa completamente em si mesma. No Budismo é descrito como estado de vazio inqualificável (*súnyatá*).

O quarto e supremo estado (*turiya*), por isso, é descrito de diversos modos pelas diferentes escolas de pensamento, de acordo com suas concepções que elas consideram ser o mais alto objetivo ou ideal. Para alguns é o estado de isolamento (*kevalatva*), da própria existência pura; para outros é a união a um ser superior (*sayujyatva*) ou no estado impessoal do universal *brahman*; ou, ainda, segundo outros, na liberdade indefinida e independência (*svátantrya*), etc. Porém, todas estas escolas estão de acordo que é um estado de imortalidade sem sofrimento, onde não há nascimento nem velhice; e quanto mais nos aproximamos da era Budista, mais se torna claro que este objetivo não pode ser alcançado sem o abandono de tudo que constitui o nosso tão chamado "eu" ou "ego".

Desta maneira, OM está associado à liberação, seja como meio de realizá-la, ou como símbolo desta realização. Apesar dos diferentes caminhos por que esta liberação foi procurada e definida, OM nunca foi propriedade exclusiva de qualquer escola filosófica de pensamento, porém permaneceu fiel ao seu cunho simbólico, a saber, expressar aquilo que está além das palavras e formas, além das limitações e classificações (discriminações), além das definições e explicações: *é a experiência do infinito no nosso interior*, podendo dar a sensação de um objetivo distante, tal como um mero pressentimento, ou

uma saudade — podendo ser reconhecida como uma crescenté realidade ou realizada pela destruição das nossas limitações e escravidão.

Há tantas infinidades como dimensões, tantas formas de liberação como de temperamentos. Todas, no entanto, experimentam a mesma impressão. Os que sofrem na escravidão e no encarceramento experimentarão a liberação como expansão infinita. Os que sofrem na escuridão (ignorância) a experimentarão como luz infinita. Os que gemem sob o peso da morte e da transitoriedade a experimentarão como eternidade. Os que estão na inquietude gozarão esta experiência como paz e harmonia infinita.

Porém, todos estes termos, sem esgotar seus próprios atributos, mantêm o mesmo significado: “infinito”. Isto é importante, porque nos mostra que mesmo as mais altas realizações podem conservar algum sabor individual — o sabor do solo onde elas se desenvolveram —, sem prejuízo, no entanto, do seu valor universal. Mesmo nestes mais altos estados de consciência, no sentido absoluto, não encontramos nem identidade nem não-identidade. Persiste entre eles uma profunda relação, porém não uma igualdade tola que nunca poderá ser o resultado da vida e do crescimento, mas apenas um produto de um mecanismo sem vida.

Assim, a experiência do infinito estava expressa pelos antigos *Vedas* em termos de cosmologia, pelos *Bráhmanas* em termos de ritual mágico, nos *Upanisads* em termos de monismo idealístico, no Jainismo em termos de biologia, no Budismo em termos de psicologia (baseada nas experiências da meditação profunda), no Vedantismo em termos de metafísica, no Vishnuísmo em termos de *bhakti* (amor místico e devocional), no Shivaísmo em termos de “não-dualidade” (*advaita*) e ascetismo, nos *Tantras* Hindus em termos de poder criativo feminino do universo (*sakti*), e no Budismo Tântrico em termos de transformação das forças e fenômenos psicocósmicos penetrando-os com a luz do conhecimento transcendental (*prajñá*).

Isto não esgota as possibilidades diferentes de expressão, nem as excluem das suas combinações e mútua penetração. Pelo contrário: muito de suas características estão geralmente combinadas, e os pensamentos e práticas dos diferentes sistemas religiosos não estão estritamente separados, mas se interpenetram em parte uns com os outros. Entretanto, a ênfase de uma ou de outra destas características dá para cada um desses sistemas seu caráter próprio e “sabor” particular.

Em conseqüência, OM aparece para alguns como símbolo de um universo divino, para outros como símbolo do poder infinito,

para um seguinte como espaço infinito, para outro como existência infinita ou vida eterna. Para alguns, OM representa a luz onipresente, para outros significa a lei universal, e ainda outros a interpretam como a consciência onipotente, como onipenetrante divindade, ou em termos de amor que tudo envolve, ritmo cósmico, força criadora sempre presente, ou conhecimento ilimitado, e assim *ad infinitum*.

Como um espelho que reflete todas as formas e cores sem mudar sua própria natureza, assim OM reflete os matizes de todos os temperamentos e toma a forma de todos os ideais elevados, sem se restringir exclusivamente a nenhum deles. Se esta sílaba sagrada fosse identificada por um significado conceitual, ou estivesse voltada para algum ideal particular, sem preservar sua qualidade irracional e intangível da sua essência, nunca poderia ser capaz de simbolizar aquele estado de supraconsciência da mente no qual todas as aspirações individuais encontram sua síntese e realização.

3

A Idéia do Som Criador e a Teoria da Vibração

Como todas as coisas viventes, os símbolos também têm seus períodos de crescimento e declínio. Quando seu poder alcançou o zênite ou apogeu, eles descem pelos diferentes caminhos (procedimentos) da vida cotidiana até se tornarem expressões convencionais, que não têm mais conexões com a experiência original, e quando ocorrem tomam um significado tão estreito ou de tal modo generalizado que o seu sentido profundo se perde. Então, outros símbolos tomam seu lugar, enquanto eles se recolhem num círculo íntimo de iniciados, onde renascerão quando seu tempo chegar.

Aqui, “iniciados” não significa alguns homens organizados em grupos, mas aqueles indivíduos que em virtude de sua própria sensibilidade se tornaram acessíveis às vibrações sutis dos símbolos que vieram à existência neles, pela tradição ou própria intuição. No caso dos símbolos mânticos, as vibrações sutis do som têm uma função muito importante, contudo as associações mentais, que se cristalizam em volta deles através da tradição ou por experiência individual, contribuem muito para intensificar seu poder.

O segredo deste poder oculto do som ou vibração, que constitui a chave dos mistérios da criação e da criatividade (força criativa),

como revela a natureza das coisas e os fenômenos da vida, foi bem compreendido pelos videntes do passado: os Rishis que viviam nas encostas do Himalaia, os Magos do Irã, os adeptos da Mesopotâmia, os sacerdotes do Egito e os místicos da Grécia — mencionando apenas aqueles que deixaram alguns vestígios na tradição.

Pitágoras, que foi um iniciado na sabedoria Oriental e fundador de uma das mais influentes escolas de filosofia mística no Ocidente, falava da “Harmonia das Esferas”, de acordo com a qual cada corpo celeste — de fato, cada um e todos os átomos — produz um som particular devido a seus movimentos, ritmo ou vibração. Todos estes sons e vibrações formavam uma harmonia universal em que cada elemento, conservando seus atributos e sua função própria, contribuía para a unidade do todo.

A idéia do som criativo continuou através dos ensinamentos do logos, que foram parcialmente absorvidos pelo Cristianismo primitivo, tal como podemos ver no Evangelho de São João, que começa com palavras misteriosas: “No começo estava o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus... e o Verbo se tornou carne...”.

Se estes ensinamentos profundos, que estavam em vias de unir o Cristianismo à filosofia Gnóstica e às tradições Orientais, tivessem conseguido manter sua influência, a mensagem universal de Cristo teria sido salva da armadilha da intolerância e da estreiteza da mente.

Na Índia, entretanto, o conhecimento do som criativo sobreviveu. Ele se desenvolveu mais tarde nos diferentes sistemas do Yoga e encontrou plenitude nas Escolas do Budismo que tinham sua base filosófica na doutrina dos *Vijñānavādins*. Esta doutrina também era conhecida como *Yogácāra*, e sua tradição foi preservada até nossos dias, tanto na teoria como na prática, nos países do Budismo *Maháyāna* do Tibete ao Japão.

Alexandra David-Neel, no oitavo capítulo de seu livro *Tibetan Journey*, descreve um “mestre do som”, que não somente era capaz de produzir com seu instrumento, uma espécie de címbalo, toda modalidade de sons estranhos, como também explicou que todos os seres ou coisas emitem sons de acordo com sua natureza e no estado particular em que se encontram — como Pitágoras. “Isto acontece”, disse ele, “porque estes seres e coisas são agregados de átomos que dançam e através de seus movimentos produzem sons. Quando o ritmo da dança muda, o som que eles emitem também muda... Cada átomo entoia perpetuamente seu canto, e o som criado, a

cada momento, cria formas densas ou sutis. Tal como existem sons criadores, existem sons destruidores. Aquele que for capaz de emitir estes sons, pode, a seu bel-prazer, criar ou destruir.”

Devemos ter cuidado em não interpretar estas declarações em termos de ciência materialista. Foi afirmado que o poder dos mantras reside no efeito de “ondas sonoras” ou vibrações de ínfimas partículas de matéria que, como pode ser demonstrado por experiências, se agrupam em determinados arranjos e figuras geométricas, correspondendo exatamente à qualidade, intensidade e ritmo do som.

Se um mantra pudesse agir de tal modo mecanicamente, então poderia se obter o mesmo efeito quando reproduzido por um disco de fonógrafo (ou fita gravada). Porém, sua repetição, mesmo por intermédio de um homem comum, não teria nenhum efeito se executado por uma pessoa ignorante, mesmo que a entonação fosse idêntica à de um mestre.* A superstição de que a eficácia de um mantra depende da sua entonação é a consequência direta de uma teoria superficial de vibrações de diletantes pseudocientíficos, que confundem os efeitos das forças ou vibrações espirituais com as das ondas sonoras físicas. Se a eficácia dos mantras dependesse da correta pronúncia, então todos os mantras do Tibete deveriam ter perdido seu significado e poder, devido ao fato de não serem pronunciados de acordo com as regras do Sânscrito, mas de acordo com as leis fonéticas da língua Tibetana (não, por exemplo, OM MANI PADME HÛM, porém “OM MANI Péme HÛM”).

Isto demonstra que o poder e efeito de um mantra dependem da atitude espiritual, do conhecimento e da receptividade individual. O *sabda* ou som do mantra não é um som físico (apesar de poder estar acompanhado dele), porém um som espiritual. Não pode ser percebido pelo ouvido, mas somente pelo coração e não pode ser expresso pela boca, mas somente pela mente. O mantra tem poder e significado somente para o iniciado, isto é, para aquele que passou por uma forma particular de experiência ligada ao mantra.

Tal como uma fórmula química dá força somente àqueles que estão familiarizados com os símbolos da qual ela consiste e das leis de sua aplicação, do mesmo modo o mantra dá poder somente àqueles que estão cômicos do seu significado profundo e familiarizados com sua maneira de atuar, e que sabem ser um recurso para despertar forças latentes dentro de nós, através das quais somos capazes de dirigir nosso destino e influenciar nossos circundantes.

* Nota do Tradutor: Pode acontecer que o som bem emitido possa despertar numa pessoa sensível a experiência do mantra. Neste caso, o Mestre foi a própria mente da pessoa que percebeu.

Mantras não são “fórmulas mágicas”, como frequentemente afirmam proeminentes eruditos do Ocidente, nem são aqueles que conseguiram lograr alguma proficiência, isto é, “poder psíquico” (*siddhi*) como os “feiticeiros” (chamados de *Siddhas* por Grünwedel). Os mantras não atuam por conta de sua natureza “mágica”, mas somente através da mente que os experimenta. Eles não possuem força própria; eles são apenas os meios para concentrar forças já existentes — tal qual uma lente de aumento, que apesar de não possuir nenhum calor próprio, é capaz de concentrar os raios solares e transformar seu calor ameno em calor incandescente.

Isto pode parecer feitiçaria para um matuto, porque ele vê somente o efeito, sem conhecer as causas e suas conexões interiores. Por conseqüência, aqueles que confundem conhecimento mântico com feitiçaria não são muito diferentes nos seus pontos de vista da atitude do matuto. E se houve eruditos que experimentaram descobrir a natureza dos mantras por meio de conhecimentos filológicos, e chegaram à conclusão que eram “desprovidos de sentido”¹ porque eles não tinham nem estrutura gramatical nem significado lógico, então podemos apenas dizer que tal procedimento era igual a perseguir borboletas com uma marreta.

Sem falar da impropriedade dos meios, é espantoso que tais eruditos, sem possuir a menor experiência pessoal neste domínio e sem mesmo ter tentado estudar a natureza e os métodos da tradição mântica e exercitar-se orientados por um instrutor espiritual competente (*guru*), se arrogaram o direito de julgar e de dar opiniões.

Foi somente através do trabalho precursor e corajoso de Artur Avalon (especialmente no setor do Tantra Híndu, onde encontrou um talentoso e genial intérprete no indologista alemão Heinrich Zimmer) que o mundo viu pela primeira vez que o Tantrismo não era nem Hinduísmo degenerado nem Budismo corrompido, e que na tradição mântica estava a expressão do mais profundo conhecimento e experiência no domínio da psicologia humana.

Todavia, esta experiência só pode ser adquirida sob a orientação de um Guru competente (personificação viva da tradição) e pela prática pessoal através de um treino constante. Se, então, depois de tal preparação o mantra é utilizado, todas as associações necessárias e forças acumuladas das experiências anteriores estão despertadas no iniciado e produzem a atmosfera e o poder para o qual o mantra é intencionado. Porém, o não-iniciado poderá pronunciar

1. L. A. Waddell. *The Buddhism of Tibet or Lamaism*, Londres, 1895.

o mantra quantas vezes quiser, que não conseguirá obter o mais leve resultado. Portanto, os mantras podem ser impressos nos livros aos milhares, sem libertar seu segredo ou perder seu valor.

Seu “segredo” não é algo intencionalmente oculto, porém algo que só pode ser adquirido pela autodisciplina, concentração, experiência interior e visão interior. Como toda coisa valiosa e toda forma de conhecimento, não é obtido sem esforço. Somente neste sentido é que é esotérico, como toda sabedoria profunda não se descobre ao primeiro relance, porque não é matéria de conhecimento superficial, porém de uma realização no fundo da nossa própria mente. Por isto, quando o discípulo Hui-nêng perguntou ao quinto Patriarca da Escola Budista Chinesa Ch’an se ele tinha algum ensinamento esotérico para ensinar, ele respondeu: “O que eu posso te dizer não é esotérico. Se tu olhares para o teu interior, descobrirás que o esotérico está dentro da tua própria mente”. Então o conhecimento esotérico está aberto a todos os que estão dispostos a se exercitar sinceramente e que tenham a capacidade de aprender com a mente aberta.

Do mesmo modo como os que são admitidos para instrução superior nas universidades ou instituições similares precisam dos necessários dons e qualificações, assim também os mestres espirituais de todos os tempos exigiam de seus discípulos certas qualidades e qualificações, antes de serem iniciados nos ensinamentos profundos da ciência mântrica. Pois nada é mais perigoso que um conhecimento insuficiente ou apenas teórico.

As qualidades requeridas eram: fé sincera no Guru, devoção perfeita ao ideal que ele representa, e profundo respeito para todas as coisas espirituais. As qualificações especiais eram: conhecimento básico dos principais princípios das sagradas escrituras ou tradição, e resolução de dedicar um certo número de anos ao estudo e prática dos ensinamentos profundos sob a direção do Guru.

4

Declínio da Tradição Mântrica

O conhecimento mântrico pode ser chamado de doutrina secreta no mesmo sentido que altos estudos de matemática, física ou química para o homem comum, não afeito aos símbolos ou fórmulas destas ciências, possa parecer um livro fechado a sete chaves. Assim

como as últimas descobertas destas ciências podem ser mal utilizadas para fins de poder pessoal ou político, e por esta razão estão mantidas em segredo pelas partes interessadas (como os governos), do mesmo modo o conhecimento mântico em determinadas épocas tornou-se vítima do poder político de determinadas castas ou classes sociais.

Na Índia antiga, os Brâmanes, a classe sacerdotal, fizeram do conhecimento mântico o apanágio ou privilégio de sua casta, obrigando assim todos os que não pertenciam a sua classe a aceitar cegamente os ditames da tradição. E assim aconteceu que o que no início era a flâmula do êxtase e inspiração religiosa, transformou-se em dogma e finalmente reagindo mesmo nos criadores desta tradição com irrelutável coação. O conhecimento tornou-se mera crença e a crença, sem a corretiva experiência, tornou-se superstição.

Em quase todas as superstições do mundo podemos encontrar vestígios de algumas verdades, que ficaram separadas das suas correlações originais, e perderam seu significado. Elas são, no sentido literal da palavra “resíduos”, alguma coisa que subsistiu (“super-súitia”). E devido às circunstâncias e caminhos pelos quais estas verdades ou idéias foram encontradas, isto é, suas conexões lógicas, espirituais ou históricas, ficaram esquecidas, tornaram-se simples credo, que nada tem em comum com a verdadeira fé ou confiança razoável na verdade ou poder de uma idéia ou de um indivíduo, uma confiança que cresce em uma convicção interior, quando nascida da experiência e em harmonia com as leis da razão e da realidade. Este tipo de fé é a precondição necessária para qualquer atividade mental ou espiritual, quer seja ciência ou filosofia, religião ou arte. É a atitude positiva da nossa mente e de todo o nosso ser, sem a qual nenhum progresso espiritual pode ser alcançado. Esta é a *saddha* que o Buda exigia dos que queriam seguir o seu caminho. “*Apárutá tesam amatassa dvára, ye sotavantá pamuñcantu saddham.*” “Abertas estão as portas da imortalidade; vós que tendes ouvidos, ouçam, libertem vossa fé!” Estas foram as palavras com as quais o Buda iniciou sua carreira de instrutor religioso. “*Pamuñcantu saddham*” significa: “Dêem livre curso à vossa fé, à vossa verdade e confiança interior, afastem os obstáculos interiores e abri-vos à verdade!”

Foi este tipo de fé, de prontidão interior e abertura mental, que encontrou no sagrado som OM a expressão espontânea e a liberação da esmagadora pressão psíquica. Neste símbolo mântico todas as forças positivas e propulsivas da mente humana (que tentam romper suas limitações e quebrar os grilhões da ignorância) ficam unidas e concentradas como na “ponta de uma flecha”.

Porém, muito cedo esta expressão verdadeira da experiência profunda caiu vítima da especulação; porque os que não tinham participado desta experiência tentaram pesquisar seus resultados. Não era suficiente para eles saber que uma vez removidas as causas das trevas, a luz torna a brilhar. Eles queriam debater as propriedades da luz mesmo antes de tentar penetrar na escuridão; e assim discutindo eles edificaram e desenvolveram uma teologia requintada, na qual o sagrado OM ficou tão artisticamente intrincado, que tornou-se impossível desenredá-lo.

Em vez de confiar nas suas próprias forças, esperavam a ajuda de algum agente sobrenatural. Enquanto especulavam acerca do objetivo, esqueceram que o esforço de "atirar a flecha" deveria ser feito por eles mesmos e não por algum poder mágico do interior da flecha ou do alvo. Eles adornaram e fizeram culto da flecha em vez de utilizá-la, empregando todas as suas energias disponíveis. Eles afrouxaram o arco da mente e do corpo, em vez de exercitá-lo.

Então aconteceu que no tempo do Buda este grande símbolo mântico ficara tão emaranhado na teologia da fé bramânica, que não pôde ser utilizado numa doutrina que procurava se livrar tanto da tutela dos Brâmanes, como dos dogmas e teorias supérfluas, e que acentuava a autodeterminação, a auto-responsabilidade do homem e sua independência do poder dos deuses.

O primeiro e mais importante empreendimento do Budismo foi "esticar de novo o arco do corpo e da mente" pelo correto treinamento e disciplina. E depois, quando a autoconfiança do homem ficou restabelecida e a nova doutrina firmemente estabelecida, os adornos, as teias e a especulação da teologia murcharam e caíram da ponta da flecha sagrada OM, e esta pôde ficar novamente atada à flecha da meditação.

Como já foi mencionado, OM estava estreitamente ligado ao desenvolvimento do Yoga, o qual, como uma espécie de sistema inter-religioso de métodos de treino corporal e mental, recebia e contribuía para as diferentes escolas de pensamento religioso. O Budismo, logo no seu começo, aceitou e desenvolveu as práticas do Yoga, e uma constante troca de contínuas experiências se estabeleceu entre o Budismo e outros sistemas religiosos, que se mantém aproximadamente há dois milênios.

Por conseguinte, não é admirável que, conquanto a sílaba OM provisoriamente tivesse sentido a sua importância simbólica, a prática religiosa do Budismo primitivo lançasse mão da fórmula mântica, quando necessário como um meio de despertar a confiança na fé

(*saddha*), para libertação dos obstáculos interiores, e para auxiliar a concentração a fim de atingir o supremo objetivo.

5

Tendências Mântricas do Budismo Primitivo

Já os primitivos *Mahásánghikas* possuíam nos seus Cânones uma coleção especial de fórmulas mántricas sob o nome de *Dhárani* ou *Vidyádhara-pitaka*. *Dháranis* eram meios de fixar a mente sobre uma idéia ou pensamento, uma visão ou experiência obtida na meditação. Estas (fórmulas mántricas) podem representar a quinta-essência de um ensinamento, como também a experiência de determinados estados de consciência, que desta maneira podem ser relembrados ou recriados deliberadamente a qualquer momento. Por isso são também chamados de suportes, receptáculos ou berços da sabedoria (*vidyádhara*). Eles não são funcionalmente diferentes dos mantras, mas em certo grau nas suas formas, visto que podem atingir considerável extensão e algumas vezes representam a combinação de vários mantras ou "sílabas-sementes" (*bija-mantras*), ou a quinta-essência de um texto sagrado. Eles eram tanto um produto, como meios de meditação: "Através profunda concentração (*samádhi*) adquiere-se uma verdade, através o *dhárani* ela é fixada e retida na memória".

Apesar de a importância dos mantras e dos *dhárani* como meio ou instrumento de meditação ainda não ter sido evidenciada no Budismo *Theraváda*, a sua eficiência nunca foi posta em dúvida. Nos mais antigos textos *Páli* encontramos mantras de proteção ou *parittas* para afastar perigos, doenças, cobras, espíritos, influências nefastas e outras, como também de criar condições benéficas, como de saúde, felicidade, paz, um feliz renascimento, riqueza, etc. (*Khuddakapátha*; *Anguttara-Nikáya*, IV, 67; *Átánátiya-Sutta*, *Dígha-Nikáya*, 32, etc.)

No *Majjhima-Nikáya*, 86, o Buda induziu *Ángulimálá* (um antigo bandido convertido pelo Buda) a curar uma mulher, sofrendo em consequência de um aborto, pela enunciação da verdade, isto é, através do poder mántrico. Nunca é demais acentuar que isto consiste principalmente na pureza e sinceridade do propósito da pessoa que a enuncia, intensificada e tornada força consciente pelo modo solene da pronúncia vocal. Embora a atitude interior do orador seja

a fonte principal do poder, não é menos irrelevante a forma como ele a expressa. Ela deve ser adequada ao conteúdo espiritual, melódico, rítmico, vigoroso, e apoiado pelas associações mentais e emocionais, criadas pela tradição ou experiência pessoal.

Neste sentido, não somente as solenes elocuições do *Ratana-Sutta*, no qual cada verso termina com a afirmação “que o poder desta verdade possa trazer felicidade” (*etena saccena suvatthi hotu*), devem ser considerados como mantras, como também as fórmulas em Páli do antigo refúgio que até presentemente são recitadas com tanta veneração nos países do Budismo *Theraváda*, como seus correspondentes mantras Sânscritos das Escolas do Norte.

Seu paralelismo perfeito de som, ritmo e idéia, sua concentração nos símbolos mais elevados, tais como *Buddha*, *Dhamma* (doutrina; Sânscrito: *Dharma*) e *Sangha* (comunidade dos discípulos) e sua atitude devocional básica, na qual *saddha* (confiança na convicção) e *mettá* (amor, compaixão) ocupam o primeiro plano, convertendo estas fórmulas em mantras, no melhor sentido da palavra. Que a sua expressão formal é tão importante como seu conceito, está acentuada na tríplice recitação e no fato que algumas destas fórmulas recitadas três vezes são repetidas duas vezes com ligeiras diferenças de pronúncia numa mesma cerimônia (como por exemplo na Birmânia, no decorrer das cerimônias do *pujá*, *paritta*, *upasampadá*, *patimokkha* ou em ocasiões similares) para estarem certos da forma correta, da reprodução correta do símbolo-som, santificado pela tradição, o qual como uma correnteza viva corre do passado para o futuro, reunindo assim o indivíduo às passadas e futuras gerações de devotos que se esforçavam para o mesmo objetivo. Neste particular, encontramos a magia da palavra mântica e o seu poder místico sobre o indivíduo.

Como o verdadeiro budista não espera que o Buda ou seus discípulos ou o *Dharma* atendam suas preces, ou ser beneficiado de uma maneira milagrosa, está claro para ele que a eficácia de tais fórmulas dependem unicamente da harmoniosa cooperação da forma (som e ritmo), sentimento (impulso devocional: fé, amor, veneração) e da idéia (associações mentais: conhecimento e experiência) que despertam, intensificam e transformam as forças psíquicas latentes (das quais determinação e força de vontade conscientes são apenas pequenas frações).

A forma é indispensável, pois é o receptáculo que guarda as outras qualidades; o sentimento é indispensável porque cria unidade (igual ao calor que pela fusão de diferentes metais os amalgama

numa nova unidade homogênea), enquanto a idéia é a substância, a “prima matéria” que vitaliza todos os elementos da mente humana, desperta-a de suas energias latentes. Porém, é necessário notar que o termo idéia não deverá ser compreendido como representando uma simples abstração, mas — como no sentido original da palavra grega “eidos” — uma imagem criativa ou uma forma de experiência na qual a realidade é refletida e reproduzida continuamente de outra forma.

Enquanto a forma tornou-se cristalizada da prática de passadas gerações, a idéia que a inspirou é dádiva do Buda — e somente neste sentido pode-se dizer que o poder espiritual do Buda está presente no mantra —, porém o impulso que fusionou as qualidades do coração e da mente e as forças criativas que reagem à idéia e a preenchem com a vida, é isto com que o discípulo deve contribuir. Se sua fé não é pura, ele não realizará a unidade interior; se sua mente não é treinada, ele não será capaz de assimilar a idéia; se ele é embotado psiquicamente, suas energias não atenderão ao chamado; e se lhe falta concentração, não será capaz de coordenar forma, coração e mente.

Desta forma, os mantras não são métodos que não necessitam esforços para escapar das más conseqüências da vida, isto é, das nossas próprias ações, mas um meio que requer esforço, tal como qualquer outra via de libertação. Se for dito que a ação mântica não falha quando corretamente usada, não significa que ela pode interromper as leis da Natureza ou contrariar os efeitos do *karma*. Isto significa apenas que aquele que é perfeito na sua concentração, na sua fé e no seu conhecimento não poderá falhar na realização da libertação — porque ele já é senhor do seu carma (lit. “ação” que produz conseqüências ou efeitos), isto é, dele mesmo.

Da mesma maneira, nas formas posteriores do *Mantrayána* (chamadas Escolas Mânticas do Budismo) foi bem compreendido que o carma não podia ser neutralizado simplesmente murmurando mantras ou por outra qualquer espécie de ritual religioso ou poder mágico, mas somente por um coração puro e uma mente sincera. *Milarepa*, um dos maiores Mestres do Som, e que pode ser considerado a maior autoridade neste assunto, disse: “Se perguntares se o mau carma pode ou não ser neutralizado, então saiba que ele é neutralizado pelo desejo da bondade”.

::Sem harmonizar o corpo, a palavra e a mente na Doutrina,
Que proveito pode ser obtido celebrando rituais religiosos?
Se a cólera pode ser vencida pelo seu antídoto, (o amor)

Que proveito pode ser obtido celebrando rituais religiosos?
Salvo meditando no amor ao próximo mais do que a si mesmo,
Que proveito pode ser obtido falando apenas com os lábios:
'Ó, tenha piedade [das criaturas sencientes]?'¹

Palavras como estas podem ser encontradas em grande número para provar que, apesar das grandes mudanças nos métodos da prática religiosa no decorrer do tempo, o espírito do Budismo perdurou sempre vivo. Não era contraditório às idéias do Budismo utilizar mantras como ajuda adicional na meditação e nos exercícios devocionais, enquanto forem meios de libertação e não assumirem o papel paralisante do dogma, isto é, até que as pessoas tenham uma noção clara das causas e efeitos e do significado interior dos mantras e não fizerem deles objetos de fé cega ou meios de benefício mundano.

No tempo do Buda, no dogmatismo teológico do ritual sacrificial do Bramanismo, este conhecimento foi perdido em grande parte e as palavras mântricas degeneraram em uma simples convenção e num meio conveniente de escapar às suas próprias responsabilidades, confiando nos poderes mágicos de deus e nas fórmulas constrangedoras do demônio.

O Buda, no entanto, que colocou o homem no centro do seu universo e que acreditava na libertação somente através dos próprios esforços, e não através de intervenção divina, não pôde edificar sobre um sistema mântrico teologicamente contaminado, mas teve que deixar ao tempo e às necessidades interiores e experiências dos seus seguidores de encontrarem novas formas de expressão. O Buda pôde apenas apontar o caminho pelo qual todos podem chegar à sua própria experiência. Porque mantras não podem ser fabricados; eles devem crescer, e crescem somente da experiência e do conhecimento coletivo de muitas gerações.

O desenvolvimento da ciência Budista dos mantras não foi, portanto, uma "recaída" nos usos bramânicos ou um sinal de "degeneração", porém a consequência natural do crescimento espiritual, que em cada fase do seu desenvolvimento produziu pela necessidade suas próprias formas de expressão. E mesmo assim, onde estas formas tivessem semelhança às de épocas remotas, não eram uma simples repetição do passado, porém uma nova criação resultante da plenitude esmagadora da experiência direta.

1. *Tibet's Great Yogi Milarepa*, traduzido pelo Lama Dawa Samdup, editado pelo Dr. W. Y. Evans-Wentz, p. 263 s.

O Budismo como Experiência Viva

Cada experiência nova, cada nova situação da vida alarga nosso panorama mental e provoca uma transformação sutil no nosso interior. Desta maneira, nossa natureza muda continuamente, não somente devido às condições da vida, mas — mesmo que estas permanecessem estáticas — porque, devido à constante acumulação de novas impressões, a estrutura da nossa mente torna-se cada vez mais diversificada e complexa. Seja que chamemos isto de “progresso” ou “degeneração”, temos que admitir o fato que isto é a lei de toda vida, na qual diferenciação e coordenação equilibram-se reciprocamente.

Deste modo, cada geração tem seus próprios problemas e necessita encontrar suas próprias soluções. Os problemas, assim como os meios de resolvê-los, crescem das condições do passado e conseqüentemente estão ligados a ele, porém eles nunca podem ser idênticos com este passado. Eles não são nem completamente idênticos nem completamente diferentes. Eles são o resultado de um processo contínuo de ajustamento.

De modo similar, temos que considerar o desenvolvimento dos problemas religiosos. Quer os consideremos como “progresso” ou “degeneração”, eles são necessidades da vida espiritual, que não se deixam imobilizar em fórmulas rígidas imutáveis.

Grandes religiões e atitudes filosóficas profundamente arraigadas não são criações individuais, não obstante o impulso inicial ser dado por grandes personalidades. Elas crescem dos germes das idéias criativas, das grandes experiências e das visões profundas. Crescem através de muitas gerações de acordo com suas próprias leis inerentes, tal como uma árvore ou qualquer outro organismo vivo. Elas são o que podemos chamar de “eventos naturais do espírito”. Porém, seu crescimento, sua expansão e maturidade necessitam de tempo. Ainda que a árvore inteira esteja contida potencialmente na semente, requer tempo para se transformar numa forma visível.

O que o Buda podia ensinar em palavras, era apenas uma fração do que transmitia pela sua simples presença, sua personalidade e seu exemplo vivo. E todas elas em conjunto representavam apenas uma pequena fração da sua experiência espiritual. O próprio Buda estava consciente das deficiências e limitações da palavra e da linguagem, quando hesitante em ensinar a sua doutrina pondo em palavras qualquer coisa que era demasiado profunda e sutil para

ser alcançada pela mera lógica e pelo raciocínio do homem comum. (No entanto, há ainda pessoas que não vêem no Budismo nada além do que uma “religião da razão”, e para eles “razão” está estritamente limitada à iluminação científica e à lógica infalível deste último século ou das “últimas” descobertas da ciência!)

A despeito disto, quando o Buda resolveu finalmente revelar a verdade, por compaixão para os poucos “cujos olhos estavam apenas cobertos de um pouco de poeira”, ele evitou falar acerca das verdades últimas e se recusava a responder qualquer pergunta no que concerne o estado supramundano da Realização ou problemas similares que estavam além da capacidade do intelecto humano. Ele se limitou a mostrar o caminho prático que levava à solução de todos aqueles problemas, e indicando-o, explicava sempre seus ensinamentos essenciais numa forma que correspondia à capacidade dos seus ouvintes. Para o camponês falava em termos agrícolas, aos artesãos em termos correspondentes à profissão que exerciam, aos brâmanes se dirigia em linguagem filosófica e assuntos similares às suas concepções do universo ou às suas práticas religiosas (como rituais sacrificiais, etc.), para os cidadãos e chefes de família falava dos deveres civis e das virtudes da vida familiar, e enquanto isto confiava o aspecto profundo dos seus ensinamentos e de suas experiências nos mais altos estágios da meditação a um pequeno grupo de discípulos adiantados, especialmente aos membros de sua Ordem.

As escolas ulteriores do Budismo ficaram fiéis a este princípio em modificar seus métodos de ensinamento e meios de realizá-lo, de acordo com as necessidades individuais e desenvolvimento espiritual do seu tempo (ou condicionado historicamente). Quando a filosofia Budista tornou-se mais elaborada e extensa, surgiu um maior número de métodos de ensino, adequados a cada estado da mente individual. Tal como Buda guiava seus discípulos em diferentes etapas, do mesmo modo as escolas ulteriores do Budismo reservaram os aspectos mais difíceis dos seus ensinamentos aos que necessitavam um padrão mais alto de educação e conhecimento, para aqueles que preenchiam estas condições e que já tinham passado pelas formas preliminares de treinamento.

Estes ensinamentos mais adiantados têm sido descritos como esotéricos ou doutrinas “secretas”; contudo, o seu propósito não foi excluir a qualquer um o alcance às mais altas realizações ou conhecimento, mas evitar conversas vazias e vãs especulações dos que antecipadamente experimentavam alcançar intelectualmente estes elevados estados de consciência, sem empregar os esforços necessários para adquiri-los, isto é, pela prática e experiência.

Quando o Buda censurou a reserva e o mistério de pretensiosos sacerdotes que consideravam seus conhecimentos ou encargos como um privilégio de sua casta, ou quando declarou que não fazia distinção entre o ensinamento esotérico (interior) e o exotérico (exterior) e que nada guardava oculto no seu punho cerrado, isto certamente não significava que ele não fazia nenhuma diferença entre um sábio e um tolo, porém estava pronto para ensinar sem restrições a todos os que estavam dispostos a segui-lo. Uma restrição, entretanto, existia por parte dos seus ouvintes e discípulos, a saber, a própria capacidade de compreensão, e aqui o Buda fixou o limite entre o que ele sabia e o que considerava útil para o ensinamento.

Certa vez, quando o Iluminado habitava no bosque de *Simsapa*, pegou um punhado de folhas e mostrando-as aos seus discípulos disse-lhes que assim como estas folhas na sua mão eram poucas em comparação às folhas do bosque inteiro, do mesmo modo aquilo que tinha ensinado representava apenas uma pequena fração daquilo que sabia, mas que no entanto queria revelar somente o que era necessário a seus discípulos para alcançar a libertação.

Esta espécie de discriminação deve ser praticada por todo instrutor, não somente de um modo geral, porém em cada caso individual. O *Dharma* não deve ser imposto aos que lhe são indiferentes ou aos que ainda não estão amadurecidos para ele; é preciso reservá-lo apenas aos que estão sedentos por altos conhecimentos, porém no tempo e no lugar oportunos.

Aplicado ao desenvolvimento do Budismo, isto significa que em cada época e em seu devido tempo cada país encontra sua própria forma de expressão e seus próprios métodos de ensino, de modo a manter viva a idéia do Budismo. Esta "idéia" não é uma tese filosófica ou dogma metafísico, porém um impulso para uma nova atitude da mente, em razão da qual o mundo e o fenômeno da nossa própria consciência não serão vistos do ponto de vista do "Eu", porém do "não-Eu". Nesta reversão de pontos de vista, todas as coisas repentinamente aparecem numa nova perspectiva, de tal modo que o mundo interior e o mundo exterior tornam-se igualmente e mutuamente fenômenos dependentes da nossa consciência — uma consciência que, de acordo com seu grau de desenvolvimento, experimenta uma espécie diferente de realidade, um mundo diferente. O grau de desenvolvimento, no entanto, depende do grau em que o "Eu-Ilusão" for superado e com isto a perspectiva egocêntrica, que deforma todas as coisas e eventos, quebrando suas íntimas relações. O restabelecimento de um perfeito equilíbrio espiritual pela supe-

ração desta ilusão do eu, fonte de todo ódio, avidez e sofrimento, constitui o estado de iluminação. Tudo que conduz à realização deste estado é o caminho do Buda, um caminho que não é fixado de uma vez e para sempre, e que não existe independentemente do tempo e dos indivíduos, mas somente no movimento e progresso do peregrino em direção ao objetivo apontado pelo Buda. É um caminho que deve ser realizado e recriado por todo peregrino.

Mesmo a mais perfeita formulação da doutrina do Buda não teria salvo seus seguidores da necessidade de novas formulações, porque apesar da doutrina do Buda ser perfeita, o povo para quem ele a pregava não o era, e o que eles podiam compreender e transmitir aos demais sofria das limitações inerentes a todo pensamento humano.

Além disto, precisamos não esquecer que o Buda foi compelido a expressar-se na linguagem e nas concepções populares do seu tempo, de modo a se fazer compreender. Mesmo se todos aqueles que preservaram as palavras do Buda fossem *Arahans* (santos), isto não poderia em nada mudar o fato que os ensinamentos que eles transmitiram desta forma eram conceitualmente e lingüisticamente formulações condicionadas pelo tempo. Nem eles podiam antecipar problemas que ainda não existiam, e mesmo se fosse possível prevêê-los, eles não poderiam ser capazes de expressá-los, porque a linguagem na qual eles poderiam ser expressos e compreendidos ainda não teria nascido.

O Buda mesmo teria expresso seus ensinamentos de outro modo se ele tivesse vivido no sexto século D.C., em vez de no sexto século A.C. — e isto não porque o *Dharma*, ou a verdade que ele iria ensinar fosse outra diferente, mas porque aqueles a quem ele deveria falar já teriam adicionado em suas respectivas consciências doze séculos de experiência histórica, prática mental e espiritual e teriam não só maior acúmulo de conceitos e meios de expressão, mas também uma atitude mental diferente, com diferentes problemas e perspectivas, e diferentes métodos de resolvê-los.

Aqueles que cegamente acreditam em palavras, assim como aqueles para os quais a antiguidade histórica é mais importante que a Verdade, nunca admitirão isto. Eles acusarão as escolas Budistas ulteriores de terem ido além do Buda, enquanto que na realidade elas somente foram além dos conceitos condicionados pelo tempo dos contemporâneos do Buda e de seus sucessores.

Coisas espirituais, assim como coisas vivas, não podem ser "fixadas". Quando cessa o crescimento, nada resta além de uma

forma morta. Podemos preservar formas mumificadas a título de curiosidade histórica, mas não vida. Se, no entanto, na pesquisa da verdade não confiamos no testemunho real da história, não que duvidemos da veracidade formal ou da sinceridade da intenção por parte dos que a preservaram e a transmitiram nestas formas, mas não acreditamos que formas criadas há milênios no passado possam ser adotadas indiscriminadamente sem causar sérios danos à nossa constituição mental. Mesmo o melhor alimento, se conservado demasiadamente, torna-se veneno. O mesmo se dá com o nutrimento espiritual. Verdades não podem ser “adotadas”, necessitam ser continuamente redescobertas. Devem sempre ser reformuladas e transformadas, se quisermos preservar seu significado, seu valor vivo ou seu valor nutritivo espiritual. Esta é a lei do crescimento espiritual, donde resulta a necessidade de experimentar as mesmas verdades em cada forma nova, e cultivar e propagar não tanto os resultados, porém os *métodos* através dos quais nós adquirimos o conhecimento e experimentamos a Realidade.

Se este processo de crescimento espiritual é repetido e experimentado em cada indivíduo, isto não só significa que o indivíduo se tornará o elo que liga o passado ao presente, mas também, do mesmo modo, o passado torna-se revitalizado e rejuvenescido na experiência presente e transforma-se em germe criativo do futuro. Deste modo, a história torna a tomar forma novamente na presente vida, tornando-se parte do nosso próprio ser e não simplesmente um objeto de estudo ou de veneração que, separado das suas origens e das condições orgânicas do seu crescimento, perderia seu valor essencial.

Logo que compreendemos este crescimento orgânico, cessamos de julgar suas diversas fases como “certas” ou “erradas”, “valiosas” ou “sem valor”, e chegaremos melhor à conclusão que as modulações do mesmo tema ou “motivo” acentuam, pela própria força dos seus contrastes, o fator comum, o fundamento essencial.

A natureza essencial de uma árvore, por exemplo, não está limitada às suas raízes, nem ao seu tronco, seus galhos, ramagens ou folhas, nem às suas flores ou frutos. A natureza real da árvore reside no desenvolvimento orgânico e relacionamento de todas estas partes, isto é, na totalidade do seu desenvolvimento espacial e temporal.

De modo similar, temos que compreender que a natureza essencial do Budismo não pode ser encontrada no domínio não-espacial do pensamento abstrato, nem num dogma consagrado pela

antigüidade, porém somente na sua expansão no tempo e no espaço, na imensidade do seu movimento e desenvolvimento, na sua influência sem limite sobre a vida em todos os seus aspectos, em resumo: na sua universalidade.

7

A Atitude Universal do *Mahayana* e o Ideal do *Bodhisattva*

A universalidade do Budismo, que a princípio apresentava-se numa variedade desnorteadora de escolas religiosas e filosóficas, elevou-se num princípio consciente pelo *Maháyaná*, o Grande Veículo, que foi bastante amplo para reconhecer as diferenças entre todas as escolas e ideais como formas necessárias de expressão das diferentes índoles e graus de compreensão.

Isto se realizou através da ênfase dada ao ideal *Bodhisattva*, que colocou no centro da vida religiosa a figura do Buda como a personificação da mais alta realização. De qualquer maneira que se tenha definido a realidade ou irrealidade do mundo ou de suas relações para com a experiência espiritual, ou do estado de libertação e do *nirvána* final, uma coisa estava estabelecida: o estado de perfeição, de iluminação, o estado Búdico foi alcançado por um ser humano, e que estava nas mãos de qualquer indivíduo alcançar este estado pela mesma via. Neste ponto estavam unidas todas as escolas Budistas.

Esta via, entretanto, não era escapar do mundo, mas *conquistá-lo* através de um conhecimento crescente (*prajñá*), pelo amor ativo (*maitrí*) a todos os seres vivos, pela participação interior nas alegrias e sofrimentos dos outros (*karuná muditá*), e através da equanimidade (*upeksá*) em relação ao próprio bem estar ou infortúnio. Este caminho foi vividamente ilustrado pelas inumeráveis formas de existência do Buda, descritas no *Játakas*, estórias dos seus nascimentos anteriores (até o seu último, como *Gautama Sákyamuni*). Mesmo se não quisermos atribuir valor histórico a estas estórias, elas no entanto demonstram a atitude dos primitivos Budistas e suas idéias no percorrer o caminho do desenvolvimento de um Perfeitamente Iluminado.

No *Tipitaka*, escrituras canônicas do Budismo em *Páli*, também conhecidas como *Theraváda* ou "Ensinamentos dos Antigos", que predomina nos países Budistas do Sul, distinguem-se três tipos de Liberados: primeiro, o santo ou Araham, que venceu as paixões e

a ilusão de um eu, sem no entanto possuir o conhecimento que abrange o todo, e a onipenetrante consciência da Perfeita Iluminação (que o tornaria capaz de conduzir inúmeros outros seres a este estado de exaltação, em vez de alcançar a libertação somente para si); segundo, o Iluminado Silencioso ou *Paccekabuddha*, aquele que alcançou o conhecimento de um Buda, mas não a capacidade de transmiti-lo aos outros; e, finalmente, o *Sammásambuddha*, o Perfeitamente Iluminado, que não é apenas um santo, um sábio, um iluminado, mas um Ser Perfeito, um ser que se tornou *íntegro*, completo em si mesmo, isto é, aquele em que *todas* as faculdades espirituais e psíquicas chegaram à perfeição, à maturidade, a um estado de perfeita harmonia e cuja consciência abrange a infinidade do universo. Um tal ser não pode mais ser identificado nos limites da sua personalidade individual, do seu caráter e de sua existência individual; dele é dito com razão: “Não há nada com que ele possa ser avaliado, não há palavras para descrevê-lo”. (“*Atthangatassa na pamánam atthi yena nam vajju tam tassa na ‘tthi’*”; *Sutta-Nipáta*, 1076.)

Parece que originalmente o *Arahan*, o *Paccekabuddha* e o *Sammásambuddha* eram classificados apenas como diferentes tipos de homens ou estágios de realização. Mas, de acordo com o ponto de vista Budista, o homem não é “criado” definitivamente com um certo conjunto de predisposições ou caráter fixo, ele é o que faz de si mesmo, o conhecimento destas três possibilidades conduzem necessariamente às formulações dos três *ideais*; e deste ponto de vista não podia haver dúvida que o ideal do Perfeitamente Iluminado era o mais elevado. Visto ser capaz de conduzir inumeráveis seres através do oceano escuro deste mundo efêmero de nascimentos e mortes (*samsára*) às margens luminosas da liberação, este ideal foi chamado de *Maháyána*, “o Grande Veículo”, enquanto os outros ideais (particularmente o do *Arahan*), que concernem somente à libertação individual, eram chamados *Hínayána*, “o Pequeno Veículo”.

As designações *Hínayána* e *Maháyána* foram postas em evidência pela primeira vez durante o Concílio do Rei *Kaniska*, no primeiro século D.C., quando os diferentes ideais e vias de liberação foram discutidos pelos representantes das diferentes escolas. Ocasão em que o ideal *Maháyána* mostrou ser o único suficientemente amplo para conectar as diferenças entre todas as seitas Budistas. Não foi, entretanto, nenhuma surpresa que a maioria dos presentes neste Concílio votaram a favor do *Maháyána* e que os menores grupos que apoiavam o *Hínayána* desapareceram pouco depois.

Entretanto, os *Theravádins*, que não estavam presentes neste Concílio (desde que já tinham desaparecidos da Índia continental), estritamente falando não podem ser identificados com o *Hinayána*, porque eles não rejeitam o ideal *Bodhisattva*. *Nárada Mahá-Thera*, um dos reconhecidos líderes do Budismo Cingalês, expressou convincentemente o ponto de vista dos *Theravádins* no tocante ao ideal *Bodhisattva* nas seguintes palavras:

“Budismo é um ensinamento que se dirige igualmente aos que se esforçam para alcançar a própria salvação e aos que trabalham em ambas, tanto para sua salvação pessoal como para a salvação dos outros.

“Há entre nós alguns que compreendem a futilidade dos prazeres terrenos, e que estão tão pertinentemente convencidos da universalidade do sofrimento, que procuram a primeira oportunidade para escapar deste ciclo de nascimento e morte e obter sua emancipação.

“Há alguns outros que não só compreendem como sentem todos os sofrimentos da vida; tão ilimitado é seu amor e tão penetrante é sua compaixão que eles renunciam à sua salvação pessoal e dedicam as suas vidas ao sublime propósito de servir à humanidade e ao próprio aperfeiçoamento.

“Assim é o nobre ideal do *Bodhisattva*. Este ideal *Bodhisattva* é o mais puro e o mais belo em tempo algum apresentado ao mundo; que pode haver de mais nobre do que uma vida de serviços prestados generosamente e de pureza perfeita?

“Pode se dizer que o ideal *Bodhisattva* é um ensinamento puramente Budista”.

Seria, no entanto, uma grande incompreensão pensar que o serviço ao próximo implicaria num adiamento ou enfraquecimento para a realização do mais alto objetivo. *Milarepa*, que o realizou, preveniu seus discípulos deste erro quando disse: “Não se deve ser *demasiadamente ansioso e precipitado* na intenção de servir aos outros antes de termos em nós mesmos realizado a Verdade em toda sua plenitude; de outro modo, seríamos iguais a um cego guiando outro cego. Enquanto perdurar o céu, nunca faltará seres sencientes para servir a alguém; para tal serviço cada um de nós poderá encontrar a oportunidade. Até a ocasião chegar, exorto cada um de vós a ter uma única resolução, a saber, atingir o estado de Buda para o bem de todas as coisas viventes”.

A fim de conseguir isto, é necessária a prática das mais altas virtudes (*páramitá*) de um *Bodhisattva*.

Estas não consistem apenas em evitar o mal, porém cultivar o bem: pela realização de atos de abnegação, de amor e compaixão, nascidos do fogo do sofrimento universal, onde as dores dos outros seres são ressentidas com igual intensidade em seu próprio ser. Um *Bodhisattva* não ambiciona instruir os outros, a não ser pelo seu próprio exemplo, e prossegue no seu caminho espiritual sem nunca perder de vista o *bem-estar* dos seus semelhantes. Assim ele amadurece em direção ao seu objetivo supremo, inspirando outros a fazer o mesmo.

Enquanto prosseguimos no nosso caminho, não é em vão nenhum sacrifício que fizermos pelos outros, mesmo se não for reconhecido ou talvez até mal utilizado por aqueles que tínhamos a intenção de beneficiar. Cada sacrifício é um ato de renúncia, uma vitória sobre nós mesmos, e portanto um ato de liberação. Cada um destes atos, qualquer que seja seu efeito externo, é um passo a mais que nos aproxima do nosso objetivo e transforma o conhecimento teórico da idéia do *anátma* num conhecimento vivo e certeza da experiência. Quanto mais perdermos nosso ego e destruímos as muralhas da prisão por nós criada, maior se torna a claridade e radiância do nosso ser e a força convincente da nossa vida. É isto através do que ajudamos os outros — mais do que pelas ações filantrópicas de caridade, e mais do que através de palavras piedosas e sermões religiosos.

Porém, aqueles que se mantêm afastados do contato da vida perdem as oportunidades de sacrifício, de abnegação, do abandono dos bens dificilmente adquiridos, da renúncia daquilo que lhes é caro ou que pareça desejável, do serviço aos outros, e de experimentar suas forças nas tentações e provações da vida. E repetindo: ajudar aos outros e a si mesmo, ir de mãos dadas. Um não pode ir sem o outro.

No entanto, não devemos impor aos outros nossas boas ações com um sentimento de superioridade moral, mas agir espontaneamente com desprendida bondade natural que flui do conhecimento da solidariedade de tudo que vive e da experiência indescritível da unidade, alcançada na meditação — uma experiência cujo caráter universal está expresso na sílaba sagrada OM e na atitude geral religiosa do *Maháyána*.

Era este conhecimento de solidariedade requerido por *Milarepa* como base da moralidade e das virtudes do *Bodhisattva*. Foi este conhecimento que, apesar de imperfeito no seu início, guiou o Buda nas suas vidas anteriores no caminho da iluminação e o fez renunciar

à sua própria liberação imediata (ao encontrar o Buda de uma era precedente) a fim de alcançar o perfeito estado Búdico através da experiência e sofrimentos de sem-número de renascimentos na prática das virtudes do *Bodhisattva*, que foi capaz de alcançar o mais alto objetivo, não somente para ele, como também para o benefício de inumeráveis outros seres vivos.

Foi este conhecimento que fez o Buda se afastar da Árvore da Iluminação, a fim de proclamar seu Evangelho da Luz, de acordo com o qual a faculdade da iluminação (*bodhicitta*) é inerente a todo ser vivo. Onde quer que esta faculdade se torne em qualquer ser uma força consciente, um *Bodhisattva* nasce. Despertar esta consciência foi a obra da vida do Buda. Foi isto que o obrigou a assumir a penúria de uma vida errante por quarenta longos anos, ao invés de usufruir egoisticamente a felicidade da liberação.

8

O Caminho Universal e a Revalorização da Síllaba Sagrada OM

Os continuadores imediatos do Buda, na ansiedade de preservar todas as palavras e regras do Mestre, assim como todos os detalhes do modo de vida dos seus primeiros discípulos, criaram um código com inumeráveis regras monásticas e regulamentos, esquecendo assim o sentido espiritual da mensagem; e em vez de levarem uma existência simples, não-egoísta e espontânea de apóstolos inspirados e de errantes sem lar, desenvolveram-se em um monacato organizado, auto-satisfatório e isolado do mundo, que escapava das agitações e lutas da vida em conventos bem abastecidos, afastados tanto da vida dos leigos como do mundo em geral.

Quase todas as dissidências, discordâncias e controvérsias sectárias durante os primeiros séculos da história Budista tiveram sua causa não na essência da doutrina ou questões religiosas, mas em opiniões divergentes relativas às regras da Ordem, ou de interpretações puramente acadêmicas e teóricas de certos conceitos, ou ainda na maior ênfase acerca de um ou outro aspecto da doutrina e de suas escrituras correspondentes.

A primeira dissidência ocorreu cem anos após a morte do Buda, no Concílio de *Vaisáli*, onde o grupo ortodoxo dos *Sthaviravádins* (em Paáli: *Theravádins*) se separaram do corpo principal da Ordem

Budista, devido a se recusarem reconhecer a maioria dos votos em favor de uma interpretação mais liberal das menores regras da Ordem. De acordo com a decisão aceita e aprovada pela maioria da assembléia, maior tensão pesou no espírito do ensinamento e no senso de responsabilidade individual. Aqui estão as opiniões de dois historiadores proeminentes:

“O quanto há de verdade na estória do Concílio de *Vaisáli* não pode ser decidido, porque os relatos conhecidos por nós são contraditórios em muitos pontos e são geralmente prejudicados a favor dos *Sthaviravádins*. No entanto, há um fato importante: os Budistas atribuem a cisão não por diferenças dogmáticas, porém por diferenças no que concerne à disciplina da Ordem” (H. von Glasenapp).¹

A maioria dos pontos divergentes, relatados pelos *Theravádins* (que consideravam os adeptos da Grande Assembléia, os *Mahásánghikas*, como hereges), eram tão insignificantes que é espantoso como eles puderam criar tanto tumulto. Porém, Mrs. C. A. F. Rhys Davids comenta corretamente:

“O ponto realmente em causa foram os direitos do indivíduo, como também daqueles das comunidades provinciais, contra as prescrições de uma hierarquia centralizada. Não somente como uma unidade, mas também em grupos menores, o homem seria mais valorizado; ele queria ser considerado como um homem e não como uma simples unidade, que ele seria, mesmo numa Ordem monástica, se sua existência consistisse em pôr em prática esta Lei, e isto com a monotonia da vida de um rebanho. Ele seria capaz como homem de caminhar na *Via atta-dhammo*: escolhendo e decidindo de acordo com sua ‘consciência’”.²

Somente quando os Budistas novamente voltaram a refletir conscientemente na figura do Buda, cuja vida e ações eram a expressão mais vital dos seus ensinamentos, foi que o Budismo emergiu de numerosas seitas em dissensão ao nível de uma religião universal. Nos fogos cruzados dos pontos de vista e opiniões conflitantes, que poderia ser mais certo do que seguir o exemplo do Buda? Suas palavras, de acordo com as diferentes épocas, podem ser interpretadas de vários modos; seu exemplo vivo, entretanto, fala uma língua eterna, que pode ser compreendida em todos os tempos, enquanto existirem seres humanos. A grandiosa figura do Buda e o profundo simbolismo da sua vida, tanto real como legendária, na qual o seu desenvolvimento interior está retratado — e da qual

1. *Der Buddhismus im Indien und im Fernen Osten*, p. 51.

2. *Sákya*, p. 355.

surgiram obras imortais de arte e literatura Budista —, tudo isto é para a humanidade de muito maior importância do que todos os sistemas filosóficos e todas as classificações abstratas do *Abhidharma*. Poderá existir uma demonstração mais profunda de abnegação, da Doutrina do Não-Eu (*anátma-váda*), do Caminho Óctuplo, das Quatro Nobres Verdades, da Lei da Originação Dependente, iluminação e liberação, do que o caminho do Buda, que abrange todas as alturas e profundezas do universo?

“Qualquer que seja a mais alta perfeição da mente humana, possa eu realizá-la para o benefício de todos que vivem!” Este é o sentido do voto do *Bodhisattva*.

Tal como um artista que segue o valioso exemplo dos maiores mestres, independentemente de ser ou não capaz de lhes alcançar a perfeição, todo aquele que quer progredir espiritualmente deve voltar-se para o mais alto ideal ao alcance da sua compreensão. Isto poderá inspirá-lo continuamente às mais altas realizações. Pois ninguém pode predizer onde estão os limites de sua capacidade — de fato, o mais provável é que a intensidade do nosso esforço é que determina estes limites. Aquele que se esforça para o mais alto (ideal), compartilhará das mais elevadas forças, e desta maneira ele mesmo poderá elevar seus limites ao infinito: ele realizará o infinito no finito, fazendo do finito o receptáculo do infinito, e do temporal o veículo do atemporal.

Com a finalidade de gravar esta atitude universal do *Maháyána* no devoto ou *Sádhaka* com o poder sugestivo de um símbolo concentrador, a sílaba sagrada OM inicia toda evocação solene, toda forma de culto, toda meditação.

Esta atitude não poderia ter sido expressa mais perfeitamente por nenhum outro símbolo como através da sílaba sagrada OM, que como Rabindranath Tagore tão lindamente define, “é a palavra simbólica para o infinito, o perfeito, o eterno. O som já perfeito em si representa a totalidade das coisas. Todas as nossas contemplações religiosas principiam com OM e terminam com OM. É o meio para preencher a mente com pressentimento da perfeição eterna e libertá-la do mundo do egoísmo mesquinho”.

Então aconteceu que no momento em que o Budismo tornou-se cômico da sua missão no mundo e entrou na arena das grandes religiões, a sílaba sagrada OM tornou-se novamente o “motivo condutor” da vida religiosa, o símbolo que tudo envolve no impulso da liberação, no qual a experiência da unidade e solidariedade não são o objetivo final mas a *precondição* da libertação real e perfeita

Iluminação. Foi o símbolo para o impulso da liberação, que não era mais a ansiosa preocupação da própria salvação ou da união da própria alma (*átman*) com a alma do universo (*brahman*), porém que estava baseada na compreensão de que todos os seres e coisas estão inseparavelmente conectados e entrelaçados uns com os outros, de tal maneira que toda discriminação de “eu” e “outro” é ilusória, e que primeiro temos que destruir esta ilusão pela penetração da consciência universal em nós, antes que possamos realizar a obra da liberação.

OM, entretanto, no sistema mântico do Budismo, não é o mais elevado e definitivo (último), como veremos no decorrer deste trabalho, porém o fundamento, que se situa no início do Caminho do *Bodhisattva* e, portanto, no *início* de quase todo mantra, de cada forma de culto, de toda meditação de contemplação religiosa, etc.; porém, não no fim. A via Budista, pode-se dizer, começa onde termina a via dos *Upanisads*; apesar do mesmo símbolo (OM) ser compartilhado pelos dois sistemas, sua avaliação não é a mesma, desde que depende da posição que o símbolo ocupa em cada sistema particular e em relação a outros símbolos pertencentes a ele. Entretanto, seria uma completa incompreensão interpretar o uso da sílaba sagrada OM no Budismo como uma recaída na tradição bramânica ou uma assimilação ou um retorno aos ensinamentos dos *Upanisads*. Isto seria um erro tão grande como a conclusão que pelo fato de o termo “*nirvana*” ser utilizado por ambos, pelos Budistas e pelos seguidores do sistema bramânico, o significado deste termo seria então o mesmo para os Budistas e Hindus.

A revalorização da sílaba OM no Budismo *Maháyána* só pode ser compreendida corretamente quando contemplada do ponto de vista do sistema inteiro e na prática dos mantras. No momento, basta salientar a mente libertadora e a natureza da abertura da alma da sílaba sagrada. Seu som abre o mais íntimo do ser humano para as vibrações de uma maior realidade — não uma realidade fora dele, mas uma que estava para sempre presente dentro e em volta dele, da qual, entretanto, ele se excluiu, construindo fronteiras arbitrárias em volta do seu ilusório eu. OM é o meio pelo qual destruímos estas limitações artificiais e nos tornamos conscientes do infinito da nossa verdadeira natureza e da nossa unidade com tudo que vive.

OM é o som primordial da realidade atemporal, que vibra dentro de nós de um passado sem princípio e que repercute em nós, se tivermos desenvolvido o nosso sentido interior da audição pela

pacificação perfeita da nossa mente. É o som transcendental da lei inata de todas as coisas, o eterno ritmo de tudo que se move, um ritmo no qual a lei se torna a expressão da libertação perfeita.

Por isso está dito no *Súrangama Sútra*: “Vocês aprenderam os Ensinamentos ouvindo as palavras do Senhor Buda e confiando-as à memória. Por que não aprendem por vocês mesmos, ouvindo o som do Dharma Intrínseco dentro de sua própria Mente e praticando a reflexão sobre ele?”³

O som OM, se pronunciado no coração e nos lábios de um sincero devoto com toda a fé (*sraddha*; *Páli: saddha*), é como, de braços abertos, abraçar tudo que vive. Não é a expressão da expansão egoísta, porém da disposição de um acolhimento universal, devoção e receptividade, comparável àquela de uma flor, que abre suas pétalas para a luz e para todos os que compartilham da sua inocente beleza e perfume. É um modo de dar e receber ao mesmo tempo; tomando aquilo que está livre da cobiça e dando aquilo que não espera reconhecimento.

Desta maneira, OM torna-se o símbolo da atitude universal do Budismo no seu ideal *Maháyána*, que não estabelece diferenças entre seitas, tal como um *Bodhisattva*, que se esforça em salvar sem distinção todos os seres e que ao mesmo tempo ajuda qualquer um em conformidade com suas próprias necessidades, sua própria natureza e seu próprio caminho. Tal ideal o distingue do dogma, e tanto quanto possível convida e dá coragem à liberdade individual de decisão. Não depende de justificativas nos documentos históricos, porém somente do seu valor atual — não em provas lógicas, mas na sua faculdade de inspiração e na sua influência criativa sobre o futuro.

3. Traduzido por Bhikshu Wai-tao e Dwight Goddard, em *A Buddhist Bible*, p. 258.

Segunda Parte



MANI

O Caminho da Unificação e da Equidade Interior



Figura 2

Ratnasambhava

que personifica a Sabedoria da Equidade

“A Pedra Filosofal” e “o Elixir da Vida”

Enquanto os símbolos mânticos têm sua origem na esfera da cultura de certa linguagem ou civilização, há outros símbolos de natureza conceitual e figurativa cuja origem não pode ser remontada a algum lugar em particular, tribo ou raça, e que não têm nenhuma fronteira com período algum particular da civilização humana ou de qualquer religião, mas que são propriedade comum da humanidade. Estes símbolos podem desaparecer de um lugar — de fato, podem ficar enterrados por séculos — somente para reaparecer em outro lugar, e crescer ressuscitados em uma nova forma mais brilhante. Eles podem mudar seus nomes e mesmo seus significados, conforme a ênfase dada a um ou outro dos seus aspectos, sem perderem sua direção original: porque a natureza do símbolo é de ser tão multiforme como a vida donde ele brotou, e ainda reter seu caráter, sua unidade orgânica dentro da diversidade dos seus aspectos.

Os mais populares destes símbolos são os que assumem formas visíveis, seja como figuras abstratas (geométricas) ou desenhos, ou ainda como objetos de culto religioso. Porém, também há símbolos invisíveis que existem somente como imagens mentais, isto é, como idéias.

“A Pedra Filosofal” é um destes símbolos invisíveis, e talvez um dos mais interessantes e misteriosos, porque deu origem a muitos símbolos visíveis, grandes reflexões e descobertas no campo da filosofia e da ciência. A visão eterna que se encontra por detrás da pedra filosofal é a da *prima matéria*, a substância original, o princípio último do mundo. De acordo com esta idéia, todos os elementos ou fenômenos existentes são apenas variações de uma mesma força ou substância, que pode ser restabelecida na sua pureza reduzindo e dissolvendo as múltiplas qualidades que lhe foram impostas através de subseqüentes diferenciações e especializações. Assim,

aquele que consegue penetrar na pureza da sua forma original indiferenciada obteve a chave do segredo de todo o poder criador, que está baseado na mutabilidade de todos os elementos e fenômenos.

Esta idéia, que até há pouco tempo era ridicularizada pela ciência Ocidental como pensamento fantasmagórico medieval, hoje novamente torna-se uma teoria aceitável, nascida das recentes descobertas no domínio da física nuclear. A repercussão destas teorias já se fez ressentir em todos os ramos do pensamento moderno, deixando uma nova concepção do universo.

Desde a origem do pensamento humano, a investigação da natureza do mundo partiu de dois pontos opostos: um era a exploração da matéria, e o outro, a exploração da alma humana. Aparentemente eram coisas absolutamente diferentes; porém, elas não eram tão diferentes como poderiam nos dar a impressão. Não foi somente o homem o único ser dotado de forças da alma, como se presumia, mas a matéria também (não falando de plantas e animais). A crença na influência "psíquica" de pedras e metais preciosos e semi-preciosos persiste até os nossos dias.

Era, portanto, de importância secundária qual daquelas forças era pesquisada no domínio da psique humana ou nos elementos da natureza, dos quais, além de tudo, o homem era apenas uma parte. Em ambos os casos o resultado seria o mesmo e afetaria os dois lados. Aquele que conseguisse a descoberta da *prima matéria* teria, além disso, não apenas descoberto o mistério da natureza e obtido seu poder sobre os elementos, como também teria encontrado o *elixir da vida*. Porque, tendo reduzido a matéria à sua origem, ele poderia, modificando ou acrescentando certas qualidades, alcançar o resultado desejado.

Enquanto os Gregos, e posteriormente os Árabes e alquimistas medievais da Europa (a quem esta ciência foi transmitida pelos Árabes), basearam sua teoria da transmutação dos metais e de outros elementos nesta idéia e tentaram confirmá-la experimentalmente, existia na Índia um grupo de místicos que aplicavam este princípio ao próprio desenvolvimento espiritual e declaravam que aquele que penetrasse na origem e princípio último da unidade no seu próprio interior poderia não somente transformar os elementos do mundo exterior, como também aqueles do seu próprio ser. E alcançando isto, conquistariam este misterioso poder mágico que as escrituras Budistas designaram de *siddhi* (Pali: *iddhi*; Tibetano: *grub-pa*), um poder que é igualmente efetivo no mundo espiritual e no material. Nestas bases, se diz que certos iogues adianta-

dos testavam seus logramentos, exercitando seus poderes de transmutação sobre elementos materiais.

A tradição Tibetana preservou as estórias biográficas, lendas e ensinamentos de um grande número de místicos que conseguiram lograr aqueles poderes milagrosos e por isto eram chamados de "*Siddhas*" (em Tibetano: *grub-thob*, pronunciado "dub-t'hob"). Suas obras literárias e os documentos das suas vidas foram quase totalmente destruídos na invasão da Índia pelos Maometanos; por isto, poucos vestígios de suas atividades foram preservados na literatura Indiana. No Tibete, por outro lado, eles são bem conhecidos como os "Oitenta e quatro Siddhas". Suas obras, no entanto, como suas biografias, foram escritas numa espécie de linguagem simbólica, que era conhecida na Índia com o nome de *Sandhyábhásá*. Este termo Sânscrito significa literalmente "linguagem crepuscular" e indica que suas palavras continham um duplo significado, conforme foram compreendidas no seu sentido comum ou místico.

Esta linguagem simbólica não é apenas uma proteção contra a profanação das coisas sagradas pela curiosidade intelectual e o mau uso dos métodos yoga e das forças psíquicas por ignorantes ou não-iniciados, mas tem sua principal origem no fato de que a linguagem usual é incapaz de expressar as mais altas experiências do espírito. O indescritível, que só pode ser compreendido pelo iniciado ou experimentador, somente pode ser sugerido sob forma alusiva, através de parábolas e de paradoxos.

Uma atitude similar é encontrada no *Ch'an* Chinês ou no Budismo *Zen* Japonês, cujas afinidades históricas e espirituais com os *Siddhas* já foram por mim assinaladas em publicações anteriores. Estas duas correntes fazem uso de paradoxos e são abundantes na descrição de situações grotescas para evitar o caráter unilateral das explicações puramente intelectuais, onde mesmo as parábolas e as lendas mais sutis estão expostas.

Na linguagem simbólica dos *Siddhas*, as experiências da meditação são transformadas em eventos externos, realizações interiores em milagres visíveis e semelhantes a eventos reais quase históricos. Se, por exemplo, é dito de certos *Siddhas* que eles pararam o sol e a lua em seu curso, ou que atravessaram o Ganges detendo o seu curso, isto nada tem a ver com os corpos celestes ou com o sagrado rio da Índia, mas apenas com o controle da corrente "solar" e "lunar" da energia psíquica, e sua unificação e sublimação no corpo do iogue, etc. De modo semelhante, temos que compreender a terminologia alquímica dos *Siddhas* e sua procura pela "Pedra Filosofal" e pelo "Elixir da Vida".

Guru Nagarjuna e a Alquimia Mística dos Siddhas



Guru Nágárjuna

(Desenho a pincel pelo Autor, copiado de uma antiga litogravura Tibetana)

Entre as muitas estórias que se contam a respeito da alquimia mística dos *Oitenta e quatro Siddhas*, aparece o *Guru Nágárjuna* (em Tibetano: *hPhags-pa klu-sgrub*), que viveu nos meados do sétimo século D.C. e não deve ser confundido com o seu homônimo fundador da filosofia *Mádhyamika*, que viveu quinhentos anos antes. Conta-se a seu respeito que ele transformara em cobre uma montanha de ferro, e foi dito que a teria transformado em ouro, se o *Bodhisattva Mañjusri* não o tivesse prevenido que o ouro só poderia causar cobiça e conflito entre os homens, em vez de ajudá-los, como era o intento do *Siddha*.

A justificação deste aviso, que do ponto de vista Budista despojou o lado material da alquimia da sua razão de ser, muito cedo

se tornou evidente. No decorrer dos experimentos do Guru, aconteceu que mesmo sua cuia de mendicância que era de ferro se transformou em ouro. Um dia, enquanto tomava sua refeição, um ladrão que passava pela porta aberta da sua cabana viu a cuia de ouro, e imediatamente decidiu roubá-la. Porém, *Nagarjuna*, lendo o pensamento na mente do ladrão, pegou a cuia e atirou-a pela janela. O ladrão ficou tão perplexo e envergonhado que entrou na cabana do Guru, curvou-se aos seus pés e disse:

“Venerável senhor, por que fez isto? Eu vim aqui como ladrão. Agora que o senhor jogou fora o que eu desejava e me fez um presente daquilo que eu tencionava roubar, meu desejo desvaneceu-se e roubar tornou-se supérfluo e sem sentido”.

O Guru, então, respondeu: “Tudo que possuo deve ser repartido com os outros. Come, bebe e toma tudo que te agrada, para que nunca mais tenhas desejo de roubar”.

O ladrão ficou tão profundamente impressionado pela magnitude e bondade do Guru, que pediu que o instruisse. *Nágárjuna* percebeu que a sua devoção era sincera, apesar da sua mente não estar ainda madura para compreender seus ensinamentos. Então, disse: “Imagine todas as coisas que desejares como cornos crescendo na tua cabeça (isto é, como irreais e supérfluas)”.¹ “Se você meditar deste modo, verá uma luz igual ao brilho de uma esmeralda.”

Com estas palavras derramou um monte de jóias no canto da sala, fez seu discípulo sentar-se em frente e deixou-o em sua meditação.

O ex-ladrão lançou-se diligentemente na prática de meditação, e como sua fé era tão grande quanto a sua ingenuidade, seguiu as palavras do Guru ao pé da letra — e então! — cornos começaram a crescer na sua cabeça!

A princípio exultava do seu sucesso e encheu-se de orgulho e satisfação. Entretanto, com o decorrer do tempo, descobriu com horror que os cornos continuavam a crescer e finalmente tornaram-se tão incômodos que não podia mais se locomover sem esbarrar de encontro às paredes e nas coisas ao redor dele. Quanto mais ficava aflito, pior se tornava a coisa. Então sua exaltação e orgulho transformaram-se em depressão, e quando o Guru voltou, doze anos depois, e perguntou ao seu discípulo como ele estava passando, ele queixou-se ao Mestre do triste estado em que se encontrava.

1. Esta frase tem sua origem na metáfora Sânscrita bem conhecida de “os cornos de uma lebre”, que é usada para definir uma irreabilidade.

Então *Nágárjuna* riu e disse: “Tal como você se tornou infeliz através da simples imaginação de que tinhas cornos sobre a tua cabeça, do mesmo modo todos os seres vivos destroem sua felicidade pelo apego às suas falsas imaginações, pensando serem reais. Todas as formas de vida e todos os objetos de desejo são como nuvens. Mas para aquele cujo coração é puro e livre de ilusão, nem o nascimento, nem a vida e nem a morte têm poder sobre ele. Se puderes considerar todas as riquezas do mundo como tão irrealis, tão indesejáveis e tão incômodas como os cornos imaginários da tua cabeça, então estarás livre do ciclo das mortes e dos renascimentos”.

Desta maneira, a poeira caiu dos olhos do Chela (noviço), e assim que viu o vazio de todas as coisas, seus desejos e falsas imaginações desvaneceram-se e com isto os cornos da cabeça também. Ele realizou o *siddhi*, a perfeição de um santo, e mais tarde tornou-se conhecido como o *Guru Nágabodhi*, sucessor de *Nágárjuna*.

Outro *Siddha* cujo nome está associado ao *Guru Nágárjuna* é o do Brâmane *Vyáli*. Tal como *Nágárjuna*, era um ardente alquimista que procurava achar o Elixir da Vida (*amrta*). Gastou toda sua fortuna com inúmeros e dispendiosos produtos químicos em malogrados experimentos. Finalmente, ficou tão desgostoso que jogou seu livro de fórmulas no rio Ganges e como mendigo deixou o lugar dos seus trabalhos infrutíferos.

Porém, aconteceu que quando caminhava para outra cidade mais longínqua, Ganges abaixo, uma cortesã, que estava tomando um banho no rio, pegou o livro e lhe entregou. Isto fez reviver sua antiga paixão e recomeçou seus trabalhos novamente, enquanto a cortesã supria-lhe com os meios de subsistência.

Porém, seus experimentos continuavam sem êxito, até o dia em que a cortesã, que preparava sua comida, por acaso derramou o caldo de algum condimento na mistura do alquimista — e aí! — o que o douto Brâmane não tinha ainda conseguido alcançar em quatorze anos de trabalhos árduos, se realizou pelas mãos de uma mulher ignorante e de casta inferior!

O caráter simbólico desta estória é evidente. A essência da vida e da natureza, o segredo da imortalidade, não pode ser encontrado pelo trabalho intelectual árido e pelo desejo egoísta, mas somente pelo contato com a vida em seu todo: na espontaneidade da intuição.

A estória então continua nos contando, com humor, como o Brâmane, que não estava evidentemente preparado espiritualmente para este inesperado presente do destino, se refugiou na solidão com seu elixir, porque não gostaria de o compartilhar com os demais,

ou que estes tomassem conhecimento do seu segredo. Assim, se instalou no topo de uma rocha inacessível que se elevava no meio de um terrível pântano.

E aí instalou-se com seu Elixir da Vida, prisioneiro do seu próprio egoísmo — não como Fafner, o gigante da mitologia Nórdica, que se transformou num dragão a fim de guardar o tesouro pelo qual ele tinha assassinado seu irmão, logo após o terem conquistado dos deuses!

No entanto, Nágárjuna, que era repleto dos ideais do *Bodhisattva*, quis adquirir o conhecimento deste precioso elixir para o benefício de todos os que tivessem a maturidade necessária. Através do seu poder mágico conseguiu encontrar o eremita e o persuadiu a deixá-lo participar do seu segredo.

Os detalhes desta estória, nos quais os elementos de humor e fantasia popular estão misturados com simbolismo místico e reminiscências de personalidades históricas, são de importância secundária. Porém, é significativo que no manuscrito Tibetano,² no qual esta estória foi preservada, o mercúrio (*dnul-chu*) é mencionado como um dos ingredientes mais importantes utilizados nos experimentos do Brâmane. Isto prova a conexão com a antiga tradição da alquimia do Egito e da Grécia, que compartilhavam que o mercúrio estava intimamente relacionado com a *prima matéria*.

3

Mani, a Jóia da Mente, como “a Pedra Filosofal” e *Prima Matéria*

Na linguagem mística da alquimia, o mercúrio era identificado com a *prima matéria*; no entanto, não se tratava neste caso do metal propriamente dito, porém do “mercúrio dos filósofos”, que era a essência ou alma do mercúrio, libertada dos quatro elementos Aristotélicos, terra, água, fogo e ar, ou melhor, das qualidades que estes representam e nos quais o mundo material aparece para nós.

Para os Budistas, estes quatro elementos, ou qualidades elementares (*mahábhúta*), são bem conhecidos como o sólido, o líquido, o gasoso e o princípio radiante; em outras palavras, as qualidades da inércia, coesão, radiação e vibração, como as características dos

2. *Grub-thob brgyad-cu-rtsa-bzihi rnam-thar (bstan-hgyur; rgyud)*.

quatro estados de agregação pelos quais nos aparece o mundo material.

Então, não restam mais dúvidas acerca da fonte ou origem da idéia e definição destes quatro elementos que apareceram na filosofia Grega. E se tomamos conhecimento que o problema dos alquimistas era como separar do objeto dos seus experimentos os elementos terra, água, fogo e ar, então não podemos ajudar de outro modo a não ser lembrando o *Kevaddha-Sutta* no *Dígha-Nikáya* do Cânone Páli, onde exatamente o mesmo problema — a saber, a dissolução dos elementos materiais — perturba a mente de um monge que, num estado de *dhyána* ou transe meditativo, percorre todos os mundos celestiais sem encontrar a solução.

Finalmente, foi ter com o Buda e lhe fez a seguinte e estranha pergunta: “Onde podem a terra, a água, o fogo e o ar encontrar um fim? Onde estão estes quatro elementos completamente aniquilados?”. E o Buda respondeu: “Ó monge, não é esta a pergunta que deve ser feita, porém esta: Onde é que estes elementos não encontram mais pé? — E a resposta é: Na consciência invisível, infinita, que tudo irradia (*viññánam anidassanam anantam sabbato pabham*); aí não podem encontrar pé nem terra, nem água, nem fogo, nem ar (*ettha ápo ca pathavi tejo váyo na gádhati*)”.

O termo *anidassanam* (invisível, imperceptível) faz alusão ao fato que a consciência, quando diferenciada ou objetivada, manifesta-se numa aparência visível, encarna a si mesma, coagulando-se numa forma material, que chamamos nosso corpo e que na realidade é a expressão visível da nossa passada consciência, o resultado (*vipáka*) do estado de prévias formas criativas da consciência.

Viññánam anidassanam, então, só pode ser compreendido como consciência na sua indivisível pureza, ainda não, ou não mais dividida na dualidade do indivíduo e do objeto. *Buddhaghosa*, o autor do *Visuddhimagga*, declara esta consciência ser idêntica ao *Nirvána*. O termo *anantam* confirma esta idéia, porque consciência só pode ser infinita somente quando não está mais limitada por objetos, quando ultrapassou o dualismo do ego e do não-ego. A pureza deste estado de consciência também encontra mais ênfase na expressão *sabbato pabham*: irradiando para todos os lados, penetrando tudo com sua luz (*bodhi*). Em outras palavras: é a consciência no estado de Iluminação (*sambodhi*).

O Buda faz alusão ao mesmo estado, quando disse no *Udána VIII*: “Em verdade, há uma esfera, onde não há nem sólido nem fluido, nem calor, nem movimento, nem este mundo nem outro qual-

quer, nem tão pouco sol ou lua. . . Há, ó monges, um Não-Nascido, Não-Originado, Incriado, Não-Formado. Se não existisse esse Não-Nascido, esse Não-Originado, esse Incriado, esse Não-Formado, não seria possível escapar do mundo do nascido, do originado, do criado, do formado”.

Aquele que realizou isto, realmente teria descoberto a Pedra Filosofal, a jóia preciosa (*mani*), a *prima matéria* da mente humana, e mais ainda da própria faculdade de consciência em qualquer que seja a forma de vida que ela possa aparecer. Este foi o objetivo real de todos os grandes alquimistas, eles sabiam que o “mercúrio” representava as forças criativas da consciência mais elevada, que tinha de ser liberta dos elementos grosseiros da matéria de maneira a alcançar o estado de perfeita pureza e radiância, o estado de Iluminação.

Esta idéia está ilustrada na estória do *Guru Kankanapa*, um dos *Oitenta e quatro Siddhas*. Certa vez vivia um rei na Índia Oriental que era muito orgulhoso das suas riquezas. Um dia um Iogue perguntou-lhe: “Que valor tem o teu reino, quando a miséria é a regra geral no mundo? Nascimento, velhice e morte giram em volta, igual à roda do oleiro. Ninguém sabe o que pode trazer a próxima volta. Ela pode nos elevar às alturas da felicidade ou nos lançar na profundidade da miséria. Portanto, não vos deixeis cegar pelas vossas ricas dádivas”.

O rei lhe disse: “Na minha posição atual eu não posso atender ao *Dharma* na vestimenta de um asceta. Mas se você pode me dar um conselho que eu possa seguir conforme minha própria natureza e capacidade e sem mudar meu modo exterior de viver, eu poderei aceitá-lo”.

O Iogue sabia que o rei tinha uma predileção pelas jóias. Então, escolheu a inclinação natural do rei como ponto de partida para objeto de meditação, transformando uma fraqueza em uma fonte de força — de acordo com os usos Tântricos.

“Considere os diamantes do teu bracelete, fixe tua mente sobre eles, e medite assim: Eles brilham com todas as cores do arco-íris; e, no entanto, estas cores que alegam meu coração não têm natureza própria. Do mesmo modo, a nossa imaginação é inspirada pelas múltiplas formas de aparências, que não têm natureza própria. *Só a mente é a jóia cintilante*, da qual todas as coisas emprestam sua realidade temporal.”

E o rei, enquanto se concentrava no bracelete do seu braço esquerdo, meditou como lhe tinha sido explicado pelo Iogue, até

chegar o momento em que sua mente realizou a pureza e radiância de uma jóia sem defeito, isto é, perfeita.

As pessoas da sua corte, entretanto, notaram uma surpreendente e estranha mudança na sua atitude; um dia, olhando através de uma fresta da porta do quarto privado do rei, viram-no contornado por inúmeros seres celestiais. Então, descobriram que ele se tornara um *Siddha*, e assim lhe pediram suas bênçãos e liderança. E o rei, então, disse: “Não foi a riqueza que me fez um rei, mas o que adquiri espiritualmente pelo meu próprio esforço. Minha felicidade interior é o meu reino”.



Guru Kankanapa

(Desenho a pincel pelo Autor, copiado de uma antiga litogravura Tibetana)

Desde então o rei ficou conhecido como o *Guru Kankanapa*.

Já nas primeiras formas do Budismo a jóia foi considerada o símbolo dos três receptáculos da iluminação, a saber, o Iluminado (*Buddha*), a Verdade na realização da qual consiste a Iluminação (*dharma*), e a comunidade daqueles que entraram ou trilharam o Caminho da Iluminação (*sangha*). Por esta razão é que se diz "tripla jóia" (*tri-ratna*).

Aquele que possui esta jóia reluzente passa além da morte e do renascimento, e ganha imortalidade e libertação. Porém, esta jóia não pode ser encontrada em nenhum lugar, exceto no lótus (*padma*) do seu próprio coração.

Aqui, *mani* é em verdade a Pedra Filosofal, a *cintamani*, a jóia da dádiva desejada de inúmeras lendas Budistas, que no Tibete até os presentes dias está no centro do folclore e da poesia religiosa.

Nas formas ulteriores do Budismo, a idéia de jóia, tomando a forma do Cetro Diamantino, o *Vajra*, tornou-se assim o símbolo mais importante das qualidades transcendentais do Budismo. O *Vajra* era originariamente um emblema do poder de *Indra*, o Zeus Indiano, o deus do trovão e dos relâmpagos, que é frequentemente mencionado nos textos Páli.

É significativo para a atitude espiritual Budista que, sem rejeitar as idéias cosmológicas e religiosas do seu tempo, conseguiu-se criar, por um simples deslocamento do centro de gravidade espiritual, uma revalorização completa daquelas idéias.

4

Mani como Cetro Diamantino

Assim aconteceu que mesmo *Indra* (como todos os outros deuses) tornou-se uma simples figura de segundo plano, comparada à elevada personalidade do Buda, o símbolo do poder de *Indra*, que erguendo-se da esfera da natureza e das forças físicas se sublimou na supremacia espiritual, tornando-se um atributo do Iluminado.

Nesta conexão, *vajra* não é mais o "raio", uma expressão na qual muitos tradutores se apegam obstinadamente e que seria somente adequada se *vajra* fosse apenas compreendido como o emblema do Deus Trovão. Na tradição Budista, no entanto, tal associação não persiste mais. O *vajra* é visto como o símbolo do mais alto poder

espiritual, ao qual nada resiste e é ao mesmo tempo invencível. Por isso é comparado ao diamante, que é capaz de cortar em pedaços qualquer outra substância, sem entretanto ele mesmo ser cortado por qualquer outra coisa.

Da mesma maneira, as propriedades de preciosidade — e ainda de supremo valor —, de imutabilidade, pureza e de luminosidade foram as razões a mais por que no Budismo o *vajra* fosse igualado ao diamante. Isto é expresso em termos como “Trono Diamantino” (*vajrásana*), para o lugar no qual o Buda realizou a Iluminação; “Serra Diamantina” (*vajracchedika*), para uma das escrituras filosóficas mais profundas do *Máháyana*, que termina com as palavras: “Esta exposição sagrada será conhecida como *Vajracchedika-Prajñá-Páramitá-Sútra* — porque é dura e afiada como um diamante, cortando todas as concepções arbitrárias e guiando para outra margem, a da Iluminação”.

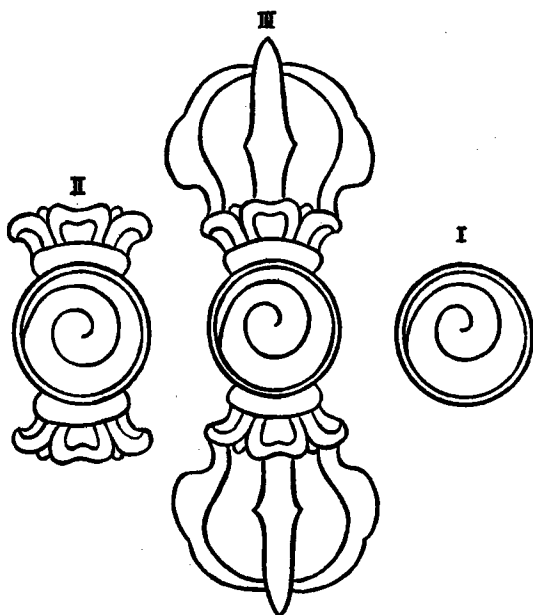
Estas Escolas de Budismo que colocavam este ensinamento no centro de sua vida e pensamento religioso são por esta razão conhecidas pela denominação coletiva de “*Vajrayána*”, o “Veículo Diamantino”. Em todas estas expressões, o conceito de “raio” está completamente excluído, e o mesmo se dá para os nomes em *Páli*, como *Vajirañáa* (Saber Diamantino), etc.

As idéias associadas ao termo *vajra* pelos Budistas do antigo *Vajrayána* estão claramente demonstradas nos equivalentes Tibetanos pelo *vajra*, isto é, “*rdo-rje*” (pronunciado “*dorjay*”): “*rdo*” significa ‘pedra’, “*rje*” significa “soberano”, “mestre”, “senhor”. O *dorje*, portanto, é o rei das pedras, a mais preciosa, mais poderosa e nobre de todas as pedras, isto é, o diamante.

Como símbolo visível, o *vajra* toma a forma de um cetro (emblema do poder soberano, supremo), e portanto é correto designá-lo “cetro diamantino”. Este cetro assume uma forma adequada à sua função. Seu centro é uma esfera que representa a semente ou germe do universo na sua forma indiferenciada como “*bindu*” (ponto, zero, gota, a menor unidade). Sua força potencial está representada graficamente por uma espiral partindo do centro da esfera.

Do centro da unidade indiferenciada crescem os dois pólos opostos do desenvolvimento em forma de flores de lótus, que representam a polaridade de toda existência consciente. Deste espaço originário, isto é, nosso mundo tridimensional, simbolizado pelos “quatro quadrantes do universo” tem como centro ou eixo o Monte Meru. Esta expansão no espaço corresponde à diferenciação espiritual do princípio da Iluminação na forma dos cinco constituintes

transformados da consciência e seus correspondentes *Dhyáni-Buddhas*, nos quais a consciência da Iluminação surge diferenciada à semelhança de raios de luz passando através de um prisma.¹ Por conseguinte, vemos partindo de cada uma das duas flores de lótus cinco “raios de poder” (representados por cinco raios de uma roda ou nervuras metálicas), que novamente convergem sobre um ponto de unidade superior (formando de cada lado uma ponta do *vajra*), tal como na meditação todas as forças conscientes do *Sádhaka* (ou adepto) estão concentradas num único ponto. E do mesmo modo como



O *VAJRA*, nas suas três fases de expansão.

num *mandala*,² o número de pétalas do lótus pode aumentar de quatro para oito, indicando as direções intermediárias — assim como os raios do *vajra*, que convergem para o eixo, podem aumentar de quatro para oito. No primeiro caso, fala-se de um *vajra* de cinco

1. Este assunto será desenvolvido em outros capítulos.

2. Um diagrama concêntrico, ou modelo maleável, utilizado para fins de meditação, que será desenvolvido na Parte III (*Padma*).

raios (Tibetano: *rtse-lna*); no último caso, num *vajra* de nove raios (Tibetano: *rtse-dgu*). O centro, como num *mandala*, é sempre incluído no número. Na realidade, o *vajra* é abstrato (isto é, não-figurativo), é um duplo *mandala* maleável, cuja dualidade (embora não afetando os números acima mencionados, que apenas se referem ao desenho comum dos dois lados) expressa a polaridade, o dualismo relativo na estrutura da consciência e do mundo, e postula ao mesmo tempo a “unidade dos opostos”, isto é, sua íntima relação interior.

A idéia central do *vajra*, contudo, consiste na pureza, radiância e indestrutibilidade da Consciência Iluminada (*bodhi-citta*; Tibetano: *byan-chub-sems*). Apesar do diamante ser capaz de produzir todas as cores, sua própria natureza é incolor, um fato que o faz — como vimos na estória do *Guru Kankanapa* — um símbolo apropriado deste estado transcendental de “vazio” (*sunyatā*; em Tibetano: *ston-pa-nid*), que é a ausência de toda determinação e condições conceituais que o Buda denominou como “o Não-Nascido, Não-Originado, Incriado, Não-Formado”, porque não pode ser definido por qualquer qualidade positiva, apesar de estar sempre presente e em qualquer lugar. Esta é a quintessência do “Sutra do Diamante” acima mencionado e o fundamento do “Veículo Diamantino”.

A relação entre o mais alto estado de consciência e o comum foi comparado por certas escolas de alquimia àquela existente entre o diamante e um pedaço comum de carvão. Não se pode imaginar um contraste maior, e apesar disso ambos são constituídos da mesma substância química, a saber, o carbono. Isto ensina simbolicamente a unidade fundamental de todas as substâncias e suas faculdades inerentes de transformação.

Para o alquimista que estava convencido do profundo paralelismo existente entre o mundo material e o imaterial, e da uniformidade das leis naturais e espirituais, esta faculdade de transformação tinha para ele um significado universal. Isto podia ser aplicado tanto para as formas inorgânicas da matéria, como para as formas orgânicas de vida, e igualmente às forças psíquicas que penetram ambas.

Assim, este poder milagroso de transformação ia muito além do que a massa popular poderia imaginar sobre a Pedra Filosofal, que supostamente preencheria todos os desejos (mesmo os mais tolos!), ou do Elixir da Vida, que iria garantir uma prolongação ilimitada da vida terrestre. Aquele que experimentou esta transformação não tem mais desejos, e a prolongação da vida terrena não tem mais significação para ele que já vive na imortalidade.

Isto é freqüentemente acentuado nas estórias dos *Siddhas*. Qualquer coisa obtida por meio de poderes milagrosos, no momento em que é adquirida perde logo todo interesse para o adepto, porque no esforço para obter estes poderes desejáveis ele se elevou acima dos objetos terrenos. Neste caso, como em muitos outros, não é o fim que santifica os meios, porém os meios que santificam o fim, transformando-o num objetivo mais elevado.

Um bandido, com a finalidade de adquirir uma invencível espada mágica, submeteu-se a uma rigorosa disciplina de meditação; depois de a ter conseguido, não pôde fazer dela nenhum uso, pois a constante prática da meditação o tinha transformado num santo.

De maneira similar aconteceu com o *Guru Nágárjuna* que, após ter salvo o Elixir da Vida do eremita egoísta, recusou-se a usá-lo para prolongar a sua própria existência terrena, mas o transmitiu aos seus discípulos, enquanto sacrificava sua vida em benefício dos seus semelhantes durante uma grande calamidade que ocorrera em seu país.

Seu principal discípulo, o Rei *Salabándha*, tentou dissuadi-lo do seu sacrifício, porém o Guru lhe respondeu: “Tudo que nasce deve morrer; todas as coisas compostas se decompõem, todos os objetivos terrenos são perecíveis. Como podem estas coisas alegrar alguém? — Vá, então, buscar o Elixir da Vida!” (*amrta*). Mas o rei respondeu: “Eu o pegarei somente com o meu Guru. Se o Guru não ficar, de que me servirá *amrta*? Que valor pode ter a vida sem guia espiritual?”. E quando o Guru, que tinha sacrificado tudo que possuía, ofereceu seu corpo como a última doação que podia dar, o rei morreu aos pés do seu Guru.

Assim, os sábios não usavam o Elixir da Vida para preservar o corpo além do seu limite, porém para realização de uma vida superior, que desconhece o temor da morte. Enquanto que aquele que o utilizar somente para preservação da sua existência física, morrerá interiormente e continuará existindo apenas como um “cadáver vivo”. Em mãos egoístas, até o Elixir da Vida se transformaria em veneno, tal como a verdade na boca de um insensato torna-se falsidade e a virtude na pessoa de mente estreita torna-se fanatismo.

Porém, aquele que encontrou a Pedra Filosofal, a jóia cintilante (*mani*) da mente iluminada (*bodhi-citta*) no interior do seu próprio coração, transforma sua consciência mortal na da imortalidade, percebe o infinito no finito e transforma o *Samsara* em *Nirvána* — este é o ensinamento do Veículo Diamantino.

Mente e Matéria

Para descobrir a jóia (*mani*) — o símbolo do mais alto valor — no interior da nossa própria mente, precisamos considerar de mais perto a natureza da nossa consciência, como está descrita nos textos canônicos do Budismo. O primeiro verso do *Dhammapada*, a coleção em versos mais popular do Cânone Páli, principia com estas palavras: “Todas as coisas são precedidas pela mente, dirigidas pela mente, criadas pela mente”, e nos ensinamentos menos populares, porém mais profundos do *Abidhamma*, onde encontramos a mais antiga tentativa de apresentação sistemática da filosofia e psicologia Budista, o mundo é visto exclusivamente sob o ponto de vista de uma fenomenologia da consciência.

O Buda, ele mesmo, já tinha definido o mundo, como ele se apresenta, como mundo na nossa consciência — sem abordar o problema da sua realidade objetiva. Desde que ele rejeitava o conceito de substância, isto — mesmo quando falava das condições do corpóreo ou da matéria — não podia ser compreendido no sentido de um contraste essencial para com as funções psíquicas, mas sim no sentido da forma interior e exterior de aparência de um e mesmo processo que para ele era só de interesse quando este processo caía no domínio da experiência imediata e relacionada ao indivíduo vivo, isto é, no processo da consciência.

“Em verdade, eu vos declaro: dentro deste próprio corpo, ainda que mortal e somente de seis pés de altura, porém consciente e dotado de mente, está o mundo, com o crescimento disto, com o declínio daquilo e o caminho que conduz a se libertar dele.” (*Anguttara-Nikáya II, Samyutta-Nikáya I.*)

Em consequência desta atitude psicológica, o Budista não procura penetrar na essência da matéria, mas particularmente na essência dos sentidos da percepção e experiências que criam em nós a idéia de matéria. “A questão em relação à essência dos pretensos fenômenos externos não está resolvida antecipadamente; a possibilidade reside que o sensório (*rúpa*) e o mental, apesar de correlatos, não podem se dissolver um no outro, porém, podem contudo ter a mesma origem. De qualquer modo, os Antigos Escolásticos consideravam também o mundo externo, de acordo com a teoria do *karma*, ser um constituinte da personalidade.”¹

1. Otto Rosenberg: *Die Probleme der buddhistischen Philosophie*, Heidelberg, 1924, p. 148.

Deste modo, o Budismo escapa do dilema dualístico, segundo o qual a mente e a matéria permanecem entidades acidentalmente unidas, cuja correlação tem de ser especialmente motivada. É por esta razão que nós concordamos com Rosenberg em que o termo “*rúpa*” nesta conexão não deveria ser traduzido por “matéria” ou princípio de materialidade, mas antes como o “sensório”, que inclui o conceito de matéria de um ponto de vista psicológico, sem estabelecer um princípio dualístico, em que a matéria torna-se o oposto absoluto da mente (*náma*). O mundo material externo é efetivamente “o mundo dos sentidos”, como assinala Rosenberg, “independentemente, quer nós o olhemos como um objeto físico, ou como um objeto de análise psicológica”.

Rúpa (Tibetano: *gzugs*) literalmente significa “forma”, ou “figura”, sem indicação se esta forma é material ou imaterial, concreta ou abstrata (imaginária), percebida pelos nossos sentidos (sensório) ou concebida pela mente (ideal ou subjetiva). A expressão “*rúpa-skandha*” (que trataremos no próximo capítulo) tem sido geralmente traduzida como “grupo corpóreo”, “agregados da matéria”, “agregados em forma de corpo”, etc. — enquanto em termos como “*rúpávacara-citta*”, “consciência na esfera da forma”, ou *rúpadhyána* (Páli: *-jhána*), estado de visão espiritual na meditação, *rúpa* significa uma percepção da forma pura, imaterial ou ideal. Os universos (*loka*) ou esferas (*avacara*) da existência correspondentes a estas formas subjetivas foram chamados “esferas materiais *sútis*” (*rúpávacara*), porém, pelo fato de serem invisíveis ao olho humano e somente percebidas pela visão clarividente, com certeza, não correspondem ao nosso conceito humano de materialidade nem àquele da Física. “Assim, o conceito ‘*rúpa*’ é muito mais amplo do que o conceito ‘matéria’: as pretensas coisas chamadas de materiais pertencem à esfera do sensório, porém o que é percebido pelo sensório não é esgotado pela qualidade da materialidade. Aquilo em que a matéria está baseada não precisa necessariamente ser matéria comum; matéria, ou materialidade, não é obrigatoriamente alguma coisa original; pode ser remontada à origem de forças ou pontos de energia, e, como no caso presente, aos elementos que do ponto de vista do exposto são considerados como a soma das experiências táteis.”²

Estes elementos não têm realidade substancial, porém são fenômenos que se repetem, que aparecem e desaparecem de conformidade com certas leis de sucessão e coordenação. Eles formam uma

2. “Isto não contradiz o fato que os ‘Grandes Elementos’ (*mahabhuta*, mencionados anteriormente) são algumas vezes concebidos num sentido grosseiramente materialístico.” Rosenberg, op. cit., p. 160.

corrente contínua que torna-se parcialmente consciente nos seres vivos de conformidade com suas tendências, seu desenvolvimento, seus órgãos dos sentidos, etc. Assim, a doutrina da impermanência de todos os fenômenos não pára repentinamente diante do conceito de matéria. Segundo o *Abidhamma* (do Cânone Páli), dezessete momentos de pensamento (cada um deles sendo mais curto que um relâmpago) constituem o mais longo processo de consciência causado pela percepção dos sentidos; de acordo com esta teoria, admite-se na filosofia Budista que dezessete momentos de pensamento (Páli: *cittakkhana*) equivalem à duração de um fenômeno material. Isto, mesmo como hipótese, é de grande interesse, porque liga o físico com o psíquico e afirma a unidade fundamental da lei material e espiritual. Disto segue-se que o que chamamos de matéria pode somente ser definido como um tipo particular de experiência de uma impressão sensorial ou mental, que assim toma seu lugar entre os elementos ou faculdades da consciência.³

O princípio de materialidade pode ser considerado sob dois pontos de vista: 1) como uma fase no processo da percepção, isto é, como ponto de partida de um processo de consciência originado de uma impressão sensorial (Páli: *phassa*, Sânscrito: *sparsa*) ou como uma combinação de impressões sensoriais; 2) como resultado (*vipáka*) de repetidas impressões sensoriais deste tipo e do apego que se originou delas, em razão do que o indivíduo tomou forma corpórea.

No primeiro caso, nós estamos lidando com as impressões sensoriais de duro e de macio, de úmido e de seco, de calor e de frio, de estabilidade e de movimento — isto é, como impressão de resistência na consciência tátil, como impressão de luz e de cor na consciência visual, como som na consciência auditiva, como odor na consciência olfativa, como sabor na consciência gustativa —, enquanto o conceito de matéria ou de um objeto material origina-se somente na coordenação e interpretação da consciência mental.

Por conseguinte, podemos tocar a “matéria” tanto quanto tocar um arco-íris. E tal como um arco-íris, apesar de ser uma ilusão, não significa de forma alguma uma alucinação, porque o arco-íris pode ser observado por todos que são dotados do sentido da visão, pode ser fotografado e também sujeito a certas leis e condições; de maneira similar, todos os objetos interiores e exteriores da nossa consciência, inclusive aqueles que chamamos de “matéria” e que

3. Cf. Anagarika Govinda, *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy* (Abhidhamma-Tradition), Patna University, 1937; Rider, London, 1961.

aparentemente constituem o nosso mundo sólido e tangível, são reais somente no sentido relativo (isto é, como ilusão "objetiva").

O mesmo é verdadeiro para nossa própria corporalidade, o organismo psicofísico (*nama-rúpa*) do indivíduo. Este organismo, segundo o conceito Budista, é, digamos, a consciência do passado, coagulada, cristalizada ou materializada. É o princípio ativo (*karma*) da consciência que como efeito (*vipáka*) irrompe numa aparência visível.

Desta maneira, o corpo é um produto da nossa consciência, enquanto esta última não é, ou apenas é uma muito pequena extensão, um produto do corpo, na medida em que ele transmite através de seus órgãos dos sentidos as impressões do mundo exterior. A aceitação e assimilação destas impressões dependem das reações emocionais e intelectuais da nossa consciência interior e da nossa atitude volicional ou decisão que depende daquelas reações. Só esta última é que se torna efetiva como ação (*karma*) e que se manifesta subsequenteemente como efeito visível e tangível (*vipáka*).

O que aparece como forma pertence, então, essencialmente ao passado, e portanto é percebida como alheia aos que, pelo desenvolvimento espiritual, passaram além dela (e no entanto, não suficientemente longe para ver o passado na sua totalidade e no seu aspecto universal). Todo o mal-entendido da concepção dualística de mente e matéria, corpo e alma, etc. está baseado nesta sensação, e precisamente devido a esta razão os altamente espiritualizados são mais suscetíveis a isto que a média comum dos homens. Porque, para a maioria dos homens, cuja consciência ainda não evoluiu além do passado, donde sua forma visível se originou, o corpo poderia se situar justificadamente como pertencente ao presente. Ele corresponde ao estado da mente existente.

No entanto, quanto maior o progresso espiritual e quanto mais rápido o desenvolvimento psíquico interior no mesmo período de vida, maior será a distância entre a forma corpórea e o logramento espiritual, porque o corpo, devido a sua maior densidade, tem um menor grau de mobilidade, e portanto amplitude de vibração mais longa, que não pode competir com a da mente. O corpo só se adapta lentamente e dentro de certos limites, que dependem das condições do crescimento orgânico, das leis estruturais da matéria e da natureza dos seus elementos primários.

A forma corpórea pode ser comparada a um pêndulo pesado, que mesmo depois de ter cessado o impulso original continua oscilando por longo tempo. Quanto mais longo e pesado o pêndulo,

mais lenta é a velocidade de oscilação. Quando a mente já alcançou o estado de paz e harmonia pela neutralização ou equilíbrio através da mudança de atitude, os efeitos posteriores de ações passadas, o efeito cármico (*vipáka*) cristalizado na forma corpórea pode ainda oscilar por um longo tempo, até que a completa harmonização tenha alcançado a forma da perfeição corpórea. Isto só pode ser ativado pela penetração consciente, espiritualização e transfiguração do corpo, como tem sido descrito por alguns *Siddhas* e, acima de todos, o Buda, cujo corpo se diz ter sido de tão sobrenatural beleza e radiança, que mesmo as vestimentas douradas que lhe eram ofertadas perdiam seu brilho.

Um dos grandes pensadores religiosos da Índia moderna descreveu o papel do corpo no desenvolvimento espiritual nas seguintes palavras: "O obstáculo que o físico opõe ao espiritual não é argumento para rejeição do corpo físico; pela providência invisível das coisas, nossas maiores dificuldades são nossas melhores oportunidades. Pelo contrário, o aperfeiçoamento do corpo também deverá ser nosso último triunfo".⁴ "A vida deve se transformar em alguma coisa vasta e calma, intensa e poderosa, que não possa mais reconhecer seu antigo eu, cego, ansioso e estreito ou cheio de impulsos e desejos mesquinhos. O corpo mesmo deve ser submetido a uma mutação e deixar de ser um animal vociferador ou um estorvante tolo como é presentemente, mas tornar-se em vez disto um servo consciente, um instrumento radiante e uma forma viva do espírito."⁵

Somente desta íntima relação de corpo e mente é possível compreender os *siddhis* de perfeição corporal, muitas vezes relatados na biografia dos santos Budistas — muito em contraste com a idéia geralmente aceita de um Budismo inimigo do corpo, ascético e intelectual, que se insinuou nas representações históricas e filosóficas do *Buddha-Dharma*.

6

Os Cinco *Skandhas* e a Doutrina da Consciência

Quando no Budismo a personalidade humana ou o que nós chamamos um "indivíduo", foi definida como a colaboração de cinco grupos ou *skandhas*, então isto não é senão a descrição das funções ativas

4. Sri Aurobindo: *The Synthesis of Yoga*, Pondicherry, 1955, p. 10.

5. Op. cit., p. 82.

e reativas da consciência individual na seqüência da sua crescente densidade ou “materialidade” e em proporção à sua crescente sutileza, desmaterialização, mobilidade e espiritualização (isto é, sua revitalização crescente). Estes *skandhas* são:

1) *Rúpa-skandha* (Tib.: *gzugs-kyi phun-po*): o grupo da corporalidade ou, mais corretamente, o grupo do sensorio, que abrange os elementos passados da consciência, representados pelo corpo; os elementos presentes, como a sensação ou a idéia de matéria; e o futuro ou elementos sensoriais potenciais (*dharmáh*) em todas as suas formas de aparência.¹ Esta definição inclui órgãos dos sentidos, objetos dos sentidos, suas mútuas inter-relações e conseqüências psicológicas.

2) *Vedaná-skandha* (Tib.: *ishor-báhi phun-po*): o grupo das sensações, que abrange todas as reações derivadas das impressões sensoriais, assim como das emoções originadas por causas internas, isto é, de sensações de prazer ou dor (corporal), de alegria ou tristeza (mental), indiferença e equanimidade.

3) *Samjñá-skandha* (Tib.: *hdu-ses-kyi phun-po*): o grupo das percepções e representações do conhecimento discriminativo, que engloba a capacidade reflexiva ou discursiva (*savicára*; Tib.: *rtog-bcas*), como também a faculdade intuitiva de discriminação (*avicára*; Tib.: *rtog-med*).

4) *Samskára-skandha* (Tib.: *hdu-byed-kyi phun-po*): o grupo das formações mentais, das forças criadoras das formas ou tendências da vontade, representando o princípio ativo da consciência, o caráter do indivíduo; a saber, as conseqüências cármicas causadas pela volição consciente.

5) *Vijñána-skandha* (Tib.: *rnam-par ses-páhi phun-po*): o grupo da consciência que abrange, combina e coordena todas as funções precedentes, ou representa a potencialidade da consciência na sua forma pura não qualificada.

Neste grupo, de acordo com os mais antigos textos canônicos, podemos distinguir seis tipos de consciência, a saber:

- 1) A consciência da visão (literalmente: “consciência do olho”);
- 2) A consciência da audição (lit.: “consciência da orelha”);
- 3) A consciência olfativa (lit.: “consciência do nariz”);

1. A divisão em passado, presente e futuro está mencionada no “*Abhidharma-kosa-sástra*” do *Vasubandhu*, i, 14 b (Cf. Rosenberg, op. cit., p. 134).

- 4) A consciência gustativa (lit.: “consciência da língua”);
- 5) A consciência tátil (lit.: “consciência do corpo”);
- 6) A consciência mental (lit.: “consciência da mente”) *mano-vijñana* (Tib.: *yid-kyi rnam-par-ses-pa*).

Enquanto que estes seis tipos de consciência podem ser claramente definidos de acordo com os seus objetos, o mesmo não pode ser dito dos cinco *skandhas*. Estes últimos, é óbvio, correspondem às cinco fases que ocorrem em todos os processos completos da consciência, a saber:

- 1) Contato (dos sentidos com seus objetos: *sparsa*);
- 2) Sensação (idêntica à definição dada para *vedaná-skandha*);
- 3) Percepção (idêntica à definição dada para *samjñá-skandha*);
- 4) Volição (*cetaná*, que cria as formações mentais: [*samská-ra*]);
- 5) Plena consciência; pertence a cada uma das seis classes de consciência, em relação à natureza do objeto.

Como, entretanto, os *skandhas* estão ligados funcionalmente uns com os outros, eles não podem ser considerados como “partes” separadas daquilo de que um indivíduo é “composto”, porém apenas como aspectos diferentes de um processo indivisível, ao qual nem a qualidade do “ser” nem a do “não-ser” podem ser atribuídas. Sensação, percepção e volição, como partes integrais da consciência, são, por conseguinte, de modo similar, divididas em seis tipos, de acordo com sua dependência aos objetos ou impressões visuais, aos sons, odores, sabores e impressões corporais e mentais.

A relação mútua dos *skandhas* é expressa no *Majjhima-Nikáya* 43 do Cânone Páli, onde está dito: “O que há na sensação, percepção e formação mental está mutuamente conectado, não dissociado; e é impossível separar uma da outra e representar suas diferenças. Porque o que se sente, que se percebe, e o que se percebe tem-se a consciência.”

Do mesmo modo, as diferentes cores do arco-íris não podem ser separadas umas das outras, e não têm existência ou realidade própria, apesar de percebidas pelos sentidos.

Entretanto, o problema da realidade do mundo exterior não foi ainda abordado por esta análise, porque mesmo se todos os elementos da percepção sensorial, incluindo os órgãos do corpo material, estão definitivamente baseados na consciência, então resta a saber

se cada consciência individual é uma realidade independente e se o que sentimos ou percebemos como objetos exteriores podem ser remontados às causas externas ou além de nós mesmos.

Esta questão foi respondida de diversos modos pelas diferentes Escolas de Budismo. O próprio Buda simplesmente declarou a idéia de uma personalidade separada própria, ou de um ego individual imutável e eterno, ser uma ilusão e ensinou o princípio da impermanência (*anityatá*) como sendo a natureza de todos os fenômenos e de todas as formas de vida. No *Visuddhi-magga* VIII, encontramos o que segue: “Estritamente falando, a duração da vida de um ser é extraordinariamente curta, perdura apenas a duração de um pensamento. Tal como a roda de um carro, que andando ou parado toca o solo apenas num único ponto, exatamente do mesmo modo a vida de um ser vivente tem apenas a duração de um pensamento. Logo que este pensamento cessou, diz-se que este ser cessou. Como foi dito: ‘O ser de um momento de pensamento passado viveu, mas não vive (presentemente), nem viverá (no futuro). O ser de um momento de pensamento futuro viverá, mas não viveu (no passado), nem vive (presentemente). O ser do momento de pensamento presente vive (presentemente), mas não viveu (no passado), nem viverá (no futuro)’”.²

Esta é uma famosa frase reminiscente de Heráclito: “Não podemos entrar duas vezes no mesmo rio (pois outras águas escorrerão sobre nós)”. O que mostra não somente a impermanência de todas as coisas e fenômenos, como indica a *natureza* da mudança — a contínua correnteza em uma direção, a irreversibilidade do movimento e da sua dependência a certas leis. O Buda ensinou que mutabilidade não é idêntica ao caos ou ao arbitrário, porém sujeita a uma certa ordem, isto é, a uma lei de dependência recíproca do fenômeno, ou o que geralmente é conhecido como causalidade.

Disto se segue que a natureza dinâmica da consciência e da existência pode ser comparada a um rio, que apesar da contínua mudança de seus elementos conserva a direção do seu movimento e preserva sua relativa identidade. Os *Theravádins* chamavam esta corrente nos Comentários do seu *Abhidhamma* de “*bhavanga-sota*”, a corrente subconsciente da existência ou, mais corretamente, do vir-a-ser — em que todas as experiências ou conteúdos da consciência foram acumulados desde os primórdios dos tempos, de modo a reaparecerem operantes, despertando a consciência sempre que as condições e associações mentais assim o exigirem.

2. *Visuddhi-Magga*, VIII; traduzido por H. C. Warren.

Apesar deste incessante fluxo e da mudança contínua de seus elementos, a existência da correnteza não pode ser posta em dúvida. Sua efetiva realidade reside na sua continuidade (*santána*), permanência e regularidade das relações que prevalecem no interior dos seus componentes em permanente mudança.

A observação desta continuidade é que dá formação à nossa própria consciência, descrita nos *Vijñánavadins* como a função do *manas*, a sétima classe de consciência, que assim é diferenciada da simples coordenação e integração das impressões sensoriais na “consciência do pensamento” (*mano-vijñána*).

7

O Duplo Papel da Mente (*Manas*)

Assim, o objeto do sétimo tipo de consciência (*manas*) não é o mundo dos sentidos, porém esta corrente contínua do vir-a-ser, ou da “consciência profunda”, que não é limitada nem pelo nascimento e morte, nem pelas formas individuais de aparência. Pois que o nascimento e a morte são apenas as portas de comunicação entre uma vida e a outra; a corrente contínua da consciência fluindo através delas não só contém na sua superfície os estados de existência casualmente condicionados, mas também a totalidade de todos os possíveis estados de consciência, a soma total de todas as experiências de um “passado” sem princípio, que é idêntico a um “futuro” sem limites. É a emanção e manifestação da consciência básica universal, que os *Vijñánavadins* denominavam de oitava consciência ou “Depósito da Consciência” (*álaya-vijñána*).

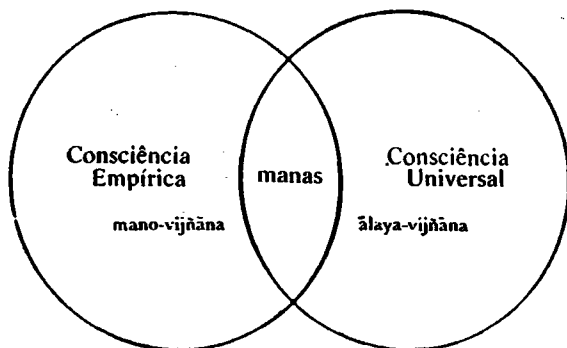
No *Lankavatára-Sútra*, a sexta consciência (*mano-vijñána*) é definida como consciência intelectual, que classifica e julga os resultados dos cinco tipos de consciência dos sentidos, acompanhada pela atração ou repulsão e ilusão de um mundo objetivo no qual ficamos presos através das ações.

A consciência universal, por outro lado, é comparada ao oceano, na superfície do qual formam-se correntes, ondas e rodamosinhos, enquanto em sua profundidade mantém-se imóvel, imperturbado, puro e límpido. “A Mente Universal (*álaya-vijñána*) transcende todas as individualizações e limites. A Mente Universal é totalmente pura na sua natureza essencial, permanecendo inalterada e livre de

equivocos da impermanência, imperturbável pelo egoísmo, serena nas honrarias, desejos e aversões.”¹

Intermediária entre a consciência universal e a intelectual-individual está a consciência espiritual (*manas*), que participa das duas. Ela representa o elemento estabilizador da mente, o ponto central de equilíbrio, que mantém a coesão do seu conteúdo por ser o centro de referência. Contudo, pela mesma razão é também a causa da concepção de um ego no indivíduo não-iluminado, que confunde e troca este ponto de referência relativo pelo real e permanente centro da sua personalidade. Isto é que o *Maháyána-Samparigraha-Sástra* denomina de “mente poluída” (*klista manas*), cuja natureza consiste num processo ininterrupto do pensamento ego-criativo ou da discriminação egocêntrica — enquanto o *Lankávatára-Sútra* evidencia o lado positivo e intuitivo do *manas*, que consiste no seu conhecimento libertador:

“A mente intuitiva (*manas*) é una com a Mente Universal (*ālaya-vijñāna*) por causa da sua participação na Inteligência Transcendental (*ārya-jñāna*), e é una com o sistema mental (os cinco sentidos e o intelecto) pela sua compreensão do conhecimento diferenciado (de acordo com as seis classes de *vijñāna*). A mente intuitiva não tem corpo próprio nem marcas pelas quais pode ser diferenciada. A Mente Universal é sua causa e suporte, mas ela evoluiu com a noção de um ego e o que lhe pertence, ao qual se apega e se reflete”.²



1. Traduzido do Chinês por D. T. Suzuki e D. Goddard em *A Buddhist Bible*, editado e publicado por Dwight Goddard, 1938, p. 306.

2. *Op. cit.*, p. 307.

Quando se diz que *manas* não tem corpo próprio e é uno tanto com a consciência universal quanto com a consciência empírica individual, *manas* só pode ser concebido como “recoberto” da consciência universal e da consciência empírica individual. Isto explica também o caráter duplo do *manas* que, apesar de não ter características próprias, torna-se uma fonte de erros se dirigida da consciência universal para a consciência individual ou consciência de um ego, enquanto na experiência da direção oposta, da consciência individual para a universal, torna-se uma fonte do mais alto conhecimento (*árya-jñána*).

A diferença entre os efeitos destas duas direções pode ser comparada à visão de um homem que observa as múltiplas formas e cores de uma paisagem e sente-se ele mesmo diferente dela (como “eu” e “aqui”), e a visão de outro indivíduo que contempla a profundidade do firmamento, que o liberta de toda percepção objetiva assim como da consciência do seu próprio ser, porque ele está consciente apenas do espaço infinito ou do “vazio”. Aqui, o seu “eu” perde sua posição através da ausência de oposição ou contraste, nada encontrando para se agarrar, nem com o que se diferenciar.

Manas é aquele elemento da nossa consciência que mantém o equilíbrio entre as qualidades empíricas individuais de um lado e as qualidades universais espirituais por outro lado. Isto é o que nos prende ao mundo dos sentidos ou que nos libera dele. É o “metal básico” dos alquimistas, que através do poder mágico (*siddhi*) transforma-se em ouro, o “carvão” que é transformado em diamante, e o veneno que se torna Elixir da Vida.

O *siddhi* verdadeiro, entretanto, consiste numa conversão interior, num “retorno no recondito mais profundo da sede da consciência”, como é denominado no *Lankavatára Sútra*. É a reorientação, a nova atitude, o retorno dos objetos do mundo exterior para o mundo interior da unidade, da plenitude, da universalidade da mente que abrange tudo. É uma nova perspectiva, “a direção do coração” (como definido por Rilke), uma entrada na corrente da libertação. É o único milagre que o Buda reconheceu como tal e em comparação a isto todos os outros *siddhis* são simples joguetes.

Por conseguinte, acontece muitas e muitas vezes na vida dos *Siddhas* que o poder mágico inicialmente desejado torna-se sem valor no momento em que é alcançado; porque neste meio tempo sucedeu um milagre muito maior, a “reviravolta” interior foi alcançada. Aquilo que nos faz cair é precisamente o que pode nos levantar outra vez. Isto está demonstrado em todas as estórias dos *Siddhas*,

onde o Guru sempre transforma a fraqueza do discípulo numa fonte de poder.

Manas é o princípio através do qual a consciência universal se experimenta a si mesma e através do qual desce na multiplicidade das coisas, na diferenciação dos sentidos e dos objetos dos sentidos, dos quais se origina a experiência do mundo material. O que chamamos de processo de vir-a-ser é, portanto, como os Pitagóricos disseram, “a limitação progressiva do ilimitado”. A liberação, conseqüentemente, consiste na reversão deste processo, isto é, na progressiva aniquilação das limitações.

No *Aggañña-Suttanta* do *Digha-Nikáya* o processo gradual da autolimitação da nossa ilimitada consciência radiante foi descrito sob a forma de um mito profundo, que aparece quase como uma antecipação dos ensinamentos do *Vijñānavāda*, e que mostra, como na passagem acima mencionada (“*viññānam anidassanam...*”), que as idéias dos *Vijñānavādins* já tinham suas raízes no primitivo Budismo Páli e representam o desenvolvimento lógico dos pensamentos, que já estavam presentes, porém ainda não claramente definidos.

“No passado”, diz o *Aggañña-Sutta*, “nós éramos seres espirituais criados pela mente, nutridos pela alegria. Pairávamos no espaço, luminosos e numa imperecível beleza. E assim permanecemos por longo período de tempo. Depois da passagem de tempos infinitos, o doce sabor da terra emergiu das águas. Ela possuía cor, perfume e sabor. Começamos a moldá-la em torrões e a comê-la. Mas enquanto nós nos alimentávamos dela, nossa luminosidade foi desaparecendo. E quando ela desapareceu, sol e lua, estrelas e constelações, dia e noite, semanas e meses, estações e anos, fizeram sua aparição. Nós nos deleitávamos no doce sabor da terra, nós nos regalávamos, nos alimentávamos; e vivíamos dela, e isto durante muito tempo.” Porém, o nutrimento aos poucos foi se tornando cada vez mais grosseiro, e os corpos dos seres manifestaram-se cada vez mais materializados e diferenciados, e assim, relacionada com isto, a divisão dos sexos veio à existência, junto com a sensualidade e o apego. “Porém, quando o mal e os costumes licenciosos se manifestaram entre nós, o doce sabor da terra desapareceu, e quando perdeu seu sabor agradável, apareceram excrescências na terra dotadas de perfume, cor e sabor.” Devido às más práticas, e mais tarde à natureza grosseira dos seres vivos, mesmo estas excrescências nutritoras desapareceram, bem como outras plantas comestíveis auto-originais degeneraram a tal ponto que finalmente nada que fosse comestível cresceu por si mesmo, e o alimento só pôde ser obtido por

trabalho árduo e extenuante. Então, a terra foi dividida em campos, levantaram-se fronteiras, razão pela qual a idéia de “eu” e “meu”, de “mim” e “outro”, foi criada, e com ela surgiram os haveres, a inveja, a cobiça, o apego e a escravidão às coisas materiais.

8

A “Reviravolta no Ponto mais Profundo da Consciência”

Quando o *manas* reflete a consciência empírica deste mundo materializado, ele se coloca na posição de ator e experimentador deste mundo como o “eu” ou consciência própria. Mas no momento em que *manas* se desvia da consciência dos sentidos e do intelecto e dirige sua atenção na causa primordial do seu ser, sobre a fonte universal de todas as consciências, a ilusão do conceito do ego torna-se evidente e a experiência do *súnyatá* revela-se em toda sua profundidade e magnitude.

Esta revelação não surge através de pensamentos discursivos, análise intelectual ou conclusões lógicas, porém através do retorno ao completo repouso e renúncia de todas as atividades pensantes, por meio do qual nós criamos condições necessárias, das quais pode resultar uma visão direta da realidade, a saber, a experiência intuitiva do infinito e de toda unidade que abrange tudo que é: de todas as consciências, de toda a vida ou de qualquer modo que se queira chamar. Neste momento, terminam todos os nomes e definições do nosso mundo conceitual tridimensional. Aqui, nós nos tornamos conscientes de uma sucessão infinita de maiores dimensões (nas quais estão contidas as que conhecemos), para as quais ainda não encontramos formas adequadas de expressão, apesar de podermos presenciar a existência daquelas dimensões e de as sentirmos como os órgãos ainda subdesenvolvidos da nossa consciência intuitiva, na qual *manas* é transformado, se ele se desviar das atividades dos sentidos externos e das discriminações do intelecto.

Estes órgãos só podem ser desenvolvidos pela meditação, através da pacificação de nossas atividades pensantes (nosso incessante monólogo e raciocínio interior) e do retorno à direção da nossa visão interior da multiplicidade para a unificação, do limitado para o ilimitado, do intelectual para o intuitivo (que pode agir em todos os níveis do sensorio à mais alta experiência espiritual), do individual para o universal, do “eu” para o “não-eu”, do finito dos objetos ao

infinito do espaço — até que nós estejamos tão penetrados pelo ilimitado e pela universalidade, que quando retornarmos à contemplação do pequeno, do simples, do individual, nunca mais percamos o significado e a conexão com o todo, e não deveremos tornar a cair no erro da idéia de um ego.

A meditação pela qual experimentamos nos libertar do mundo empírico por métodos analíticos de contemplação e dissecação intelectual nos mantém cada vez mais envolvidos nele, porque ao invés de reverter a direção da nossa mente, concentramos toda nossa atenção nas formas fenomênicas deste mundo, e com isto reforçamos nossa própria concepção illusória dele. A dissecação dos fenômenos empíricos não nos liberta da sua reivindicação fundamental da representação da realidade, mas somente consegue privá-los do seu significado e de suas relações essenciais, sem ganhar, entretanto, nenhuma visão introspectiva positiva da natureza essencial de todos os fenômenos.

Pela dissecação do corpo nas suas partes constituintes ou pela criação mental de um sistema divisório artificial (de membros, órgãos e várias substâncias) com completa desatenção para com sua unidade orgânica e negação arbitrária das forças espirituais que as criam, formam e as sustentam devido a tão absoluta falta de verdade e decepcionantes métodos, não passamos além do corpo e das suas funções; simplesmente o reduzimos ao estado de matéria grosseira e a nós mesmos a um estado de futilidade que nos arma um laço que nos mantém emaranhados na forma mais primitiva de materialismo.

O mesmo acontece com a dissecação das nossas funções mentais. Podemos lograr isolar e objetivar certos fenômenos, porém isto não significa que nós nos libertamos deles; apenas os privamos da sua espontaneidade e significado dentro da maior estrutura do desenvolvimento da consciência — enquanto de fato estamos exercitando e reforçando aquelas verdadeiras funções do nosso intelecto que intencionávamos sobrepujar.

De acordo com o *Lankavatára-Sútra*, é justamente esta ocupação “objetiva” com o mundo fenomênico, esta racionalização e análise intelectual, que nos mergulha mais profundamente na ilusão do *samsára*. Por mais que experimentamos lutar contra este mundo com suas próprias armas, mais seriamente acreditamos na realidade dos fenômenos terrenos e métodos, e assim nós nos tornamos seus escravos. Assim, no *Lankavatára-Sútra* está dito: “Por causa das ati-

vidades de discriminação é que surge o erro, o mundo objetivo expande-se e o conceito de um ego-alma fica estabelecido”.¹

Esta consciência discriminativa é *mano-vijñána* —, o intelecto, que concebe *manas* como o ego, porque é aparentemente o constante centro de referência, no qual o momento precedente de consciência é refletido. Isto resulta no *Lankavatára-Sutra*, onde se diz que *manas*, como a *álaya-vijñána* ou consciência universal, não pode ser fonte de erro.

Em outras palavras, apesar de *manas* contribuir para o despertar do conceito de um ego, já que tem a função da consciência própria (mantendo a conexão entre os passados e presentes momentos de consciência e assim criando um senso de estabilidade), ele não pode ser chamado de causa ou fonte atual do erro, mas simplesmente a condição ou fator contribuinte, tal como um espelho que, refletindo objetos, pode levar ao erro de que as reflexões são objetos reais. Porém, este erro não está no espelho, mas na mente do observador. De modo similar, o erro não é cometido pelo *manas*, mas pelo intelecto, que por isto é também chamado de *klista-mano-vijñána*, “consciência intelectual”, “atormentada” (a saber, pelo erro).

A dupla natureza do *manas* que, como vimos, participa no intelecto-empírico como também na consciência universal (intuitiva) é a razão pela qual *manas* e *mano-vijñána* são muitas vezes confundidos ou tomados como sinônimos², e mesmo na literatura Sânscrita não-budista distingue-se um aspecto superior ou inferior do *manas*, dependendo do fato de *manas* estar desviado ou não para o mundo empírico.

Por isso está dito no *Maháyána-Sraddhotpáda-Sástra*: “A mente (*manas*) tem duas portas pelas quais saem suas atividades. Uma leva à realização da Pura Essência da mente³, a outra leva às diferenciações do surgir e desaparecer, da vida e da morte. Entretanto, o que significa a Pura Essência da Mente? É sua suprema pureza e unidade, a totalidade que tudo envolve, a quintessência da Verdade. A Essência da Mente não pertence nem à morte nem ao nascimento, ela é incriada e eterna. Os conceitos da mente consciente têm sido individualizados e discriminados pelas falsas imaginações. Se a mente pudesse se manter livre dos pensamentos discriminativos,

1. *A Buddhist Bible*, p. 307.

2. Em Tibetano, ambos são representados com “*yid*”, respectivamente com *yid* e *yid-kyi-rnam-par-ses-pa*.

3. *álaya-vijñána*.

eles deixariam de ser pensamentos arbitrários que dão origem ao aparecimento das formas, existências e condições”.

Porém, a fim de que estas alusões não se tornem campo de especulações filosóficas e de comentadores puristas, segue-se esta advertência que não há palavras adequadas com as quais possamos tentar descrever a natureza da mente, “porque na essência da Mente não há nada para ser alcançado ou denominado. Porém, usamos palavras para ficarmos livres delas até alcançar a pura Essência sem palavras”.⁴

A discriminação arbitrária do intelecto de acordo com o *Lan-kávatāra-Sūtra* só pode ser sobrepujada se uma “reviravolta” completa se produziu na sede mais profunda da consciência. O hábito de dirigir o olhar para fora, isto é, para os objetos exteriores, deve ser abandonado e uma nova atitude espiritual deve ser estabelecida para a realização da verdade ou da realidade final dentro da consciência intuitiva, tornando-a uma com a realidade. Enquanto esta auto-realização intuitiva do mais alto conhecimento e sabedoria não for alcançada, o processo da autolimitação progressiva da consciência empírica continuará.

Isto não significa uma aniquilação das atividades do sensório ou supressão da consciência dos sentidos, porém uma nova atitude em relação a eles, que consiste na remoção das discriminações arbitrárias, dos apegos e preconceitos, em outras palavras, na eliminação das formações cármicas que nos prendem a este mundo — ou, mais corretamente, que criam a ilusão do *samsāra*: o mundo do nascimento e da morte.

“Discriminação” aqui significa o julgamento defeituoso das coisas do ponto de vista de um ego, em contraste com uma atitude capaz de ter uma visão daquelas coisas num maior contexto, isto é, do ponto de vista daquela fundamental unidade ou totalidade, que está no fundo de todas as consciências e dos seus respectivos objetos. Porque só através da experiência ou do conhecimento de que não somos apenas partes de um todo, mas que cada indivíduo possui o todo como sua base, sendo portanto a expressão consciente do todo — somente através desta experiência nós estaremos despertos na realidade, num estado de absoluta liberdade. O indivíduo não-iluminado é semelhante ao sonhador que fica cada vez mais e mais emaranhado na rede criada pelas suas próprias ilusões.

4. Op. cit., p. 362-3.

Transformação e a Realização da Plenitude

A experiência do infinito que está expressa na sagrada sílaba OM, e que forma a base e o ponto de partida do Grande Veículo, é assim aprofundada e contrabalançada pela experiência da unidade interior e solidariedade de toda vida e de toda consciência. Esta unidade, que não é realizada por uma identificação arbitrária da própria consciência com a dos outros seres vivos (isto é, não do exterior), mas que resulta do profundo conhecimento que a concepção do “eu próprio” e “não-eu próprio”, do “eu” e “não-eu”, do “eu mesmo” e o “outro”, repousa na ilusão da nossa consciência superficial, e que o conhecimento e a experiência da igualdade (*samatá*) dos seres consiste na realização da plenitude final latente em todo ser.

O Budista, entretanto, não procura “dissolver seu ser no infinito”, fundir sua consciência finita com a consciência do todo, ou unir sua alma com a alma de todos; seu objetivo é tornar-se *consciente* da sua totalidade sempre existente, não dividida e indivisível. A esta totalidade nada pode ser acrescentado ou subtraído. Ela só pode ser experimentada ou reconhecida de um modo mais ou menos perfeito. As diferenças no desenvolvimento dos seres são devidas ao maior ou menor grau deste conhecimento ou experiência. Os Perfeitamente Iluminados são aqueles que estiveram despertos na consciência perfeita da totalidade. Por isso é que todos os Budas possuem as mesmas qualidades, apesar de poderem dar mais proeminência a uma ou outra qualidade da sua natureza, de acordo com as condições e circunstâncias da época.

Mani foi poeticamente interpretado como a “gota de orvalho no lótus”, e o livro de Edwin Arnold, “Luz da Ásia”, termina com as palavras: “A gota de orvalho desliza para o mar reluzente”. Se esta admirável comparação estivesse colocada ao inverso, provavelmente se aproximaria mais da concepção Budista da realização máxima: não é a gota que desliza para o mar, porém o mar que desliza para a gota! O universo torna-se consciente no indivíduo (e não vice-versa), e é neste processo que a totalidade é alcançada, em relação à qual não se pode mais falar de “indivíduo” nem de “universo”. Aqui, de certo modo, podemos dizer que passamos além do OM, o objetivo supremo da atitude Védica, baseada na noção de que não existe um ponto de contato entre o finito e o infinito. Um

tinha que ser abandonado em consideração ao outro, tal como a flecha tem que deixar o arco para se tornar uma com seu objetivo transcendental, após ter penetrado no espaço do abismo que separa o “aqui” e o “acolá”.

Os *Yogácárin*s, entretanto, que se empenhavam para pôr em prática os ensinamentos do *Vijñānavāda* — e entre eles particularmente os Mestres da Senda Mística, os *Siddhas* — tentaram construir uma ponte entre o “aqui” e o “acolá”, não somente para transpor o abismo, mas também investindo nossa vida terrena com a aura do supremo objetivo para onde esta vida estava dirigida, e portanto fazendo dela um inspirado instrumento de liberação.

“Ego” e “universo” são apenas o “interior” e o “exterior” de uma mesma i'usão. A realização da plenitude, entretanto, tem todas as características da universalidade, sem a hipótese de um cosmos externo, e tem igualmente todas as características da experiência individual sem a suposição da idéia de uma entidade-ego. A idéia da realização da plenitude escapa ao conceito dualístico de unidade e pluralidade, de um “eu” e de um “não-eu”, ou de qualquer coisa que possamos chamar pares de opostos, enquanto nos movermos no plano da nossa consciência empírica. É uma idéia que é aplicável a todos os planos da experiência e da existência, desde o material até o espiritual mais elevado, do empiricamente dado para o que é sentido metafisicamente. O caminho da plenitude não é o da repressão e do aniquilamento, porém o caminho do desenvolvimento e sublimação de todas as nossas faculdades: o caminho que evita julgamentos prematuros e que examina os *frutos*.

Um Mestre moderno da Senda Mística no Ocidente definiu esta idéia com palavras imortais: “A transitoriedade arroja-se por toda parte no profundo estado do ser. E assim todas as formas deste nosso mundo não são somente para serem utilizadas no sentido de tempo demarcado (tempo limitado), porém deveriam ser incluídas naqueles fenômenos de significado superior em que participamos (ou dos quais somos uma parte). Contudo, não no sentido Cristão, porém num sentido de consciência puramente terrena, profundamente terrena, prazerosamente terrena, que nos deveria inserir naquilo que nós temos visto e tocado *aqui*, na mais ampla circunferência. Não num “além”, cujas sombras escurecem a terra, mas no todo, no universo. A natureza, as coisas do nosso uso e contato diário, todas elas são preliminares e transitórias; contudo, elas são, enquanto estivermos aqui, nossa posse, nossa amizade, participantes dos nossos sofrimentos e alegrias, do mesmo modo como foram amigas leais dos nossos

antepassados. Deste modo, não deveríamos apenas estribilar difamando e subestimando tudo que pertence a este nosso mundo, mas pelo contrário, em razão da sua natureza muito preliminar que é repartida conosco, estes fenômenos e coisas deveriam ser compreendidos e transformados por nós no sentido mais profundo. — Transformados? — Sim, porque é nosso dever impor a nós mesmos este mundo preliminar, transitório, de uma maneira tão profunda, tão penosa, tão apaixonada, que a sua natureza essencial ressuscitará em nós “invisivelmente”. Somente do nosso *interior* esta íntima e constante transformação do visível no invisível pode aparecer...”.*

A plenitude só pode ser restabelecida no nosso *interior* através de uma completa transformação da nossa personalidade ou, como definida na terminologia Budista, através da transformação dos *skandhas*, isto é, através de uma mudança ou retorno (*parávrtti*) dos verdadeiros fundamentos (*ásraya*) da nossa existência num estado de universalidade pela desmaterialização da crosta dura do nosso ego individual. Isto surge através do despertar das nossas faculdades de iluminação, o estímulo interior para a luz e liberdade latente em todo ser vivo. Tal como a ânsia da planta em direção ao sol e do ar impele o germe a romper através da escuridão da terra, assim o germe da Iluminação (*bodhi-citta*) irrompe através do duplo véu: a escuridão causada pelas paixões (*klesávarana*) e pela ilusão de um mundo objetivo (*jñeyávarana*).

O caminho da Iluminação é o caminho para a plenitude, e o fato de podermos trilhar este caminho — como o Buda e inúmeros seguidores seus demonstraram pelo seu exemplo — prova que potencialmente todos os seres possuem a faculdade de converter os elementos transitórios da sua personalidade empírica em órgãos de uma mais alta realidade, na qual “nem terra e nem água, nem fogo e nem ar podem encontrar pé firme”. É o caminho da grande transformação, que tem sido descrito na alquimia mística dos *Siddhas* como a transmutação dos metais vis, isto é, de substâncias expostas à decadência e dissolução, no puro e incorruptível ouro da *prima matéria*, na imperecível jóia (*mani*) da mente adamantina.

Como pode acontecer esta transformação? É o *manas*, como nós vimos, que mantém o equilíbrio entre o limitado e o ilimitado, entre o vir-a-ser e a dissolução, entre o finito e o infinito. E devido

* R. M. Rilke: *Letters from Muzot*, p. 371 e s.

a esta razão é do *manas* que procede a transformação da personalidade humana (*ásraya-parávrtti*) pela mudança do seu desempenho de consciência do ego, o *principium individuationis* e causa de toda a diferenciação, no princípio da unidade essencial da vida, a causa da experiência da igualdade interior (*samatá*) de todos os seres vivos.

Então, acontece que *manas*, no momento do retorno interior ou “conversão”, torna-se a jóia, a consciência da Iluminação (*bodhi-citta*), a Pedra Filosofal, cujo contato converte todos os elementos da consciência em meios ou instrumentos da Iluminação (*bodhyanga*). Então, a volição egoísta e o desejo sensual (*káma-chanda*; um sinônimo para *trnsna*, a sede de viver) transformam-se na vontade para liberação, no esforço para realização (*dharmachanda*); de modo similar, a consciência individual (*vijñána-skandha*) transforma-se em conhecimento da lei universal da realidade última (*dharmadhátu-jñána*)¹, representada pelo *Dhyáni-Buddha*² *Vairocana*, “O Radiante”, e simbolizado pelo seu emblema, a Roda da Lei (*dharmacakra*).

Assim, a nossa visão retornará do mundo dos objetos dos sentidos para a fonte, o Depósito da Consciência (*álaya-vijñána*), no qual as formas primordiais, os arquétipos, as sementes ou germes (*bija*) de todas as coisas estão armazenados. Assim, as ondas desta consciência universal semelhante à superfície do oceano, que contém os tesouros de tudo que tem sido e pode ser experimentado, serão acalmadas e convertidas num espelho brilhante, “no qual as imagens de todas as formas (*rúpa*)” são refletidas sem distorção, numa pureza original. O “sensório”, surgindo como forma “material” (*rúpa-skandha*), torna-se assim o expoente do transcendental, do que vai além dos sentidos. Ele se torna o ponto de partida da experiência do *súnyata*, o sem-forma que é a base de todas as formas: tal como o som pode levar à percepção da quietude, enquanto desvanece no silêncio. Por conseguinte, está dito no *Mahá-Prajñáparámitá-Hrdaya*:

“A forma (*rúpa*) é o vazio (*súnyatá*), e o vazio não é diferente da forma, nem a forma é diferente do vazio: de fato, o vazio é forma”.

1. Tib.: *chos-kyi-dbyins-kyi ye-ses*.

2. O termo *Dhyáni-Buddha* foi apontado pelos eruditos Ocidentais de modo a distinguir as figuras espirituais ou simbólicas dos Budas e Bodhisattvas, visualizadas na meditação (*dhyána*) do Buda histórico e de seus predecessores ou sucessores na terra. No Tibete, o Buda histórico é sempre referido como *sákyamuni* (*bcom-ldan-hdas sákyathub-pa*).

As múltiplas formas da existência, do vir-a-ser e da dissolução, da inalação e da exalação espiritual tornam-se aqui símbolos de uma realidade que vai além de todas as formas, porém ao mesmo tempo torna-se consciente através da forma: tal como um quadro de hieróglifos revela ao conhecedor um significado que vai além dos objetos concretos descritos neles.

Então, de acordo com o *Vijñāpti-mātra-siddhi-sāstra*³, a consciência-*ālaya* é transformada na consciência associada ao Conhecimento do Grande Espelho (*mahādarsa-jñāna-samprayukta-citta-varga*), que em Tibetano é chamada a Sabedoria semelhante ao Espelho (*melon lta-buhi ye-ses*) e está representado no *Dhyāni-Buddha Aksobhya*, personificação da imutabilidade desta Sabedoria. Com ele estão conjugados o elemento água (a consciência-*ālaya* como o oceano em estado de tranqüilidade igual à superfície de um espelho), *rūpa-skandha*, e como emblema o *vajra*.

A sensação (*vedanā*), que é centrada em si mesma, desde que o *manas* desempenha o papel de consciência do ego e produz a ilusão da separatividade e diferença dos seres, transforma-se agora no sentimento pelos outros, na participação interior e identificação com tudo que vive: na consciência ligada ao Conhecimento da Igualdade (*samatā-jñāna-samprayukta-citta-varga*), a Sabedoria Igualadora da identidade essencial de todos os seres⁴, personificada na figura do *Dhyāni-Buddha Ratnasambhava*, que é representada no gesto de dar (*dāna-mudrá*) e com o emblema da jóia (*ratna = mani*). Em parte alguma a unidade interior de todos os seres está mais profundamente sentida do que nas emoções do amor (*maitrī*) e simpatia, na participação das dores e alegrias dos outros (*karunā-muditā*), donde nasce o impulso de dar, não somente o que possuímos, mas a nós mesmos.

A consciência pensante empírica (*mano-vijñāna*), a discriminação, o intelecto julgador, transformam-se em consciência intuitiva da visão interior, em que “as características especiais e gerais de todas as coisas (*dharmas*) tornam-se clara e espontaneamente visíveis (lit.: “sem impedimento”: *asanga*)”, e nos quais “aparece o expandir das várias faculdades espirituais”. Ela é chamada “a consciência associada ao Conhecimento Retrospectivo” (*pratyaveksana-jñāna-*

3. V. Jiryo Masuda: *Der Individualistische Idealismus der Yogacara-Schule, Heidelberg, 1926*; e Louis de La Vallée Poussin: *Vijñaptimatrasiddhi, Paris, 1928*.

4. Tib.: *mñam-pa-ñid-kyi ye-ses*.

samprayukta-citta-varga) ou Sabedoria do Discernimento⁵. Através desta sabedoria, as funções do *samjñá-skandha*, o grupo do processo da discriminação, que se resume sob o termo geral de percepção, interioriza-se transformado e intensificado na visão intuitiva (*dhyána*), na qual as características individuais de todos os fenômenos e suas relações gerais e universais tornam-se evidentes.

A personificação desta Sabedoria Discriminativa da visão interior é o *Dhyáni-Buddha Amitábha*, que é representado no gesto de meditação (*dhyána-mudra*), e cujo emblema é a flor de lótus completamente desabrochada (*padma*).

As restantes cinco classes de consciência, que podem ser englobadas em uma única categoria, a saber, como a consciência dos sentidos, tornam-se os meios ou instrumentos da vida do *Bodhisattva*, uma vida dedicada à realização da Iluminação, na qual as ações e motivos não são mais egocêntricos, e portanto sem ego no sentido mais verdadeiro (que, de certo modo, é mais do que “altruístico”, termo baseado na distinção entre o “eu” e o “outro”, e completamente diferente em motivo da idéia de caridade Cristã ou serviço social moderno). Eles não estão ligados ou criados pelo carma, porém libertos, tanto para aquele que age como para os quais estas ações influenciam.

As funções que estão caracterizadas pelo grupo das formações mentais (*samskára-skandha*), ficam assim transformadas na “consciência ligada ao Conhecimento da Realização do que deve ser feito” (*krtyánusthána-jñána-samprayukta-citta-varga*). “Este tipo de consciência manifesta-se, para o benefício de todos os seres vivos nas dez regiões (do universo), nas três espécies de ações transformadas e conclui ações que deveriam ser cumpridas em virtude do voto.” (*Vijñaptimátra-siddhi-sástra*.)

O voto aqui mencionado é o voto do *Bodhisattva*, de agir para o benefício de todos os seres; em outras palavras, não somente no que concerne à sua própria salvação, mas a de todos os seres, pela realização da Perfeita Iluminação (*samyak-sambodhi*). As três espécies de ações transformadoras são as do corpo, do verbo e da mente. Aqui, “corpo” é o corpo universal (*dharmakáya*), que inclui todos os seres; “verbo” é a palavra do poder, a palavra sagrada (*mantra*); e “mente”, a consciência universal, a consciência da Iluminação. Eles agem ou se manifestam em qualquer lugar “nas dez direções” do espaço, a saber, nos quatro pontos cardeais e nas quatro

5. Tib.: *so-sor-rtogs-pahi ye-ses*.

direções intermediárias, o zênite e o nadir — simbolizado pelo duplo-vajra (*visva-vajra*), o emblema do *Dhyáni-Buddha Amoghasiddhi*, a personificação da “Sabedoria Totalmente Realizada”.⁶

O desdobramento destas sabedorias transcendentais na consciência da visão espiritual transformada é o assunto principal da próxima parte, que trata do PADMA, o terceiro símbolo do Grande Mantra.

6. Tib.: *bya-ba-grub-pahi ye-ses*, lit. “sabedoria realizada pelo trabalho”.

Terceira Parte

५३



PADMA

O Caminho da Visão Criativa



Figura 3

Amithába

que personifica a Sabedoria da Visão do Discernimento

1

O Lótus como Símbolo da Expansão Espiritual

O lótus é o símbolo da expansão espiritual, do sagrado, do puro.

A lenda Budista nos relata que quando o infante *Siddhártha*, recém-nascido, que mais tarde se tornaria o Buda, tocou o solo e fez seus primeiros sete passos, sete flores de lótus cresceram da terra. Assim, cada passo do Bodhisattva é um ato de expansão espiritual. Os Budas em meditação são representados como sentados sobre flores de lótus, e a expansão da visão espiritual na meditação (*dhyána*) está simbolizada pelas flores de lótus completamente abertas, cujo centro e cujas pétalas suportam imagens, atributos ou mantras de vários Budas e Bodhisattvas, de acordo com sua posição relativa e relação mútua.

Do mesmo modo, os centros da consciência no corpo humano (que trataremos depois) estão representados como flores de lótus, cujas cores correspondem ao seu caráter individual, enquanto o número de suas pétalas corresponde às suas funções.

O significado original deste simbolismo pode ser visto pela semelhança seguinte: Tal como a flor do Lótus cresce da escuridão do lodo para a superfície da água, abrindo suas flores somente após ter-se erguido além da superfície, ficando imaculada de ambos, terra e água, que a nutriram — do mesmo modo a mente, nascida no corpo humano, expande suas verdadeiras qualidades (“pétalas”) após ter-se erguido dos fluidos turvos da paixão e da ignorância, e transforma o poder tenebroso da profundidade no puro néctar radiante da consciência Iluminada (*bodhi-citta*), a incomparável jóia (*mani*) na flor de lótus (*padma*). Assim, o santo cresce além deste mundo e o ultrapassa. Apesar de suas raízes estarem na profundidade sombria deste mundo, sua cabeça está erguida na totalidade da luz. Ele

é a síntese viva do mais profundo e do mais elevado, da escuridão e da luz, do material e do imaterial, das limitações da individualidade e da universalidade ilimitada, do formado e do sem forma, do *Samsára* e do *Nirvána*. Por isso, *Nágárjuna* falou do perfeitamente Iluminado: “Ao Iluminado não pode ser atribuído o estado de ser nem o de não-ser. O Santo está além de todos os opostos”.

Se o impulso para a luz não estivesse adormecido no germe profundamente escondido na escuridão da terra, o lótus não poderia se voltar em direção à luz. Se o impulso para uma maior consciência e conhecimento não estivesse adormecido mesmo no estado da mais profunda ignorância, nem mesmo num estado de completa inconsciência um Iluminado nunca poderia se erguer da escuridão do *samsára*.

O germe da Iluminação está sempre presente no mundo, e do mesmo modo como (de acordo com todas as Escolas de Budismo) os Budas surgiram nos ciclos passados do mundo, também os Iluminados surgem no presente ciclo e poderão surgir em futuros ciclos, enquanto houver condições adequadas para vida orgânica e consciente.

Por conseguinte, o Buda histórico é visto por isso como um elo na cadeia infinita dos Iluminados e não como um fenômeno solitário e excepcional. As características históricas de Gautama Buda (*Sákyamuni*), por isso, retrocedem por detrás das características do estado Búdico, no qual está manifestada a eterna ou sempre presente realidade da consciência potencial Iluminada da mente humana, de fato, de toda vida consciente — que inclui cada indivíduo em particular no seu aspecto mais profundo.

Observadores superficiais experimentam apontar o paradoxo de que o Buda, que desejava libertar a humanidade da dependência dos deuses ou da crença de um Deus Criador arbitrário, se tornou deificado nas formas ulteriores do Budismo. Eles não compreendem que o Buda, que é adorado, não é a personalidade histórica do homem *Siddhártha Gautama*, mas a personificação das divinas qualidades, que estão latentes em todo ser humano e que se manifestaram em *Gautama* como em inumeráveis Budas antes dele. Não vamos interpretar mal o termo “divino”. Mesmo o Buda dos textos *Páli* não hesitava em chamar a prática das mais altas qualidades espirituais (como amor, compaixão, alegria simpática, equanimidade) na meditação uma “morada em Deus” (*brahmavihára*), ou um “estado divino”.

Portanto, não é o homem Gautama que foi elevado ao estado de um deus, porém o “divino” que foi reconhecido como uma pos-

sibilidade da realização humana. Entretanto, o divino não se tornou menos valorizado, porém mais; porque de uma simples abstração ele tinha se tornado uma realidade viva de alguma coisa que era apenas acreditável, tinha se tornado alguma coisa que podia ser experimentada. Assim, não era uma descida ao nível inferior, porém uma ascensão, uma elevação de um plano de realidade menor para um plano de maior realidade.

Por conseguinte, os Budas e Bodhisattvas não são simplesmente “personificações” de princípios abstratos — como aqueles deuses que são personificações das forças da natureza ou das qualidades psíquicas que o homem primitivo só pode conceber numa aparência antropomórfica —, porém eles são os protótipos daqueles estados do mais alto conhecimento, sabedoria e harmonia que foram realizados na humanidade e serão sempre repetidamente realizados.

Sem levar em consideração se esses Budas são concebidos como aparecendo sucessivamente no tempo — como seres concretos historicamente (como na tradição *Páli*) — ou como imagens atemporais ou arquétipos da mente humana, que são visualizados na meditação e por isso chamados *Dyháni-Buddhas*: eles não são alegorias das perfeições transcendentais ou de ideais inatingíveis, porém símbolos visíveis e experiências da plenitude espiritual na forma humana. Porque a sabedoria somente pode se tornar realidade para nós se é realizada em vida, se tornada parte da existência humana.

Os instrutores do “Grande Veículo”, especialmente do *Vajrayána Tântrico*, nunca se cansaram de acentuar isto, porque reconheciam o perigo de persistir nas simples abstrações. Este perigo era de todos o mais real numa filosofia altamente desenvolvida como a dos *Súnyavádins*, com a qual estava combinada a intrincada psicologia profunda dos *Yogácárin*s e dos *Vijñánavádins*.

2

O Simbolismo Antropomórfico dos *Tantras*

O caráter abstrato dos conceitos e conclusões filosóficas necessitam ser constantemente corrigidos pela experiência direta, pela prática da meditação e das contingências da vida diária. O elemento antropomórfico no *Vajrayána* por isto não surgiu da deficiência da compreensão intelectual (como no caso do homem primitivo), mas, pelo contrário, do desejo consciente de penetrar de uma atitude

simplesmente intelectual e teórica para uma percepção direta da realidade. Isto não pode ser alcançado através do desenvolvimento de convicções, ideais e objetivos baseados no raciocínio, porém somente através da penetração consciente daquelas camadas da nossa mente que não podem ser alcançadas ou influenciadas pelos argumentos lógicos e pensamentos discursivos.

Tal penetração e transformação só é possível através da força do poder da visão interior, cujas imagens primitivas ou “arquétipos” são os princípios formativos da nossa mente. Assim como as sementes, eles afundam no solo fértil da nossa subconsciência para germinar, crescer e expandir suas potencialidades.

Poder-se-ia objetar que tais visões são puramente subjetivas e portanto em nada definitivas. Contudo, palavras e idéias também nada têm de definitivo, e o maior perigo é tornar-se apegado a elas, porque as palavras têm uma tendência estreita e limitada, enquanto as experiências e símbolos das verdadeiras visões são alguma coisa que está viva, que está crescendo e amadurecendo dentro de nós. Elas exprimem e crescem além delas. Elas são demasiadamente imateriais, demasiadamente “transparentes”, demasiadamente sutis para se tornarem sólidas ou coisas “palpáveis” para despertar o apego. Elas não podem ser “concebidas” nem definidas, nem circunscritas exatamente. Elas têm tendência de crescer do formado para o não-formado — enquanto aquilo que é simplesmente pensado tem a tendência oposta, isto é, de endurecer em conceitos e dogmas inanimados.

A subjetividade da visão interior não diminui seu valor de realidade. Tais visões não são alucinações, porque sua realidade é a da psique humana. Elas são símbolos, nos quais o mais alto conhecimento e o mais nobre esforço da mente humana estão personificados. Sua visualização é o processo criativo da projeção espiritual, através da qual a experiência interior é transformada numa forma visível, comparável à ação criativa de um artista, cuja idéia subjetiva, emoção ou visão é transformada em uma obra objetiva de arte, que agora assume uma realidade própria, independente do seu criador.

Porém, tal como um artista precisa conseguir um controle perfeito sobre seus meios de expressão e fazer uso de uma variedade de recursos técnicos a fim de alcançar a mais perfeita expressão da sua idéia, da mesma maneira o homem espiritualmente criativo deve ser capaz de dirigir as funções da sua mente e usar certos recursos técnicos a fim de realçar sua visão com o poder e o valor da realidade. Seus recursos técnicos são *yantra*, *mantra* e *mudra*: o para-

lismo do visível, do audível e do tangível (isto é, o que pode ser alcançado pelos sentidos). Eles são os intérpretes da mente (*citta*), da palavra (*vák, vácá*), e do corpo (*káya*).

Aqui o termo “*yantra*” é usado no sentido de *mandala* (Tib.: *dkyil-hkhor*), o arranjo sistemático de símbolos nos quais está baseado o processo da visualização. Ele é geralmente construído na forma de uma flor de lótus de quatro, oito ou dezesseis pétalas (*padma*), que forma o ponto de partida visível da meditação.

Mantra (Tib.: *gzuns, snags*), a palavra-símbolo, é o som sagrado, transmitido do *guru* para o *chela* (discípulo) durante o ritual da iniciação e no decorrer do exercício espiritual. As vibrações interiores que se erguem pelo som sagrado e suas associações na consciência do iniciado abrem sua mente para a experiência de mais altas dimensões.

Mudra (Tib.: *phyag-r gya*) é o gesto do corpo (especialmente das mãos) que acompanha o ato do ritual e a palavra mântrica, como também a atitude interior, que é acentuada e expressa por este gesto.

Somente através da cooperação de todos estes fatores o adepto pode desenvolver pouco a pouco sua criação espiritual e realizar sua própria visão. Isto não é questão de arrebatamento emocional ou imaginação não contida, mas um processo criativo da realização dirigido conscientemente, no qual nada é abandonado ao acaso e no qual não há lugar para emoções imprecisas e pensamentos confusos.

“A velha idéia Budista, que ações realizadas ‘*káyena, vácáya uda cetasá*’ [pelo corpo, palavra ou pensamento] produzem efeitos transcendentais, enquanto forem expressões da vontade humana que produzem carma, adquire um novo significado no *Vajrayána*. Isto corresponde à nova convicção da importância imensa dos atos rituais: a coordenação das ações do corpo, da palavra e da mente (pensamentos) capacitam o *sádhaka* a se introduzir ele próprio nas forças dinâmicas do cosmos e torná-las como subservientes do seu próprio objetivo.” (H. von Glasenapp) ¹

As forças dinâmicas do universo, no entanto, não são diferentes das da alma humana, e reconhecer e transformar essas forças na sua própria mente — não somente para o seu próprio bem, mas para o de todos os seres vivos — é o objetivo dos Tantras Budistas.

1. *Die Entstehung des Vajrayana*, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band 90.

O Budista não acredita na existência de um mundo exterior independente ou separado, em cujas forças dinâmicas ele poderia inserir-se. O mundo exterior e o seu mundo interior são para ele apenas os dois lados de um mesmo tecido, no qual os fios de todas as forças e de todos os eventos, de todas as formas de consciência e de seus objetos, estão entrelaçados numa rede inseparável sem fim, de relações mutuamente condicionadas.

A palavra '*tantra*' está relacionada ao conceito de tecelagem e seus derivados (fio, teia, tecido, etc.), sugerindo um entrelaçamento de coisas e ações, a interdependência de tudo que existe, a continuidade tanto na interação de causa e efeito como no desenvolvimento espiritual e tradicional, tal como um fio de linha tece seu caminho através do tecido da história e das vidas individuais. As escrituras que no Budismo se apresentam sob o nome de *Tantra* (Tib.: *rgyud*) são invariavelmente de natureza mística, isto é, procuram estabelecer a relação *interior* das coisas: o paralelismo do microcosmo e do macrocosmo, da mente e do universo, do ritual e da realidade, do mundo da matéria e do mundo do espírito.

Esta é a essência do Tantrismo, como se desenvolveu com as necessidades lógicas dos ensinamentos e das práticas religiosas dos *Vijñānavādins* e *Yogácārins* (o primeiro termo acentua mais o aspecto teórico ou filosófico, o último mais o aspecto prático da mesma Escola do Budismo Maháyána). Semelhante a uma gigantesca onda, a concepção Tântrica do mundo estendeu-se sobre toda a Índia, penetrando e modificando igualmente o Budismo e o Hinduísmo e eliminando muitas das suas diferenças.

3

Conhecimento e Poder: *Prajña* Versus *Sakti**

A influência do Budismo Tântrico sobre o Hinduísmo foi tão profunda, que até presentemente a maioria dos eruditos Ocidentais trabalham sob a impressão que o Tantrismo é uma criação hinduística que foi retomada pelas Escolas Budistas posteriores, mais ou menos decadentes.

Contra este ponto de vista falam a grande antigüidade e o desenvolvimento consistente das tendências Tântricas no Budismo. Já

* Nota do Tradutor: Na literatura portuguesa, *SAKTI* escreve-se *SHAKTI*.

anteriormente, os primitivos *Mahásángikas* tinham uma coleção especial de fórmulas mânticas no seu *Dhárani-Pitaka*, e os *Mañjusrí-múlakalpa*, que de acordo com algumas autoridades remontam ao primeiro século da era cristã, contêm não somente *mantras* e *dháranis*, mas também numerosos *mandalas* e *mudrás*. Mesmo se a data dos *Mañjusrí-múlakalpa* é alguma coisa incerta, parece provável que o sistema do Budismo Tântrico estava cristalizado numa forma definitiva no fim do terceiro século D.C., como podemos ver no bem conhecido Tantra *Guhyasamája* (Tib.: *dpal-gsan-hdus-pa*).

Declarar o Budismo Tântrico como lançamento do Shivaísmo só é possível para os que não têm conhecimento em primeira mão da literatura Tântrica. Uma comparação dos Tantras Hindus com os do Budismo (que estão principalmente preservados em Tibetano e que por isto ficaram desconhecidos pelos Indologistas) mostra não somente uma assombrosa divergência de métodos e objetivos, apesar das suas semelhanças externas, mas também provam a prioridade histórica e espiritual e a originalidade dos Tantras Budistas.

Sankarácárya, o grande filósofo Hindu do nono século D.C., cujos trabalhos formam o fundamento de toda a filosofia do Shivaísmo, adotou as idéias de *Nágárjuna* e de seus seguidores em tão grande extensão que os Hindus ortodoxos suspeitaram que ele era um devoto secreto do Budismo. De modo similar, os Tantras Hindus também assumiram o encargo dos métodos e princípios do Budismo Tântrico e os adaptaram aos seus próprios objetivos (tal como os Budistas tinham adaptado os antigos princípios e técnicas do yoga aos seus próprios sistemas de meditação). Este ponto de vista não é somente sustentado pela tradição Tibetana e confirmado pelo estudo da sua literatura, mas também foi verificado pelos eruditos Indianos depois de uma investigação crítica dos mais antigos textos Sânscritos do Budismo Tântrico e do seu relacionamento histórico e ideológico com os Tantras Hindus.

Assim, Benoytosh Bhattacharyya, no seu livro *Introduction to Buddhist Esoterism*, chegou à conclusão que “é possível declarar, sem receio de contradição, que os Budistas foram os primeiros a introduzir os Tantras na sua religião, e que os Hindus posteriormente os adotaram dos Budistas, e que é fútil dizer que o Budismo posterior era uma consequência do Shivaísmo” (p. 147).

Um dos principais propagadores desta idéia errônea, que foi edificada sobre as semelhanças superficiais dos Tantras Hindu e Budista, foi Austin Waddell, que freqüentemente é mencionado como

uma autoridade no Budismo Tibetano.¹ Na sua opinião, o Budismo Tântrico nada mais é do que “idolatria shivaísta, adoração a shakti e demonologia”. Seus “tão chamados mantras e dháranís” são ‘palavras sem sentido’, “seu misticismo uma pantomima tola de um jargão sem significado e ‘círculos mágicos’”, e seu Yoga um “parasita cuja monstruosa excrescência esmagou e corroeu a maior parte da pequena reserva de pureza da vida Budista ainda existente no Maháyána” (p. 14). “A doutrina Mádhyamika era essencialmente um niilismo sofisticado” (p. 11); “o Kála-cakra sem valor para ser considerado como filosofia” (p. 131).

Como foi principalmente de tais “autoridades” que o Ocidente obteve suas primeiras informações do Budismo Tibetano, não é de admirar que até presentemente numerosos preconceitos contra o Budismo Tântrico estão firmemente entrincheirados na mente Ocidental, como na mente daqueles que se aproximaram do assunto através da literatura Ocidental.

Julgar os ensinamentos e símbolos do Budismo Tântrico sob o ponto de vista do Tantra Hindu, e especialmente dos princípios do Shaktismo, não somente é inadequado como completamente enganador, porque ambos os sistemas partem de premissas inteiramente diferentes. Não podemos declarar o Budismo ser idêntico ao Bramanismo só porque ambos fazem uso dos métodos Yoga e de termos técnicos e filosóficos similares, nem tão pouco é permitido interpretar os Tantras Budistas à luz dos Tantras Hindus e vice-versa. Ninguém poderia acusar o Buda de corromper sua doutrina pela aceitação dos deuses da mitologia Hindu como pano de fundo dos seus ensinamentos ou utilizá-los como símbolos de determinadas forças ou experiências de meditação, ou como expoentes dos mais altos estados da consciência — porém, se os Tantras seguem um caminho similar, eles são acusados de serem corruptores do Budismo genuíno.

É impossível compreender qualquer movimento religioso, a menos que nos aproximemos dele com um espírito de humildade e respeito, que é o caráter de todos os grandes eruditos e pioneiros do estudo. Por isso, nós temos que observar as diferentes formas de expressão nas suas conexões genéticas e contra o pano de fundo espiritual donde elas evoluíram no seu sistema particular, antes de começar a compará-las com características semelhantes dos outros sistemas. De fato, muitas coisas que aparecem semelhantes na superfície são muitas vezes justamente aquelas nas quais os sistemas

1. L. A. Waddell: *Buddhism of Tibet or Lamaism*.

diferem fundamentalmente. O mesmo passo que numa conexão nos leva para cima, pode nos levar para baixo em outra conexão. Por conseguinte, derivações filológicas e comparações iconográficas, ainda que possam ser valiosas em outros aspectos, não são adequadas aqui.

“O desenvolvimento no Tantra feito pelos Budistas e a extraordinária arte plástica desenvolvida por eles não deixou de criar também uma impressão na mente dos Hindus, que prontamente incorporaram muitas idéias, doutrinas, práticas e deuses, originalmente concebidos pelos Budistas para a sua religião. A literatura, que segue pelo nome de Tantras Hindus, surgiu quase imediatamente depois que as idéias Budistas tinham se estabelecido.” (p. 50)

No fim das suas convincentes provas históricas, literárias e iconográficas, que substanciam o que é evidente a todo estudante do Tantra Budista e da tradição Tibetana, Bhattacharyya conclui: “Está assim amplamente provado que o Tantra Budista influenciou grandemente a literatura Tântrica Hindu, e por isto é incorreto dizer que o Budismo era uma conseqüência do Shivaísmo. Isto é, sustentar, de outro modo, que os Tantras Hindus eram uma conseqüência do Vajrayána, e que eles representam imitações de pouca valia dos Tantras Budistas” (p. 163).

Por isso, estamos plenamente de acordo com Bhattacharyya, quando diz: “As aparências exteriores dos Tantras Budistas parecem-se num grau muito acentuado com as dos Tantras Hindus, mas na realidade há uma muito pequena semelhança entre eles, tanto na matéria subjetiva ou nas doutrinas filosóficas inculcadas neles, ou nos princípios religiosos. Isto não é para ser admirado, desde que os objetivos e objeções dos Budistas são grandemente diferentes daqueles dos Hindus” *op. cit.*, p. 47).

A principal diferença é que o Budismo Tântrico não é Shaktismo. O conceito de *Shakti*, do poder divino, do aspecto criativo feminino do supremo Deus (*Schiva*) ou de suas emanações não desempenham nenhum papel no Budismo. Enquanto que nos Tantras Hindus o conceito de poder (*Shakti*) forma o foco de interesse; a idéia central do Budismo Tântrico é *prajñá*: conhecimento, sabedoria.

Para o Budista, *Shakti* é *Máyá*, a própria força que cria ilusões da qual somente a sabedoria *prajñá* pode nos libertar. Por isto, o objetivo do Budista não é adquirir forças, ou se unir às forças do universo, nem se tornar seu instrumento ou tornar-se seu senhor, mas pelo contrário, ele tenta se libertar daquelas forças, que desde a eternidade o mantêm prisioneiro do *samsára*. Ele se esforça para

perceber essas forças que o têm mantido no ciclo da vida e da morte, de modo a se libertar dos seus domínios. No entanto, não tenta negá-las ou destruí-las, porém transformá-las em fogo de conhecimento, de modo que elas possam se transformar em forças de Iluminação que, em vez de criar discriminações adicionais, fluem na direção oposta: para a união, para a totalidade, para a plenitude.

A atitude dos Tantras Hindus é completamente diferente, se não oposta. “Unido com *Shakti*, sê tu cheio de poder”, diz o *Tantra-Kulacúdamani*. “Da união de *Shiva* e *Shakti* o mundo é criado.” O Budista, no entanto, não deseja a criação e expansão do mundo, porém o caminho de volta para o “incriado, não-formado”, ao estado de *súnyatá*, do qual toda criação procede, ou daquilo que antecede e está além de toda criação (se fosse possível descrever o inexpressável na linguagem humana).

Estar consciente deste *súnyatá* (Tib.: *ston-pa-ñid*) é *prajñá* (Tib.: *ses-rab*): o mais alto conhecimento. A realização deste mais alto conhecimento na vida é a Iluminação (*bodhi*; Tib.: *byan-chub*), isto é, se *prajñá* (ou *súnyata*), o princípio feminino passivo que tudo envolve, do qual todas as coisas procedem e ao qual todas as coisas regressam, está unido ao princípio dinâmico masculino do amor universal ativo e compaixão, que representam os meios (*upáya*; Tib.: *thabs*) para a realização do *prajñá* e *súnyatá*, então o perfeito Estado Búdico é alcançado. Porque o intelecto sem o sentimento, o conhecimento sem o amor e a razão sem a compaixão levam à negação pura, à rigidez, à morte espiritual, à mera vacuidade — enquanto o sentimento sem a razão, o amor sem o conhecimento (amor cego) e a compaixão sem a compreensão levam à confusão e dissolução. Porém, quando os dois lados estão unidos, quando se der a grande síntese da cabeça e do coração, do sentimento e do intelecto, do amor mais elevado e do mais profundo conhecimento, então a perfeição é restabelecida, a perfeita Iluminação é alcançada.

O processo de Iluminação é, por isto, representado pelo mais óbvio, o mais humano e ao mesmo tempo o mais universal símbolo imaginável: a união do macho e da fêmea no êxtase do amor — no qual o elemento ativo (*upáya*) é representado pelo masculino e o passivo (*prajñá*) pela figura feminina — em contraste com os Tantras Hindus, onde o aspecto feminino é representado como *Shakti*, isto é, como o princípio ativo, e o aspecto masculino como *Shiva*, como o estado puro da divina consciência, do “ser”, a saber, como o princípio passivo, o “repouso na sua própria natureza”.

No simbolismo Budista, o Conhecedor (*Buddha*) torna-se uno com seu conhecimento (*prajñá*), tal como o homem e a mulher estão

unos nos braços do amor, e este tornar-se uno é a mais alta, indiscreta felicidade (*mahásukha*; Tib.: *bde-mchog*). Os *Dhyáni-Buddhas* (isto é, os Budas ideais visualizados na meditação) e *Dhyáni-Bodhisattvas* como personificações do impulso ativo de iluminação, que encontram sua expressão em *upáya*, a compaixão e amor que tudo envolve, são por esta razão representados no amplexo da sua *prajñá*, simbolizada por uma deidade feminina, a personificação do mais alto conhecimento.

Isto não é o reverso arbitrário da simbologia Hindu, na qual “os pólos masculino e feminino como símbolos do divino e da sua expansão tiveram que ser evidentemente trocados, porque de outro modo o gênero dos conceitos que eles intencionavam personificar no Budismo não estaria em harmonia com eles”,² mas sim, a aplicação conseqüente de um princípio que é de importância fundamental para o sistema Tântrico Budista inteiro.

De maneira similar, os Tantras Hindus são igualmente uma aplicação compatível com as idéias fundamentais do Hinduísmo, ainda que eles tomaram para si o encargo dos métodos Budistas, onde convinha a seu propósito. Porém, o mesmo método, quando aplicado por dois pontos de vista opostos, logicamente deve conduzir a resultados opostos. Não é necessário recorrer a razões tão superficiais como da necessidade de obedecer ao gênero gramatical de *prajñá* (feminino) e *upáya* (masculino).

Tal premissa foi somente a conseqüência da pressuposição errada que os Tantras Budistas eram uma imitação dos Tantras Hindus, e o quanto mais cedo pudermos nos livrar deste preconceito, mais claro se tornará que o conceito de *Shakti* não tem lugar no Budismo.

Tal como o Theravádin ficaria chocado se o termo *anattá* (Sâns.: *anátman*) fosse trocado por seu oposto e traduzido pelo termo bramânico *átman* ou seria explicado de tal maneira que os Theravádins aceitassem a idéia do *átman* (desde que Budismo era somente uma variação do Bramanismo!), assim o Budista Tibetano ficaria chocado com a interpretação errônea da sua tradição religiosa com o termo Hindu *Shakti*, que nunca é empregado nas suas escrituras e que significa exatamente o oposto do que ele quer expressar com o termo *prajñá* ou com a forma feminina oposta dos *Dhyáni-Buddhas* e *Bodhisattvas*.

Não se pode transplantar arbitrariamente termos de um sistema teísta, em cujo centro está a idéia de um Deus Criador, num sistema

2. H. Zimmer: *Kunstform und Yoga im Indischen Kultbild*, p. 75.

não-teísta, que enfática e fundamentalmente nega a idéia de um Deus Criador. De uma tal confusão de terminologia surge finalmente a idéia errônea que o *Adibuddha* de Tantras ulteriores nada mais é do que outra versão do Deus Criador, que seria uma completa reversão do ponto de vista Budista. O *Adibuddha*, entretanto, é o símbolo da universalidade, da atemporalidade e da plenitude da mente iluminada, ou como Guenther exprime mais vigorosamente: “A afirmação que o universo ou o homem é o *Adibuddha* não é senão uma verbalização inadequada de uma experiência compreendida totalmente. O *Adibuddha* seguramente não é um Deus que, como passatempo, joga dados com o mundo. Ele não é tampouco uma espécie de monoteísmo sobreposto num Budismo primitivo, presumivelmente ateísta. Tais noções são os erros de semânticos profissionais. O Budismo não tem inclinação para teorização. Ele esforça-se para penetrar nas profundezas secretas do mais íntimo do nosso ser e fazer a luz oculta brilhar com todo fulgor. Deste modo, o *Adibuddha* é melhor traduzido como expansão da verdadeira natureza do homem”.³

4

A Polaridade dos Princípios Masculinos e Femininos na Linguagem Simbólica do *Vajrayana*

A confusão do Tantrismo Budista com o Shaktismo dos Tantras Hindus deu origem a uma perplexidade enorme, que até agora tem impedido uma clara compreensão do *Vajrayana* e do seu simbolismo, tanto na iconografia como na literatura, especialmente na dos *Siddhas*. Esta última utilizava, como já mencionamos, uma espécie de linguagem secreta, na qual muitas vezes o mais alto estava revestido na forma do mais baixo, o mais sagrado na forma do mais comum, o transcendente na forma do mais terreno, e o conhecimento mais profundo na forma dos mais grotescos paradoxos. Isto não era somente uma linguagem para iniciados, porém uma espécie de terapia de choque, que tinha se tornado necessária devido à super-intelectualização das religiões e da vida filosófica daqueles tempos.

Tal como o Buda foi um rebelde contra o dogmatismo estreito de uma classe sacerdotal privilegiada, assim os *Siddhas* foram rebel-

3. H. V. Guenther: *Yuganaddha, The Tantric View of Life* (Chowkhamba Sanskrit Series), Banaras, 1952, p. 187.

des contra a autocomplacência de uma existência monástica protegida, que havia perdido todo o contato com as realidades da vida. Sua linguagem era tão informal quanto seus modos de existência, e aqueles que tomaram suas palavras literalmente estavam do mesmo modo mal encaminhados nos esforços para alcançar poderes mágicos e felicidade terrena ou eram repelidos pelo que lhes parecia ser blasfêmia. Desta forma, não é surpreendente que, após o desaparecimento da tradição Budista na Índia, esta literatura caiu no esquecimento ou degenerou em grosseiros cultos eróticos do Tantrismo popular.

Nada poderia ser mais enganador do que tirar conclusões acerca da atitude espiritual dos Tantras Budistas (ou dos genuínos Tantras Hindus) destas formas degeneradas de Tantrismo. Os primeiros não podem ser compreendidos teoricamente, nem através de comparações ou de estudos da literatura antiga, porém somente através da experiência prática em contato com as tradições Tântricas ainda existentes e de seus métodos contemplativos, como são praticados no Tibete, na Mongólia, e também em algumas Escolas do Japão, como Shingon e Tendai. A respeito destas duas últimas, Glasenapp observa: "Os Bodhisattvas femininos figurados nos Mandalas, como no *Prajñáparamitá e Cundi*, são seres desprovidos de sexo, dos quais, em completa concordância com as antigas tradições, estão estritamente excluídas associações de natureza sexual. Neste ponto, estas Escolas diferem daquelas conhecidas por nós de Bengala, Nepal e Tibete, que acentuam a polaridade do princípio masculino e feminino"¹.

O fato que Bengala, Nepal e Tibete estão aqui mencionados lado a lado, mostra que o Tantrismo de Bengala e Nepal é visto como sendo da mesma natureza daquele do Tibete, e que o autor, apesar de ver a necessidade de distinguir entre o Tantrismo e o Shaktismo, ainda não chegou à última conclusão, a saber, que mesmo aqueles Tantras Budistas que edificaram seu simbolismo sobre a polaridade do elemento masculino e do feminino *nunca* representam o princípio feminino como *shakti*, porém sempre como seu oposto, a saber, *prajñá* (sabedoria), *vidyá* (conhecimento), ou *mudrá* (a atitude espiritual da unificação, a realização do *sunyatá*). Por isso, eles rejeitam a idéia básica do Shaktismo e sua criação erótica do mundo.

Embora a polaridade dos princípios masculinos e femininos seja reconhecida nos Tantras do *Vajrayána*, e seja uma característica

1. V. von Glasenapp: *Die Entstehung des Vajrayána*, Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellschaft, v. 90, p. 560. Leipzig, 1936.

importante do seu simbolismo, ela é elevada a um plano que está tão longe da esfera da mera sexualidade como a justaposição matemática dos sinais de positivo e negativo, a qual é tão válida na esfera dos valores irracionais como naqueles conceitos do racional ou do concreto.

No Tibete, os *Dhyáni-Buddhas* e *Bodhisattvas* masculinos e femininos são tão pouco considerados como “seres sexuais” como nas Escolas do Japão acima mencionadas; e para o Tibetano, mesmo o seu aspecto de união (Sâncsc.: *yuganaddha*; Tib.: *yab-yum*) está associado indissolúvelmente com a mais alta realidade espiritual no processo de iluminação, de maneira que associações com a esfera da sexualidade física são completamente ignoradas.

Não devemos esquecer que as representações figurativas destes símbolos não são interpretadas como representando seres humanos, mas sim, corporificações de experiências e visões de meditação. Por isso, em tal estado não há mais nada que poderia ser chamado de “sexual”; há somente a polaridade superindividual de toda vida, que governa todas as atividades físicas e mentais, e que é transcendida somente no último estado de integração, na realização do *súryatá*. Este é o estado que é chamado *Mahámudrá* (Tib.: *phyag-rgya-chen-po*), a “Grande Atitude” ou o “Grande Símbolo”, expressão que deu seu nome a um dos mais importantes sistemas de meditação no Tibete.

Nas formas primitivas do Budismo Indiano Tântrico, *Mahámudrá* era representado como o princípio “feminino eterno”, como se pode ver na definição do *Advayavajra*: “As palavras ‘grande’ e ‘mudrá’ juntas formam o termo ‘mahámudrá’. Ela não é uma qualquer coisa (*nihsvabháva*); ela está livre dos véus que cobrem o objeto cognoscível e assim por diante; ela brilha semelhante ao céu sereno ao meio-dia durante o outono; ela é o suporte de todo sucesso; ela é a identidade do *samsára* e do *nirvána*; seu corpo é Compaixão (*karuná*) que não está restrito a um único objeto; ela é a unicidade da Grande Bênção (*mahásukhaikarúpa*)”.²

Se numa das passagens mais controversas do *Prajñopáyaviniscayasiddhi*³ do *Anangavajra* diz-se que todas as mulheres deveriam ser apreciadas pelo *Sádhaka* a fim de experimentar o *Mahámudrá*, está claro que isto não pode ser compreendido no sentido físico, mas sim, só pode ser aplicado àquela elevada forma de amor que não está restrita a um único objeto e que é capaz de ver todas as quali-

2. Advayavajra, *Caturmudrá*, p. 34, citado no *Yuganaddha*, p. 116.

3. Em *Two Vajrayána Works*, G. O. S., N.º XLIV, p. 22 s.

dades “femininas”, seja em nós mesmos ou em outros, como aquela da “Mãe Divina” (*prajñāpāramitā*; “Sabedoria Transcendental”).

Outra passagem, que pelo seu muito de grotesco prova que isto sem dúvida é um paradoxo e não deve ser tomado literalmente, afirma que “o Sádha que teve relações sexuais com sua mãe, sua irmã, sua filha e a filha da sua irmã será bem-sucedido no seu esforço para o supremo objetivo (*tattvayoga*)”.⁴

Tomar literalmente expressões como “mãe”, “irmã”, “filha” ou “filha da irmã” nesta conexão é tão desprovido de sentido como aceitar literalmente o bem conhecido verso do *Dhammapada* (n.º 294), que diz que após ter morto pai e mãe, dois reis ksatriyas, e destruído um reinado com todos seus habitantes, o Brâmane permanece livre do pecado. Aqui, “pai e mãe” significam “egoísmo e desejo” (Páli: *asmimána* e *tanhá*), os “dois reis” — os errôneos pontos de vista “do aniquilamento ou da existência eterna” (*uccheda vá sassata ditthi*), “o reinado e seus habitantes” — “as doze esferas da consciência” (*dvádasáyatanáni*) e o Brâmane — “o monge liberto” (*bhikkhu*).

É uma coincidência estranha, se não uma alusão consciente a este famoso símile do *Dhammapada*, que “a destruição de um reinado com seu rei e todos os seus habitantes” é também atribuída a *Padmasambhava*, o grande sábio e santo, que levou o Budismo ao Tibete nos meados do oitavo século D.C. e aí fundou o primeiro monastério. Na sua biografia simbólica (acerca da qual voltaremos depois), escrita no *Sandhyábhásá*, diz-se que *Padmasambhava*, na aparência de uma terrível deidade, destruiu um rei e seus súditos, que eram inimigos da religião, e que pegou para ele todas as suas mulheres a fim de purificá-las e fazer delas mães de crianças de mente religiosa. É óbvio que isto não pode ser tomado no sentido que *Padmasambhava* matou toda a população de um país e violou todos os códigos de moralidade sexual. Isto estaria em flagrante contradição com as obras que lhe são atribuídas, que são modelos da mais alta moral e ética e de profunda visão espiritual interior, baseados num rigoroso controle dos sentidos. É uma das características do *Sandhyábhásá*, como em muitos dos antigos textos religiosos, representar as experiências da meditação em forma de eventos exteriores (tal como o combate de Buda com *Mára* e seu exército de demônios). A observação, que *Padmasambhava* tomou a forma

4. *Anangavajra*: “*Prajñopáyaviniscayasiddhi*”, V. 25, citado no “*Yuganaddha*”, p. 106. Uma passagem similar é encontrada no *Guhyasamāja-Tantra*, donde o *Anangavajra* tirou esta citação.

de uma furiosa deidade, mostrou que a luta com as forças do mal tiveram lugar nele mesmo e que o “reconhecimento” dos princípios femininos no processo de integração interior consistia na unificação dos dois lados da sua natureza, a saber, o princípio masculino da atividade (*upáya*) e o princípio feminino da sabedoria (*prajñá*), como veremos nos parágrafos seguintes.

Afirmar que os Budistas Tântricos atualmente incentivam o incesto e a licenciosidade é tão ridículo como acusar os *Theravádins* de tolerar o matricídio, o parricídio e similares crimes abomináveis. Se nós apenas nos dermos ao trabalho de investigar as tradições ainda existentes dos Tantras na sua forma autêntica e não adulterada, como elas existem hoje em dia em milhares de mosteiros e eremitérios do Tibete, onde os ideais do controle dos sentidos e renúncia são considerados como do mais alto respeito, somente assim poderemos ver como são infundadas e sem valor as teorias correntes, que tentam arrastar os Tantras na esfera da sensualidade.

Do ponto de vista da tradição Tântrica Tibetana, as passagens acima mencionadas podem somente ter significado no contexto da terminologia yoga: “Todas as mulheres do mundo” significa todos os elementos que reúnem os princípios femininos da nossa personalidade psicofísica que, como o Buda disse, representa o que é chamado “o mundo”. A estes princípios corresponde no lado oposto um igual número de princípios masculinos. Quatro dos princípios femininos formam um grupo especial, representando as forças vitais (*prána*) dos Grandes Elementos (*mahábhúta*) “Terra”, “Água”, “Fogo” e “Ar”, e seus centros psíquicos correspondentes (*chakra*)* ou planos de consciência no interior do corpo humano. Em cada um deles a união dos princípios masculinos e femininos deve suceder, antes de se alcançar o quinto e mais alto estágio. Se as expressões “mãe”, “irmã”, “filha”, etc. forem aplicadas a estas forças destas qualidades fundamentais dos *mahábhútas*, o significado dos símbolos torna-se claro.

Em outras palavras, em vez de procurar a união com uma mulher fora de nós, temos que procurá-la no *nosso interior* (“na nossa própria família”) pela união da nossa natureza masculina e feminina no processo de meditação. Isto está claramente exposto nas famosas “Seis Doutrinas” de Náropá (Tib.: *chos-drug bsdus-pa hihzin-bris*), sobre as quais estão baseados os mais importantes métodos de yoga da Escola *Kar gyütpa*, um método que era praticado por *Milarepa*, o mais austero e santificado de todos os grandes mes-

* *Chakra* na literatura portuguesa.

tres de meditação (o qual, certamente, ninguém poderia acusar de “práticas sexuais”). Ainda que não necessitemos de entrar aqui nos detalhes deste *yoga*, basta uma pequena citação para provar nosso ponto de vista:

“A força vital (*prána*; Tib.: *sugs, rlun*) dos Cinco Agregados (*skandha*; Tib.: *phun-po*) na sua natureza real pertence ao aspecto masculino do princípio Budista manifestado através do nervo psíquico esquerdo (*idá-nádi*; Tib.: *rkyan-ma rtsa*). A força vital dos Cinco Elementos (*dhátu*; Tib.: *hbyun-ba*) na sua natureza real pertence ao aspecto feminino do princípio Budista manifestado através do nervo psíquico direito (*pingala-nádlí*; Tib.: *ro-ma rtsa*). Como a força vital, com estes seus dois aspectos *em união*, desce no nervo mediano (*susumná*; Tib.: *dbu-ma rtsa*), gradualmente se produz a realização. . .” e alcança-se “o privilégio transcendental do Grande Símbolo (*mahámudrá*; Tib.: *phyag-rgya-chen-po*)”,⁵ a união dos princípios masculino e feminino (como *upáya* e *prajñá*) no mais alto estado Búdico.

Desta forma, a polaridade sexual torna-se um simples incidente da polaridade universal, que deve ser reconhecida em todos os níveis e deve ser sobrepujada através da compreensão: do bíblico “conhecimento da mulher” ao conhecimento do “Feminino Eterno”, *Mahámudrá* ou *Súnyatá*, na realização da mais alta sabedoria.

Somente se formos capazes de ver as relações do corpo e da mente, da interação física e espiritual na perspectiva universal, e se neste caminho sobrepujamos o “eu” e o “meu” e toda a estrutura dos sentimentos, opiniões, e preconceitos egocêntricos que produzem a ilusão da nossa individualidade separada, somente então poderemos nos elevar na esfera Búdica.

Os Tantras trouxeram a experiência religiosa das regiões abstratas do intelecto especulativo novamente para a terra, e a revestiram com carne e sangue; não, entretanto, com a intenção de a tornar secular, porém para realizá-la: fazer da experiência religiosa uma força ativa. Os criadores dos Tantras sabiam que o conhecimento baseado na visão é mais poderoso do que o poder dirigente e impelente do subconsciente, que *prajñá* é mais forte do que *sakti* *. Pois *sakti* é a força cega criadora do mundo (*máyá*), que conduz cada vez mais e mais profundamente na esfera do vir-a-ser, da matéria

5. W. Y. Evans-Wentz: *Tibetan Yoga and Secret Doctrine*, p. 200 ss. (Oxford University Press, London, 1935).

* *Shakti* na literatura portuguesa.

e da diferenciação. Seus efeitos podem somente ser polarizados ou invertidos pelo seu oposto: a visão interior, que transforma o poder do vir-a-ser no da liberação.

5

Visão como Realidade Criativa

A perfeita transformação deste impulso cego do mundo criador para a força da liberação depende da perfeição da visão interior, da universalidade do conhecimento interior. Ao tornarmo-nos conscientes do mundo e das forças que o criaram, nós passamos a ser seu senhor. Enquanto estas forças ficarem adormecidas e desapercibidas em nós, não temos acesso a elas. Devido a esta razão é necessário projetá-las na esfera do visível em forma de imagens. Os símbolos utilizados para esta finalidade agem igual a um catalisador químico, através do qual um líquido é repentinamente transformado em cristais sólidos, revelando assim sua verdadeira estrutura e natureza.

O processo espiritual de cristalização que forma a fase produtiva da meditação é chamado o processo da expansão ou criação (*sristi-krama; utpanna-krama; Tib.: bskyed-rim*).

Contudo, as formas da representação consciente, solidificadas e tornadas visíveis por este processo, teriam um efeito espiritualmente petrificado e mortal, se não existisse um método de dissolver novamente as formas cristalizadas para o curso normal da vida e da consciência.

Este método é chamado o processo da dissolução, da integração (*laya-krama*) ou o estado de perfeição (*sampanna-krama; Tib.: rdzogs-rim*). Ele demonstra o vazio do ego (*pudgala-nairátmya*) e da não-substancialidade (*dharma-nairátmya*), a mutabilidade e relatividade de toda forma, seu vazio (*súnyatá*) de qualquer qualidade absoluta ou permanente. Isto é ensinado em todos os exercícios Tibetanos de meditação, de maneira que não há absolutamente lugar para mal-entendidos ou para apegar-se às próprias experiências e realizações (o perigo para a maioria dos místicos não-Budistas).

Aquele que conhece que a realidade (ou aquilo que chamamos de "realidade") é o produto das nossas próprias ações (que se iniciam na mente: "*mano pubbangamá dhammá*") ficará completamente livre das concepções materialísticas do mundo como uma realidade

que existe por si mesma ou “concedida”. Isto é consideravelmente mais convincente do que todos os argumentos teóricos ou filosóficos. É uma experiência prática — e isto tem um efeito infinitamente mais profundo do que a mais forte convicção intelectual, porque “o ato da visão espiritual transforma o vidente; que obviamente demonstra o extremo oposto ao ato da percepção, o que diferencia aquele que percebe do objeto da percepção e assim o faz consciente de sua estreita separatividade”. (Ludwig Klages.)

“O processo de transformação, que a consciência humana ocasiona nas qualidades materiais do *yantra*, é conseguido no ato do culto, o *pújá*. A imagem não é a deidade; nem é a essência divina, que depois de ter sido evocada magicamente entra no âmago da imagem vindo de fora, de algum lugar, durante o ritual do culto; é o devoto que produz no seu interior a visão do ser divino e o projeta sobre a imagem diante dele, a fim de experimentar a visibilidade do ser divino no estado de dualidade, que corresponde à consciência do devoto. É desnecessário dizer que esta visão interior está além de toda arbitrariedade; um ser divino, além do olho externo humano, é feito para aparecer no mais íntimo campo da visão, uma realidade super-humana é refletida como num espelho na consciência humana.”¹

Uma coisa existe somente enquanto ela atua. Realidade é fato. Um símbolo ativo ou imagem da visão espiritual é realidade. Neste sentido, os *Dhyáni-Buddhas*, visualizados na meditação, são reais (tão reais quanto a mente que os criou), enquanto a personalidade histórica do Buda meramente concebida como pensamento é irreal neste sentido. Um símbolo ou uma imagem que não age é uma forma vazia, ou melhor, uma construção decorativa ou a lembrança de um conceito, de um pensamento, ou uma ocorrência, pertencentes ao passado.

Por conseguinte, todas as meditações Tântricas Tibetanas importantes pressupõem a concepção de um objetivo universal, a grande síntese mística, a expectativa do estado ideal Búdico na mente do devoto; e somente depois dele mesmo estar identificado com o objetivo, ele é levado às múltiplas formas de métodos e experiências meditativas.

Tal como um arqueiro mantém seu olho no alvo a fim de atingi-lo com segurança, da mesma forma o *sádhaka* precisa primeiro visualizar seu objetivo e se identificar inteiramente com ele. Isto

1. H. Zimmer: *Kunstform und Yoga*, p. 29.

dá a direção e ímpeto ao seu impulso interior. Quaisquer que sejam os caminhos e métodos que ele escolher, depois de fazer isto progredirá sempre em direção ao objetivo e nunca se perderá, nem na aridez da análise pura, nem no apego aos produtos da sua imaginação. O último perigo é evitado, como já mencionado, pela liquefação, ação dissolvente do processo de integração. A aptidão de criar um mundo e dissolvê-lo novamente demonstra melhor do que qualquer análise intelectual a verdadeira natureza de todos os fenômenos e a insensatez de todos os desejos e apegos.

Contudo, antes de penetrarmos nesta etapa, temos que nos ocupar com a fase criativa de desenvolver a imagem visual no nosso interior. Ela está baseada no diagrama concêntrico ou *mandala* do lótus de quatro pétalas (*padma*). Este lótus representa a expansão da mente perfeita ou do ideal Búdico, no qual as qualidades da Iluminação ou do Buda, que são o objetivo do *sádhaka*, estão diferenciadas numa forma visível.

Com a finalidade de compreender as qualidades da luz ou a natureza do sol, temos que separar seus raios no espectro. Da mesma forma, se quisermos compreender a natureza de um Iluminado ou a consciência da Iluminação, temos que espriar em frente à nossa visão interior as diferentes qualidades inerentes a tal estado. Pois um ser não-iluminado não pode compreender a mente iluminada na sua totalidade, porém apenas nos seus diferentes aspectos em separado, que, de acordo com o plano em que elas são experimentadas e a extensão das suas múltiplas relações e associações mentais, o levam a uma sempre maior e mais profunda compreensão.

O estabelecimento das relações interiores entre as qualidades espirituais, princípios psicológicos, planos de consciência e conhecimento, elementos de existência e suas figurações simbólicas, gestos, cores e posições espaciais, etc. não são jogos infundados da imaginação ou especulações arbitrarias, porém a representação visível das experiências, coletadas e confirmadas pelas práticas religiosas de gerações sem conta. Elas representam a quase-sinfônica ou percepção multidimensional da realidade, na medida em que elas retratam a coordenação de todas as forças ativas nos planos do material, físico, psicológico, mental e atividade espiritual.

Esta cooperação, entretanto, é harmoniosa somente quando vibrações impuras (isto é, egoístas) não perturbam as relações ou as conexões íntimas entre estas forças. Por esta razão, torna-se necessário um conhecimento claro e um esforço propositado, dirigido para um objetivo definido, de forma a subordinar aquelas forças a um

princípio mentor e mantê-las em harmonia uma com outra. O instrumento da consciência humana, tal como um instrumento musical, precisa ser afinado continuamente, e esta afinação depende do conhecimento da vibração correta, da capacidade de perceber suas relações, o que requer um alto grau de sensibilidade e devoção.

Compartilhar este conhecimento nos diferentes planos de experiência é o objetivo de todos os métodos Tântricos de visualização interior. A coexistência atual e interpenetração destes planos e a simultaneidade de suas funções é convertida pelo intelecto em alguma coisa que existe em diferentes dimensões ou como uma seqüência no tempo, que por isso pode ser somente experimentada e expressa aos poucos e em fases separadas.

As conseqüências filosóficas e espirituais podem, por isto, somente ser reveladas abordando os problemas dados de acordo com os diferentes lados e pontos de vista, por assim dizer, através de um "ataque concêntrico" sobre eles. O restante incomensurável, que sobra depois de cada vista parcial e de cada solução parcial, pode somente ser eliminado por uma visão total ou por uma experiência do todo, que combina todos os aspectos na unidade de uma maior dimensão. Por conseguinte, se perseguirmos este princípio até a sua última conseqüência, acharemos que a solução perfeita do problema da nossa existência pode somente consistir na perfeita Iluminação — e não na simples negação do mundo e dos seus problemas, uma atitude que somente pode levar ao puro niilismo, à estagnação espiritual e morte.

Logo, devemos estar conscientes da insuficiência das palavras e de todas as tentativas intelectuais de explicação, nas quais nunca veremos ver mais do que aproximações e preliminares, que nos preparam para formas mais profundas de experiências — tal como o conhecimento teórico das leis de harmonia musical e de contraponto são somente preliminares, porém nunca podem ser um substituto para o deleite ou criação musical.

A relação dos cinco *skandhas* (*rúpa*, *vedána*, *samjñá*, *samskára*, *vijnána*) com as cinco qualidades da consciência de Iluminação e suas correspondentes Sabedorias já revela o princípio fundamental, a saber, que as mais altas qualidades estão contidas potencialmente nas mais baixas (tal como a floração na semente). Assim, bom e mau, sagrado e profano, sensual e espiritual, terreno e transcendental, ignorância e Iluminação, *samsára* e *nirvana*, etc. não são opostos absolutos, ou conceitos de categorias inteiramente diferentes, porém os dois lados da mesma realidade.

Os Cinco *Dhyani-Buddhas* e as Cinco Sabedorias

Assim, o mundo não está nem condenado na sua totalidade, nem dividido em opostos irreconciliáveis, porém uma ponte é apontada, que conduz do mundo comum temporal da percepção dos sentidos à esfera do conhecimento atemporal — um caminho que conduz além deste mundo, não através do desprezo ou negação, porém através da purificação e sublimação das condições e qualidades da nossa existência presente.

Do ponto de vista dos cinco grupos (*skandha*) ou aspectos da existência individual, isto significa, como já foi visto, que no processo de Iluminação, ou no caminho em sua direção, os princípios de corporalidade (*rúpa*), sensação (*vedaná*), percepção (*samjñá*), formações mentais carmicamente decisivas ou tendências volicionais (*samskára*) e consciência (*vijñána*) são transformados nas qualidades correspondentes da consciência Iluminada (*bodhi-citta*).

Através do conhecimento e realização da lei universal (*dharma*), a consciência estreita, limitada do ego individual desenvolve-se no estado de consciência cósmica, como está representada na figura de *Vairocana*, o Radiante, o Iluminador (Tib.: *rnam-par-snan-mdzad*). Ao mesmo tempo, o princípio da corporalidade individual é convertido no do corpo universal, no qual as formas de todas as coisas estão potencialmente presentes e são reconhecidas, de acordo com a sua verdadeira natureza, como expoentes do Grande Vazio (*súnyáta*) pela consciência da Sabedoria igual à do Espelho, que reflete as formas de todas as coisas sem apegar-se a elas, sem ser afetado ou mudado por elas.

Isto é representado pela figura de *Aksobhya*, o Imutável (Tib.: *mi-bskyod-pa*). Como sinal da sua natureza firme, inabalável, ele está tocando a terra (*bhúmisparsa-mudrá*) com as pontas dos dedos da sua mão direita, porque a terra é o símbolo do imutável, do sólido, do concreto, do formado. E ainda, ele está uno com a “Sabedoria do Grande Espelho”, que é “*Prajñá*” do *Aksobhya*, a sabedoria que está tão inseparável dele como a Mãe Divina (Tib.: *yum*) *Locana*, Aquela que Vê, que o abraça. Seu nome em Tibetano é “O Olho do Buda” (*sans-rgyas-spyan-ma*). Ela é a personificação do Grande Espaço Vazio, em que as coisas nem estão “existentes” nem “não-existentes” — em que as coisas aparecem, apesar de não se poder dizer se elas estão dentro ou fora do espelho.

De um modo semelhante, o sentimento egocêntrico é convertido no sentimento para os outros, na compaixão para tudo que vive, através da Sabedoria da Equidade, como personificada na figura de *Ratnasambhava* (Tib.: *rin-chen-hbyun-gnas*¹), “a Origem das Jóias”, a saber, a causa para o aparecimento das Três Jóias (*tri-ratna*) no mundo: o Buda, seus ensinamentos (*dharma*) e sua comunidade (*sangha*). *Ratnasambhava* também está tocando a terra com sua mão direita, contudo a sua mão está ao revés com a palma da mão voltada para fora, no gesto de dar (*dána-mudrá*), como o doador de dádivas. Ele dá ao mundo as três preciosas coisas, nas quais a sabedoria do *súnyatá* de *Aksobhya* ou não-ego torna-se a base da solidariedade de todos os seres. Por isso, ele está inseparavelmente unido com sua “*Prajña*”, a Sabedoria Igualadora, que o abraça na forma da Mãe Divina *Mámakí* (“sem meu”). Seu nome indica que ela olha sobre todos os seres como seus próprios filhos, isto é, como essencialmente idênticos a ela.

Este sentimento de identidade que nasceu do conhecimento da unidade interior é, como o *Vijñapti-mátra-siddhi-sástra* diz, “o fundamento especial (*ásraya*) do conhecimento investigador (*pratyaveksana-jñana*)”. Isto é, somente na base e com plena percepção da grande síntese podemos dedicar-nos ao conhecimento analítico dos detalhes, sem perder de vista as maiores conexões.

Assim acontece que a percepção sensorial e a discriminação intelectual são convertidas nas faculdades transcendentais da visão interior e discernimento espiritual na prática da meditação, que é a função especial do *Amitábha*, o *Dhyáni-Buddha* da “Luz Infinita” (Tib.: *hod-dpag-med*) ou do “Esplendor Infinito” (Tib.: *snan-ba-mtha-yas*). Suas mãos repousam no gesto de meditação (*dhyana-mudrá*). Ele é uno com a Sabedoria da Clara Visão do Discernimento, sua “*Prajña*”, que o abraça sob a forma de “Mãe Divina” *Pándaravásini* (Tib.: *gos-dkar-mo*), a “Vestida de Branco”.

No *Jñanasiddhi* do *Indrabhúti*, diz-se que esta sabedoria é chamada de *pratyaveksanajñana*, porque é pura desde o início, incriada, luminosa em si e onipenetrante.

Esta definição mostra que nós não estamos aqui interessados com a análise intelectual, mas sim com a clara visão *intuitiva*, não influenciada por discriminações lógicas ou conceituais. É a espontaneidade *pura* da visão interior, sem preconceitos e sem conclusões arbitrárias. Também nas escrituras Páli a expressão *paccavekkhana-*

1. Ou *rin-chen-hbyun-ldan*, “Aquele que possui a Jóia”.

-*ñāna* está relacionada com as visões da meditação (*jhāna*), isto é, com o “conhecimento retrospectivo”, em que são evocadas as imagens-lembranças das impressões e experiências espirituais.

Se, por conseguinte, chamarmos a Sabedoria de *Amitábha* “analítica”, em contraste com a “reflexiva” Sabedoria do Grande Espelho, ou a “sintética” Sabedoria da Igualdade — os termos como “analítico”, “discriminativo” ou “investigador”, com o qual *pratyaveksana* pode ser traduzido, não significa ser um lógico *reductio ad absurdum* do mundo fenomenal pelo caminho da análise científica ou filosófica. A insuficiência de tais métodos já foi reconhecida pelo Buda, razão pela qual ele rejeitava as especulações dos metafísicos e dos filósofos do seu tempo — um fato que levou alguns Indologistas do século passado à conclusão de que o Budismo é uma doutrina puramente intelectual sem nenhum plano de fundo metafísico.²

O Buda, certamente, não era inimigo do pensamento lógico, do qual, em verdade, fez o maior uso, porém percebeu as limitações e por isso o que ensinou foi além: a percepção direta da visão espiritual (*dhyāna*) que ultrapassa o simples raciocínio (*vitarka-vicāra*). Isto está expresso na figura de *Amitábha* e sua “*Prajñā*” na vestimenta branca, pura, imaculada da intuição.

Na base de tais visões a volição criadora do carma restrito ao ego é convertida na atividade livre de carma do santo, tal como a do Buda ou *Bodhisattva*, cuja vida não está mais motivada pelo desejo ou apego, porém pela compaixão universal. Isto está personificado na figura de *Amoghasiddhi* (Tib.: *don-yod-grub-pa*), “O Realizador do Objetivo”. Sua “*Prajñā*” é a Sabedoria Totalmente Realizada na

2. “Quando se está familiarizado com a literatura escolástica do Budismo antigo, a afirmação de que ele mantém uma atitude negativa em relação às questões metafísicas é totalmente insustentável.” O Budismo “rejeita estas questões não porque são metafísicas, mas porque, do ponto de vista metafísico do Buda, é impossível logicamente respondê-las”. (O. Rosenberg: *Die Probleme der buddhistischen Philosophie*, p. 58 ss.) Rosenberg explica o fato de os autores Europeus discutirem com tanta insistência a existência da metafísica no Budismo primitivo salientando que de um lado Missionários Cristãos nos seus trabalhos involuntariamente, e algumas vezes talvez também intencionalmente, acentuaram a ausência de metafísica no Budismo, de modo a provar sua imperfeição como sistema religioso; e que, por outro lado, a ausência da metafísica em vista da moderna concepção científica do universo, com a qual se pensava ser possível harmonizar o Budismo, era considerada como excelente. “Não deve ser esquecido que o início das pesquisas Budistas na Europa coincidiram com o colapso da filosofia metafísica e a ascensão dos sistemas materialísticos.”

forma da Mãe Divina *Tara* (Tib.: *sgrol-ma*, pron. "dölma"), a "Salvadora", com a qual ele está inseparavelmente unido, enquanto ele mesmo distribui bênçãos para todos os seres no gesto da intrepidez (*abhaya-mudrá*).

Se aqui e em outras ocasiões empregamos a palavra "divina" não é para ser compreendida no sentido teísta, porém como "exaltado", como indo para além do alcance do sentido da percepção humana, pertencendo à mais alta experiência espiritual. Por isso, nós traduzimos a palavra Tibetana "*yum*" ou "*yum-mchog*", que significa o aspecto feminino dos *Dhyáni-Buddhas*, como "Mãe Divina". De modo semelhante, a palavra Tibetana "*lha*", que habitualmente corresponde à palavra Indiana "*deva*", isto é, habitantes dos planos de existência mais elevados (comparável aos anjos das hierarquias Cristãs), é também empregada para *Dhyani-Buddhas* e *-Bodhisattvas*. O significado da palavra "*lha*", portanto, não pode ser igualado com o conceito Ocidental de "Deus", pois nada poderia ser mais inadequado do que chamar os vários Budas de "deuses", como isto infelizmente tem sido feito freqüentemente. O significado da palavra "*lha*" depende do contexto em que é empregada e pode ter conseqüentemente as seguintes definições:

1. Habitantes dos planos mais elevados da existência (*deva*), os quais, embora superiores ao do homem de certo modo, ainda estão sujeitos às leis do mundo;
2. Espíritos ligados à terra, demônios e gênios de certos lugares ou elementos;
3. Formas ou forças criadas pela mente, como os *Dhyáni-Buddhas*, etc.

7

Tará, Aksobhya e Vairocana no Sistema Tibetano de Meditação

Entre as personificações femininas da Sabedoria ("*Prajñá*"), *Tará* ocupa uma posição especial, porque ela não é de importância somente como aspecto feminino de um *Dhyáni-Buddha*, porém tem um papel destacado na vida religiosa do Tibete, em virtude de suas qualidades particulares. Ela representa a verdadeira essência do amor devocional, que é o fundamento de todas as práticas religio-

sas, do mais simples ato de veneração (*pújá*) ao mais desenvolvido treino de meditação. Ela é, por isso, uma das figuras mais populares, acessível e atrativa do panteão Tibetano. Ela reúne em si todos os traços humanos e divinos de uma Madona, cujo amor maternal abraça todos os seres vivos, independentemente dos seus méritos. Ela estende seu cuidado amoroso para os bons e para os maus, para o sábio e para o insensato, como o sol que brilha igualmente para os pecadores e para os santos.

Os Tibetanos, por isso, a chamam "*dam-ishig-sgrol-ma*", a Dölma Fiel; ela é a personificação daquela fiel devoção que nasceu do amor e foi reforçada pelo voto do *Bodhisattva* para liberar todos os seres vivos. "*Dam-tshig*" significa literalmente "o voto solene ou sagrado", porém, na linguagem mística dos Tantras, é a força gerada por um tal voto através da fé e completa renúncia de si mesmo. É "a fé que move montanhas", a sabedoria do coração. Ela corresponde de um certo modo ao termo Sânscrito "*bhakti*", que nas religiões teístas da Índia significa o amor devocional para com Deus e a última auto-identificação com Ele. Por isso, é mais do que *sraddha*, mais do que a simples fé, porque ela é inspirada pelo amor. Um "*bhakta*" é um devoto como também um amante.

"*Dam-tshig*" é a devoção do Buda no próprio coração. A sílaba "*dam*" significa "preso", "ligado"; como, por exemplo, "preso pelo juramento, promessa, concordância ou acordo (Sânsc.: *samaya*)". Porém, nesta correlação, é um vínculo de relação interior através do poder do amor devocional, pelo qual o devoto se dedica ao *Dharma* e se identifica com o Buda, que forma o centro do seu *mandala* de meditação ou o objeto da sua prática devocional (*sádhaná*).

"*Dam-tshig*" é, no sentido mais verdadeiro, o princípio religioso (o "vínculo interior", no sentido Latino "religio", que é derivado de "ligare", ligar, unir), sem o qual nenhuma meditação e nenhum ritual tem algum sentido ou valor. É uma atitude de profunda reverência para aquilo que vai além das palavras e da razão, uma atitude sem a qual os símbolos perderiam seu poder e significado.

Na vida religiosa do Tibete, "*dam-tshig*" na verdade representa um papel central e é uma das principais razões para o silêncio e reserva mantidos pelos iniciados no que diz respeito aos ritos da iniciação e das suas experiências da meditação. O *sádha* é aconselhado a não falar acerca destas coisas com os não-iniciados ou indivíduos simplesmente curiosos. Isto, não porque estas coisas são

secretas, mas porque ele perderia seu “*dam-tshig*”, o poder da sua devoção interior, tentando “explicar” o que vai além das palavras e por rebaixar o sagrado ao nível do profano.

Falando eloqüentemente sobre o mistério, nós destruimos a pureza e a espontaneidade da nossa atitude interior, e o profundo respeito que é a chave do templo das revelações. Tal como o mistério do amor somente pode desabrochar quando está afastado dos olhos da multidão, e como um namorado não pode comentar com estranhos sobre a bem-amada, do mesmo modo o mistério da transformação interior pode somente acontecer se a força secreta dos seus símbolos estiver oculta dos olhos profanos e das conversas fúteis do mundo.

Nos sistemas Tibetanos de meditação, as formas divinas, aparecendo na fase criativa da visualização e preenchendo os círculos concêntricos do *mandala*, estão divididas em “*ye-ses-pa*” e “*dam-tshig-pa*”, isto é, nos Conhecedores (Sâncs.: *jñani*) e nos Devocionais (Sâncs.: *bhakta*). Eles representam as duas forças principais da meditação, sentimento e conhecimento, *ethos* e *logos*, cuja unificação constitui a Liberação e a Iluminação.

Os quatro *Dhyáni-Buddhas* externos do *mandala* quádruplo básico podem correspondentemente ser divididos em dois grupos: *Aksobhya-Amitábha* (eixo leste-oeste), como naqueles nos quais é acentuado o conhecimento (*ye-ses-pa*), *Amoghasiddh-Ratnasambhava* (eixo norte-sul), como naqueles nos quais o sentimento fica em primeiro plano (*dam-tshig-pa*). *Vairocana*, no centro, representa a combinação deles: tanto na sua origem ou na sua integração — de acordo com o ponto de vista donde principiamos nossa contemplação dos *Dhyani-Buddhas*.

Subseqüentemente, de acordo com o ponto de vista dos *Vijñānavādins*, há na realidade somente um *skandha*, a saber, o *vijñāna* — os outros quatro *skandhas* seriam concebidos como modificações do *vijñāna*, e os quatro (ou oito) tipos de consciência como fenômenos efêmeros da consciência universal. Devido a esta razão, o *Vijñapti-matra-siddhi-sastra* fala somente de quatro Sabedorias; pois, com a transformação dos quatro tipos de consciência ou dos quatro *skandhas* (que dependem deles), a transformação do princípio básico da consciência é alcançada. Em outras palavras: a quinta Sabedoria, o conhecimento puro transcendental Búdico, a realização da lei universal (*dharma-dhatu-jñāna*) é a soma total, como também a origem das quatro Sabedorias. Ela pode ser colocada tanto no princípio como no fim da seqüência, dependendo se con-

siderarmos as quatro Sabedorias como uma expansão do conhecimento Búdico do centro de um Tal Ser indiferenciado (*tathatá*) para uma existência ativa, diferenciada — ou como uma aproximação progressiva do aspecto ativo do conhecimento (a Sabedoria Totalmente Realizada e a Sabedoria Criativa da Visão Interior) para a realização última do perfeito estado Búdico.

No primeiro caso, *Aksobhya* representa o primeiro passo da expansão do conhecimento Búdico, em que todas as coisas do estado de vazio se manifestam num aspecto visível sem perder suas correlações com sua natureza original (*súnyatá*). No segundo caso, *Aksobhya* representa o mais elevado estado de integração na esfera da experiência humana, na qual é refletida a realidade da esfera do *dharma*, que é vazia de todas as limitações conceituais. Neste caso, *Aksobhya* torna-se um reflexo de *Vairocana* na experiência do *súnyatá* no plano mais elevado da consciência individual.

Em relação à Sabedoria semelhante à do Espelho (*ádarsa-jñána*), o “*Jñanasiddhi*” do *Indrabhúti* diz: “Tal como alguém vê o seu próprio reflexo no espelho, do mesmo modo o *dharma-káya* é visto no Espelho da Sabedoria”.

Assim, *Aksobhya*, quando voltado para o mundo, reflete a verdadeira natureza das coisas além do “ser” e do “não-ser” (*dharma-nairátmya*); quando voltado para o *dharma-dhútu*, todavia, ele reflete a natureza do *Vairocana*.

Nestas escolas do *Vajrayána*, que seguem o caminho místico ou “interior do *Vajrasattva* (o Ser Diamantino)” — o *Dhyáni-Bodhisattva* ou o reflexo ativo de *Aksobhya* — no qual estão integrados os raios das Sabedorias combinadas, os papéis de *Aksobhya* e *Vairocana* estão por isso invertidos. Assim, *Vajrasattva-Aksobhya* torna-se o expoente de todos os *skandhas* transformados e integrados no agregado purificado da consciência (Tib.: *rnam-par-ses-pahi-phun-po gnas-su dag-pa*), enquanto *Vairocana* torna-se o expoente do agregado purificado da forma corpórea (Tib.: *gzugs-kyi phun-po gnas-su dag-pa*), isto é, o princípio da extensão espacial, ou do espaço como precondição de toda existência corpórea. Deste modo, *Vairocana* é colocado mais ou menos no papel latente de “depósito da consciência” universal, (aspecto do *súnyatá*), a causa primordial de toda forma — existente antes das suas manifestações —, enquanto *Vajrasattva-Aksobhya* representa a percepção consciente deste estado.

A sutileza destas diferenciações é de tal forma, que é difícil expressá-las em palavras sem concretizá-las demasiadamente e assim

frustrando o nosso próprio objetivo. Palavras têm a tendência de vulgarizar estas coisas, especialmente porque as razões para a mudança na ênfase não dependem de necessidades lógicas, porém do ponto de partida individual da meditação e da atitude espiritual e emocional resultante.

A meditação, por exemplo, partindo da idéia ou da experiência de *Amitábha*, em vez de *Vairocana* ou *Aksobhya*, é governada por um princípio diferente e pode colocar *Amitábha* no lugar de *Vairocana* e vice-versa¹, por isso o *mandala* integral aparece sob uma perspectiva diferente. Pondo isto em termos de música: a mesma composição pode ser colocada numa clave diferente.

Os *Nyingmapas* (*rñin-ma-pa*), adeptos das escolas mais antigas do Budismo no Tibete, introduzidas por *Padmasambhava*, o autor do *Bardo Thödol* (*bar-do thos-grol*), seguem a tradição dos *Vijñānavādins*, na qual *Vairocana* é o expoente do princípio indiferenciado universal da consciência. Ele está unido inseparavelmente com sua "*Prajña*", a Mãe Divina do Espaço Infinito (Tib.: *nam-mkhahi-dbyins-phyug-ma*; Sânc.: *ākāsadhātisvari*): a personificação do Grande Vazio que envolve tudo.

Os *Kargyütpas*, entretanto, favorecem o outro ponto de vista acima mencionado, de acordo com o qual *Vairocana* está associado com o agregado da matéria transformado no seu estado original (como o Lama Dawa Samdup o colocou)² enquanto que ao *Aksobhya* é atribuído o papel mais ativo e importante do princípio puro da consciência. Esta atitude tradicional explica a diferença do manuscrito do Lama Dawa Samdup da versão autorizada e geralmente admitida da edição xilográfica Tibetana em blocos do *Bardo Thödol*. Esta última está evidentemente baseada na antiga tradição, que atribui o princípio da consciência a *Vairocana*, e está fora deste princípio que os agregados da forma, sensação, percepção e volição podem surgir de acordo com os ensinamentos dos *Vijñānavādins*.

Por outro lado, precisamos manter na mente que a tradição dos *Kargyütpas* não era de natureza uma inovação arbitrária, porém

1. Isto está representado no desenho do frontispício desta parte. Representa o *mandala* de *Amitábha*, que contém a sílaba-semente de *Amitabha* (*biḥa-mantra*) HRIH no centro, enquanto o OM do *Vairocana* foi colocado na pétala mais elevada (ocidente), o lugar original de *Amitábha*. Aqui pode ser notado que nos *mandalas* Tibetanos as direções do espaço estão dispostas de tal maneira que o oeste está no alto, o leste embaixo, o sul à esquerda e o norte à direita.

2. V. *The Tibetan Book of the Dead* (traduzido pelo Lama Kazi Dawa Samdup, editado por W. Y. Evans-Wentz), p. 106 e 109.

era devida a uma ênfase mais forte ao aspecto metafísico do *súnyatá*, que foi continuada pelo primitivo *Vajrayána* da tradição dos *Súnyavádins* e permaneceu como uma corrente subjacente essencial na vida espiritual dos Tantras Budistas.

8

O Simbolismo do Espaço, Cores, Elementos, Gestos e Qualidades Espirituais

As formas nas quais os *Dhyáni-Buddhas* aparecem na fase criativa da visão interior no processo de meditação têm sido por nós comparadas com as diferentes cores em que os raios do sol são separados, ao passar através de um prisma, revelando assim em cada cor uma qualidade particular da luz. Esta comparação é de todas a mais adequada, porque as cores têm um papel importante nos aspectos dos *Dhyáni-Buddhas*. Suas cores indicam determinadas qualidades e associações espirituais, que para o iniciado são tão significantes e expressivas como as notas para o músico treinado. Elas transmitem a vibração característica, particular para cada aspecto do conhecimento transcendental ou Sabedoria, que no domínio do som está expressa pela vibração correspondente do *mantra*, na esfera da corporalidade pelo gesto correspondente ou *mudrá*, e na esfera mais profunda pela atitude espiritual correspondente.

A rede das relações se estende a todas as esferas da percepção espiritual, mental e sensorial e de seus derivantes conceituais de tal maneira que do caos da consciência terrena se eleva gradualmente um cosmos bem ordenado, claro, compreensível e controlável.

O elemento fundamental deste cosmos é o espaço. Espaço é o princípio da maior unidade que tudo envolve. Sua natureza é o vazio; e como é vazio, ele pode conter e envolver todas as coisas. Em contraste com o espaço está o princípio de substância, de diferenciação, de "objetividade". Porém, nada pode existir sem espaço. O espaço é a precondição de tudo que existe, quer seja na forma material ou imaterial, porque nunca podemos imaginar um objeto ou um ser sem espaço. Espaço, por conseguinte, não é somente uma *conditio sine qua non* de toda existência, porém uma propriedade fundamental da nossa consciência.

Nossa consciência determina o tipo de espaço no qual vivemos. A infinidade do espaço e a infinidade da consciência são idênticas.

No momento em que um ser se torna consciente da sua consciência, ele se torna consciente do espaço. No momento em que ele se torna consciente da infinidade do espaço, ele realiza a infinidade da consciência.

Se, portanto, o espaço é propriedade da nossa consciência, então pode-se dizer justificadamente que a experiência do espaço é um critério da atividade espiritual e de uma forma maior de percepção. A maneira pela qual nós experimentamos o espaço, ou a maneira pela qual nós estamos inteirados do espaço, é a característica da dimensão da nossa consciência. O espaço tridimensional, que nós percebemos através do nosso corpo e dos seus sentidos, é apenas *um* entre as muitas dimensões possíveis. Quando falamos acerca de um “espaço de tempo”, nós já aludimos a uma maior dimensão, isto é, um tipo de espaço que não pode mais ser sentido corporalmente ou através dos sentidos, porém como uma possibilidade de movimento em uma direção completamente diferente.

E se falamos da experiência do espaço na meditação, lidamos com uma dimensão completamente diferente (em conexão com aquela nossa familiar “terceira dimensão”, que somente serve de comparação ou de ponto de partida). Nesta experiência do espaço, a seqüência temporal é transformada numa coexistência simultânea, a existência lado a lado de coisas num estado de mútua interpenetração, e isto novamente não permanece estático, porém torna-se uma vivência contínua, na qual tempo e espaço estão integrados naquela última incomensurável unidade “em forma de ponto”, que em Tibetano é chamada “*thig-le*” (Sânc.: *bindu*). Esta palavra, que tem muitos significados, como “momento, ponto, zero, gota, germe, semente, sêmen,” etc., ocupa um lugar importante na terminologia e na prática da meditação. Ele significa o ponto de partida concentrador na expansão do “espaço interior” na meditação como também o ponto final da sua última integração. É o ponto do qual se originam o espaço interior e o exterior e no qual eles se tornam novamente *unos*.

Quando os homens olham para o alto no espaço do firmamento e invocam o céu, ou o poder que eles imaginam lá residir, eles invocam em realidade forças de dentro deles mesmos, que, por serem projetadas para fora, são visualizadas ou sentidas como céu ou espaço cósmico. Se nós contemplarmos a misteriosa profundidade azulada do firmamento, contemplaremos a profundidade do nosso próprio ser interior, da nossa própria consciência misteriosa que abrange tudo na sua pureza original e imaculada: imaculada pelos

pensamentos e representações mentais, não dividida pelas discriminações, desejos e aversões. Aí reside a indescritível e inexplicável felicidade que nos preenche durante tal contemplação.

Partindo de tais experiências, começamos a compreender o significado do azul profundo como o centro e ponto de partida do simbolismo e da visão meditativa: é a luz da Sabedoria transcendental do *Dharma-dhātu* — a origem da verdadeira faculdade da consciência e do conhecimento, indiferenciada, potencial, envolvendo tudo, semelhante ao espaço infinito — que como uma radiância azul emana do coração de *Vairocana*, ocupando o centro do *mandala* dos cinco *Dhyāni-Buddhas*, o pericarpo do lótus de quatro pétalas.

Por isso, é dito no *Bardo Thödol* que da “semente (*thig-le*) potencial (lit. “expandindo”: *brdal-ba*) na esfera central (do espaço azul-profundo) aparece o Abençoado *Vairocana*. A cor do seu corpo é branca. Ele está sentado sobre um trono de leão, segurando na sua mão uma roda (do *Dharma*) de oito raios, e é abraçado pela Mãe Divina do Espaço Infinito”. A luz azul-profundo da Sabedoria *Dharma-dhātu*, que é identificada com o estado original, ou o elemento puro, da consciência (*rnam-par-ses-pahi phun-po gnas-su dag-pa*), simboliza ao mesmo tempo a potencialidade do Grande Vazio, tão excelentemente expresso nas palavras poéticas do Sexto Patriarca (*Hui-neng*) da Escola *Ch’an*:

“Quando você me ouve falar do vazio, não caia na idéia que eu exprimo vacuidade. É da mais alta importância que não nos deixemos cair nesta idéia, porque então, quando um homem sente tranqüilamente e mantém sua mente despreocupada, ele permaneceria num estado de ‘vacuidade de indiferença’. O vazio ilimitado do universo é capaz de segurar miríades de coisas, de formas e figuras as mais diversas, tais como o sol e a lua, e as estrelas, mundos, montanhas, rios, riachos, nascentes, bosques, galhos, homens bons, homens maus, leis pertinentes à bondade e à maldade, planos divinos e infernos, grandes oceanos e todas as montanhas do *Mahámeru*. O espaço ocupa isto tudo, e do mesmo modo a vacuidade da nossa natureza. Nós dizemos que a Essência da Mente é grande porque ela abrange todas as coisas, visto que todas as coisas estão dentro da nossa natureza.”¹

Porém, tal como o espaço — embora, evidentemente, nós vivamos nele, estejamos repletos dele, circundados por ele, e carre-

1. “Sútra do Sexto Patriarca”, traduzido do Chinês por Wong Mou-lam, publicado em *A Buddhist Bible* por Dwight Goddard.

guemos seu infinito inteiro no nosso coração — não pode ser descrito, explicado ou definido como um todo, porém somente em aspectos parciais e em relação ao *indivíduo que o experimenta*, do mesmo modo a natureza da consciência e do estado Búdico só pode ser aproximada para nossa compreensão pela especificação das suas qualidades e individualização dos seus vários aspectos.

De modo a nos orientarmos no espaço, falamos de um quadrante leste, sul, oeste e norte, associando a cada uma destas direções uma fase particular do curso solar, sem entretanto por meio destes negar a unidade do espaço ou discutir o fato que a fonte da luz permanece a mesma em todas as partes e em todas as suas fases. Semelhantemente, nós discernimos no espaço da nossa experiência interior, de acordo com a seqüência das fases na sua expansão, uma direção leste, sul, oeste ou norte, ou forma de percepção, expressão ou atitude, sem por isto negar a unidade e a coexistência simultânea de todos estes aspectos espaciais e qualidades da consciência. Assim, raiz, tronco, galhos, folhas, florescência e frutos estão potencialmente presentes na unidade indiferenciada da semente, e somente quando eles estão desabrochados no espaço e no tempo é que eles se tornam realidades para nós.

A fim de experimentar a realidade da Mente Universal, as imagens e as radiações luminosas dos *Dhyáni-Buddhas* aparecem do espaço azul-profundo da consciência indiferenciada. No leste aparece o espaço azul do *Aksobhya*, de cujo coração brilha a luz ainda não qualificada, incolor, pura, branca (igual a *Vairocana*)² da Sabedoria semelhante ao Espelho, na qual as formas de todas as coisas (*rúpa*) estão diferenciadas, por assim dizer, pela primeira vez (para permanecer na semelhança temporal da “expansão”), de maneira a ser refletida com a clareza, firmeza e imparcialidade de um espelho, que permanece não afetado e intocável pelos objetos que ele reflete.

É a atitude de um observador imparcial, a percepção pura, espontânea (a espontaneidade do “*satori*” no Budismo Zen), na qual nosso pensamento preconcebido habitual é eliminado, junto aparentemente com seu objetivo, porém na realidade arbitrária, isoladamente dos eventos condicionados ao tempo ou aspectos de processos orgânicos. Por meio disto os fenômenos momentâneos são

2. A cor do corpo de *Vairocana* é branca, seu brilho azul, enquanto a cor do corpo de *Aksobhya* é azul e seu brilho branco. Isto indica sua natureza complementar.

arrancados das suas relações vivas e concretizados em “coisas” simples ou objetos materiais.

Contudo, à luz da Sabedoria semelhante à do Espelho, as coisas estão libertas da sua “concretização”, do seu isolamento, sem estarem privadas das suas formas; elas estão despojadas da sua materialidade, sem estarem por isso dissolvidas, porque o princípio criativo da mente, que está no fundo de toda forma e materialidade, é reconhecido como o lado ativo do Depósito Universal da Consciência (*álaya-vijñána*), na superfície da qual as formas aparecem e desaparecem, iguais às ondas na superfície do oceano, e que, quando acalmadas, refletem a pura vacuidade do espaço (*Vairocana* no seu aspecto feminino: *súnyatá*) e a luz pura do espaço celeste (*Vairocana* no seu aspecto masculino, como iluminador).

Por isso é que se diz no *Bardo Thödol* que “no segundo dia da ‘experiência da realidade’ a forma pura do elemento água brilha como uma luz branca. Ao mesmo tempo, lá aparece do azul oriental da esfera da felicidade o Abençoado *Vajrasattva-Aksobhya*. A cor do seu corpo é azul-profundo. Ele está segurando em sua mão um *vajra* de cinco pontas e está sentado num trono de elefante³, abraçado pela Mãe Divina *Locaná* (Tib.: *sans-rgyas-spyan-ma*: “o Olho do Buda”). O princípio puro da forma (*gzugs-kyi phun-po gnas-su dag-pa*), a luz pura, branca, radiante da Sabedoria semelhante à do Espelho, emana do coração de *Vajrasattva* no seu aspecto Pai-Mãe (*yab-yum*) . . .”.

O *Dhyani-Buddha* na direção sul é como o sol ao meio-dia, o símbolo de doação da abundância da força espiritual. *Ratnasambhava*, cuja cor corresponde à luz quente do sol, aparece no gesto de dar (*dána-mudrá*) as Três Jóias (*triratna*). Do seu coração emana a luz dourada da Sabedoria da Igualdade essencial de todos os seres. O princípio puro do sentimento que lhe é atribuído é por ele convertido em amor e compaixão para todos os seres vivos no sentimento de identidade.

No plano elementar, *Ratnasambhava* corresponde à terra, que sustenta e nutre todos os seres com a equanimidade e paciência de uma mãe, aos olhos da qual todos os seres, nascidos dela, são iguais. A cor simbólica tradicional do elemento terra é o amarelo. Na sua forma mais pura, ela aparece como ouro ou como uma jóia (*ratna*), na terminologia mística da alquimia como *prima matéria* ou como a “Pedra Filosofal” (*cintamani*).

3. Um tronco carregado ou suportado por elefantes, símbolos da firmeza, e por isto emblemas de *Aksobhya*, “o Imutável”.

O *Bardo Thödol*, por isto, diz: “No terceiro dia a forma pura do elemento terra emana uma luz de brilho amarelo. Ao mesmo tempo, lá, da esfera amarela sul da glória, aparece o Abençoado *Ratnasambhava*. A cor do seu corpo é amarela. Ele está segurando uma jóia em sua mão e está sentado num trono suportado por um cavalo,⁴ abraçado pela Mãe Divina *Mámáki* (*yum-mchog má-ma-ki*) . . .”.

“O princípio puro do sentimento (*tshor-bahi phun-po dbyins-su dag-pa*) irradia como a luz amarela da Sabedoria da Equidade . . .”

Amitabha, o *Dhyani-Buddha* da direção do ocidente, aparece na cor do sol poente (vermelha) e, de acordo com a hora mais contemplativa do dia, suas mãos repousam em seu colo, na postura de meditação (*dhyána-mudrá*). A luz intensa vermelha da visão interior discriminativa irradia do seu coração e o lótus completamente desabrochado (*padma*) da expansão da meditação criativa repousa sobre suas mãos. A faculdade da visão intuitiva evolui do princípio purificado da percepção, que é atribuído a *Amitábha*. No plano elementar, o fogo corresponde a ele e assim, de acordo com o antigo simbolismo tradicional, o olho e a função visual.⁵

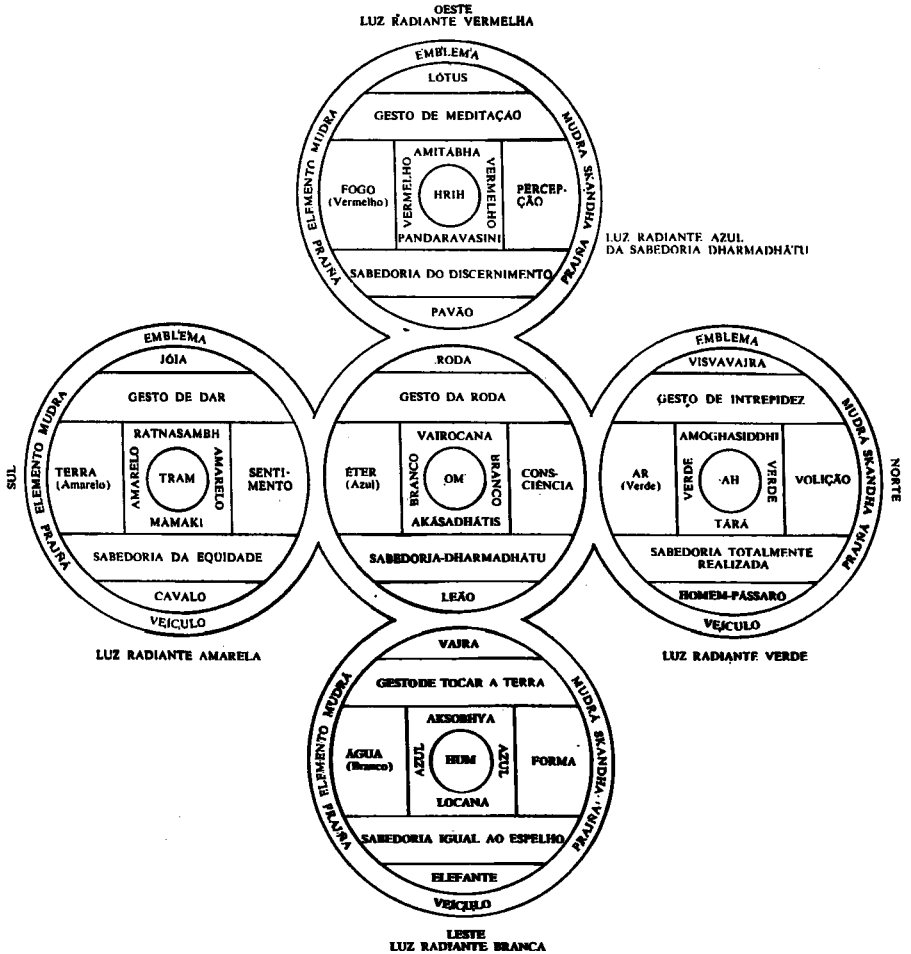
Em concordância, o *Bardo Thödol* diz: “No quarto dia, a forma pura do elemento fogo brilha como uma luz vermelha. Ao mesmo tempo, lá aparece da esfera vermelha ocidental da felicidade o Abençoado *Amitábha*. A cor do seu corpo é vermelha. Ele está com um lótus na mão, e está sentado sobre um trono de pavão, abraçado pela Mãe Divina *Pándaravásini*, a “Vestida de Branco” (*gos-dkar-mo*). O princípio puro da percepção (*hdu-ses-kyi phun-po gnas-su dag-pa*) brilha como a luz vermelha da Sabedoria da Clara Visão do Discernimento . . .”.

Amoghasiddhi, o *Dhyáni-Buddha* da direção norte, representa o que poderíamos chamar de “o sol à meia-noite”, isto é, a atividade misteriosa das forças espirituais, que trabalha afastada dos sentidos, invisível e imperceptível, com o objetivo de guiar o indivíduo (ou, mais apropriadamente, todos os seres vivos) para a maturidade do conhecimento e liberação. A luz amarela de um sol (interior) (*bodhi*) invisível aos olhos humanos, combinada com o azul-profundo do céu da noite (no qual o espaço insondável do universo parece abrir-se), forma o verde sereno místico de

4. O cavalo é um símbolo solar, associado com o sul, e com o sol no seu zênite.

5. Por consequência, o pavão, cujas penas estão adornadas com olhos, é o animal que suporta o trono de *Amitábha*.

O LÓTUS OU *MANDALA* DOS CINCO *DHYANI-BUDDHAS* com seus aspectos femininos, qualidades e símbolos, de acordo com os ensinamentos do *Bardo Thödol*.



(As sílabas-semente do centro dos cinco círculos serão explicadas na Quarta Parte.)

Amoghasiddhi. A luz verde da Sabedoria ativa Totalmente Realizada, que brilha emanando do seu coração, combina a universalidade da luz azul de *Vairocana* com o calor emocional gerado pela luz da Sabedoria da Equidade de *Ratnasambhava*.

Desta forma, o conhecimento da igualdade e unidade essencial de todos os seres é transformado na atividade universal, espiritualizada para o benefício de todos os seres pela renúncia completa do interesse próprio: pelo poder do amor todo envolvente (*maitrí*) e compaixão ilimitada (*karuna*). Estas duas forças — se firmemente enraizadas nas já mencionadas Sabedorias — são os cetros duplos indestrutíveis (*visva-vajra*; Tib.: *rdo-rje rgya-gram*) de *Amoghasiddhi*, que neste sentido podem ser considerados como uma intensificação do *vajra* de *Aksobhya*. O *visva-vajra* representa o poder mágico espiritual (*siddhi*) de um Buda, em que o princípio da volição está livre de toda tendência egoística. No plano elementar, este poder todo-penetrante corresponde ao elemento ar, o princípio do movimento e extensão, da vida e da respiração (*prána*).

Por isso, está dito no *Bardo Thödol*: “No quinto dia, a forma pura do elemento ar brilha como uma luz verde. Ao mesmo tempo, aparece, lá da esfera norte verde da ação triunfante, o Abençoado *Amoghasiddhi*. A cor do seu corpo é verde. Ele está segurando na sua mão um *visva-vajra* e está sentado sobre um trono suportado por homens-pássaros⁶ e flutuando no espaço celeste, abraçado pela Mãe Divina, a Fiel Dölma (*dam-tshig sgrol-ma*). O princípio puro da volição (*hdu-byed-kyi phun-po gnas-su dag-pa*) brilha como a luz verde da Sabedoria Totalmente Realizada...”.

9

A Importância do *Bardo Thodol* como um Guia na Esfera da Visão Criativa

A descrição destas visões que, de acordo com *Bardo Thödol*, aparecem no estado intermediário (*bar-do*) que se segue à morte, não são nem folclore primitivo nem especulações teológicas. Elas não estão relacionadas com o aparecimento de seres sobrenaturais, tais como deuses, espíritos ou gênios, porém com as projeções visí-

6. Tib.: *san-san*, pronunciado “shang-shang”, criatura metade homem, metade pássaro. Da cintura para cima eles aparecem na forma humana, tanto masculina como feminina. Seus pés e suas asas são de pássaro.

veis ou reflexos de processos interiores, experiências e estados da mente, produzidos na fase criativa da meditação. Elas são os resultados de uma vida de treinamento nos métodos de concentração e na prática da visão criativa.

Os aparecimentos destas formas luminosas são semelhantes ao de um círculo encantado em volta do adepto, protegendo-o dos horrores da morte e dos perigos de afundar nos estados mais baixos de existência, evocando na sua mente tudo que é nobre, elevado e esclarecedor.

Tal evocação de símbolos interiores e forças espirituais é a significação profunda da expressão “*thö-dol*” (*thos-grol*) ou “liberação pela audição”. Somente aquele que tem ouvidos para ouvir, isto é, aquele que se preparou em vida para o chamado da liberação e se tornou receptivo para esta pelo treinamento do órgão interior da audição, pode responder ao chamado e segui-lo. Somente aquele que abriu seu olho interior pode ver as visões redentoras. Aquele, entretanto, que não desenvolveu a faculdade auditiva interior nem a da visão interior, não pode ser beneficiado por ouvir simplesmente as narrativas do *Bardo Thödol*.

Por isso, o texto diz: “Aquele que meditou na Grande Perfeição (*rdzogs-chen*; Sânc.: *sampannakrama*, o estado de perfeição, que é alcançado pela via da integração perfeita [*layakrama*]) e no Grande Símbolo (*phyag-rgya chen-po*; Sânc.: *mahámudrá*, a grande atitude da unificação e plenitude) verá a luz clara e alcançará a iluminação no momento da morte, realizando o estado de liberação no *Dharmakáya*, motivo pelo qual eles não necessitarão da narrativa deste *Thödol*”.

Semelhantemente, está dito em outro lugar que se alguém meditou nas figuras destas personificações divinas enquanto estava no mundo dos humanos, este poderá alcançar a liberação, devido ao fato de as ter reconhecido, quando aparecem no *Bardo*. “Se, entretanto, este alguém não pode lembrar os ensinamentos (concernentes a eles) neste estágio, mesmo a audição (do *Bardo Thödol*) não tem valia.”

Assim, o *Bardo Thödol* é o primeiro entre todos os livros para os vivos, a fim de prepará-los não somente para os perigos da morte, como também para lhes dar uma oportunidade de fazer uso das grandes possibilidades oferecidas no momento do abandono do corpo — tanto para um melhor renascimento como para a libertação final.

Para todos os que estão familiarizados com a filosofia Budista, é claro que nascimento e morte não são fenômenos que acontecem somente uma vez na vida humana, porém, alguma coisa que acontece ininterruptamente dentro de nós. A todo momento alguma coisa dentro de nós morre e renasce. Os diferentes *bardos*, por isso, nada mais são do que estados diferentes de consciência da nossa vida: o estado de consciência desperta, a consciência normal de um ser nascido no nosso mundo humano (*skyes-nas bar-do*); o estado de consciência do sonho (*rmi-lam bar-do*); o estado de *dhyána*, ou da consciência em transe, na meditação profunda (*bsam-gtan bar-do*); o estado de experimentar a morte (*hchi-kha bar-do*); o estado de experimentar a Realidade (*chos-ñid bar-do*); o estado de consciência do renascimento (*srid-pa bar-do*).

Tudo isto está claramente descrito nos “Versos-Raízes dos [seis] *Bardos*” (*bar-dohi rtsa-tshig*) que, juntos com “Os que Rezam e Aspiram” (*smon-lam*)¹, formam o núcleo autêntico e original do *Bardo Thödol*, em volta do qual as partes em prosa se cristalizaram como comentários. Isto prova o que nós temos que fazer aqui com a própria vida e não simplesmente com a missa pelos mortos, ao que o *Bardo Thödol* estava reduzido nos últimos tempos.

O *Bardo Thödol* não está destinado somente àqueles que vêm o aproximar do fim de sua vida, ou àqueles que estão prestes a morrer, porém igualmente àqueles que estão na plenitude da vida e para quem pela primeira vez realizam o pleno significado da sua existência como seres humanos. Ter nascido como um ser humano é um privilégio, de acordo com os ensinamentos do Buda, porque isto oferece a rara oportunidade de liberação através de seus próprios e decisivos esforços, através da “volta à sede mais profunda da consciência”.

Concordantemente, os “Versos-Raízes do Bardo” começam com estas palavras:

“Oh agora, quando o Bardo da Vida”² amanhece sobre mim.

— Depois de abandonar a indolência, desde que não há tempo para desperdiçar na vida —

1. O *smon-lam* Tibetano corresponde a *pranidhāna* do Sânscrito, que não é uma oração no sentido de uma súplica, porém uma evocação às forças mais elevadas da nossa mente, ou aos nossos mais altos ideais, e da lembrança daqueles que os realizaram (Budás), combinado com a firme resolução ou voto de seguir seus exemplos e pôr em prática nossas aspirações.

2. O Lama Kazi Dawa Samdup tem aqui “Lugar do Nascimento do Bardo” — evidentemente seu manuscrito tem “*skyes-gnas*” em vez de “*skyes-nas*”, que é encontrado nos blocos gravados (Edição Tibetana autorizada).

Possa eu sem distração entrar na via da audição, da reflexão, e da meditação,

De modo que... uma vez tendo alcançado a corporificação humana,

Nenhum tempo se deve esbanjar em distrações fúteis”.

Ouvindo, refletindo e meditando são os três estágios do disciplado. A palavra Tibetana para “ouvindo” ou “escutando”, *thos* nesta conexão — tanto como na expressão “*Thödol*” (*thos-grol*) —, não pode ser confundida com a simples percepção física do sentido da audição, como pode ser visto no termo Tibetano “*ñan-thos*” (pron. “*nä-t’hö*”), o equivalente da palavra Sânscrita “*śrāvaka*”, referindo-se a um “discípulo”, e, mais particularmente, ao discípulo pessoal do Buda, e não apenas a alguém que por acaso ouviu os ensinamentos do Buda. Refere-se àquele que aceitou este ensinamento no seu coração e tornou-o seu próprio. Assim, a palavra “ouvindo”, neste contexto, implica em “ouvir no seu próprio coração”, isto é, com fé sincera (*śraddha*). Isto representa o primeiro estágio do disciplado. No segundo estágio, esta atitude intuitiva é transformada na compreensão através da razão; enquanto no terceiro estágio, o sentimento intuitivo do discípulo como sua compreensão intelectual são transformados através da experiência direta numa realidade viva. Assim, a convicção intelectual cresce numa certeza espiritual, num conhecimento em que o conhecedor é *uno* com o conhecido.

Este é o estado espiritual elevado concedido pelos ensinamentos descritos no *Bardo Thödol*. Com isto, o discípulo iniciado alcança o domínio sobre a esfera da morte, e, sendo capaz de perceber a natureza ilusória da morte, é liberto do temor. Visto que no processo de morrer nós passamos através dos mesmos estágios que foram experimentados nos estados mais elevados da meditação. Já Plutarco disse: “No momento da morte, a alma experimenta o mesmo que os iniciados nos grandes mistérios”.

O *Bardo Thödol* é um livro de iniciação semelhante àqueles dos Grandes Mistérios. Sob pretexto da morte, ele revela ao iniciado o segredo da vida. Ele precisa ir através da experiência da morte,

A última significa literalmente “tendo nascido”, isto é, tendo nascido num estado que os homens chamam vida. “*Skyes-gnas*” poderia se referir ao útero, o “lugar” do nascimento (*gnas*), e como isto é o objeto do sexto verso, que diz respeito ao *bardo* do nascimento, não pode ter este significado aqui, porque de outra maneira haveria somente cinco *bardos* em vez de seis. Mesmo se a palavra “*gnas*” é empregada em certas tradições, temos que conservar na mente que “*gnas*” tem muitos significados. Pode significar um lugar, uma região, uma esfera, pertencer a uma certa ordem ou classe, uma condição como a da existência humana, o mundo da vida e da morte, etc.

a fim de alcançar a libertação no seu interior. Ele precisa morrer para o seu passado e para o seu ego, antes de poder ser admitido na comunidade dos Iluminados. Somente aquele que observa cada momento da sua vida como se fosse seu último, e o valoriza de acordo, pode compreender o significado do *Bardo Thödol* como um vade-mécum para iniciados, um guia para o *sadhaka*, uma inspiração incomparável para a expansão da visão interior. Aqui incluso consta para nós o valor deste trabalho, uma das mais antigas escrituras na língua Tibetana, que é considerada um testamento espiritual de *Padmasambhava*. Ele contém em linhas gerais o fundamento de todos os últimos *mandalas* ou sistemas de visualização criativa. Devido a esta razão, fizemos do *Bardo Thödol* a base das nossas observações.³

3. Todas as referências ao texto original do *Bardo Thödol*, na presente parte como nas seguintes, estão baseadas na edição autorizada Tibetana dos blocos gravados.

Para referências das traduções do Lama Kazi Dawa Samdup, v. W. Y. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Death*, Oxford University Press (Third edition, 1957).

Quarta Parte



HÚM

O Caminho da Integração



Figura 4

Aksobhya

que personifica a Sabedoria do Grande Espelho

I

OM e HUM como Valores Complementares da Experiência e como Símbolos Metafísicos

Para não nos perdermos no labirinto dos detalhes, é necessário voltar, de vez em quando, às características principais do nosso tema. Nós partimos da idéia da palavra mântica e dos princípios do som primordial, no qual está contido a força da mente, a quintessência de toda experiência direta e original. Destes sons primordiais, em primeiro plano pesquisamos as origens e os vários empregos da sílaba sagrada OM no decorrer da sua estória.

Na experiência do OM, o homem se abre, vai além de si mesmo, se liberta de si mesmo, rompendo através dos limites estreitos do seu ego ou limitações auto-impostas, e assim se torna uno com o Todo, com o Infinito. Se ele permanecesse neste estado, teria posto um fim à sua existência como indivíduo, como um ser vivente, experimentador e pensante. Ele teria alcançado a auto-aniquilação perfeita, a quietude perfeita, como também a imobilidade perfeita, passividade, emoção nula, e insensibilidade em relação a toda discriminação e individualidade não somente interiormente, como também exteriormente, isto é, em relação a todos os seres viventes e sofredores.

Mas, é este o ideal que se nos defronta com a figura glorificada do Buda? O que é então que nos atrai tão irresistivelmente? — É a quietude do Buda, sua serenidade, sua sabedoria, a profunda paz do seu ser? — Certamente todas estas características cooperam para exercer sobre nós uma grande força de atração. Entretanto, por mais que nós possamos valorizar estas características, estas somente não serão suficientes para descrever a natureza de um Buda. Elas fariam dele um vidente ou um santo, mas não um Buda. O que o eleva à condição de um Iluminado é a radiância e a universalidade do seu ser, seu poder de alcançar o coração de todo ser vivente com os raios

da sua compaixão ilimitada, sua capacidade infinita de participar tanto nas alegrias como nos sofrimentos dos outros, sem ficar indeciso ou influenciado por eles, sem perder ou limitar sua universalidade. É esta força que estabelece o contato interior com tudo que vive, e especialmente com todos que se aproximam dele. Ele não é como uma deidade distante e intangível, para a qual se olha com pasmo e temor, porém como um amigo sábio e um guia repleto de amor, pelo qual se sente uma espontânea relação interior, devido a ele mesmo ter percorrido o caminho por entre os erros e ciladas humanas, através de todas as alturas e abismos do *Samsára*.

É este elemento *humano* no caráter do Buda que suaviza a luminosidade da sua perfeição, aliviando a distância e o afastamento aparente da vida humana comum; pois sua compaixão é tão grande quanto sua sabedoria, sua humanidade e calor de sentimento tão universais quanto sua mente.

Ele voltou da experiência da universalidade — da chama sagrada OM que tudo consome e purifica — para o plano humano, sem perder a consciência da totalidade, o conhecimento da unidade do homem com o cosmo. E assim, da profundidade do seu coração, o som primordial da Realidade é transferido no som do mistério cósmico-humano (purificado através do sofrimento e da compaixão), que ressoa através de todas as escrituras do *Maháyána* e *Vajrayána*, e na sagrada sílaba-semente HÚM.

OM é a ascensão para a universalidade, HÚM é a descida do estado de universalidade para a profundidade do coração humano. HÚM não pode ser sem OM. Porém, HÚM é mais do que OM: é o Caminho do Meio, que não fica perdido no finito nem no infinito, que não está preso nem a um nem ao outro extremo.

Por conseguinte, foi dito: “Na escuridão estão aqueles que só veneram o mundo, porém em maior escuridão estão os que veneram somente o infinito. Aquele que aceita os dois, salva-se da morte através do conhecimento do finito e alcança a imortalidade através do conhecimento do infinito”. (*Isa Upanisad.*)¹

1. Esta interpretação, que devo a Rabindranath Tagore, parece mais próxima do significado original do que muitas das traduções literais, que frequentemente, em tais casos, diferem consideravelmente uma das outras. “Aqueles que fazem curto do mundo”, isto é, o *samsára*, o estado de ignorância (*avidyá*), são os que consideram o mundo a única realidade (portanto: *avidyám-upasate*); enquanto aqueles que adquiriram conhecimento (*vidyá*), porém não sabedoria, caem no outro extremo devotando-se apenas ao conhecimento conceitual do abstrato (*vidyáyám ratáh*): “venerando o infinito” e menosprezando o finito. Porém, aquele que percebe que ambos são apenas

OM, no seu aspecto dinâmico, é a ruptura da consciência individual para a consciência supra-individual, abrindo o caminho para o “absoluto”, a liberação do ego, da ilusão do “eu”. Viver no “absoluto” é tão impossível para um ser vivente como flutuar no vácuo, porque a vida e a consciência só são possíveis onde há relações. A experiência do OM precisa ser protegida e levada à maturidade naquela do HŪM. OM é semelhante ao sol, porém HŪM é semelhante ao solo, onde os raios solares devem descer a fim de despertar a vida adormecida.

OM é o infinito, porém HŪM é o infinito no finito, o eterno no temporal, o atemporal no momento, o incondicionado no condicionado, o sem-forma na base de toda forma, o transcendental no efêmero: é a Sabedoria do Grande Espelho, que reflete tanto o Vazio (*śūnyatā*) como os objetos, e revela o “vazio” nas coisas como também as coisas no “vazio”.

“Ver as coisas como partes, como elementos incompletos, é um conhecimento analítico inferior. O Absoluto está em toda parte; ele tem que ser visto e encontrado em todo lugar. Todo finito é um infinito e tem que ser conhecido e sentido na sua infinidade intrínseca tanto quanto na sua aparência finita superficial. Porém, conhecer assim o mundo, como percebê-lo e o experimentar, não é o bastante para se ter uma idéia intelectual ou imaginação daquilo que ele é; uma certa visão divina, um sentido divino, um êxtase divino é necessário, e a experiência da união de nós mesmos com os objetos da nossa consciência. Naquela experiência... cada coisa no Todo torna-se, para nós, nós mesmos...”²

Uma tal “visão divina” só é possível através da realização da universalidade da nossa maior consciência. Nós, por isso, precisamos passar pela experiência do OM, a fim de alcançar e compreender a ainda mais profunda experiência do HŪM. E por causa disto, OM fica no começo e HŪM no fim dos mantras. No OM nós nos abrimos, no HŪM nós nos damos. OM é a porta do conhecimento, HŪM é a porta da realização deste conhecimento na vida. HŪM é o som sacrificial. A sílaba Sânscrita “*hu*” significa “sacrificar, cumprir um

os dois lados da mesma realidade, “sobrepuja a morte” pelo reconhecimento da natureza da ignorância, que cria a ilusão da morte (não pelo conhecimento que a vida segue ininterruptamente mudando apenas sua forma); e ele “alcança a imortalidade” pelo reconhecimento da natureza relativa do conhecimento conceitual, indo assim além da dualidade sujeito e objeto e chegando à experiência direta e espontânea da realidade em si mesmo.

2. Sri Aurobindo: *The Synthesis of Yoga*, p. 486.

ato ou ritual sacrificial". O único sacrifício, entretanto, que o Buda reconhece, é o próprio sacrifício, de si mesmo.

"Brâmane, eu não coloco lenha para o fogo dos altares,
Somente em mim queima a chama que eu acendo.
Meu fogo queima sempre, sempre composto de mim mesmo
... e o coração é o altar;
Nisto, a chama — é o próprio homem bem domado." ⁸

HUM está simbolizado no gesto do Buda tocando a terra, chamando a terra como testemunho de inúmeros atos de auto-sacrifício por ele realizados nesta e em passadas existências. É este poder do sacrifício supremo que subjogou o Mal (*Mára*) e afugentou suas hostes de demônios.

Seria uma inversão completa de causa e efeito definir o som HUM como uma expressão de cólera, desafio, como um ato ameaçador ou de intimidação, ou como um meio de exorcizar demônios. Tão simples interpretações são devidas à ignorância da prática e da tradição mántrica, como afirmado em numerosas coleções de fórmulas mántricas, que podem ser encontradas em muitos templos e bibliotecas monásticas. Esses livros mántricos foram descuidados pelos eruditos Ocidentais, devido à sua natureza puramente exotérica e intraduzível. Uma análise paciente e cuidadosa destes livros, entretanto, poderia nos dar muitas informações valiosas no que se refere à estrutura, ao desenvolvimento e às leis próprias destas formas sonoras aparentemente arbitrárias, que nem obedecem às leis gramaticais, nem às definições filológicas da palavra. E, ainda, elas não são desprovidas de significado, porque não somente correspondem a certas atitudes emocionais e mentais, como a certas visões introspectivas claramente definidas (imagens mentais, símbolos, etc.) que o iniciado é capaz de evocar com auxílio delas. Além disso, são uma ajuda valiosa ao estudo da iconografia Tibetana.

Se HUM fosse a expressão de ódio e de uma atitude ameaçadora, só poderia ser aplicado para os mantras de forma "colérica" ou aterrorizante dos *Dhyâni-Buddhas* e *-Bodhisattvas*. Isto, porém, não é o caso, como podemos ver nas coleções de fórmulas mántricas acima mencionadas. Pelo contrário, HUM está muito mais associado com os mantras de aspecto pacífico, como aquele do *Avalokitesvara*, o Todo-compassível, cujo mantra OM MANI PADME HUM é a mais alta expressão desta sabedoria do coração, que corajosamente desce no mundo — e até no mais profundo inferno — de modo a trans-

3. *Samyutta-Nikâya*, I, p. 169 (tradução de I. B. Horner).

formar o veneno da morte no Elixir da Vida. Em verdade, o próprio *Avalokitesvara* assume igualmente a forma de *Yama*, o Deus da Morte e o Juiz dos Mortos, a fim de converter o finito num receptáculo do infinito, para transformar nossa vida mortal nos raios do seu amor e libertá-la do rigor mortal de separação da vida maior do espírito.

Antes de tratar dos aspectos metafísicos da sílaba HŪM e dos princípios abstratos relacionados com eles, teremos que simplesmente tomar em consideração seu simbolismo tonal. Porém, fazendo isto, precisamos compreender claramente que qualquer coisa que pusermos em palavras e conceitos não é um meio definitivo ou exaustivo (seguramente bom para todas as definições dos sons e fórmulas mânticas), mas apenas uma tentativa aproximada, que pode servir para elucidar certos aspectos que aparecem como pontos luminosos na experiência da sílaba sagrada.

HŪM consiste num (h) aspirado, numa vogal alongada (ú), e num som nasal fechado (m), que em Sânscrito é conhecido como *anusvara* (literalmente, “depois do som”), semelhante ao ligeiramente nasalado “ng” (“húng”).

O aspirado é o som da respiração, a verdadeira essência da vida, o som do *prána* (Tib.: *sugs*), a força vital sutil, o “átman” na sua forma individualizada original, ainda egocentricamente não deformada: o fluxo contínuo entrando e saindo da força vital que tudo abrange.

A vogal longa Ū é o som da profundidade, vibrando no *anusvara*, onde ele se une com o inaudível. U é o limite inferior na escala tonal da voz humana, o limiar do silêncio, ou como é expresso em Tibetano: “a porta do inaudível” (“*U-nithos-pa-med-pahi-sgo*” [*bKah-hgyur, myan-hdas, K. 206*]).

A sonoridade dirigida para o interior, o som final vibrando interiormente do *anusvara*, pode-se dizer, situa-se (de acordo com a sua natureza) entre as consoantes e as vogais, sendo uma combinação indissolúvel de ambas. No Sânscrito como no Tibetano, é representada, devido a isso, por um sinal diacrítico na forma de um ponto, de uma gota, ou de um pequeno círculo (Sânsc.: *bindu*; Tib.: *thig-le*), isto é, pelo símbolo da unidade, da totalidade, do absoluto, do impecível, indestrutível (*aksara*), do Vazio (*súnyatá*), o estado além da dualidade, o *dharmadhātu*, etc. Todo som que está conectado com ele, assim torna-se mantra, som interno, vibração psíquica. (Deste modo, o som simples natural O torna-se o som Mântico OM.)

Se, por conseguinte, a natureza mântica das letras do alfabeto Sânscrito (que de acordo com a tradição Indiana é de origem divina, e no que está igualmente baseada a escrita sagrada Tibetana) é

acentuada, o *anusvara* está sobreposto a ela, como vemos por exemplo nas representações pictoriais dos centros psíquicos ou *cakras* (chacras) no corpo humano, em que cada centro está caracterizado por várias sílabas-semente. Estas estão dispostas como pétalas em volta do cálice ou pericarpo da flor do lótus, no centro do qual aparece a sílaba-semente principal, correspondendo ao elemento dirigente ou estado de agregação e sua cor simbólica.

2

A Doutrina dos Centros Psíquicos no Hinduísmo e no Budismo

Apesar dos fundamentos fisiológicos da doutrina dos centros psíquicos serem os mesmos nos Tantras Hindus e Budistas, temos que ter em mente que o meio nos quais estes centros estão delimitados e utilizados no sistema Budista de meditação apresentam diferenças consideráveis, apesar de algumas similaridades técnicas. Por isso, não é permissível confundir estes dois sistemas e explicar a prática da meditação Budista como se estivesse baseada ou derivada dos ensinamentos e do simbolismo dos Tantras Hindus, como isto tem sido divulgado em quase todos os livros que tratam do assunto. Devido a este erro fundamental, criou-se a impressão de que o Budismo se apossou de alguma coisa que era alheia ao seu caráter próprio e que subsequenteemente foi adaptado ao seu próprio uso e terminologia e assim ajustado ao sistema Budista.

A principal diferença entre os dois sistemas está no diferente tratamento dos mesmos fatos fundamentais. Tal como viajantes de temperamentos, interesses, e atitudes mentais diferentes descreveriam a mesma paisagem de modo completamente diverso, sem entretanto um contradizer o outro nos fatos dados, da mesma maneira os Budistas e os Hindus seguidores dos Tantras situam a mesma paisagem da mente humana com experiências diferentes.

O sistema Hindu acentua mais o lado estático dos centros e suas conexões com a natureza elementar, identificando-os com os elementos fundamentais e forças do universo. Isto supre os chacras com um conteúdo "objetivo" em forma de sílabas-semente permanentemente fixas e de suas correspondentes regras divinas em forma de deuses ou deusas.

O sistema Budista é menos relacionado com o lado objetivo estático dos chacras, porém mais precisamente com o que flui através

deles, com suas funções dinâmicas, isto é, com a transformação daquelas correntes cósmicas ou energias naturais em potencialidades espirituais.¹ Os símbolos mântricos dos sons originais, representados pelas letras do alfabeto, por isso não são identificados ou atribuídos a certos centros de uma vez e definitivamente, porém são intercalados no fluxo vivo das forças, representados como correntes de energia polarizada, nas quais a interação, penetração mútua e combinação dependem do sucesso do treinamento Espiritual.

Os canais, através dos quais estas energias psíquicas fluem no corpo humano, são chamados de *nádí* (Tib.: *riisa*) e seguem a estrutura fundamental do corpo de modo similar ao do sistema nervoso, embora não possam ser identificados com ele, como tem sido muitas vezes erroneamente sustentado. Todas as tentativas para demonstrá-lo têm somente mostrado que as experiências de Yoga não podem ser medidas com as réguas graduadas da ciência natural *, fisiologia e dissecação anatômica, nem pelas da psicologia experimental.

Enquanto que de acordo com as concepções Ocidentais o cérebro é a sede exclusiva da consciência, a experiência yogue mostra que nossa consciência cerebral é apenas *uma* entre as muitas formas possíveis de consciência, e que esta, de acordo com suas funções e natureza, pode ser localizada ou centralizada em vários órgãos do corpo. Estes "órgãos" que coletam, transformam e distribuem as forças que fluem através deles são chamados de chacras ou centros de força. Deles irradiam correntes secundárias de força psíquica, comparáveis aos raios de uma roda, às varetas de um guarda-chuva, ou às pétalas de um lótus.

Em outras palavras, estes chacras são pontos nos quais as forças psíquicas e as funções do corpo unem-se ou se interpenetram reciprocamente. Eles são os pontos focais nos quais as energias cósmica e psíquica se cristalizam nas qualidades do corpo, e nas quais as qualidades corporais são dissolvidas ou transmutadas novamente em forças psíquicas. "A sede da alma está no ponto onde se encontram o mundo interior e o exterior. Quando eles se interpenetram, ela está presente em todos os pontos de penetração." (Novalis.) Por isso, podemos dizer que cada centro psíquico nos quais nos tornamos cônscios

1. "Todos os métodos agrupados sob o nome comum de Yoga são processos psicológicos especiais, fundamentados numa verdade fixa da Natureza, desenvolvendo, fora das funções habituais, poderes e resultados que estiveram sempre latentes, porém cujos movimentos comuns não podem se manifestar facilmente nem freqüentemente." (Sri Aurobindo: *A Synthesis of Yoga*, p. 6.)

* Por meio da física conceitual.

desta penetração espiritual torna-se a sede da alma, e que pela ativação ou despertar das atividades dos vários centros nós espiritualizamos e transformamos nosso corpo.

Nesta conexão, podemos lembrar outras palavras de Novalis: “O uso ativo dos órgãos nada mais é do que magia, trabalho milagroso do pensamento” — entretanto não no sentido comum: “Pensando no sentido comum é pensando no pensar”. O pensamento que se pretende definir aqui é sinônimo de atividade criativa. “Pensar é fazer”, este é o princípio fundamental de toda magia, especialmente de toda ciência mântica. Pela repetição rítmica de um pensamento ou idéia criativa, de um conceito, uma percepção ou uma imagem mental, seu efeito é aumentado e fixado (igual à ação de uma gota pingando sem parar), até apoderar-se de todos os órgãos de atividade e tornar-se uma realidade mental e material: uma realização no sentido mais completo da palavra.

“Conhecemos uma coisa somente pelo modo até onde a podemos expressar, isto é, fazê-la. É pelo modo mais perfeito e múltiplo que pudermos executar alguma coisa que melhor a conheceremos. Nós a conhecemos completamente, se nós a pudermos produzir e comunicar sempre e em todos os modos possíveis, e se nós pudermos obter uma expressão individual em cada um dos seus órgãos.” (Novalis.)

O grande segredo do Yoga Tântrico consiste na experiência da realidade nos diferentes planos ou, se possível, em *todos* os centros psicofísicos que nos são acessíveis. É somente através desta percepção multidimensional que o nosso conhecimento ganha aquela perspectiva universal e a profundidade que converte em experiência interior e realidade dinâmica (ativa) o que de outro modo teria sido meramente percebido exterior e superficialmente. Como num quadro estereoscópico obtém-se um maior grau de realidade juntando dois quadros do mesmo objeto, reproduzidos em dois ângulos ligeiramente diferentes — ou, de uma maneira similar, através da combinação de gravações espacialmente diferentes da mesma composição musical, torna-se possível uma produção de som mais plástico e mais fiel —, do mesmo modo uma experiência de maiores dimensões é alcançada pela integração de experiências de diferentes centros e níveis de consciência. Daí serem indescritíveis certas experiências de meditação no plano da consciência tridimensional e dentro de um sistema de lógica que reduz as possibilidades de expressão pela imposição de limites no processo do pensamento.

A pressuposição tácita que o mundo que construímos no nosso pensamento é idêntico ao da nossa experiência (para não dizer do

mundo como tal) é uma das principais fontes da nossa concepção errônea do mundo. O mundo que experimentamos inclui o mundo dos nossos pensamentos, mas não vice-versa; porque vivemos simultaneamente em diferentes dimensões, das quais a do intelecto, a faculdade do pensamento discursivo, é apenas uma. Se reproduzimos nas nossas experiências intelectuais que pertencem de acordo com sua natureza a outras dimensões, nós fazemos alguma coisa comparável à atividade de um pintor que pinta objetos tridimensionais ou o espaço numa superfície de duas dimensões. Ele está fazendo isto renunciando conscientemente a certas qualidades pertencentes a uma maior dimensão e introduzindo uma nova ordem de valores tonais, proporções e perspectivas ópticas que são válidas somente na unidade artificial do seu quadro e de um certo ponto de vista.

As leis desta perspectiva correspondem de muitas maneiras às leis da lógica. Ambas sacrificam qualidades de uma maior dimensão e restringem-se a um ponto de vista escolhido arbitrariamente, de modo que seus objetos são somente vistos de um lado de cada vez, e nas proporções e perspectivas correspondentes relativas à posição deste ponto de vista. Porém, enquanto o artista conscientemente transfere suas impressões de uma dimensão para outra, sem a intenção de imitar nem de reproduzir uma realidade objetiva, mas somente a de expressar sua reação em face a este objeto, o pensador geralmente cai vítima pela ilusão de ter-se apegado à realidade com o seu pensamento, por aceitar a perspectiva do "escorço" da sua lógica unilateral como uma lei universal.

O uso da lógica no pensamento é tão necessário e justificado como o uso da perspectiva na pintura — mas apenas como um meio de expressão, não como um critério da realidade. Se, todavia, tanto quanto possível, usamos definições lógicas na descrição de experiências meditativas e dos centros de consciência, com as quais elas estão ligadas, precisamos observar estas definições apenas como um trampolim necessário para compreensão das dimensões da consciência de natureza diferente, em que as várias impressões e experiências de diferentes planos ou de níveis estão combinados em um todo orgânico.

3

Os Princípios do Espaço e do Movimento

De acordo com a antiga tradição da Índia, o universo se revela em duas propriedades fundamentais: como *movimento*, e como na-

quilo onde este movimento se produz, a saber, o *espaço*. Este espaço é chamado de *ákása* (Tib.: *nam-mkhah*) e é através dele que as coisas se manifestam numa aparência visível, isto é, através dele que elas possuem extensão ou corporalidade. Como aquilo que abrange todas as coisas, *ákása* corresponde ao espaço tridimensional do nosso sentido de percepção, e neste caráter ele é chamado de *mahákása*. A natureza do *ákása*, contudo, não se esgota nesta tridimensionalidade; ele abrange *todas* as possibilidades do movimento, não apenas o físico, mas o espiritual também: ele contém dimensões infinitas.

No plano da atividade espiritual, *ákása* é chamado o “espaço da consciência”, ou a dimensão da consciência “*cittákása*”, enquanto na mais alta fase da experiência espiritual, em que a dualidade do indivíduo e do objeto é eliminada, ele é designado por “*cidakasa*”.

Ákása é derivado da raiz *kás*, “irradiar, brilhar”, e por isso tem também o sentido de “éter”, que é concebido como o meio ambiente do movimento. O princípio do movimento, contudo, é *prána* (Tib.: *sugs*), o sopro da vida, o todo-poderoso, o ritmo do universo que tudo penetra, em que as criações e as dissoluções do mundo seguem-se umas às outras semelhantes à inalação e exalação no corpo humano, e em que o curso dos sóis e planetas têm um papel similar ao da circulação do sangue e das correntes de energia psíquica no organismo humano. Todas as forças do universo, iguais às da mente humana, da mais alta consciência às profundezas da subconsciência, são modificações do *prána*. A palavra “*prána*” não pode por isso ser igualada à respiração física, embora a respiração (*prána* no sentido mais estreito) é uma das muitas funções em que esta força universal e primordial se manifesta.

Contudo, num sentido mais elevado, *ákása* e *prána* não podem ser separados, porque eles se condicionam um com o outro, tal como “acima” e “abaixo”, ou “direita” e “esquerda”; é possível observar e distinguir a preponderância de um ou do outro princípio no domínio da experiência prática.

Tudo que é formado e que tomou aparência espacial possuindo extensão revela a natureza do *ákása*. Por isso, os quatro grandes elementos (*mahabhuta*; Tib.: *hbyun-ba*) ou estados de agregação, a saber, o sólido (“terra”), o líquido (“água”), o incandescente calórico (“fogo”) e o gasoso (“ar”) são concebidos como modificações do *ákása*, o espaço-éter.

Todas as qualidades dinâmicas, tudo aquilo que causa movimento, mudança ou transformação revela a natureza do *prána*. Todo processo corporal ou psíquico, todas as forças físicas ou espirituais, da

função da respiração, da circulação do sangue e do sistema nervoso, todas aquelas da consciência, das atividades mentais e todas as altas funções espirituais são modificações do *prána*.

Na sua forma mais grosseira, *ákása* se apresenta como matéria; nas suas formas mais sutis, ele se incorpora imperceptivelmente no domínio das forças dinâmicas. O estado de agregação, por exemplo, que nós chamamos de “fogo” ou estado de incandescência, é tanto material como energético. O *prána*, por outro lado, aparece igualmente nas funções corporais, como na respiração, digestão, etc., e é a causa do calor físico ou psíquico (Tib.: *gtum-mo*).

Se não fosse assim, a interação do corpo e mente, das forças materiais e espirituais, da matéria e consciência, dos órgãos dos sentidos e objetos dos sentidos, etc. seria impossível. É precisamente esta interação que o yogue (Budista ou Hindu, indistintamente) faz uso, e sobre a qual está edificada a técnica de meditação. “Se o dito Indiano diz que é verdade que o corpo é o instrumento providenciado para o desempenho da correta lei da nossa natureza, então nenhum retrocesso final da vida física deve retornar da plenitude da Sabedoria divina e da renúncia do seu objetivo na sua manifestação terrena. Por conseguinte, isto não pode ser Yoga integral que ignora o corpo ou faz seu anulamento ou sua indispensável rejeição para a perfeita espiritualidade.”¹

Os centros da força psicocósmica no corpo humano e seus respectivos órgãos correspondem às modificações do *ákása*, isto é, aos grandes elementos primários, enquanto as correntes de forças, que fluem através deles (ou são representados neles) e são transformadas e distribuídas por eles, representam as modificações do *prána*.

Os quatro centros inferiores de energia representam, na sua seqüência ascendente, os vários aspectos do *ákása* (em que o seguinte é sempre mais sutil que o precedente), na forma dos “elementos” Terra, Água, Fogo e Ar.

O mais inferior destes centros, que representa o Elemento Terra, é chamado de *Múládhára-Cakra* (“Raiz-suporte”), e está situado na base da coluna espinhal. Corresponde ao *plexus pelvis* na fisiologia Ocidental e contém a energia primordial vital, ainda inqualificada, que serve de modo idêntico às funções de reprodução física e rejuvenescimento ou realiza a sublimação destas forças nas potencialidades espirituais.

1. Sri Aurobindo: *The Synthesis of Yoga*, p. 10.

A energia latente deste centro é descrita como a força latente da deusa *Kundalini* — que, como a *sakti* do *Brahma*, personifica a potencialidade da natureza, cujos efeitos podem ser tanto divinos como demoníacos. O sábio que controla estas forças pode alcançar através delas o mais alto poder espiritual e perfeição, enquanto os que pela ignorância as libertam, serão destruídos pelas mesmas.

Tal como as forças originais, encarceradas no átomo, podem ser utilizadas tanto para o benefício como para a destruição da humanidade, assim, da mesma forma, as forças que residem no corpo humano podem conduzir tanto para a liberação como para a escravidão, tanto para a luz como para a escuridão total. Somente com perfeito autocontrole e conhecimento claro da natureza destas forças o Yogue pode ousar ascendê-las. Os procedimentos para despertá-las são, por isso, dados na literatura religiosa de tal maneira que somente aqueles que foram iniciados por um Guru competente podem praticar, de acordo com as regras que foram formuladas no decorrer de milênios de experiência meditativa.

O véu sigiloso com que certos ensinamentos esotéricos são tratados, fazendo uso de uma linguagem que só pode ser compreendida pelos iniciados, tem por isso suas razões, não na intenção de impedir que outros tenham acesso a tais poderes ou conhecimentos, mas na de proteger o ignorante dos perigos que poderiam acarretar as práticas do uso impróprio, ou da experimentação superficial.

O sistema Budista da meditação Tântrica evita estes perigos, não permitindo ao *sádhaka* se concentrar diretamente sobre a *sakti*, nem sobre os centros inferiores, porém, como veremos adiante, sobre aquelas qualidades da consciência e aqueles centros psíquicos que regulam e transformam o fluxo destas forças. No lugar de *sakti* nós encontramos no Budismo a *dákiní*, isto é, no lugar do princípio do poder, o princípio do conhecimento na sua forma espontânea intuitiva; no lugar da força da natureza, a força unificadora da inspiração. (Voltaremos a este assunto no décimo terceiro capítulo desta parte.)

4

Os Centros Psíquicos do *Kundalini-Yoga* e seus Correlativos Fisiológicos

Exatamente como o Centro Raiz, o *Múládhára-Cakra*, representa o elemento Terra, o centro logo acima — correspondendo ao *plexus*

hipogastricus, que controla os órgãos da eliminação e da reprodução — representa o elemento Água. É chamado *Svádhisthána-Cakra*.

Nos sistemas Tibetanos de meditação, este Centro não é geralmente mencionado ou considerado como um centro independente (e isto é válido para a concepção Budista dos Centros psíquicos em geral, como pode ser visto em recente trabalho Páli-Singalês “*Yogávacara*”) ¹, porém está combinado ao *Múládhára-Cakra* sob o nome de “*sang-nä*” (*gsan-gnas*), o “Lugar Secreto” (“secreto” no sentido de “sacro”, assim correspondendo ao *plexo sacro* da fisiologia Ocidental). Este *plexo sacro* apóia a esfera total das forças de reprodução, do sexo, como também as de natureza pré-sexual, enquanto estas funções do *Svádhisthána-Cakra*, que pertencem ao lado negativo do sistema de nutrição (tais como desagregação, dissolução e separação dos elementos da nutrição em substâncias que podem ser aceitas e assimiladas pelo corpo e as que não podem ser assimiladas e têm que ser rejeitadas e eliminadas), estão associadas ao Centro seguinte acima, o *plexus epigastricus* ou *plexo solar*.

O Centro que corresponde ao *plexo solar* é chamado *Manipúra-Cakra* ou *Nábhípadma*, isto é, “lótus umbilical” (Tib.: *lte-bahí hkhlor-lo*). Ele representa o elemento Fogo e as forças de transformação no sentido físico como no psíquico (digestão, assimilação, conversão das substâncias inorgânicas em orgânicas, como também a transmutação de substâncias orgânicas em energias psíquicas, etc.).

O Centro que corresponde ao coração é chamado *Anáhata-Cakra* e representa o elemento Ar. Este Centro não é necessariamente idêntico ao coração. Ele regula e controla os órgãos da respiração, tal como o coração o faz, e é dito estar situado no eixo vertical central do corpo.

Os três Centros mais altos são o Centro da Garganta, *Visuddha-Cakra*, correspondendo ao plexo cervical, o Centro entre os supercílios, chamado *Ajñá-Cakra*, que, de acordo com a fisiologia moderna, corresponderia ao bulbo raquidiano (medula oblongata), e o Centro Coronário, chamado *Sahasrára-Padma*, o “Lótus de Mil Pétalas”, que está associado com a glândula pituitária do cérebro.

Estes últimos mais altos Centros mencionados correspondem àquelas formas do *ákasa* que vão além dos elementos grosseiros (*mahábhúta*) e representam dimensões mais elevadas do espaço, em

1. Publicado pela Páli Text Society como *Manual of a Mystic* (London, 1916). Traduzido por F. L. Woodward.

que finalmente a qualidade da luz torna-se idêntica à do espaço e assim junta-se ao estado psico-energético do *prána* e na esfera da consciência cósmica. Exatamente como os dois Centros inferiores ficaram combinados em um só, do mesmo modo os dois Centros superiores são considerados também como um só no sistema do Yoga Tibetano: *Ajñá-Cakra*, por isto, não estão mencionados separadamente nas escrituras Tibetanas, porém considerados como parte do “Lótus de Mil Pétalas” (*hdab-ston*).²

2. Na finalidade de dar ao leitor, familiarizado na fisiologia Ocidental, uma aproximação mais fácil a estes ensinamentos especificamente Índios concernentes aos Centros psíquicos, as definições seguintes dos sete sistemas do corpo humano, como encontradas no livro *Health and Meditation* de A. M. Curtis, podem ser úteis:

“Se nós agora enumeramos os diferentes sistemas na sua seqüência ascendente da base da coluna vertebral ao cérebro, teremos o sumário seguinte:

I. O *sistema reprodutivo*, representado pelo *plexo sacro* do sistema nervoso cérebro-espinhal, que controla os membros inferiores e os órgãos externos da reprodução.

II. O *sistema negativo da nutrição*, representado pelo *plexo hipogástrico pré-vertebral* do sistema nervoso simpático, que controla os órgãos da eliminação, bexiga, intestinos, condutos urinários, e os órgãos internos da reprodução.

III. O *sistema positivo da nutrição*, representado pelo *plexo solar pré-vertebral* ou *epigástrico* do sistema nervoso simpático, que controla o estômago, intestino, vesícula e condutos biliares, bexiga, condutos urinários, condutos seminais, e as glândulas tais como órgãos, fígado, rins, baço, e glândulas intestinais.

IV. O *sistema da circulação sanguínea*, representado pelo *plexo cardíaco* do sistema nervoso simpático, que controla o coração e os vasos sanguíneos.

V. O *sistema respiratório*, representado pelo plexo da garganta ou *plexo cervical* do sistema cérebro-espinhal, que, junto com o *plexo braquial*, controla os membros superiores.

VI. O *sistema nervoso não-volicial (simpático)*, que é representado dentro do crânio pelo *bulbo raquidiano*, a continuação aumentada da medula espinhal, formando a base do cérebro, controlando os órgãos específicos dos sentidos, olhos, ouvidos, nariz, língua, pele.

VII. O *sistema nervoso volicional*, representado pela glândula pineal, um pequeno corpo cônico na base do cérebro, cuja função fisiológica ainda não foi descoberta. Tem-se dado atenção à íntima correlação natural da glândula pituitária com os nervos ópticos, em conexão com uma mais alta interpretação deste órgão com uma base subdesenvolvida de uma consciência de sétima ordem”.

Nota a respeito de I: “O sistema reprodutivo expressa o desejo de continuidade da consciência. Para a média dos homens, este desejo é satisfeito pela sobrevivência de seus filhos, entretanto, num nível mais alto de desenvolvimento, sua energia física está parcialmente transformada em energia psíquica, que encontra pará si mesmo uma forma correspondente de expressão; e com esta dupla efetivação a maioria dos homens está satisfeita. Para

Os sete Centros do corpo humano representam de certo modo a estrutura elementar e dimensionalidade do universo: do estado de maior densidade e materialidade, elevando-se ao estado de extensão da imaterialidade multidimensional; dos órgãos da escuridão, subconscientes porém forças primordiais cosmicamente poderosas, para as da consciência radiante iluminada. Estas formas de potencialidade de todo o universo estão latentes nestes centros, podendo-se atribuir-lhes todos os sons do alfabeto Sânscrito na forma de sílabas-semente.

Cada um destes centros psicofísicos é representado por uma flor de lótus, cujas pétalas correspondem às sílabas-semente (*bija*), expressando certas qualidades ou forças, enquanto o pericarpo ou receptáculo contém o símbolo do elemento que as governa, junto com sua sílaba-semente particular (elementar). Cada uma destas sílabas-semente elementares está associada a um animal simbólico como seu “veículo” (*vahana*), pelo qual está expresso o caráter do elemento. Sem nos estendermos aqui em mais detalhes, como dos respectivos deuses ou deusas em conexão com estes centros — que poderia pressupor um conhecimento pormenorizado do panteão Tântrico Hindu —, nós devemos nos restringir a estes aspectos elementares dos centros.

O Centro-Raiz, *Múládhára*, é representado como um lótus de quatro pétalas com as sílabas-semente *Vam, Sam, Sam, Sam*. Seu pericarpo contém um quadrado amarelo com a sílaba-semente “*LAM*”, o símbolo do elemento Terra. Seu veículo (*vahana*) é o elefante *Airavati* de *Indra* com sete trombas.

O Centro seguinte, *Svádhisthána-Cakra*, corresponde ao *plexo hipogástrico*, e é representado como um lótus de seis pétalas com as sílabas-semente *Bam, Bham, Mam, Yam, Ram, Lam*. Seu pericarpo contém um semicírculo ou um crescente branco com a sílaba-semente principal “*VAM*”, o símbolo do elemento Água. Seu veículo é o crocodilo (*makara*).

Manipúra-Cakra, o Centro correspondente ao *plexo solar*, é representado como um lótus de dez pétalas com as sílabas-semente *Dam, Dham, Nam, Tam, Tham, Dam, Dham, Nam, Pam, Pham*.

um número crescente, contudo, tornou-se atualmente claro que este sistema de reprodução sugere a força que fará surgir o homem definitivo ou espiritual, e que o corpo e a alma são somente o material do qual, pelos meios de transformação, surgirá o estado super-humano”.

(Retraduzido da versão alemã *Health and Meditation*, p. 23 ss. — Niels Kampmann Verlag, Heidelberg, 1928.)

Seu pericarpo contém um triângulo vermelho com a ponta para baixo, suportando a sílaba-semente "RAM", como símbolo do elemento Fogo. (Seu símbolo animal é o carneiro.)

O Centro do Coração, *Anáhata-Cakra*, é um lótus de doze pétalas, suportando as sílabas-semente *Kam, Kham, Gam, Gham, Nam, Cam, Cham, Jam, Jham, Nam, Tam, Tham*. Seu pericarpo contém um hexagrama cor de fumaça (azul-cinza) com a sílaba-semente "YAM", como símbolo do elemento Ar, ou Vento. Sua qualidade característica é o movimento; devido a esta razão, o cervo, o símbolo da velocidade, é seu veículo.

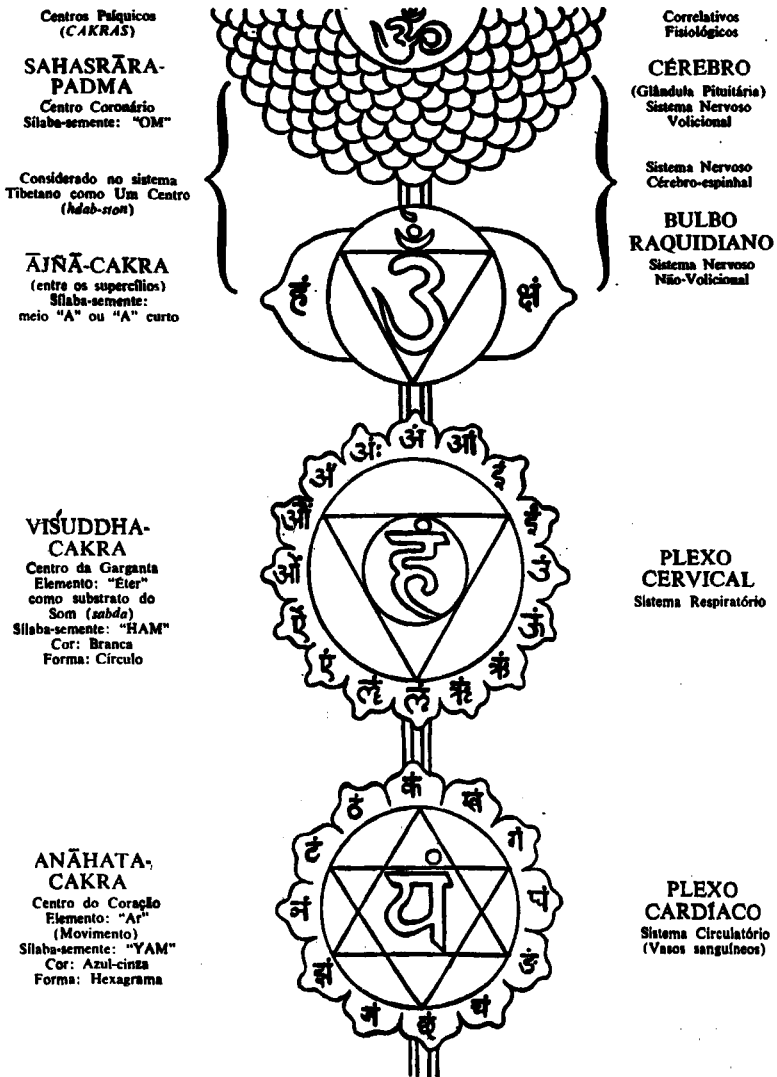
Estes quatro Centros representam os quatro elementos grosseiros, e neles estão contidas todas as consoantes do alfabeto Sânscrito. Como nós vimos do número crescente de pétalas, os Centros sucessivos (em ordem ascendente) mostram uma diferenciação crescente; em outras palavras, a maior velocidade de vibração ou o maior grau de atividade corresponde a uma consciência de maior dimensão. Observamos aqui o desenvolvimento do estado subconsciente relativamente indiferenciado para o estado diferenciado da plena consciência desperta, que está simbolizada pelo "Lótus de Mil Pétalas" (*sahasrara padma*).

O Centro da Garganta, *Visuddha-Cakra*, donde nasceu a faculdade da fala e o poder do som mântrico, contém todas as vogais do alfabeto Sânscrito sobre dezesseis pétalas e está associado ao elemento sutil Éter, a qualidade do espaço (*ákasa*), o substrato do som, e o meio intermediário da vibração. Sua sílaba-semente central é *HAM*. É representado numa gota ou num disco branco no interior de um triângulo em pé sobre seu ápice e sustentado por um elefante branco com seis defesas.

Ajña-Cakra, que está situado entre os supercílios e pertence à esfera do Lótus de Mil Pétalas (razão pela qual não é considerado de acordo com a tradição Tibetana como um Centro separado), possui apenas duas pétalas (o que nele aponta seu caráter dependente), com as sílabas-semente *Ham* e *Ksam*, enquanto sua sílaba-semente principal é o "A" curto ou meio "A". Voltaremos mais adiante neste assunto.

O Centro Coronário, o Lótus de Mil Pétalas (*sahasrara padma*), possui OM como sua sílaba-semente central, enquanto suas pétalas representam a variedade infinita e a soma total de todos os sons e sílabas-sementes de todos os *cakras*. Devido a esta razão, o Lótus de Mil Pétalas é considerado como qualquer coisa pertencendo a uma ordem mais elevada do que os outros seis Centros. O termo

“*cakra*” é aplicado num sentido mais estreito, por conseguinte, para ele só: daí o título “*Satcakranirūpana*” (Descrição dos Seis Centros), o texto Sânscrito do trabalho fundamental de Arthur Avalon sobre *Yoga-Kundalinī*: “*The Six Centres and the Serpent Power*”. Neste trabalho estão baseadas as presentes observações, assim como também as que concernem à tradição Tânttrica Hindu.



Centros Físicos
(Cakras)

**MANIPŪRA-
CAKRA**

Centro do Umbigo
Elemento: "Fogo"
Sílabo-semente: "RAM"
Cor: Vermelho
Forma: Triângulo

**SVĀDHISTHĀNA-
CAKRA**

Centro Abdominal
(4 dedos abaixo do umbigo)
Elemento: "Água"
Sílabo-semente: "VAM"
Cor: Branco
Forma: Crescente

No sistema Tibetano agrupado
sob o nome "Sang-Nü"
(*gsan-gnas*)

**MŪLĀDHĀRA-
CAKRA**

Centro-Raiz (no períneo)
Sua força primordial latente
é representada pela serpente
"Kundalini", espiral rodeando
"Lingam" no centro do
triângulo "Yoni".
Elemento: "Terra"
Sílabo-semente: "LAM"
Cor: Amarelo
Forma: Quadrado

Correlativos Fisiológicos

**PLEXO
EPIGÁSTRICO**
(Plexo Solar)
Sistema da Nutrição

**PLEXO
HIPOGÁSTRICO**
Órgãos internos de
Secreção e Reprodução

Sistema Reprodutivo

**PLEXO
PÉLVICO**
(Plexo Sacro)
que controla os órgãos
externos da reprodução
(representado pelo
masculino "Lingam" e
pelo símbolo feminino
da força criativa "Yoni"
(comparável à "libido")

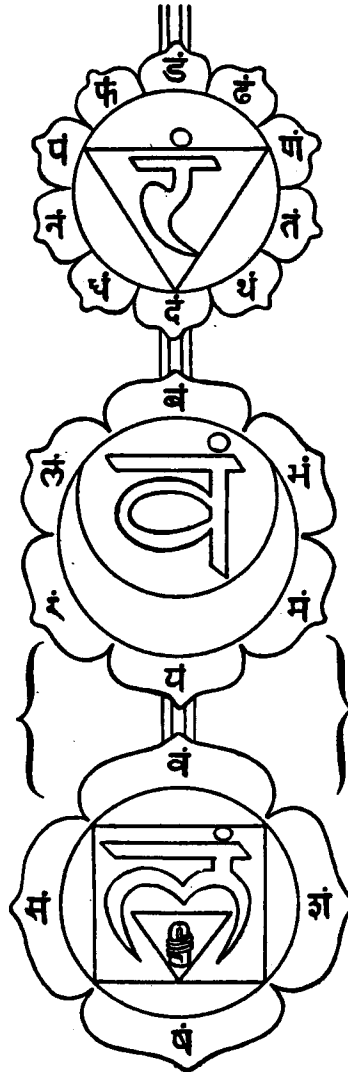
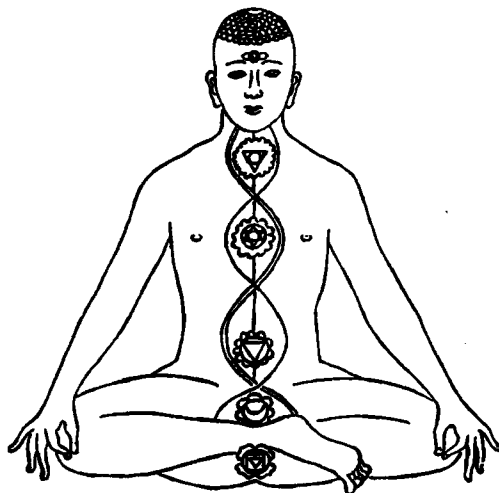


DIAGRAMA SIMPLIFICADO DOS CENTROS DA FORÇA PSÍQUICA DE ACORDO COM A TRADIÇÃO DO YOGA-KUNDALINI



LOCALIZAÇÃO DOS CENTROS PSICOFÍSICOS E DAS TRÊS PRINCIPAIS CORRENTES DA ENERGIA PSÍQUICA NO CORPO HUMANO

O eixo vertical, correspondente à coluna vertebral, é visto como uma simples linha reta: representa o *Susumna-Nadi*; a linha curva dupla, *Ida-Nadi*, e a linha curva singela oposta, *Pingala-Nadi*. A este respeito o leitor encontrará mais detalhes nos capítulos seguintes.

5

A Doutrina das Energias Psíquicas e das “Cinco Camadas ou Bainhas”

Os canais invisíveis e vasos sutis, servindo como condutores destas forças que fluem através do corpo humano, são chamados *nádís* (Tib.: *rtsa*), como já foi mencionado.

É preferível deixar este termo sem tradução, a fim de evitar mal-entendidos que poderiam surgir inevitavelmente das traduções

tais como “nervos”, “veias” ou “artérias”. A anatomia mística e fisiológica do Yoga não está fundamentada na investigação “objetiva isolante” da ciência, mas na observação subjetiva — embora não menos sem preconceitos — de processos interiores, isto é, não na dissecação de cadáveres ou na observação externa das funções do organismo humano e de animais, porém na auto-observação e na experiência direta do processo e das sensações dentro do seu próprio corpo.

A descoberta do sistema nervoso e da circulação do sangue pertence a uma época inteiramente diferente; e mesmo se a palavra *nádi* fosse adotada pela ciência médica ulterior da Índia como sendo a expressão mais apropriada para nervos e vasos sanguíneos, isto não justifica a substituição destes conceitos fisiológicos pelo significado original do termo Yoga.

O que tem sido supervisionado pela maioria dos autores a respeito do *pranayama* (o *yoga* do controle do *prana*) é o fato que a mesma energia (*prána*) não está somente sujeita a constante transformação, porém é capaz de ao mesmo tempo fazer uso de vários modos de movimento sem interromper seu curso. Tal como uma corrente elétrica pode fluir através do cobre, ferro, água, prata, etc., e pode igualmente cintilar através do espaço sem qualquer meio intermediário, se sua tensão é suficientemente alta ou se se move sob a forma de ondas de rádio, da mesma maneira a corrente da força psíquica pode utilizar a respiração, o sangue ou os nervos como condutores, e ao mesmo tempo, se eficientemente concentrada e dirigida, pode mover e agir mesmo além e sem esses meios no espaço infinito. Porque o *prána* é mais do que respiração, mais do que energia nervosa ou das forças vitais da corrente sanguínea. Ele é mais do que o poder criativo do sêmen ou da força dos nervos motores, mais do que as faculdades do pensamento e do intelecto ou força de vontade. Todas estas são apenas modificações do *prana*, tal como os *cakras* são modificações do princípio do *akasa*.

Embora os *nádís* possam parcialmente coincidir com o curso dos nervos e vasos sanguíneos, e por isso têm sido muitas vezes comparados com suas funções, eles contudo *não* são idênticos a eles, mas ficam em relação semelhante a eles como os *cakras* para os órgãos e funções corporais com os quais estão associados. Em outras palavras, estamos confrontados aqui com o paralelismo das funções corporais, psíquicas e espirituais.

Este paralelismo está bem demonstrado na doutrina das cinco camadas ou bainhas (*kosa*) da consciência humana, que se crista-

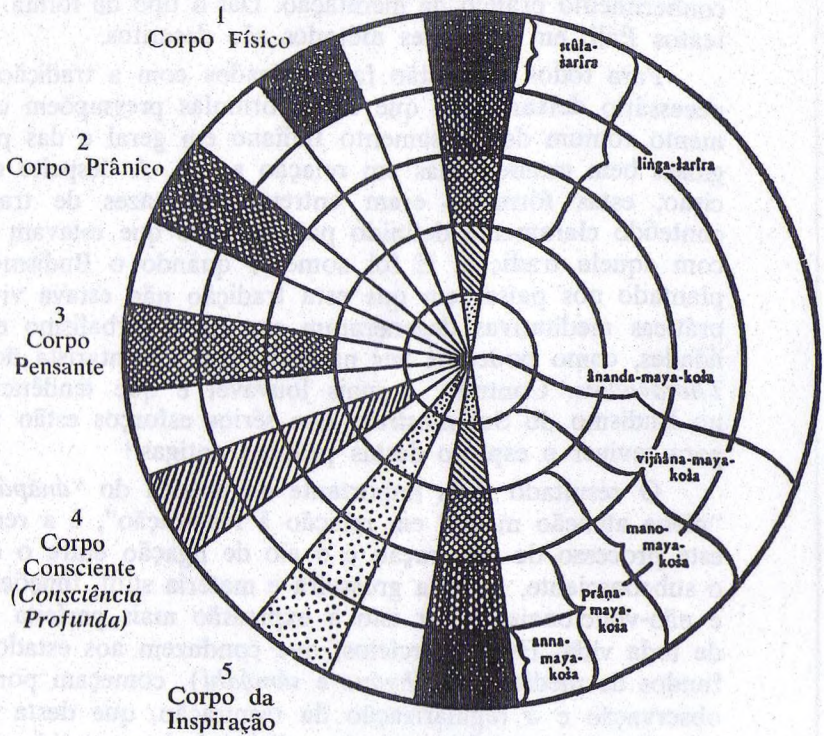
lizam numa sempre crescente densidade do nosso ser ou em volta do seu centro mais profundo. De acordo com a psicologia Budista, este centro é o ponto incomensurável de relação sobre o qual todas as nossas forças interiores convergem, mas o mesmo é vazio de qualificações e além de todas as definições. A mais densa e a mais externa destas camadas é a do corpo físico, desenvolvida através da nutrição (*anna-maya-kosa*); a seguinte, é a camada material fina sutil (*prána-maya-kosa*), consistindo de *prána*, sustentada e nutrida pela respiração, e penetrando o corpo físico. Podemos também chamá-la de *pranica* ou corpo etéreo. A camada seguinte mais fina é a do nosso corpo pensante (*mano-maya-kosa*), nossa "personalidade", formada através do pensamento ativo. A quarta camada é o corpo da nossa consciência potencial (*vijñana-maya-kosa*), que se estende muito além do nosso pensamento ativo, pela inclusão da totalidade das nossas capacidades espirituais.

A última camada e a mais fina, que previamente penetrou todas as anteriores, é o corpo da mais alta consciência universal, nutrido e mantido pela alegria do êxtase (*ánanda-maya-kosa*). Só é experimentada no estado de iluminação, ou nos mais altos estados de meditação (*dhyána*). Corresponde, na terminologia do *Maháyána*, ao "Corpo da Inspiração" ou "Corpo da Bem-aventurança": o *Sambhoga-Káya*.

Estas "bainhas" não são, portanto, camadas separadas, que sucessivamente, uma após outra, se cristalizam em volta de um núcleo sólido, porém mais precisamente na natureza de formas de energia, mutuamente penetrantes, da mais fina "toda radiante", onipenetrante, consciência luminosa para baixo na forma mais densa de "consciência materializada", que se manifesta ou nos aparece como nosso corpo físico visível. Analogamente, as camadas mais finas ou sutis penetram, e assim incorporam as mais grosseiras.

Exatamente como o corpo material é edificado através do nutrimento, enquanto penetrado e mantido vivo pelas forças vitais do *prána*, do mesmo modo a consciência ativa pensante penetra as funções do *prána* e determina a forma da aparência corpórea. O pensamento, a respiração e o corpo, por isso, são penetrados e motivados ainda pela consciência mais profunda da experiência passada, em que o material infinito, donde o nosso pensamento e imaginação extraem sua substância, é armazenado. Que, pela falta de um termo melhor, denominamos de nossa subconsciência ou consciência profunda.

As cinco “Bainhas”
ou “Corpos”
interpenetrantes do
indivíduo humano



Entretanto, nos estados avançados de meditação toda esta consciência e subconsciência, material e sutil, vital e funções físicas são penetradas e transformadas na chama da inspiração e alegria espiritual (*ānanda*), até a natureza universal da consciência tornar-se evidente. Este é o fundamento em que repousa o “Yoga do Fogo Interior” (Tib.: *gtum-mo*), que trataremos no capítulo 8.

Por isso, é somente o corpo espiritual nascido da inspiração (n.º 5 no diagrama que se vê acima: *ānanda-maya-kōśa*) que penetra todas as cinco camadas e conseqüentemente integra todos os órgãos e faculdades do indivíduo em um todo completo. Neste pro-

cesso de integração, de tornar-se total e completo, encontra-se o segredo da imortalidade. Enquanto não tivermos alcançado esta plenitude (santidade = totalidade) e nos identificarmos com valores menores, com “partes” ou aspectos parciais, estaremos sujeitos às leis da matéria e de todas as coisas compostas: a lei da mortalidade.

No entanto, seria errôneo subestimar o valor e significado do nosso corpo físico (*sthūla sarīra*), edificado através do nutrimento (*anna-maya*); porque, mesmo assim, este corpo é por natureza o mais limitado, de tal modo que não é capaz de penetrar os outros “corpos” — entretanto, ele mesmo é penetrado por *todos* os outros “corpos” e assim torna-se o cenário natural de todas as ações e determinações espirituais. O corpo, pode-se dizer, é o palco entre o céu e a terra, no qual se desenvolve o drama psicocósmico. Para o conhecedor, o iniciado, é o palco sagrado onde manobra o profundo mistério imensurável. E é por essa razão que o conhecimento, ou o que é mais, a experiência consciente deste corpo é de tão primordial importância para o yogue e para todos que querem trilhar o caminho da meditação. O corpo, por isso, torna-se consciente através da espiritualização do *prana* na sua forma mais acessível: no processo da respiração.

6

Funções Físicas e Psíquicas do *Prana* e o Princípio do Movimento (*Vayu*) como Ponto de Partida da Meditação

Já nos textos Páli a respiração introspectiva forma a fase da meditação. De acordo com as palavras do Buda no seu 118.º Discurso do *Majjhima-Nikaya*, é a observação consciente da inspiração e expiração que motiva o desenvolvimento dos quatro Fundamentos da Plena Atenção (*sati-patthana*), os sete Fatores da Iluminação (*sambojjhanga*) e, finalmente, o perfeito conhecimento e liberação.

O texto diz que, depois do meditante ter-se retirado num lugar solitário e tomado a posição tradicional da meditação, ele inspira e expira conscientemente.

“Quando inspira lentamente, ele sabe: ‘Estou inspirando lentamente’. Expirando lentamente, ele sabe: ‘Estou expirando lentamente’. Quando está inspirando rapidamente, ele sabe: ‘Estou inspirando rapidamente’. Expirando rapidamente, ele sabe: ‘Estou expirando rapidamente’.”

Este é o primeiro passo: a simples observação do processo da respiração, sem a interferência mental, sem coerção, sem violar as funções naturais do corpo. Por meio desta, a respiração torna-se consciente, e com ela os órgãos através da sua corrente.

Se aqui tomarmos em consideração somente uma observação e análise intelectual do processo da respiração, este exercício estaria mais ou menos terminando nesta etapa. O propósito deste exercício é, entretanto, exatamente o contrário, a saber, obter a síntese: a experiência do corpo como um todo.

“Experimentando o *corpo inteiro (sabba-káya)*, eu vou inspirar; experimentando o corpo inteiro, eu vou expirar’. É assim que ele se exercita.”

O que “o corpo inteiro” indica aqui é o “corpo respiratório” (*prána-maya-kosa*) ou o corpo físico, de importância secundária, desde que o primeiro penetra o segundo na sua totalidade e deste modo não se limita aos órgãos da respiração.

O passo seguinte é a quietude de todas as funções do corpo através do ritmo consciente da respiração. Deste estado de equilíbrio perfeito físico e mental e de sua resultante harmonia interior desenvolve-se essa serenidade e felicidade que preenche o corpo todo com uma sensação de suprema bem-aventurança, igual à calma refrescante de uma fonte que penetra toda a água do lago de uma montanha.

“Experimentando serenidade, eu vou inspirar; experimentando serenidade, eu vou expirar’, assim ele se exercita. Experimentando a bem-aventurança, eu vou inspirar; experimentando a bem-aventurança, eu vou expirar’, assim ele se exercita.”

Assim, a respiração torna-se o veículo da experiência espiritual, o mediador entre o corpo e a mente. É o primeiro passo para a transformação do corpo do estado de um órgão físico funcionando mais ou menos passivamente e inconscientemente num veículo ou instrumento de uma mente perfeitamente desenvolvida e iluminada, como demonstrado pela perfeição e radiança do corpo do Buda.

Os passos seguintes são consagrados à incorporação das funções espirituais no processo da respiração: “Experimentando as atividades mentais, estando consciente da mente, alegrando a mente, concentrando a mente, libertando a mente, eu vou inspirar e expirar”, assim ele se exercita. Em outras palavras: qualquer que possa ser o objeto da meditação, seja ele do corpo, das sensações, da mente, ou daquilo que mova a mente (fenômenos e idéias), está sendo associado às funções da respiração, projetado nelas, experimentado nelas, e man-

tido por elas: assim tornando-se uno com o "corpo respiratório". É um processo que não pode ser explicado, mas somente experimentado, e que, no entanto, só pode ser compreendido pelos que têm um conhecimento prático da meditação. Daí o tipo da forma concisa dos textos Páli, em que estes métodos são descritos.

Para todos que estão familiarizados com a tradição Indiana, é necessário deixar claro que estas fórmulas pressupõem um conhecimento comum do pensamento Indiano em geral e das práticas religiosas bem estabelecidas em relação a isto. A despeito da sua concisão, estas fórmulas eram entretanto capazes de transmitir um conteúdo claramente definido para aqueles que estavam em contato com aquela tradição. E foi somente quando o Budismo foi transplantado nos países em que esta tradição não estava viva, que tais práticas meditativas degeneraram em mero verbalismo e superficialidades, como podemos ver na literatura comentarista dos ulteriores *Theravadins*. Contudo, o mais louvável é que tendências recentes no Budismo do Sul mostram que sérios esforços estão sendo feitos para reviver o espírito destas práticas antigas.¹

O resultado mais importante da prática do "*ánápána-sati*", ou "plena atenção mental em relação à respiração", é a realização que este processo de respiração é o elo de ligação entre o consciente e o subconsciente, matéria grosseira e matéria sutil, funções volicionais e não-volicionais, e por isto a expressão mais perfeita da natureza de toda vida. Estes exercícios, que conduzem aos estados mais profundos de meditação (*dhyána* e *sámádhi*), começam por isso com a observação e a regularização da respiração, que desta maneira, de uma função automática ou não-volicional, é convertida numa função consciente e, finalmente, em um intermediário das forças espirituais: do *prána*, no sentido mais profundo.

No Budismo Tibetano, que nunca perdeu sua conexão com a tradição original do solo-mãe Indiano, a técnica do *pránáyama*, o controle das forças *pránicas*, permaneceu viva até os presentes dias. A fim de compreender toda a profundidade e amplitude deste termo,

1. "Temos que admitir que, na maioria dos países Budistas, a verdadeira compreensão e a prática atual do *Satipatthána* está mais atrasada, comparada com a atitude essencialmente devocional. A única exceção, até onde vai o conhecimento do autor, parece estar presentemente em Burma, onde a diligente prática do *Satipatthána* está largamente divulgada e progredindo firmemente." (Nyánaponika Thera: *The Heart of Buddhist Meditation*, Colombo, 1954, p. 8.) Este excelente pequeno livro dá uma idéia compreensiva e clara do "Novo Método *Satipatthána* Burmaniano" e da importância do "Caminho da Plena Atenção Mental" na vida Budista.

necessitamos para isso não confundir *prána* com “respiração” no sentido comum estritamente fisiológico da palavra.

Apesar do *pranayama* começar com a simples função da respiração e fazer dela a base de sua prática, é muito mais do que uma simples técnica para o controle da respiração. É um meio para o controle das energias psíquicas vitais em *todas* as suas formas fenomênicas, das quais a função da respiração é a mais óbvia. Entre todas as atividades físicas e efeitos do *prana*, a respiração é a mais acessível, a mais fácil de influenciar, e por isso o ponto de partida mais apropriado da meditação. A respiração é a chave para o mistério da vida, tanto para o do corpo como para o do espírito.

Quando todas as funções dos sentidos, e mesmo a consciência, são eliminadas, como no sono profundo ou num estado de desfalecimento, a respiração, não obstante, continua. Enquanto há respiração, existe vida. Podemos ficar sem todas as funções conscientes da mente e dos sentidos comparativamente por longo tempo, mas não sem respirar. A respiração, por isso, é o símbolo de todas as forças da vida e está em primeiro plano entre as funções corporais do *prána*.

Essas funções corporais que representam o “negativo”, isto é, o lado material grosseiro² da energia vital sutil (ou “matéria fina”), o psíquico invisível *prana*, estão unidas sob o termo coletivo “*vayu*”.

Este termo tem um papel importante no sistema de meditação Tibetana, especialmente entre os *Kargyüdpas* (em conexão com *rlun-sgom* e a criação do *gtum-mo*, o “Fogo Interior”). Por conseguinte, temos que dizer poucas palavras sobre isto, antes de prosseguirmos para o aspecto prático do Yoga Budista.

“*Váyu*”, exatamente como a palavra correspondente Tibetana “*Lung*” (*rlun*), significa comumente “ar” ou “vento”, e tem sido assim descrita em muitas traduções nas línguas européias, mesmo onde estas palavras pareciam contradizer todos os fatos fisiológicos, como, por exemplo, quando se diz que o “ar” (da respiração) penetra nos artelhos e nas pontas dos dedos, ou sobe ao longo do oco da coluna vertebral (canal raquidiano) até o cérebro.

Exatamente como a palavra “inspiração” pode ser usada no sentido de “inalação”, como também no de percepção e experiência direta espiritual ou como a palavra grega “*pneuma*” pode significar tanto

2. Exatamente como o corpo físico representa o reativo (*vipáka*), e neste sentido o lado “negativo” da consciência.

“espírito” como “ar”, assim “*váyu*” pode ser aplicado ao estado elementar de agregação (ou estado gasoso) como para as forças vitalizantes e dinâmicas do organismo humano. Sua natureza, em ambos os casos, é a do movimento (a raiz “*v*” expressa movimento: “vento”). Aqui, inclusive, sua relação interior está em harmonia com o termo geral e mais amplo de “*prána*”.

Isto também está apoiado na definição Tibetana da palavra “*rlun*”, que, se aplicada ao processo psicofísico ou meditativo, expressa as funções seguintes (em perfeito acordo com a tradição Indiana):

1. *srog-hdzin*: aquela que mantém a vida (*hdzin-pa*: manter; *srog*: vida); que é a causa da respiração, que nos obriga a inspirar (Sânc.: *prána* no sentido mais estrito e estreito da palavra).

2. *gyen-rgyu*: aquela que é a causa (*rgyu*) do movimento ascendente (*gyen*) da expiração e da faculdade da fala (Sânc.: *udána-váyu*).

3. *thur-sel*: aquela que pressiona para baixo (*thur*) e é a causa das diferentes secreções (*sel*) (Sânc.: *apána-váyu*).

4. *me-mñam*: o fogo (*me*) que iguala (*mñam-pa byed-pa*) tudo, a faculdade da assimilação, da digestão como também da respiração, que são ambos processos de oxigenação e produtores de calor (Sânc.: *samána-váyu*).

5. *khyed-byed*: aquela que penetra o corpo — o que causa (*byed*) penetração (*khyed*), isto é, a causa do movimento muscular, circulação sanguínea e as funções metabólicas de transformação (Sânc.: *vyána-váyu*).

René Guénon, que tratou de um modo profundo e penetrante destas cinco funções à luz da tradição Sânscrita, define ou caracteriza o primeiro *váyu* como “*aspiração*, isto é, a respiração observada como ascendente na sua fase inicial (*prana*, no seu sentido mais estrito) e atraindo os elementos ainda não individualizados do cosmo circundante, motivando-os a participar, pela assimilação, na consciência individual”.

Apána-váyu, que na definição Tibetana é considerado como a causa das diferentes secreções, é definido por Guénon como “*inspiração*, considerada como descendente numa fase seguinte (*apána*), por meio da qual estes elementos (ainda não individualizados) penetram na individualidade”.

Vyána-váyu é descrito por Guénon como “uma fase *intermediária* entre as duas precedentes, consistindo, de um lado, de todas

as ações e reações recíprocas que são produzidas pelo contato do indivíduo com os elementos circundantes, e, por outro lado, dos vários movimentos vitais resultantes, dos quais a circulação do sangue é o movimento correspondente no organismo corpóreo”.

Udána-váyu, de acordo com Guénon, é a função “que, enquanto transforma a respiração, a projeta além dos limites da individualidade restrita na esfera das possibilidades de extensão da individualidade, vistas na sua integralidade”. A respiração torna-se aqui um veículo da mente, a saber, da palavra e da fala, e assim, num certo sentido, o meio de uma individualidade ampliada.

Samána-váyu, finalmente, está explicado como a função de digestão ou “de assimilação substancial interior, pela qual os elementos absorvidos tornam-se uma parte integrante da individualidade. Em outras palavras: está claramente estabelecido que tudo isto não é puramente questão de funcionamento de um ou de vários órgãos corporais; de fato, é fácil concluir que isto não se refere simplesmente às funções fisiológicas analogamente correspondentes, porém melhor a uma assimilação vital no sentido mais amplo possível”.³

Por isso, não é fundamentalmente importante como delimitamos as fronteiras destas funções que se superpõem parcialmente. O que é importante, todavia, é compreender o fato da interdependência e interação das funções físicas e psicológicas, individual e universal, material e espiritual. Somente quando isto estiver claramente estabelecido e realizado, poderemos compreender a natureza múltipla dos *cakras* e *nádís* e ver que não são propriedades ou órgãos do corpo material grosseiro (*sthúla-saríra*), mas do material sutil ou corpo etéreo (*linga-saríra*), donde emergiu este corpo visível. O *linga-sarira* é a combinação de *vijñana-maya*-, *mano-maya*- e *prana-maya-kosa*, isto é, da consciência profunda, da consciência pensante e da do corpo vital ou *pranico*.

A relação orgânica entre os *nádís* e o sistema nervoso fisiológico, ou entre os *cakras* e os correspondentes centros nervosos, é, por isso, de natureza secundária e necessitamos não depreciar a descrição daqueles *nádís* principais, que são importantes para a prática da meditação e para a compreensão da experiência yogue.

3. René Guénon: *Man and his Becoming*, p. 77-78. Guénon, como Avalon, Coomaraswami, Heinrich Zimmer e Richard Wilhelm, tentou transmitir a sabedoria do Oriente como alguma coisa viva e de importância vital para o Ocidente.

As Três Correntes de Força e Seus Canais no Corpo Humano

Exatamente como *ákása* oscila entre os pólos do espaço imaterial (uma dimensão puramente mental) e da corporalidade material, do mesmo modo o *prána* se revela na forma de duas tendências dinâmicas, que se condicionam e se compensam mutuamente igual aos pólos positivo e negativo de um campo magnético ou elétrico. De acordo com o ponto de vista que o corpo humano é a réplica do universo ou, mais corretamente, o universo em miniatura, um microcosmo, as correntes polarizadas de forças que fluem através do corpo humano são chamadas forças solares (*súrya-svarúpa*), ou iguais ao sol, e lunares (*candra-svarúpa*), ou iguais à lua.

As energias solares representam as forças diurnas, isto é, as forças centrífugas que tendem para a percepção consciente, conhecimento objetivo, diferenciação e discriminação intelectual. As energias lunares simbolizam as forças noturnas, trabalhando na escuridão da mente subconsciente. Elas são forças indiferenciadas, regenerativas, centrípetas, fluindo da fonte da vida que tudo abrange e tendendo para a reunificação (como por exemplo nos impulsos do amor) de tudo que ficou separado pelo intelecto.

Estas duas forças fluem através do corpo humano como energias psíquicas por duas vias ou canais principais: a lunar *idá-nádi* (Tib.: *rkyan-ma rtsa*) e a solar *pingala-nadi* (Tib.: *ro-ma rtsa*), das quais partem inumeráveis *nádís* secundários. De acordo com a tradição do "*satcakranirúpana*" v. p. 146), *idá* e *pingalá* estão representados como duas helicoidais, partindo, respectivamente, da narina esquerda e da direita, e movendo-se em direções opostas envoltas pelo *summa-nadi*, que corre como um canal oco através do centro da coluna vertebral, reunindo *idá* e *pingalá* no períneo, na base da coluna vertebral.

O *summa* (Tib.: *dbu-ma rtsa*), que é comparado ao sagrado Monte Meru, o eixo místico do mundo, estabelece a ligação direta entre os sete centros, e não somente é capaz de ocasionar a síntese entre as correntes solares e lunares, como ainda de unir as forças dos centros mais altos aos mais baixos. As energias solares e lunares integradas são assim sublimadas e elevadas de centro para centro, até alcançarem o Lótus de Mil Pétalas, o plano da mais alta consciência multidimensional.

Em outras palavras, estamos tratando aqui com a integração de uma dupla polaridade, que se apresenta de um lado como “direita” e “esquerda”, isto é, como formas solares e lunares do *prána* no plano humano ou terreno, e por outro lado como “acima” e “abaixo”, isto é, como formas imateriais e materiais do *ákasa* no “eixo vertical” da esfera cósmica espiritual. Esta integração é experimentada em etapas sucessivas, a saber, nos sucessivos *cakras*, em que cada um representa uma dimensão diferente da consciência, e em que cada dimensão mais alta inclui a mais baixa sem anular suas qualidades. Deste modo, mesmo os mais altos estados de integração não consistem na aniquilação das qualidades diferenciadas, mas na sua interpenetração e harmonização perfeita, através dos quais elas se tornam as qualidades de um único órgão: o órgão da consciência universal.

Nas descrições Tibetanas de meditação ou de práticas yogues, *pingala* e *idá* são freqüentemente chamados simplesmente de “*nádi* direito e esquerdo” (*rtsa-g’yas-g’yon*). Não há menção de um movimento helicoidal destes *nádís* em volta do *susumná*. Isto parece corresponder à tradição original, que *Swámi Vivekánanda* também menciona no seu “*Raja-Yoga*”, e em relação com os “*Aforismos Yoga*” do *Patañjali*. Ele descreve aí a estrutura da coluna vertebral* do seguinte modo: “Se considerarmos a figura de um oito deitado horizontalmente (∞), há duas partes, que estão unidas no meio. Supondo acrescentar, empilhando, um oito sobre outro, poderá ser representada a medula espinhal. A esquerda é *idá*, a direita é *pingalá*, e o canal oco que corre através do centro da medula espinhal é o *susumná*”.¹

O *susumná* está fechado na sua extremidade inferior, enquanto as forças criativas latentes do *Kundaliní* (ou a “libido”, como os psicologistas modernos diriam) não estão despertadas. Neste estado, o *Kundaliní*, que é comparável a uma serpente em espiral (símbolo da energia latente), bloqueia a entrada do *susumná*. Despertando as forças dormentes do *Kundaliní*, que de outro modo são absorvidas na subconsciência e nas funções puramente corporais, e as dirigindo para os centros mais altos, as energias assim libertas são transformadas e sublimadas até a sua perfeita expansão, e a realização consciente é alcançada no centro mais alto. Este é o propósito e objetivo do *Kundaliní Yoga*, do *pránáyáma*, e de todos outros exercícios

* Nota do Tradutor: Nesta descrição, não está claro o que se considera coluna vertebral e medula espinhal anatomicamente. Porém, no caso, devemos considerar estas formas anatômicas como um todo.

1. Swami Vivekananda: *Raja Yoga*, p. 45.

através dos quais os *cakras* são ativados e tornados centros da realização consciente.

Se caracterizamos “gênio” como a faculdade de tornar-se diretamente consciente das relações interiores entre idéias, fatos, coisas, sentido de informação e forças, uma relação que o intelecto comum pode encontrar somente em trabalho lento, laborioso, então podemos dizer que estas práticas meditativas não têm outro objetivo além do estabelecimento do estado de “gênio” no homem. O Yoguin é aquele que encontrou o eixo central do seu ser, aquele que “abriu” o *susumna*, que alcançou acesso direto às suas forças mais profundas, e que conseguiu estabelecer o contato direto entre os extremos pela conexão do mais profundo com o mais elevado da sua natureza.

O *susumná* é o símbolo de todas as potencialidades, que se encontram adormecidas em todo ser humano, e que são realizadas pelo Yoguin. Todos os seres humanos nasceram com os mesmos órgãos, mas nem todos fazem o mesmo uso deles. “Quando esta corrente do *susumná* se abre, e começa a se elevar, nós alcançamos além dos sentidos, nossa mente torna-se super-sensível, superconsciente — vamos mesmo além do intelecto, onde o raciocínio não pode alcançar.”²

De acordo com os textos Tibetanos “*Chos-drug bsdus-pahi zin-bris*”³ (Tratado das Seis Doutrinas, que são atribuídas a *Naropa*), o meditante deve imaginar e visualizar o *susumná* (*dbu-ma rtsa*) como se estendendo perpendicularmente do alto da sua cabeça até um ponto situado quatro dedos abaixo do umbigo (local do *Múládhára-Cakra*) e para a direita e a esquerda do *susumná*, os *nádís* direito e esquerdo (*rtsa g’ya-g’yon*).

Repetindo: aqui não se trata do curso helicoidal dos *nádís*, nem está dito se localizados dentro ou fora da coluna vertebral; está apenas evidenciado que o meditante deve *visualizá-los* claramente, e figurá-los em sua mente, *como se* eles se estendessem das narinas ao cérebro e para baixo, para a base dos órgãos genitais (no períneo). Ao mesmo tempo, o meditante deve imaginar estes *nádís* como sendo ocos, e projetar no da esquerda as sílabas-semente de todas as vogais, e no da direita as sílabas-semente de todas as consoantes do alfabeto Sânscrito.

2. Vivekananda: *Raja Yoga*, p. 54.

3. A tradução deste texto, compilado por *Padma Karpo*, foi feita pelo Lama Dawa Samdup, e editado e publicado pelo Dr. Evans-Wentz no *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, sob o título de “Yoga of Six Doctrines”.

Isto significa que as sementes de tudo que age e aparece no mundo são visualizadas como uma torrente viva, que está polarizada em duas correntes de forças, em que a esquerda é de caráter lunar, e a direita, de caráter solar. As sílabas-semente, que estão imaginadas mentalmente nelas, são figuradas em forma de letras vermelhas brilhantes da grossura de um fio de cabelo, que se superpõem verticalmente uma sobre a outra e movendo-se alternadamente para o interior e para o exterior em harmonia com o ritmo da respiração para dentro e para fora.

Isto não é, entretanto, como se as sílabas-semente fossem inaladas com o ar e exaladas com ele novamente, porém como se elas estivessem entrando pela abertura do órgão sexual durante a inalação e deixando o corpo com a exalação, sem reverter sua direção (que poderia acontecer, se elas seguissem simplesmente os movimentos de entrada e de saída do ar da respiração), numa corrente subindo constantemente. Mas desde que não é possível se concentrar simultaneamente nestes dois movimentos diferentes, a respiração se efetua alternadamente através da narina direita ou esquerda, pelo que a corrente direita ou esquerda alternadamente torna-se consciente e visualizada.

Qual a finalidade deste exercício? O texto dá uma surpreendente e ao mesmo tempo profunda interpretação, que projeta luz na atitude geral das práticas Budistas do yoga, que até agora foram consideradas de modo unilateral comparativamente do ponto de vista recente dos Tantras Hindus.⁴

O texto diz que estes exercícios podem ser comparados a desviar um curso de água, cavando um canal ou um fosso; em outras palavras, eles são meios de criar condições, de modo que as energias

4. O texto do *Satacrañirupana*, de acordo com o seu colofão, não chega a ser anterior ao décimo quinto ou décimo sexto século, isto é, mais de um milênio anterior que os mais antigos conhecidos Tantras Budistas. O próprio Buda descreveu alguns exercícios yoga, que mostra claramente que ele não somente estava familiarizado com eles, mas que os praticou ativamente durante um certo tempo, o que podemos chamar de *Nádi-Yoga*. A antiguidade do *Nádi-Yoga* está estabelecida através do testemunho de vários *Upanisads*, como por exemplo: *Chándogya*, 8, 6, 6; *Kátha*, 6, 16; *Maitráyana*, 6, 21; *Yogasikhá*, 4-7; *Ksuriká*, 8-16.

No *Majjhima Nikáya*, 36, o Buda relata que através do controle da respiração, ou, como o texto *Páli* o descreve, pela retenção do ar inspirado e expirado através da boca, nariz e ouvidos, ele experimentou violentos "ares" (*váta-váyu*) penetrando sua cabeça e seu abdôme, e causando a sensação de queimadura de fogo em seu ventre. Que estes "ares" internos são as correntes da força vital (*nádis*) é o fato mais evidente do que foi dito que o

psíquicas são postas em movimento e podem ser dirigidas e controladas conscientemente. Os Tantras Budistas, assim, substituem a definição estática fisiologicamente fixa dos *nádís* pela definição dinâmica espiritualizada e psicológica. O seguidor dos Tantras Budistas não se empenha em saber qual dos três *nadas* principais está dentro ou fora da coluna vertebral, ou até onde os *cakras* coincidem com certos órgãos do corpo, e quantas “pétalas” estão em cada um destes “lótus” ou que qualidade está associada a cada pétala e qual a deidade que controla um determinado *cakra*. Ele sabe que estes são apenas auxiliares e preliminares, e que ele não está tratando com fatos ou referências fixas, que existem inalteráveis e para sempre, mas pelo contrário, com coisas que dependem do que nós fazemos delas, coisas criadas por nós mesmos — exatamente como temos criado nosso próprio corpo, numa estrutura de certas leis universais e imanes, e de acordo com o nível do nosso desenvolvimento, nossas pré-condições cármicas.

O instrutor Tibetano de meditação, por isso, não faz nenhuma afirmação que o aluno não tenha que aceitar como fatos objetivos; ele não diz “os *nádís* estão aqui ou lá”, mas: “cria dentro de ti mesmo a imagem mental viva, que uma corrente de força vital flui daqui para lá”. Deste modo, ele orienta a consciência e a imaginação criativa do meditante para certas funções (por exemplo, a respiração) e para aqueles órgãos que podem ser influenciados por eles, seja direta ou indiretamente. Assim, ele cria as relações e precondições psíquicas e físicas para a corrente das forças conscientes. Em outras palavras, ele cria aqueles canais que formam o sistema nervoso sensitivo do corpo espiritualizado ou de “matéria sutil” (Sânc.: *suksmá* ou *linga saríra*).

Não é importante saber onde está localizado o *susumná*, porque ele está no lugar onde nós dirigimos a corrente principal da força psíquica, depois de ter tornado conscientes as correntes dos *nádís* polarizados. O *susumná* pode ser fino como um cabelo, e outras vezes tão amplo que o corpo inteiro torna-se uma única corrente de força, a chama da mais alta inspiração, que, aniquilando todos os limites, cresce até preencher todo o universo.

Buda parou o processo respiratório comum. O fato verdadeiro que ele assim controlava sua respiração mostra que ele conhecia o significado desta prática. Seu conhecimento pré-Budista da tradição yoga e prática yoga está além disto, provado por ter sido ele discípulo de *Alára Kálama* e *Uddaka Rámaputta*, a quem louvava, mesmo após sua iluminação, como os únicos seres capazes de compreender o seu *dharma*.

O Yoga do Fogo Interior no Sistema Tibetano de Meditação (*Tapas* e *gTum-mo*)

Como exemplo concreto do que foi dito no capítulo precedente, possa o que se segue servir como sumário de uma meditação típica, em que a criação e a contemplação do “Fogo interior” (*gTum-mo*) constitui o tema principal.

Depois do *Sádhaka* ter purificado sua mente através de práticas devocionais e de se ter colocado num estado de preparação e receptividade interior; após ter regularizado o ritmo da sua respiração, tê-la preenchido com consciência e tê-la espiritualizado através de palavras mânticas, então ele dirige sua atenção sobre o Centro Umbilical (*Manipúra*; Tib.: *lte-bahi hkhor-lo*), o lótus no qual ele visualiza a sílaba-semente “RAM”, e acima dela a sílaba-semente “MA”, da qual mais tarde emerge *Dorje Naljorma* (Sânc.: *Vajra-Yogini*), uma *Khadoma*¹ de cor vermelho-brilhante, circundada por um halo flamejante.

Logo que o meditante tornou-se uno com a forma divina do *Khadoma* e se reconhece como *Dorje Naljorma*, ele coloca a sílaba-semente “A” no Centro mais inferior, e a sílaba-semente “HAM” no Centro mais alto (o “Lótus de Mil Pétalas” do Centro Coronário).

Logo após, pela respiração profunda consciente e concentração mental intensa, ele desperta a sílaba-semente “A” para um estado de incandescência; e isto, sendo abanado e intensificado em cada inalação, cresce com firmeza, do tamanho de uma pérola flamejante ao de uma chama ardente, que através do *nadi* mediano (Tib.: *dbu-ma rtsa*; Sânc.: *susumna*) alcança finalmente o Centro Coronário, donde agora o néctar branco, o Elixir da Vida, surge da sílaba-semente “HAM” (que o meditante tinha colocado e visualizado neste Centro) e que, fluindo para baixo, penetra o corpo inteiro.

Este exercício pode ser descrito em dez etapas:² Na primeira, o *susumna*, com sua chama ascendente, é visualizado tão fino como

1. *Mkhah-hgro-ma rdo-rje rnal-hbyor-ma*. *Khadomas* (Sânc.: *dákini*), que de acordo com a concepção popular são seres divinos ou demoníacos, no Budismo Tântrico representam a força inspirativa da consciência. Mais alguns dados sobre este assunto serão encontrados no capítulo 13 desta parte.

2. Cf. Alexandra David-Neel: *With Mystics and Magicians in Tibet*, p. 203 (Penguin).

um cabelo; na segunda etapa, tão grosso como o dedo mínimo; na terceira, da grossura de um braço; na quarta, tão amplo como o corpo inteiro, isto é, como se o corpo inteiro tivesse se transformado no *susumná* e se tornasse um único receptáculo de fogo. Na quinta etapa, a visão expandida (Sânc.: *utsakrama*; Tib.: *bskyed-rim*) atinge seu clímax: o corpo deixa de existir para o meditante. O mundo inteiro torna-se um flamejante *susumná*, um oceano infinito revolto de fogo.

Com a sexta etapa, começa o processo inverso da integração e perfeição (Sânc.: *sampanna-krama*; Tib.: *rdzogs-rim*): a tempestade declina e o oceano flamejante é reabsorvido pelo corpo. Na sétima etapa, o *susumna* reduz-se à grossura de um braço; na oitava, à grossura do dedo mínimo; na nona, à de um cabelo; e na décima, ele desaparece totalmente e se desfaz no Grande Vazio (Sânc.: *súnyatá*; Tib.: *ston-pa-ñid*), onde a dualidade do conhecedor e do conhecido é transcendida e a grande síntese da plenitude espiritual é realizada.

O fogo da integração espiritual que funde todas as polaridades, toda reciprocidade dos elementos exclusivos originados da separatividade da individualização, é o que a palavra Tibetana *gTum-mo* significa no sentido mais profundo e que o faz um dos mais importantes objetos de meditação. É o poder fulgente que tudo consome e daquele Fogo Interior irresistível que desde os tempos das Vedas difundiu-se na vida religiosa da Índia: o poder do *tapas*.

Tapas, como *gTum-mo*, é o que ergue o homem do sono das satisfações terrenas, que o afasta da rotina da vida mundana. É o calor da emoção espiritual que, se intensificada, acende o fogo da inspiração, donde nasceu o poder da renúncia e que se evidencia exteriormente como ascetismo. Mas para os que estão espiritualmente despertados ou inspirados, a renúncia ou afastamento das coisas mundanas torna-se um modo natural de vida, porque eles não estão mais interessados nos brinquedos do mundo, cujas riquezas para eles afiguram-se como pobreza e cujos prazeres para eles parecem banais e vazios.

O Buda, que vive na plenitude da Perfeita Iluminação, não sente ter “renunciado” a qualquer coisa; para ele, não há nada no mundo que possa desejar, que ele considere como sua posse; e por isso não foi deixado nada a que ele pudesse renunciar. A palavra “*tapas*”, por isso, significa infinitamente mais que ascetismo ou alguma forma de automortificação, que o Buda enfaticamente rejeitava a favor do

feliz estado de libertação das coisas do mundo, um estado que nasceu do conhecimento intuitivo da visão interior.

Tapas aqui, é o princípio criativo, que age tanto sobre a matéria como sobre a mente. Com relação à matéria, é o princípio formativo organizador da ordem criadora: “Do *Tapas* flamejante nasceu a ordem e a verdade” (*Rgveda* 10, 190, 1). Por isso, na esfera espiritual, é aquela força que nos eleva além do criado, além do que se tornou, originado, tomado forma. Ele nos eleva além dos limites da nossa estreita individualidade e do mundo criado por nós mesmos. Ele dissolve e transforma tudo que está “congelado” numa forma rígida.

Exatamente como os mundos nasceram do fogo, “através do poder do calor interior” (como nos diz o hino da criação no *Rgveda*), e são dissolvidos novamente através da mesma força do fogo, da mesma maneira *tapas* é tão criador como libertador; e neste sentido, pode-se dizer que *tapas* está tanto no fundo do *káma-chanda* (desejo de amor sensual) como do *dharma-chanda* (desejo por Verdade, o esforço à procura da realização do *Dharma*). Ou, para permanecer no quadro das expressões habitualmente mais compreendidas: é aquela emoção que, na sua forma mais inferior, é igual a um fogo de palha, nutrido por um entusiasmo momentâneo e impulso cego, enquanto na sua forma mais elevada é a chama da inspiração, nutrida pela visão interior espiritual, pela verdadeira visão, pelo conhecimento direto e convicção interior.

Ambos têm a natureza do fogo: mas assim como a brevidade e força inferior de um fogo de palha não nega o fato que o mesmo elemento, se dirigido nos canais próprios e suprido com combustível adequado, é capaz de fundir o aço mais duro — assim não devemos subestimar a força da emoção, porque ela pode algumas vezes se dissipar num entusiasmo de pouca duração. Nós devemos reconhecer que o calor da emoção é inseparável da inspiração, um estado no qual verdadeiramente e completamente nós mesmos nos esquecemos na experiência de maior realidade, um ato de auto-renúncia que liberta e transforma o mais íntimo do nosso ser. É o que chamamos na vida religiosa de êxtase, transe, absorção, visão (*dhyána*), e assim por diante.

A frieza da compreensão conceitual está oposta ao calor da emoção, do ser “captado” pela força irresistível da verdade. A compreensão intelectual é o estabelecimento das relações entre sujeito e objeto, em que o sujeito incluído permanece fora do objeto. Por isso, a emoção é uma atitude dinâmica, um movimento na direção ou com o motivo da nossa contemplação, até o alcançarmos em seu movimento, até nos tornarmos uno com ele e sermos capazes de o expe-

rimentar de dentro, na sua natureza intrínseca, no seu ritmo particular. Ser movido é um ato de participação espiritual, um tornar-se uno com o objeto da nossa contemplação, e conduz finalmente à unificação interior, a grande síntese de todas as qualidades espiritual, mentais, emocionais e corporais do homem: o estado de plenitude. Neste estado mais elevado, o calor da emoção é transmutado na chama da inspiração.

A natureza da inspiração nunca foi tão vigorosamente e vividamente descrita do que por Nietzsche:

“Terá alguém, no fim do século dezenove, uma idéia do que os poetas de épocas mais marcadas chamavam de *inspiração*? Se não há, deixe-me descrevê-la.

“Com o menor resíduo da superstição dentro de nós, dificilmente poderíamos em verdade libertar-nos da idéia de ser simplesmente a encarnação, o porta-voz, o intermediário dos poderes super-humanos. A noção da revelação, no sentido que, subitamente, com incrível convicção e sutileza, alguma coisa torna-se visível e audível, nos faz estremecer irresistivelmente no mais profundo do nosso ser: tudo isto é meramente a descrição dos fatos. Um ouve, um não procura; um aceita, um não pergunta quem está dando; igual ao relâmpago, um pensamento brilha, necessariamente, sem hesitação em relação a sua forma — eu nunca tive uma escolha. Um *êxtase de alegria*, cuja tensão imensa algumas vezes dissolve-se numa torrente de lágrimas, e cujo ritmo é algumas vezes igual a uma tempestade e algumas vezes torna-se lento; o estado do ser completamente fora de si mesmo, ainda com a mais clara consciência de um número infinito de tremores finos e ondas como vibrações descendo mesmo para os artelhos; uma profunda *felicidade*, em que tudo que é sofrimento e escuro, *não atua como uma oposição*, mas como uma condição necessária, um desafio, como uma cor necessária dentro de tal *abundância de luz*; um instinto para proporções rítmicas, que se expande amplamente nas esferas da forma — a expansão, a necessidade para um *ritmo que abrange tudo* é quase um padrão para o *poder da inspiração*, uma espécie de contra-força compensadora contra a sua pressão e tensão. . . Tudo isto acontece involuntariamente no mais alto grau, e ainda igual a uma tempestade de *liberdade*, de *incondicionalidade*, de *poder*, de *santidade*. . . O caráter involuntário da *imagem interior*, a semelhança, é a parte mais notável; não se tem mais a menor idéia do que é imagem ou semelhança, tudo se apresenta como o mais próximo, o mais adequado, a expressão mais simples.”³

3. Traduzido do original do *Kröners Taschenbuchausgabe*, v. 77, p. 275 s.

As palavras que foram postas em destaque por mim podem lembrar imediatamente ao leitor as expressões similares usadas na descrição dos “transes” ou estados de absorção profunda (*dhyána*) dos textos Budistas:

1. A visualização das experiências interiores: a proximidade e necessidade da imagem ou do símbolo assim visualizado.

2. A sensação de êxtase e bem-aventurança, mesmo “até a ponta dos artelhos” (“*piti-sukha*” nos textos Páli, “*bde*” em Tibetano; por isso, *Milarepa* foi descrito como “alguém, cujo corpo estava repleto de bem-aventurança, até a ponta dos artelhos”; e no *Digha-Nikáya*, o próprio Buda disse que aquele que vive no estado de *jhána* ou absorção profunda “penetra e preenche seu corpo de bem-aventurança, a ponto que nem mesmo a menor das suas partes fica privada dela”).

3. A junção dos contrastes através da incorporação e integração de todas as qualidades e de todos os Centros, unindo o mais alto ao mais profundo.

4. A luminosidade crescente da mente e a transformação gradual do corpo.

5. O sentimento de alívio e liberdade, além da volição pessoal.

6. O despertar dos poderes “divinos” (*siddhi*) pelo despertar dos Centros psíquicos, e o logramento da mais alta realização no estado da Perfeita Iluminação.

A inclusão do corpo no processo do desenvolvimento espiritual, que o Buda colocou no centro da sua prática meditativa, não está somente caracterizada pela já mencionada espiritualização do processo respiratório (fazendo-o uma função consciente), porém ainda mais pelo fato que a dualidade do corpo e da alma não existe para ele, e por isso entre funções corporais, mentais, psíquicas e espirituais só há uma diferença de grau, mas não na essência. Quando a mente torna-se luminosa, o corpo também precisa participar nesta natureza luminosa.⁴ Esta é a razão para a radiação que emana de

4. Uma descrição interessante deste fenômeno é encontrada nos diários do Barão Dr. von Veltheim-Ostrau, que o observou na pessoa de um santo moderno, o falecido Ramana Maharshi de Tiruvannamalai. Eu traduzi o seguinte trecho do segundo volume do seu “Diário Asiático”, intitulado *Der Atem Indiens* (Claassen Verlag, Hamburg, 1955):

“Enquanto meus olhos estavam imersos nas profundezas douradas dos olhos do Maharshi, alguma coisa aconteceu que eu só me atrevo descrever com a maior reserva e humildade, nas palavras mais curtas e mais humildes, de acordo com a verdade. A tez escura do seu corpo lentamente se trans-

todos os santos e dos Iluminados, a aura que os circunda e que tem sido descrita e representada em todas as religiões. Esta radiação (Páli: *tejasá*; Sâncs.: *tejas*), que só é visível para o olho espiritual, é o efeito direto do *tapas*, aquela chama da devoção religiosa e auto-renúncia, em que estão unidos a luz do conhecimento e o calor do coração.

Por isso, se diz do Buda:

*"Divā tapati adicco, rattim ābhāti candimā,
Sannaddāho khattiyu tapati, jhayi tapati bryhmano,
Attha sabbamahorattim Buddho tapati tejasā".*

(Dhammapada, 387)

"O sol brilha de dia, à noite brilha a lua,
O guerreiro brilha em sua armadura,
O Brâmane pela sua meditação.
Mas dia e noite brilha radiante o Buda."

Estas não são meramente metáforas poéticas, mas expressões ligadas a uma tradição antiga, cujas raízes situam-se mais profundamente do que qualquer forma conhecida de religião.

"Sol" e "lua" correspondem às forças do dia e da noite, para a atividade exteriormente dirigida do "guerreiro" e a atividade interiormente dirigida do "sacerdote". O homem perfeito (o Iluminado), por isso, combina os dois lados da realidade: ele une dentro de si a profundidade da noite e a luz do dia,⁵ a escuridão do espaço que abrange tudo e a luz dos sóis e das estrelas, o poder primordial criativo da vida e o poder luminoso do conhecimento que tudo penetra.

formou em branco. Este corpo branco tornou-se cada vez mais luminoso, como se vindo de dentro, e começou a radiar. Esta experiência foi tão assombrosa que, enquanto tentando entendê-la conscientemente e com o pensamento lúcido, eu imediatamente pensei em sugestão, hipnose, etc. Eu, por isso, pratiquei certos "controles", p. ex. olhando para o meu relógio, pegando o meu relógio, pegando o meu diário e lendo-o e, para isto, primeiro coloquei os óculos, etc. Então, olhei para o Maharshi, que não tinha desviado seu olhar de mim; e com os mesmos olhos, que um momento atrás eram capazes de ler alguns apontamentos no meu diário, eu o vi sentado na pele de tigre como uma forma luminosa.

"Não é fácil explicar este estado, porque é tão simples, tão natural, tão sem problema. Como desejaria lembrá-lo com toda clareza na hora da minha morte!" (p. 264 s.).

5. Na linguagem dos Tantras ulteriores: a atividade do *pingalā* "igual ao sol" e do *idā* "igual à lua". O primeiro contém o elixir da vida mortal, o último, o elixir da imortalidade.

Todavia, por mais que estes princípios permaneçam separados ou, mais corretamente, enquanto eles são desenvolvidos separadamente ou unilateralmente, eles permanecem estéreis, isto é, incapazes de expandir sua natureza e seu significado — porque eles são os dois lados de um todo orgânico.

O poder primordial criativo da vida é cego sem a força do conhecimento, da percepção consciente, e torna-se um jogo sem fim das paixões no eterno ciclo das mortes e renascimentos (*samsára*). A força do conhecimento sem o poder primordial unificador da vida torna-se o veneno mortal do intelecto, o princípio demoníaco, objetivando o aniquilamento da vida.

Por isso, onde estas duas forças cooperam, penetrando e compensando uma à outra, lá ergue-se a chama sagrada da mente iluminada (*bodhi-citta*), que irradia tanto luz como calor, e na qual o conhecimento torna-se sabedoria viva, e o impulso cego da existência e paixão descontrolada, a força do amor universal.

O “Yoga do Fogo Interior”, por isso, não está relacionado com o calor corporal — apesar desta qualidade, como também de um certo número de outras qualidades extraordinárias, poderem ser criadas como um produto secundário. Isto é um equívoco muitas vezes repetido, imaginar que estes exercícios eram propósitos de capacitar ao *Sadhaka* sobreviver na solitude glacial das montanhas do Tibete. Aqueles que adiantam esta teoria esquecem que este *yoga* originou-se nas planícies quentes da Índia, onde o povo daria qualquer coisa para manter o frio. A finalidade deste *yoga* é, portanto, puramente espiritual, objetivando um estado de perfeita unidade interior e plenitude, em que todas as forças e qualidades latentes do nosso ser estão concentradas e integradas iguais aos raios do sol no foco de uma lente.

Este processo de integração perfeita está representado pelo símbolo da chama ou da gota flamejante (Sânc.: *bindu*; Tib.: *thig-le*) e expresso pela sílaba HUM (que acerca desta conexão estudaremos mais adiante). A figura da chama, contudo, como precisamos acentuar outra vez, não é simplesmente uma metáfora, mas a expressão de experiências reais e de processos psicofísicos, em que todas as propriedades do fogo, tanto nos seus efeitos elementares (*tejas*) como nos sutis (*taijasa*), podem se manifestar: calor, aquecimento, incandescência, purificação e consumação pelo fogo, fusão, chamas flamejantes, radiação, penetração, iluminação, transfiguração, e assim por diante.

Processos Psicofísicos no Yoga do Fogo Interior

O exemplo mais destacado de uma vida repleta do fogo de *gTum-mo* é aquele do maior poeta e santo Tibetano, *Milarepa* (*Mi-la ras-pa*, 1052-1135 D.C.), o quarto patriarca¹ da Escola *Kargyütpa* (*bkah-rgyud-pa*). Sua bibliografia (*rje-btsun rnam-thar*; *rje-btsun-bkah-hbum*) não é somente um dos mais belos monumentos literários que jamais foi criado à memória de um santo, como também um documento histórico de primeira ordem, razão pela qual tudo que conhecemos acerca dos métodos do “Yoga do Fogo Interior” é elevado a um plano de uma realidade viva.

Contemplando os sistemas de meditação e os exercícios espirituais aqui descritos, o leitor pode algumas vezes se espantar, se estamos tratando com meras suposições intelectuais ou com fatos de experiências reais, e se os resultados justificam as perspectivas derivadas delas. A vida de *Milarepa* (como também a vida de muitos dos seus numerosos seguidores, na maioria desconhecidos) é a maior justificação e a prova mais convincente da praticabilidade, do valor prático e da eficiência espiritual dos exercícios do *gTum-mo*. Sem eles, *Milarepa* mal seria capaz de realizar seu elevado objetivo sob as mais difíceis condições, e deixar um testamento espiritual que nos dá excelentes frutos até os presentes dias.

Somente aquele — que como o presente autor, teve a felicidade de visitar o lugar das atividades de *Milarepa*, de sentir sua inefável presença em afastadas grutas nas montanhas, onde ele passou anos em meditação solitária e em êxtase divino, e de notar vestígios do seu caminho espiritual aos pés de mestres que mesmo até agora vivem e a praticam —, somente aquele que experimentou isso pode ter uma idéia correta das extraordinárias possibilidades destes métodos de meditação, que mostram um caminho prático para a renovação espiritual (e física) do homem.

Como podemos ver na biografia de *Milarepa*, ele recebeu do seu guru *Marpa*, que era discípulo de *Naropa*, a iniciação nos ensinamentos e práticas esotéricas do *Demchog-Tantra* (Sâncs.: *Srî Cakra Samvara* [*Mahásukha*]; Tib.: *dPal hkhor-lo bde-mchog*, o “Mandala da mais Elevada Bem-Aventura ou Beatitude”) e nas “Seis Doutrinas” (Tib.: *chos-drug*) de *Náropá*, a saber.

1. Os três primeiros patriarcas foram: *Tilopa* (*Tallopa*, c. 975 D.C.), *Naropa* (*Náropá*) e o Guru Tibetano *Marpa*, “o Tradutor” (*lo-tsa-ba*).

1. A Doutrina do Fogo Interior (*g-Tum-mo*);
2. A Doutrina do Corpo Ilusório (*sgyu-lus*);
3. A Doutrina do Estado de Sonho (*rmi-lam*);
4. A Doutrina da Luz Clara (*hod-gsal*);
5. A Doutrina do Estado Intermediário (*bar-do*);
6. A Doutrina da Transferência da Consciência (*hpho-ba*).

A base comum destes ensinamentos, que são mais ou menos idênticos aos do *Bardo Thödol* (como podem ser vistos acima), é o “Yoga do Fogo Interior”, o tema principal do exercício espiritual de *Milarepa*. De acordo com as próprias palavras de *Milarepa*, o guru *Marpa* lhe deu como presente de despedida um manuscrito sobre o *gTum-mo* (junto com a manta de *Náropá*, como símbolo da autoridade espiritual), visto que estava convencido que *Milarepa*, por meio deste yoga² em particular, atingiria a mais alta perfeição.

Que este foi o caso, foi confirmado pelo seu discípulo e biógrafo *Rechung*, que disse de *Milarepa* que “seu corpo inteiro estava repleto de beatitude (*dgah*) descendo até os artelhos (*mthe-ba-yan*) e ascendendo até o alto da cabeça (*spyi gtsug-tu*), onde, devido à união de ambos, os nós dos *nádís* principais e dos quatro³ Centros psíquicos (*rtsa gtso-mo gsum dan hkhhor-lo bzihí mdud-pa*) estavam desatados até que tudo estivesse transformado na natureza do *nadi* mediano (*dbu-mahi no-bor gyur-pa*)”.⁴

O “desatar dos nós” é um muito antigo e profundo símile, que de acordo com o *Súrangama Sútra*,⁵ foi utilizado pelo Buda, quando explicava que o processo de liberação consistia simplesmente em desatar os nós do nosso próprio ser, através dos quais nós mesmos nos algemamos e nos tornamos escravos das nossas confusas ilusões.

A fim de demonstrar esta idéia, como a do caminho da liberação, o Buda pegou um lenço de seda, deu um nó, suspendeu-o e

2. Cf. W. Y. Evans-Wentz: *Tiber's Great Yogi Milarepa (rje-btsun-bkah-hbum)*, pp. 144-156. Oxford University Press, London, 1928.

3. O fato de nos tratados sobre o “Yoga do Fogo Interior” somente os quatro centros superiores estarem mencionados em toda parte, deveria abrir os olhos de todos aqueles que ainda confundem este sistema com o do *Kundalini-Yoga*. A prática do *gTum-mo* tem lugar num plano inteiramente diferente. Diferenças iguais a estas podem parecer exteriormente sem valor, mas elas são de importância fundamental para o *sádhaka*, o devoto praticante. Detalhes adicionais sobre este assunto serão vistos no capítulo 13 desta parte.

4. “*rJe-btsun Mi-la-ras-pahi rnam-thar*”, fôlio *Kha* 3^a.

5. Traduzido pelo Bhikshu Wai-tao e Dwight Goddard, em *A Buddhist Bible*.

perguntou a *Ananda*: “O que é isto?”. *Ananda* respondeu: “Um lenço de seda no qual fizeste um nó”. O Buda, logo após, deu um segundo nó, um terceiro e continuou dando nós desta maneira até um total de seis nós. E cada vez perguntava a *Ananda* o que ele via, e a cada vez *Ananda* respondia da mesma maneira.

Logo após, o Buda disse: “Quando eu fiz o primeiro nó, você o chamou de um nó; quando eu fiz o segundo, terceiro, etc. você manteve a mesma resposta”. *Ananda*, não compreendendo qual o objetivo do Buda, ficou perplexo e exclamou: “Embora fazeis um único nó ou cem nós, eles sempre permanecem nós, apesar do lenço ser feito de uma variedade de fios coloridos de seda e tecidos numa única peça”.

O Buda aceitou isto, mas chamou a atenção que apesar do pedaço de seda ser um, e que todos os nós eram nós, havia ainda uma diferença, a saber, a ordem em que eles foram atados.

Para demonstrar esta diferença sutil e ainda importante, o Buda perguntou como estes nós poderiam ser desatados. E ao mesmo tempo, começou a esticar os nós aqui e ali, de tal maneira que os nós, ao invés de serem afrouxados, tornaram-se cada vez mais apertados, sobre o que *Ananda* replicou: “Eu teria em primeiro lugar experimentado descobrir como os nós foram dados”.

“Está bem, *Ananda*! Se você deseja desatar um nó, você precisa primeiro descobrir como este nó foi feito. Aquele que conhece a origem das coisas, conhece também sua dissolução. Mas deixame fazer outra pergunta: Poderão os nós serem desatados ao mesmo tempo?”

“Não, Abençoado Senhor! Desde que os nós foram feitos um após outro numa certa ordem, não podemos desfazê-los sem seguirmos a ordem inversa.”

O Buda, então, explicou que estes seis nós correspondiam aos seis órgãos dos sentidos, através dos quais o nosso contato é estabelecido com o mundo. Se nós compreendermos que o mesmo se aplica aos seis Centros, que são a *conditio sine qua non* de todos os órgãos dos sentidos, então nós já alcançaremos a lei básica do *yoga* Budista e a razão por que não podemos nos concentrar diretamente nos centros mais altos (como acreditam ingenuamente alguns “místicos” modernos, pensando que podem superar as leis da natureza ou os iniciadores deste *yoga*, de quem eles tomaram o encargo do conhecimento dos *cakras*) sem termos adquirido o controle sobre os centros mais baixos.

Temos que inverter o descer do espírito na matéria (ou talvez mais corretamente: a coagulação da consciência a um estado de materialidade) desatando os nós um por um, na ordem inversa em que nós os criamos. “Eles são os nós atados na unidade essencial da nossa mente”, como Buda disse para *Ananda* neste lindo diálogo.

Que o *cakra*- e o *nádi-yoga* eram conhecidos na época do Buda pode ser visto pelo fato de estarem mencionados nos *Upanisads*. No *Kathá*- e no *Mundaka Upanisad* a expressão “nó” (*granthi*; de “*granth*”, apertar, enroscar) já está empregada neste sentido.

“*Yadā sarve prabhidyante hrdayasyeha grathayah
Atha martyomrto bhavatyetavaddhyanusāsanam.*”

(*Kathopanisad*, II, 3, 15)

“Quando todos os nós do coração estão desfeitos,
Então, aqui mesmo, neste nascimento humano, o mortal torna-se
imortal. Este é o ensinamento global das Escrituras.”

No verso seguinte, faz alusão ao *susumná* nas palavras, que dos 101 *nadis* do Chakra do Coração (*hrdayasya nadyastasam*) somente um, a saber, o *susumna*, flui através do alto da cabeça, isto é, o *sahasrara-padma* ou Lótus de Mil Pétalas.

No *Mundaka Upanisad* (II, 2, 9) lemos: “Quando o nó do coração está desfeito (*bhidyate hrdaya granthih*) e todas as dúvidas estão cortadas, o trabalho do homem está terminado, então vê-se Aquilo que está em cima e abaixo (*tasmin drste parāvare*)”.

Incidentalmente, chamamos a atenção ao verso que se segue imediatamente, que mostra uma marcante semelhança com o *Udána VIII* (que está citado na p. 58: “Lá (no Estado Último, indicado por “Aquilo”), nem o sol nem a lua nem as estrelas brilham, nem os relâmpagos e ainda muito menos a terra!”⁶

6. Alguns eruditos *Páli*, e especialmente os seguidores do *Theraváda*, experimentam representar o Budismo como se ele se tivesse originado do vazio espiritual, sem nenhuma conexão com a tradição imediatamente precedente e contemporânea *Upanishádica*, enquanto guardavam, de modo bastante estranho, alguns dos traços pluralísticos dos tempos primitivos *Védicos*. Qualquer um que ler os *Upanisads* no original ficará chocado pela similaridade de certas frases, termos técnicos, conceitos religiosos, analogias e símbolos fundamentais, dos quais especialmente os últimos mostram semelhanças de experiência espiritual que são muito mais importantes do que superestruturas intelectuais, como “monismo” ou “pluralismo”. Estas semelhanças não tiram quase nada da grandiosidade e da originalidade do Buda, mas somente provam a realidade objetiva de certas experiências e leis do espírito. O Buda abordou estas coisas de uma maneira completamente nova pela sua atitude dinâmica, que não era pluralística (como nos primitivos *Vedas*), nem monística (como nos *Upanisads*)

Não é, por conseguinte, uma questão de conseguir ou criar poderes milagrosos, mas apenas do restabelecimento do equilíbrio perturbado das nossas forças psíquicas, pela libertação das nossas tensões interiores e da nossa limitação mental e espiritual. Isto só pode ser alcançado através de um estado sem tensão, sereno e bem-aventurado do corpo e da alma, mas não através da automortificação, ascetismo ou métodos artificiais de criar aversões, como aquela mal compreendida contemplação de cadáveres, através da qual a sensualidade não é dominada, mas apenas reprimida, ou através da violação do corpo e da mente por meio de exercícios de respiração artificial e esforços extenuantes de agrilhoar a mente com idéias preconcebidas.

Nos *Cem Mil Versos* de *Milarepa (mGur-hbum)*, que formam uma parte essencial da sua biografia, existe a seguinte passagem: "Seu corpo inteiro (*yons lus*) está repleto de bem-aventurança (*bde*) quando o Fogo Interior (*gTum-mo*) se inflama (*hbar-ba*). Ele experimenta bem-aventurança quando a corrente *prânica* (*rlun*) do *pingalá* (*ro-ma*) [a força solar] e da *idá* (*rkyan-ma*) [a força lunar] penetra o *susumná* (*dhú-ti*) [o *nádi* mediano]. Ele experimenta bem-aventurança nos Centros superiores (*stod*) do seu corpo pela descida do fluxo (*rgyun-hbab*) da consciência da iluminação (*byan-chub-sems*). Ele experimenta bem-aventurança nos Centros inferiores (*smad*), devido à penetrante (*khyab-pa*) energia criativa (*thig-le*). Ele experimenta bem-aventurança no meio [isto é, no Centro do Coração] (*bar*) quando jorra a tenra compaixão (*thugs-phrad-brtse-ba*), devido à união do branco e do vermelho (*dkar-dmar*) [correntes das forças solares e lunares sublimadas]. Ele experimenta bem-aventurança quando o corpo [como um todo] (*lus*) está

— porque ambos são concepções estáticas —, mas acentuou a idéia do Caminho, do Viandante, da natureza do vir-a-ser, e o logramento da Perfeita Iluminação (*samyak-sambodhi*, que o Buda proclamou como o propósito dos seus ensinamentos no seu primeiro sermão em Benares — assim diferenciando-o do conceito passivo ou estático do *nirvána*). Por outro lado, fariamos uma grave injustiça ao Buda em supor que ele ignorava os maiores movimentos espirituais do seu tempo, uma suposição que iria categoricamente contradizer todas as descrições tradicionais da vida do Buda, que acentuavam seu conhecimento da literatura e da sabedoria bramânica. Isto está refletido no decorrer da vida do Buda pelo respeito ao ideal do *bráhmãna*, como pode ser visto no *Bráhmãna-Vagga* do *Dhammapada*, em que o termo "*bráhmãna*" é empregado para representar o perfeito seguidor do *Dharma* (o verdadeiro "*bhikkhu*"). Negligenciando o fundo histórico e espiritual, donde o Budismo cresceu, os intérpretes modernos criaram um Budismo intelectual privado de raízes.

impregnado (*tsim-pa*) pela felicidade imaculada (*zad-med-bde-ba*). Esta é a sêxtupla bem-aventurança do Yoguiu".⁷

A fim de compreender esta descrição, necessitamos mais uma vez voltar ao *Tratado das Seis Doutrinas* acima mencionado. Lá está dito que o meditante, depois de ter alcançado o estado de perfeita concentração e devoção interior, ele mesmo se identifica com o corpo ilusório do *Vajra-Yoginí*, que é o objeto e símbolo da sua meditação. Ele assim despessoaliza seu próprio corpo e o considera como vazio (*súnya*) na sua verdadeira natureza, isto é, nem como um ser nem como um não-ser, mas como um produto puro da sua mente. Neste corpo transparente, insubstancial, ele agora visualiza e contempla os quatro Centros principais, a saber, o coronário, o da garganta, do coração e o umbilical — comparáveis às rodas de um carro. Através do centro destas rodas corre o *susumná*, como um eixo. O meditante, em consequência, visualiza a sílaba-semente do breve (ou meio) "A" na extremidade inferior do *susumná* (no Centro-Raiz), onde *idá* e *pingalá* se encontram e entram no *susumná*. "A" é o som primordial de toda linguagem. Ele é inerente em todos os outros sons, mesmo nas consoantes, e por isso é a *prima matéria*, o berço ou a matriz de todos os sons. Esta sílaba mântica aparece, ou é visualizada, como uma letra de cor vermelho-castanho, fina como um cabelo e da altura da metade de um dedo, como se feito de um filamento incandescente, vibrátil, irradiando calor e emitindo um som igual a uma corda tocada pelo vento.

O símbolo mântico deve aparecer perfeitamente vivo e real no plano da mais alta faculdade dos sentidos: na esfera do pensamento, da visão, do som, e do tangível. Não é um hieróglifo morto, porém igual a um ser repleto da sua própria vida, vivendo uma força misteriosamente e extraordinariamente real.

Do mesmo modo, o meditante deve visualizar a sílaba-semente HAM, de cor branca (lunar), e como que repleta de néctar, aparecendo na extremidade superior do *susumná*, no Centro Coronário. Enquanto o "A" breve é de natureza feminina (o pólo negativo), o "Ha" é concebido como sendo masculino (o pólo positivo). "Ha" é o aspirado, o som da respiração, representando a função mais importante do organismo vivente. Ambos juntos formam a experiên-

7. "A Biografia do Venerável Milarepa, ampliada pelos Cem Mil Versos" (*rJe-btsun Mi-la-ras-pahi rnam-thar rgyas-par-phye-ba mgur-hbum*). O texto Tibetano desta citação está também mencionado no *Tibetan-English Dictionary*, de Jäschke, p. 231.

cia da unidade do indivíduo. A palavra “*aham*” (Sâncs.) significa “eu”. Este “eu”, contudo, não é uma entidade estática permanente, mas alguma coisa que tem que ser criada mais e mais, alguma coisa que pode ser comparada ao equilíbrio do ciclista, que só pode ser mantido pelo movimento constante, ou à estabilidade relativa dos sistemas atômicos ou planetários, que dependem do mesmo modo do movimento. No momento em que o movimento pára, a estrutura desmorona e é aniquilada. Este é um fato de importância universal.

Por isso, no momento em que experimentamos parar, fixar, limitar ou substancializar esta experiência da unidade, ela se fragmenta, torna-se autocontraditória, em desarmonia interior, em veneno mortal. Se, por outro lado, nós a dissolvermos na luz de um conhecimento mais elevado, fundindo-a no fogo da consciência supraindividual, e a deixarmos fluir sem impedimento, então ela se torna o veículo de uma totalidade imperecível que abrange tudo, em que os limites do ego individual não existem mais.

Isto está demonstrado pela noção que no momento em que o “A” e o “HAM” são unidos na palavra-símbolo “AHAM”, ela se dissolve; porque no calor flamejante do “A”, o “HAM” está fundido e flui para baixo como o Elixir da Iluminação (Sâncs.: *bodhi-citta*; Tib.: *byan-chub-sems*) em todos os Centros psíquicos do corpo, “até que nem mesmo a menor partícula dele deixe de ser penetrada”.

Na linguagem dos Tantras, “AHAM” pode ser definido, de acordo com a fórmula mística “EVAM”,⁸ da seguinte maneira: “A” é a sílaba-semente do princípio feminino, a “Mãe” (Tib.: *yum*), que na sua plena expansão se expressa como sabedoria ou conhecimento transcendental (*prajñá*); “HA” é a sílaba-semente do princípio masculino (Tib.: *yab*), do “Pai”, a realização ativa (*upáya*) do amor radiante, onipenetrante e apaixonado que abrange tudo; o “M” nasal (o ponto, Sâncs.: *bindu*; Tib.: *thig-le*) é o símbolo da união, neste caso daquela da integração do conhecimento e dos meios para sua

8. A passagem seguinte do *Subhásitasamgraha* (f. 76) do *Devendra-pariprcchá-Tantra*, que H. V. Guenther refere no seu trabalho esclarecedor “*Yuganaddha*” (Chowkhamba Sanskrit Series, Benares, 1952), pode servir aqui como exemplo:

*E-káras tu bhaven mátá
va-káras tu pitá smritah
Bindus tatra bhaved yogah
sa yogah paramaksarah
E-káras tu bhaved prajñá
va-káras suratádhipah
Bindus andhatam tattvam
taj-jatány aksaráni ca*

“E” é a mãe (Tib.: *yum*),
“VA” é o pai (Tib.: *yab*),
o nasal (*bindu*) é a união deles,
esta união é o som mais sublime.
“E” é sabedoria (*prajñá*; Tib.: *ses-rab*),
“VA” é o marido amante,
o *bindu* é a realidade virgem,
da qual nascem todos os outros sons.

realização (*prajñopáya*), a fusão da sabedoria e do amor — porque conhecimento sem o poder fertilizante do amor e compaixão permanece estéril.

O que inflama as qualidades latentes da sílaba-semente “A” a um estado de incandescência flamejante é o impulso da inspiração. A musa inspiradora, entretanto, é a divina figura do *Vajra-Yogini*, uma *Dakini* da mais alta linhagem. Ela resgata os tesouros de aeons de experiência, que permaneciam adormecidos no subconsciente, e os eleva numa esfera de maior consciência, além da do nosso intelecto.

Assim, após ter esclarecido a natureza das sílabas-semente mânticas e suas funções, continuaremos na descrição das principais características desta prática de yoga.

Quando inalando conscientemente, a energia psíquica da força da vida (*prána*; Tib.: *rlun* como também *sugs*) entra, através do *nádi* direito e esquerdo, no *nádi* mediano (*susumná*), atinge o “A” breve, fino como um cabelo, e preenche-o até ele assumir sua forma plena.

Com intensificada concentração, visualização é regular inalação e exalação conscientemente rítmicas, a sílaba-semente “A” é atizada a um estado de incandescência vermelho-brilhante, até crescer repentina e perpendicularmente numa chama girando em forma de fuso. Em cada entrada e saída respiratória a chama se eleva meio dedo de altura. Com oito entradas e saídas respiratórias adicionais, ela alcança o Centro Umbilical (8); com mais de dez inalações e exalações, ela preenche o Centro Umbilical (18); com mais dez respirações, ela dirige-se para baixo e preenche a parte inferior do corpo com fogo (28). Com mais dez respirações, o fogo, ainda permanecendo ascendente, alcança sucessivamente o Centro do Coração (38), o Centro da Garganta (48), e finalmente o Centro Coronário (58).

Em cada série adicional de dez inalações e exalações, a sílaba-semente HAM, visualizada no Centro Coronário, é liquefeita pelo fogo e transformada no Elixir da Consciência Iluminada (Tib.: *byan-chub-sems*), até ela preencher o Centro todo (68).

Do Lótus de Mil Pétalas ela agora escoia para baixo, nos Centros Inferiores. Em cada dez respirações seguintes, ela alcança e preenche sucessivamente o Centro da Garganta (78), o Centro do Coração (88), o Centro Umbilical (98) e a totalidade da parte inferior do corpo para baixo, até a ponta dos artelhos (108).⁹

9. Aqui pode ser mencionado que 108 é um número altamente significativo (9 x 12), e que ambos os rosários Hindus e Budistas têm 108 contas.

Os Centros da Força Psíquica no Yoga do Fogo Interior (*gTum-mo*)

Não é necessário dizer que a descrição, dada no capítulo precedente, é uma simplificação máxima e apenas pouco mais do que um esboço do processo de meditação. Mas, devido a esta mesma razão, é adequada para uma representação esquemática em forma de um diagrama (como se vê na página seguinte), que se presta para ilustrar o sistema *cakra* Budista e suas funções.

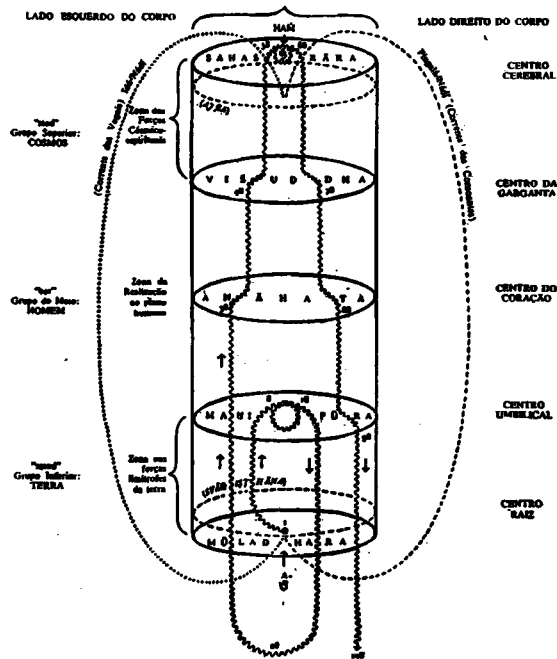
O sistema Budista, como nós vemos aqui, se restringe aos cinco Centros principais, que podem ser facilmente sentidos e reconhecidos por qualquer indivíduo e que, de acordo com a tradição Tibetana, estão divididos em três zonas: uma superior (*stod*), à qual pertencem os Centros cerebral e o da garganta; uma média (*bar*), à qual pertence o Centro do Coração; e uma inferior (*smad*), à qual pertencem o plexo solar e os órgãos da reprodução.

Estas três zonas estão relacionadas umas com as outras de modo similar ao *ida*, *pingala* e *susumna* (Tib.: *rkyan-ma*, *ro-ma*, *dbu-ma*). Exatamente como *idá* e *pingalá* se confrontam um com o outro como princípios criativo e perceptivo, masculino e feminino, do mesmo modo os Centros inferiores da reprodução e da nutrição estão contrapostos aos Centros superiores do conhecimento, formulação e discriminação consciente. E exatamente como o *susumná* permanece no meio entre dois *nadis* externos, estabelecendo sua relação interior e finalmente unindo-os e absorvendo-os, do mesmo modo o Centro do Coração é intermediário entre os Centros inferiores e superiores, e finalmente torna-se a esfera da realização no plano humano, depois da integração das forças polares terem tomado lugar no Centro mais alto.

Estas três zonas no sentido mais profundo representam:

1. O plano terrestre, a saber, das forças elementares da natureza limitadas à terra, da materialidade ou corporalidade (ou do "passado materializado").
2. O plano cósmico ou universal das leis eternas, do conhecimento atemporal (que do ponto de vista humano é sentido como um "futuro" estado de logramento, um objetivo ainda para ser alcançado), um plano da percepção espiritual espontânea do Infinito, como simbolizado no espaço ilimitado e na experiência do Grande

MOVIMENTO ASCENDENTE E DESCENDENTE DO FOGO INTERIOR DENTRO DO SUSUMNA-NADI



Vazio (*sunyata*; Tib.: *ston-pa-ñid*), onde estão compreendidos igualmente a forma e o sem-forma.

3. O plano humano da realização individual, no qual as qualidades da existência terrestre e relação cósmica, as forças da terra e as do universo tornam-se conscientes na alma humana como uma sempre presente realidade *sentida profundamente*. Por conseguinte, o Centro do Coração torna-se a sede da sílaba-semente HŪM em contraste à da OM do Centro Coronário.¹

Contudo, antes de comentar as qualidades mânticas dos Centros, temos que nos submeter a uma análise mais extensa da sua

1. É interessante notar que a filosofia do *I-Ching*, o antigo livro Chinês sobre "Os Princípios da Natureza", está baseada na ordem eterna e relações íntimas do Céu, da Terra, e do homem. Unindo Céu e Terra dentro de si, o Homem realiza a harmonia e perfeição última. O *Mundaka Upanisad* também fala do encontro do Céu e da Terra no Homem: "Naquele em que Céu e Terra e a região do Meio estão unidos, junto com a mente e todas as correntes vivas, se reconhece como o próprio Ser; abandone todas as outras palavras: esta é a ponte para a imortalidade" (II, 2, 5).

natureza. Como mencionado no começo desta parte, o *Tantra-Yoga* Budista não trata com grandezas fixas e conceitos estáticos, mas com um sistema de funções dinâmicas e relações mutuamente dependentes, cuja avaliação depende da respectiva posição do símbolo ou do Centro que escolhemos como nosso ponto de partida; em outras palavras, é a nossa atitude, nosso nível espiritual, que determina a direção do nosso desenvolvimento interior.

O Centro Coronário não é por natureza a sede da consciência cósmica ou transcendental (ou de qualquer maneira que nós podemos chamar sua mais elevada função), como também o Centro do Coração não é por natureza a sede da consciência intuitiva espiritual, ou o Centro-Raiz a sede das forças psiquicamente criativas e fisicamente salutares. Eles podem se tornar os veículos destas propriedades através da transformação consciente de suas funções: daquelas da autopreservação individual instintiva comum a todos os animais, para aquelas da auto-realização espiritual. As primeiras estão dirigidas para a existência material, as últimas para a libertação do domínio da matéria.

Exatamente como a força solar centrífuga do *pingalá* (como a “atividade do guerreiro” dirigida para fora) contém o princípio da cognição e diferenciação individual, e com isto o veneno da mortalidade — enquanto *idá*, a força lunar centrípeta, representa o “elixir da imortalidade”, mas também ao mesmo tempo o impulso cego da existência, que causa a roda sem fim dos renascimentos (*samsára*) —, de um modo similar o Centro Cerebral na sua forma não-sublimada representa a atividade mundana do intelecto, que nos separa cada vez mais das fontes da vida e da unidade interior de todos os seres.

O intelecto dirigido para fora nos emaranha cada vez mais profundamente no processo do vir-a-ser, no mundo das “coisas” e formas materiais, e na ilusão de um ego separado e conseqüentemente da morte. E se o intelecto é voltado para dentro, ele mesmo se perde em mero pensamento conceitual, num vazio de abstrações, na petrificação mortal da mente.

Se, no entanto, o intelecto consegue “alcançar lampejos ocasionais da verdadeira natureza das coisas, então seu mundo desmorona e termina em destruição e caos. Para o não-espiritualmente preparado, para a mente imatura, a natureza da realidade, da verdade não-revelada, logo surge numa forma terrível. Devido a esta razão, as experiências em conexão com a irrupção para o mais alto conhecimento ou percepção da realidade estão representadas por figuras terrificantes de “deidades bebedoras de sangue”. Seu *mandala* está

associado com o Centro Cerebral, enquanto o *mandala* das formas apaziguadoras ou salubres dos *Dhyáni-Buddhas* são visualizadas como residindo no lótus do Centro do Coração. O sangue que é bebido pelas “deidades terríveis” é o elixir do conhecimento (o fruto da “Árvore do Conhecimento”), que na sua forma pura, não atenuada — isto é, sem estar combinada com as qualidades da compaixão e amor —, age sobre o homem como um veneno mortal.

Assim, se o Centro Cerebral do homem não-desperto contém as sementes da morte, o princípio da mortalidade, o Centro-Raiz da extremidade oposta do *susumná* contém a semente da vida, e assim, como já mencionamos, a causa do ciclo infinito dos renascimentos, do *samsara*. A consciência do Centro Cerebral não-desperto, tem a faculdade do conhecimento discriminativo, carece por isso da força unificadora da vida criativa e da espontaneidade. O Centro-Raiz é a fonte das forças vitais unificadoras, porém cegamente criativas, cujas funções se esgotam no impulso da autopreservação. Ele carece do conhecimento discriminativo, que daria um significado e direção a esta força cega.

Devido a esta razão, o conhecimento e a consciência discriminativa do princípio solar — que no estado desperto está sujeito à nossa vontade e pode ser reforçado e dirigido pela respiração consciente — deve descer nas fontes da vida e elevar suas forças regenerativas do domínio do sexo para a atividade psíquica e espiritual.

Por isso, a sílaba-semente “A”, que representa o princípio do conhecimento acima mencionado na prática da meditação, e que o sistema *cakra* Hinduístico caracteristicamente associa ao Centro da visão interior (*Ajñá-cakra*), é para ser visualizada no Centro mais baixo, a saber, na entrada do *susumnd* (o Centro-Raiz está aqui não para ser contemplado), enquanto a sílaba-semente “HAM”, aqui representando o princípio criador ou Elixir da Vida, é visualizada no Centro Coronário. Esta visualização é uma antecipação simbólica do objetivo, como pode ser visto no fato que somente quando o calor do flamejante “A” alcança o “HAM” no decorrer da meditação, o “HAM” surge na vida e desperta num estado de atividade. O aspecto incandescente ou “flamejante” da sílaba-semente “A” é uma indicação do grau da realidade ou do valor da existência alcançado pelo *Sádhaka* devido a sua contínua concentração. Quando, então, o calor do “A” flamejante alcança o “HAM”, este último é ativado e liquefeito (ou “fundido”) na força regeneradora de uma consciência iluminada (*bodhi-citta*), que preenche o Lótus de Mil Pétalas e, transbordando-o, desce em todos os outros Centros.

Esta descida marca a segunda transformação dos Centros: A primeira consistia em fazê-los conscientes através da chama ascendente da inspiração — o princípio do conhecimento espiritual, da percepção interior ou conhecimento direto, atizado a um estado de intensidade incandescente através da concentração perfeita. A segunda, e mais importante transformação, todavia, consiste em fazer destes Centros instrumentos da consciência iluminada, em que conhecimento e sentimento, sabedoria e amor, o brilho da luz e o calor da vida tornam-se uno. O símbolo desta integração é a sílaba-semente HŪM.

Esta dupla transformação liberta os Centros das suas qualidades elementares não-sublímadas e torna-as capazes de receberem novos impulsos e forças, supridas pela penetração mútua das correntes ascendentes e descendentes da consciência. Estas duas correntes de movimento são de natureza flamejante (ascendente) e fluida (descendente), e se penetram reciprocamente. Sua coexistência e ação simultânea foi evidentemente simbolizada no conto popular dos “Dois Milagres Gêmeos” do Buda (relatado no capítulo XVI do *Dhammapada-Atthakathá* e mencionado no *Nidána-Kathá*, *Játaka* n.º 483, *Milinda-Pañha*, como também na introdução do *Atthasáliní*, etc.), em que está dito que o Buda, pelo poder da sua concentração, fez seu corpo emitir simultaneamente raios de fogo e de água, como uma aura multicolorida.

11

***Dhyani-Buddhas*, Sílabas-Semente e Elementos no Sistema *Cakra* Budista**

Do exposto nos capítulos precedentes, está claro que no *Cakra-Yoga* Budista a importância dos Centros dependem do processo particular de meditação, do ponto de partida como também do objetivo da prática em questão. Mesmo as qualidades elementares dos Centros são modificadas por estes processos, que dependem do nível de consciência do meditante, da direção do seu movimento interior, e da atitude da sua mente. No sistema Tântrico Budista os elementos estão sendo cada vez mais afastados das suas qualidades materiais ou dos seus protótipos naturais. Sua relação mútua é considerada mais importante do que suas funções orgânicas ou de qualquer outro objetivo associado contido neles. Os cinco Centros do

sistema Budista estão relacionados entre si como os cinco elementos; mas não da maneira em que o mesmo Centro poderia necessariamente representar sempre o mesmo elemento, ou que o mesmo elemento poderia necessariamente permanecer o mesmo com as mesmas propriedades. O simbolismo dos elementos se move em muitos planos: no da Natureza, no dos conceitos abstratos, no do sentido da percepção, e igualmente, no emocional, no psíquico, no da intuição, no plano espiritual, etc.

O elemento “Fogo” não é apenas o símbolo para o estado correspondente de agregação material ou do calor físico resultante dele, mas igualmente para a luz, força solar, visibilidade; ou: destruição, transformação, purificação, fusão, integração; ou: de calor psíquico, entusiasmo, inspiração, emoção, índole, paixão; ou: desejo de conhecimento, devoção, abnegação, e assim por diante. Da mesma maneira, o elemento “Água” não somente representa as qualidades elementares de coesão, ou o estado líquido de agregação, mas também as de assimilação, equilíbrio, dissolução, fluidez, unificação; ou, ainda, de Elixir da Vida, força lunar, fertilidade, princípio feminino; ou do incolor, do refletivo, as qualidades do espelho; ou de profundidade, o abismal, o subconsciente, etc.

Cada sistema de simbolismo tem por isso suas próprias associações e estas são dependentes no desenvolvimento ou no crescimento. Eles não são construídos sobre uma lógica abstrata, eles não são concebidos intelectualmente, mas amadurecidos e revelados no decorrer do tempo. Eles são como coisas num estado de fluxo: a seqüência das várias fases do movimento depende de muitos fatores; da direção inicial, do ímpeto original, do ambiente, resistência ou de novos impulsos do movimento.

O ponto de partida do yoga Budista não é de caráter cosmológico, nem teológico-metafísico, porém psicológico no sentido mais profundo. Assim, o caráter dos Centros Psíquicos não é determinado pelas qualidades dos elementos, mas pelas funções psicológicas que lhe são imputados ou conscientemente atribuídos.

O Centro intelectual, onde reside a maioria das qualidades imateriais, é transformado no órgão da consciência universal, ao qual corresponde o elemento do espaço ou “Éter”.

O Centro da Linguagem torna-se o órgão do som mántrico, em que a respiração física é transformada no *prána* consciente, a vibração espiritualizada do conhecimento formulado mentalmente e audível. Seu elemento é o do movimento, representado pelo símbolo “Vento” ou “ar em movimento” (na forma de um arco semicircular).

O Centro do Coração torna-se o órgão da mente intuitiva, do sentimento espiritualizado (da compaixão que envolve tudo), e o órgão central do processo da meditação, em que o abstrato-cósmico é transformado na experiência e realização humana. Do plano do Absoluto (*dharmadhatu*), o válido universalmente (lei, *dharma*) é primeiro transferido para o plano da percepção ideal (*sambhogakāya*), da formulação mântica (no Centro da Linguagem) e visão interior, e finalmente sobre o plano da realização humana (*nirmāna-kāya*), no Centro do Coração.

Se, portanto, o Centro do Coração está associado ao elemento "Fogo", nós devemos compreender que aqui não estamos lidando com o elemento físico, mas com o fogo da inspiração, o fogo psíquico, o fogo da devoção religiosa, razão pela qual o coração foi comparado ao fogo do altar bramânico.

O Centro Umbilical está associado ao elemento "Água". Isto não significa que não pode se tornar também o Centro do calor psíquico, como por exemplo no Yoga do Fogo Interior, porque este "fogo", como vimos, se expande gradualmente através de todos os Centros. A associação com o elemento "Água" significa somente que o Centro Umbilical é considerado principalmente como o órgão da transformação, equilíbrio, e assimilação das forças subscientes materiais e imateriais. Desde que no sistema Budista as funções do *Svādhi-sthāna-Cakra* estão parcialmente identificadas com o Centro Umbilical e parcialmente com o Centro-Raiz, a necessidade de associar o elemento "Água" com o Centro Umbilical seria óbvia. Por isso, estas razões não são decisivas para a prática do *yoga*, e ainda menos para o *yoga* Budista que, como vimos, não parte de um dado estático que, uma vez admitido, tem que aderir rigidamente, mas de princípios dinâmicos ou de possibilidades de transmutação psíquica. O adepto do Tantra Budista não pergunta "O que é isto?", mas "O que se pode fazer disto?".

Poderia parecer plausível deduzir deste agrupamento de qualidades elementares que os *Dhyāni-Buddhas* e as sílabas-sementes correspondentes a estes elementos poderiam ser associados com os respectivos Centros aos quais aqueles elementos foram atribuídos. Porém, isto não é o caso, porque, como mencionado anteriormente, os elementos são considerados aqui de um ponto de vista completamente diferente e pertencem a uma categoria diferente de símbolos. O que une, por exemplo, *Amitabha* com o elemento "Fogo", não é propriedade do calor, mas as qualidades da luz, as faculdades de tornar as coisas visíveis, e a qualidade do "vermelho". O que une

Aksobhya com o elemento “Água”, não são as qualidades de fluidez ou de coesão, mas a superfície igual à do espelho, que reflete a luz pura, incolor (branca) — que corresponde à “Sabedoria do Grande Espelho” e à relação metafórica entre a consciência-*álaya* e o oceano.

Em todas estas categorias de símbolos, não podemos contar com grandezas fixas (que só têm um significado), das quais equações igualmente definidas (que dão somente um único resultado) podem ser formadas, como por exemplo: “Se A é igual a X, e B também é igual a X, segue-se que A é igual a B”. No simbolismo nós estamos tratando com categorias ou seqüências de associações mentais, mas não com equações. Estas categorias de associações, no entanto, não são arbitrárias, mas seguem suas próprias leis inerentes. A este respeito são comparáveis a organismos vivos cujos movimentos, a despeito da sua dependência a certas leis, não são previsíveis.

Em todo simbolismo multiforme deve prevalecer um ponto principal, e quanto mais múltiplo e complicado um sistema, mais limitados são os significados dos seus simples constituintes.

No simbolismo dos processos meditativos, entretanto, o princípio dirigente não é um ponto de vista teórico, porém a prática e as experiências que dela resultam. Devido a esta razão, cada escola de meditação e cada seita particular tem seu próprio sistema, que é mantido pela tradição e levado para diante de mestre para discípulo.

Por conseguinte, na classificação dos *Dhyáni-Buddhas* e de seus mantras entre os Centros psicofísicos do corpo, não pode haver um sistema único e fixo. Ele depende do símbolo particular que o meditante deseja colocar no centro de sua contemplação, e desta escolha depende a posição de todos os outros símbolos do *mandala*. O próprio corpo torna-se um *mandala* durante a meditação, e no interior dele há inúmeros *mandalas* menores, porque cada Centro é um deles. O termo “*cakra*” é de fato muitas vezes usado como um sinônimo de “*mandala*”. Mesmo o mundo exterior circundando o corpo cresce num *mandala* que tudo envolve, cujos círculos concêntricos, igual àqueles causados por uma pedra atirada numa extensão de água calma, desdobram-se cada vez mais, até desaparecerem no infinito.

Por isso, está dito no *Demchog-Tantra* (*dpal hkhor-lo bde-mchog*) que “devemos considerar a nós mesmos e tudo que é visível (*bdag dan snan thams-cad*) como um *mandala* divino (*lhahi-dkyil-hkhor*)” e que “todo som audível (*grags-pahi-sgra thams-cad*) é observado como um mantra (*snags*) e cada pensamento surgindo na própria mente (*sems-kyi rtog-pahi hdu-hphro*)

thams-cad) como uma manifestação mágica da Grande Sabedoria (*ye-ses chen-pohi chos-hphrul*)”.

Em outras palavras, o meditante deve se imaginar no centro do *mandala* como uma personificação da imagem divina do perfeito estado Búdico, cuja realização é o objetivo do seu *sádhaná*. Deste modo, todas as arbitrariedades desaparecem. Nenhum lugar é deixado para qualquer coisa que não seja essencial ou supérflua. Nada é deixado por acaso ou para uma simples imaginação subjetiva. As coisas do mundo exterior se combinam e se transformam num círculo sagrado, em cujo centro o corpo do *Sádhaka* torna-se um templo. E o simples fato de estar consciente e de possuir o poder da criatividade espiritual torna-se uma maravilha inexprimível. O visível torna-se um símbolo de realidade mais profunda, o audível torna-se *mantra*, a matéria uma condensação de forças elementares, e os Centros psíquicos do corpo tornam-se os cinco andares do templo sagrado. E cada um deles contém um trono e o *mandala* de um *Dhyáni-Buddha*.

O andar mais inferior ou andar térreo é o Centro-Raiz, representado por um quadrado ou um cubo amarelo, correspondendo ao elemento “Terra”, em cujo berço escuro amadurecem as sementes de todas as ações. É a esfera da lei do carma, ou do limite da atividade cármica. Neste limite situa-se o ponto de comparação com a natureza do elemento terra, o elemento limítrofe para a forma, para um estado de rigidez e de inércia. *Amoghasiddhi*, que personifica a Sabedoria “Totalmente realizada”, libertadora do carma, é, por isso, escolhido para ser o senhor e o transformador deste domínio. Sua sílaba-semente é “ÁH”.

O Senhor de um *cakra*, por isso, não é uma divindade inerente na sua natureza ou representando a personificação das qualidades elementares do Centro, mas um símbolo daquelas forças com as quais desejamos saturar e ativar o Centro. A escolha deste símbolo depende da sua adequabilidade particular para ser capaz de atuar sobre as propriedades do *cakra* em questão, tendo também em vista intensificá-los ou sublimá-los. A fim de alcançar isto, o símbolo deve coincidir com certas características ou qualidades do *cakra*, apesar de poder ser diferente da natureza elementar do *cakra* em outras particularidades.

Isto pode ser observado especialmente no campo dos *mantras*: as sílabas-semente dos elementos são diferentes daquelas dos *Dhyáni-Buddhas*, que em outros aspectos correspondem a eles. As cores dos elementos mostram uma tendência semelhante, até onde

elas não coincidem com as cores dos *Dhyáni-Buddhas*, que estão unidas a elas no mesmo Centro. Isto também mostra que a relação de um sistema não pode ser transferida mecanicamente sobre outro. E se isto é verdade dentro dos sistemas estreitamente ligados ao Budismo, quanto mais neste caso, com referência aos sistemas yoga Budista e Hindu! A ingenuidade com que estas coisas foram misturadas pelos autores Ocidentais criou uma confusão incrível; as consequências disto é que teremos de superar passo a passo, antes de estabelecermos os fundamentos para uma compreensão mais profunda e uma atitude sem preconceitos.

Voltemos à semelhança do templo de cinco andares do nosso corpo. O segundo andar (o Centro Umbilical), que é figurado como um disco ou uma esfera branca (em forma de gota), corresponde ao elemento "Água", para a qualidade de assimilação, e para o *Dhyáni-Buddha Ratnasambhava*, o Grande Igualador. Sua "Sabedoria da Equidade" é o conhecimento da unidade fundamental de todos os seres. Sua sílaba-semente é "TRAM".

A função assimiladora do Centro Umbilical é expressa no *Demchog-Tantra* na idéia que os elementos grosseiros nele são transformados nos elementos vitais ou psíquicos. Aí se diz que se pode visualizar no Centro Umbilical um lótus de quatro pétalas, cujas pétalas, começando do Leste e movendo-se no sentido dos ponteiros de um relógio, têm as seguintes qualidades:

1. A essência *prânica* do princípio vital (*prana*; Tib.: *rlun*) do elemento "Terra" (*sa*).
2. O princípio vital do elemento "Água" (*chu-rlun*).
3. O princípio vital do elemento "Fogo" (*me-rlun*).
4. O princípio vital do elemento "Ar" (*rlun-gi-rlun*). Correspondendo a estes elementos, deve-se visualizar as seguintes sílabas-sementes:
 1. O amarelo LA(M). 2. O branco VA(M).
 3. O vermelho RA(M). 4. O verde YA(M).

No centro do lótus deve-se visualizar o princípio vital do "Éter" ou elemento-espaco (*nam-mkhah*; Sânc.: *ākāsa*) como um ponto azul (*thig-le*; Sânc.: *bindu*).

Em outra passagem do mesmo texto, os princípios vitais dos Quatro Grandes Elementos são chamados os "quatro portões" (*hbyun-ba bzihl rlun-rgyu-ba-sgo bzi*) do templo sagrado do corpo. É importante compreender que em todas estas visualizações nós não

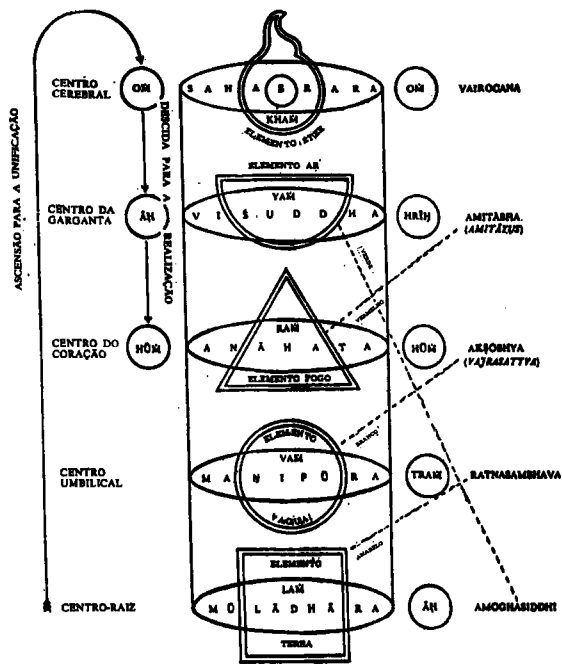
as relacionamos com elementos ou princípios físicos, mas com forças e leis vitais e psíquicas, com o que nosso mundo é construído — sem levar em consideração qual dos dois mundos chamamos de “interior” ou “exterior”.

O terceiro andar, que corresponde ao Centro do Coração, está representado como um triângulo vermelho (também como um cone ou uma pirâmide) e forma o andar do meio ou central do templo pagode. Ele contém o fogo sacrificial do altar, a chama sagrada que transforma e purifica, funde e integra os elementos da nossa personalidade. Esta chama sagrada corresponde à sílaba-semente HŪM e à figura de *Vajrasattva-Aksobhya*. Nos capítulos seguintes trataremos mais detalhadamente de HŪM como símbolo da integração última, como também do papel especial de *Vajrasattva*.

O quarto andar, que corresponde ao Centro da Garganta, é dedicado ao elemento “Ar”, simbolizado por um arco semicircular ou um corpo hemisférico de cor verde (o lado aberto, ou a superfície plana voltada para cima). Nós já tratamos dos vários significados da palavra Tibetana *rlun* e das suas equivalentes em Sânscrito *prāna* e *vāyu*. O arco esticado sugere o caráter dinâmico deste elemento. Em correlação com o Centro da Garganta, ele não apenas sugere ou lembra o sopro vivificador, mas também sua função como intermediária da palavra sagrada, como criador de todos os sons e das mais puras vibrações espirituais, donde surgem os caracteres diferentes de todas as coisas e de toda forma do conhecimento discriminativo, a base do *mantra* e da visão. *Amitábha*, a personificação do “discernimento” ou da Sabedoria do Discernimento da visão interior (igual ao seu reflexo ativo, *Amitáyus*, que representa a ilimitabilidade da vida), por isso é considerado como o Senhor deste Centro. Sua sílaba-semente é HRĪH.¹

O quinto andar, e o mais alto, corresponde ao Centro do Cérebro ou Centro Coronário, representado por uma gota (*bindu*; Tib.: *thig-le*) azul flamejante, o símbolo do elemento “Espaço” ou “Éter” (*ākāśa*; Tib.: *nam-mkhah*). Seu Senhor é *Vairocana*, que personifica a Sabedoria da Lei Universal e que é abraçado pela “Mãe do Espaço Celeste”. Sua sílaba-semente é “OM”.

1. “H” é o som do sopro da respiração, o símbolo de toda vida; “R” é o som do fogo (“RAM”). O “I”, sendo a vogal de mais alta intensidade ou de velocidade de vibração, representa a mais alta atividade e diferenciação espiritual. O som aspirado depois (*visarga*), seguindo o “I”, apesar de escrita em Tibetano, tem sua pronúncia omitida, de maneira que a sílaba-semente pode ser traduzida foneticamente como “HRI” (como é feito frequentemente).



RELAÇÕES ENTRE OS CENTROS, SÍLABAS-SEMENTE, ELEMENTOS E DHYÁNI-BUDDHAS

O "OM-AH-HUM", no lado esquerdo do diagrama ilustrando a relação entre os Centros, elementos, sílabas-semente e *Dhyáni-Buddhas*, corresponde aos três princípios do "Corpo" (*káya*; Tib.: *sku*), da "Palavra" (*vák*; Tib.: *gsun*) e da "Mente" (*citta*; Tib.: *thugs*), que, depois da unificação de todas as qualidades e forças psíquicas do meditante, são transformados em:

1. O princípio do corpo universal ("OM"), que abrange tudo, realizado no Centro Coronário.
2. O princípio que tudo envolve, isto é, da palavra mântica (Tib.: *gzuns*) ou do som criativo ("AH"), realizado no Centro da Garganta.
3. O princípio do amor, que abrange tudo da Mente Iluminada (*bodhi-citta*; Tib.: *byan-chub-sems*) de todos os Budas ("HUM"), realizado no Centro do Coração. (Mais detalhes sobre este assunto encontram-se no último capítulo desta parte).

A linha pontilhada no lado direito do diagrama mostra a relação entre os *Dhyáni-Buddhas* e os elementos numa categoria de

símbolos, baseados na identidade das cores, como encontrado no *mandala* dos *Dhyáni-Buddhas*, na parte principal anterior.

Se os símbolos dos cinco elementos, como mostrado no presente diagrama dos cinco Centros do sistema yoga Budista, estão colocados uns sobre os outros nas suas formas correspondentes tridimensionais, eles apresentam a estrutura essencial dos "Chortens" Tibetanos (*mchod-rten*),² monumentos religiosos, ampliação da *stupa* Indiana, que originariamente servia de receptáculo para as relíquias do Buda e de seus principais discípulos.³ Por isso, no Tibete, eles são estruturas puramente simbólicas: *mandalas* maleáveis.

O exemplo mais belo e impressionante de tal *mandala* é o *Chorten* de "Cem Mil Buddhas" (*sku-hbum*, pronunciado "Kumbum") em Gyantse, que forma um impressionante pagode de plataformas igual a um templo, contendo cerca de cem capelas, as quais, cada uma por sua vez, formam novamente um *mandala*. A maior destas capelas contém *mandalas* onde milhares de figuras estão combinadas (em forma de afrescos assim como de esculturas). Uma delas contém nada menos que oito mil figuras!

As formas cúbicas dos andares inferiores correspondem ao elemento "Terra", a parte central redonda ao elemento "Água", a estrutura superior cônica (dourada) ao elemento "Fogo", o guarda-sol acima dele ao elemento "Ar".⁴ A gota flamejante do elemento

2. Veja o desenho no fim deste capítulo.

3. Sobre o desenvolvimento e simbolismo da *Stúpa*, veja minha monografia *Some Aspects of Stúpa Symbolism* (Kitabistan, Allahabad e London, 1940), como também o meu ensaio sobre *Solar and Lunar Symbolism in the Development of Stúpa Architecture* ("Marg", Bombay, 1950). Além disto: *Giuseppe Tucci "Mc'od rten" e "Ts'a ts'a" nel Tibet Indiano ed Occidentale*, Roma, 1932.

4. Os símbolos dos Quatro Grandes Elementos têm um papel particular na biografia de *Milarepa*. Seu Guru, *Marpa*, a fim de fazê-lo expiar suas más ações passadas e maus efeitos cármicos, que estavam no caminho do seu progresso espiritual, ordenou-o a construir com suas próprias mãos quatro casas e destruir cada uma delas depois de terminadas, excetuando a última. A planta baixa da primeira casa era circular, da segunda semicircular ou em forma decrescente, da terceira triangular, e da quarta um quadrado. Em outras palavras, *Milarepa* estava obrigado a se concentrar sobre os Centros psíquicos dos elementos Água, Ar, Fogo e Terra, que representam, como diz o texto, os quatro tipos de ações, a saber, a pacificadora (*zi-ba*), a grande ou de longo alcance (*rgyas-pa*), a poderosa ou fascinante (*dban*), e a severa (*drag-pa*). Desta forma, ele tinha que desfazer primeiro suas ações passadas, reconstruindo-as e depois destruindo-as até a fundação, o *Múládhára*, o elemento "Terra". Somente então foi-lhe permitido construir o último edifício da sua nova vida espiritual.

“Éter” repousa no receptáculo com o “Elixir da Vida” (*amrta-kalasa*; Tib.: *bum-pa*, ou *tse-bum*), que coroa o guarda-sol honorífico.



12

O Simbolismo da Sílabasemente HUM como Síntese das Cinco Sabedorias

Como vimos no “Yoga do Fogo Interior”, a experiência da meditação aparece em diferentes fases. A primeira é caracterizada pela tomada de posse e penetração do *Manipúra-Cakra* pelo calor do Fogo Interior, por meio do qual todas as forças corporais, elementares, ou “limitadas à terra” da região inferior (Tib.: *smad*) são concentradas e sublimadas. (Devido a esta razão, o Centro Umbilical é considerado como o atual ponto de partida do órgão principal do calor psíquico [*gTum-mo*].) Depois dos obstáculos das esferas inferiores terem sido assim removidos, a meditação pode prosseguir numa base segura e pode se voltar sem impedimento para o objetivo principal: o tornar-se *uno* no espírito.

Isto surge na segunda fase desta meditação, no logramento da consciência universal, em que é extinguida toda limitação do ego, toda dualidade do “eu” e do “não-eu”.

A terceira fase, entretanto, consiste no retorno ao plano humano, em que todas as realizações são convertidas em vida e ação. O lugar desta experiência é o coração humano, em que o “Ser Diamantino”, isto é, *Vajrasattva*, está realizado e torna-se uma força sempre presente na sílaba-semente HUM.

Ele é o reflexo ativo de *Aksobhya*, ou aquele lado do seu ser que está voltado para o mundo. No *Vajrasattva*, a mais alta realidade da esfera do Dharma é refletida e tornada *consciente* no plano do indivíduo. Ele é o raio ativo da “Sabedoria do Grande Espelho”, que reflete tanto o Vazio como as coisas, que reflete o “vazio” nas

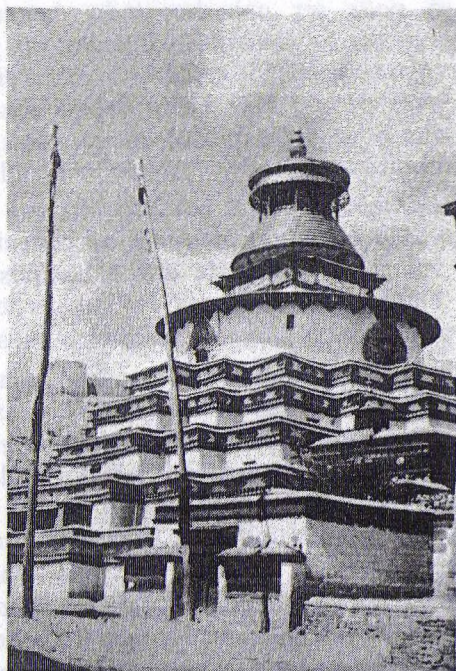


Figura 5

Kumbum

O Templo dos Cem Mil Budas

coisas, e as coisas no “vazio”. Ele é o conhecimento da experiência do plano de fundo universal, o conhecimento que reconhece a totalidade do mundo em cada forma de aparência, o conhecimento do infinito no finito, o atemporal no evidente transitório. Ele é o Vajra do Coração, o imutável, indestrutível — a certeza espiritual que flui da experiência direta da realidade, em que todas as Sabedorias estão fundidas em uma pela chama do sentimento de solidariedade que tudo envolve (que podemos chamar de amor, simpatia, benevolência, ou como se queira) e o impulso do ato para o benefício de todos os seres vivos.

Se OM é a ascensão para a universalidade, então HÚM é a descida da universalidade para a profundidade do coração humano. E exatamente como OM precede o HÚM, e o OM (como o centro do *mandala*) contém potencialmente todas as outras sílabas-semen-

te, e só pode ser experimentado depois de todas estas sílabas-mente terem se tornado realidades no processo da meditação, da mesma maneira HŪM contém a experiência do OM e torna-se a síntese viva de todas as cinco Sabedorias. Este não é um conhecimento que pode ser expresso em palavras, mas um estado da mente (como contraposto a um “objeto” mental).¹

O *Demchog Tantra*, por isso, diz que HŪM representa a “mente livre de todo conteúdo pensante ou conceituoso” (*hzin-dan-bral-pahi sems*). As cinco partes de que é composto o HŪM na sua forma visível (tanto nas escrituras Indianas como nas Tibetanas) correspondem aos cinco *Dhyáni-Buddhas* e suas Sabedorias.

A vogal “ú” que forma a parte inferior do HŪM corresponde, de acordo com o texto desta escritura, à Sabedoria de *Amoghasiddhi*, que “realiza todos os misteres” (*bya-ba grub-pahi ye-ses*). O corpo da letra “H” corresponde à “Sabedoria do Discernimento” (*so-sorrtogs-pahi ye-ses*) de *Amitábha*; a cabeça do “H” (a barra horizontal que é comum a todas as letras e representa o trono da deidade ou o poder criativo existente em todo som mântico) corresponde à “Sabedoria da Equidade” (*mñam-pa-ñid-kyi ye-ses*) de *Ratnasambhava*. O crescente corresponde à “Sabedoria semelhante ao Espelho” (*me-lon lta-buhi ye-ses*) de *Aksobhya*, e a gota flamejante (*thig-le*) à “Sabedoria *Dharmaāhatu*” (*chos-kyi-dbyins-gyi ye-ses*) de *Vairocana*.

Cada uma destas três partes possui a cor correspondente ao seu *Dhyáni-Buddha*. O sinal-vogal é verde, o corpo do “H” é vermelho, a cabeça amarela, o crescente branco, e a gota flamejante, azul.

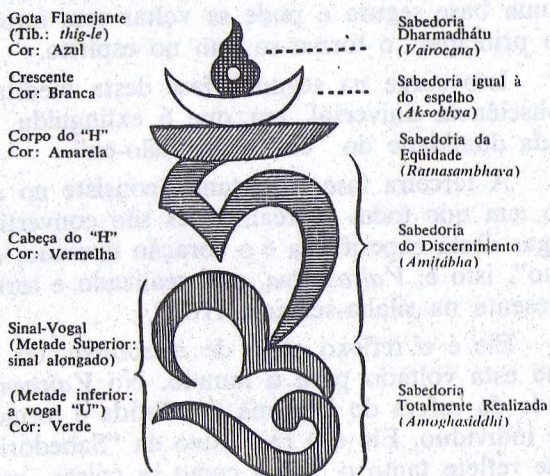
1. “O Yoga é passar além da percepção exterior em favor da percepção interior. Toda experiência essencial não pode ser outra coisa do que a auto-exploração da vida. A totalidade vivente do mundo pode perceber e arranjar-se a si mesma como se fosse alguma coisa externa; ela pode conceber seu papel dentro de si mesma como uma realidade objetiva, confrontando-a ela pode conceber as relações que existem entre suas forças formativas como regras válidas — desta maneira a ciência é criada. Conhecimento surge através da percepção interior. Como para a comunicabilidade e reconhecimento geral das suas experiências, conhecimento, por isso, está numa posição menos favorável do que a ciência. Com a eliminação do lado oposto, a corporalidade convencionalmente válida da forma é aniquilada e o mundo dos nomes é despojado dos seus significados habituais, porque o mundo dos nomes só é válido sob o ponto de vista da percepção, e não daquele da percepção interior. Deste segundo ponto de vista é somente válida no sentido de uma semelhança, isto é, ambas válidas e não-válidas.” (Traduzido do *Ewiges Indien* por Heinrich Zimmer, p. 111.)

Isto é um exemplo do aspecto vivo do símbolo mântico, que não é somente um som audível e falado, isto é, um som interior e exterior, mas também uma forma visível e finalmente de aspecto divino, que defronta o *Sádhaka* como um ser espacialmente objetivo.

Além disso, no texto acima mencionado está dito que a sílaba-semente HŪM emite raios de luz azul, verde, vermelha e amarela, e que estes raios são considerados como emitidos das quatro faces da deidade central (*bde-mchog*; Sâncs.: *Mahásukha*, a personificação da mais alta bem-aventurança, em cuja forma o HŪM é transformado) e finalmente preenche todo o universo (*hjig-rten-gyi-khams thams-cad*). Deve ser notado que a radiação branca foi omissa. A razão é que a luz branca representa a natureza interior do *Mahásukha*, que deste modo revela-se como uma forma do *Vajrasattva*, a imanente, a realidade onipenetrante do vazio adamantino.

Com referência a isto, o meditante deve voltar, depois de ter trazido à vida o símbolo mântico através da visão interior, e depois de o ter identificado com seu próprio corpo e mente. A fim de realizar este vazio adamantino, ele precisa inverter o processo de meditação (*rdzogs-rim*) e dissolver o sinal-vogal “ú”, deixando-o afundar no corpo do “H”, o corpo do “H” na cabeça, a cabeça do “H” no crescente, e o crescente na gota flamejante — até finalmente a gota se dissolver e desaparecer no espaço vazio ou vibrar como um som mântico puro, até se incorporar no silêncio.

Simbolismo da Sílabasemente HŪM
como quintessência das Cinco Sabedorias



Aqui nós alcançamos o limite do que pode ser expresso por palavras, e por isso é mais seguro permanecer na linguagem simbólica dos Tantras, cujas semelhanças podem nos auxiliar a penetrar nos mistérios que vão além das palavras.

13

A Sílabo-Semente *HUM* e a Importância da *Dakini* no Processo da Meditação (*Dákiní* versus *Kundalini*)

Se quisermos compreender plenamente o significado profundo da sílaba-semente *HUM* na prática mântrica e meditativa do *Vajrayána*, precisamos nos dedicar a um aspecto deste sistema, que é particularmente estranho para o pensamento e sentimento Ocidental, e que por isso é mal compreendido, mesmo mais do que as outras características do Budismo Tântrico. Aqui fazemos alusão a uma classe de seres, forças, ou símbolos, cuja natureza está intimamente relacionada à sílaba-semente *HUM*, e que aparece para o leigo como mais ou menos demoníaca. Estes seres parecem personificar tudo que nós não podemos ajustar ao nosso mundo de pensamento bem ordenado e que por esta razão nos aparece ameaçador, perigoso e aterrorizante.

É este aspecto do conhecimento que está expresso na qualidade incomensurável, indefinível do *HUM*, que somente pode ser experimentado se transcendermos as limitações do pensamento, como no momento extático de um fecho de luz direto no interior da verdadeira natureza das coisas ou de nós mesmos, rompendo através da tensão do nosso ser interior e obrigando-nos a saltar no desconhecido.

O paradoxo do *Vajrasattva* consiste na simultaneidade, a interpenetração do todo e da parte, do atemporal e do temporal, do vazio e da forma, do indivíduo e do universo, no ser e do não-ser. O caminho para a realização deste paradoxo conduz a saltar através do abismo aberto entre os dois pólos opostos.

Para encontrar a coragem para tal salto, precisamos ser estimulados por poderosos impulsos e experiências. Estas estão simbolizadas nas doutrinas secretas dos Tantras como *Dakinis*, como personificações femininas do conhecimento e poder mágico que — tanto na forma humana ou super-humana — representam um papel importante nas vidas dos *Siddhas*.

Na biografia de *Padmasambhava*, exclusivamente escrita na linguagem simbólica característica da literatura do *Siddha*, encontramos a descrição da sua iniciação nos segredos do *Cakra-Yoga* Budista por uma *Dákiní*.¹

Como está contado no texto, ela habitava num jardim arborizado de sândalos, no centro de um cemitério, num palácio feito de crânios humanos. Quando *Padmasambhava* chegou à porta do palácio, encontrou-a fechada. Nisto apareceu uma servente, levando água para o palácio; e Padma sentou em meditação até que a portadora de água ficou parada pelo seu poder iogue.²

Logo após, fazendo aparecer uma faca de cristal, ela abriu seu peito, e exibiu na parte superior as quarenta e duas Divindades Apaziguadoras, e na parte inferior as cinqüenta e oito Divindades Coléricas. Dirigindo-se a Padma, ela disse: “Eu observo que a tua arte, maravilhoso mendicante, possui grande poder. Mas olhe para mim; não tens fé em mim?”. Padma curvou-se diante dela, se desculpou, e pediu que o instruisse. Ela respondeu: “Sou apenas uma doméstica. Entre”.

Ao entrar no palácio, Padma olhou para a *Dákiní* investida na dignidade de um trono de sol e lua, segurando em suas mãos um duplo tambor e uma taça feita da calota de um crânio humano, e rodeada por trinta e duas *Dakinis* fazendo-lhe oferendas sacrificiais. Padma fez reverência e oblações à *Dákiní* sentada no trono, e rogou ensinar-lhe esotericamente e exotericamente. As cem Divindades Apaziguadoras e Coléricas então apareceram no alto. “Contempla as deidades”, disse a *Dákiní*. “Agora, receba a iniciação.” E Padma respondeu: “Visto que como todos os Budas através aeons tiveram *gurus*, aceite-me como teu discípulo”.

Então, a *Dakini* observou todas as divindades no seu corpo. Ela transformou Padma na sílaba HŪM. O HŪM pairou em seus lábios, e ela lhe conferiu através disto a bênção do *Buddha Amitábha*. Então, ela deglutiu o HŪM, e dentro de seu estômago Padma recebeu a iniciação secreta de *Avalokitesvara*. Quando o HŪM alcançou

1. “*U-rgyan gu-ru pa-dma-hbyun-gnas-gyi rnam-thar*,” traduzido (em trechos) por S. W. Laden La, editado por W. Y. Evans-Wentz no *The Tibetan Book of the Great Liberation*, (Oxford University Press, 1954), p. 131 s.

2. Este é um tema já encontrado no *Lalitavistara*, onde está descrito como o jovem *Siddhártha*, quando sentado sob um jambeiro, entrou num estado de transe profundo, e como cinco ascetas, prendados com poderes sobrenaturais, sobrevoavam este lugar exato e foram interrompidos pelo poder de concentração de *Siddhártha*. Eles somente foram capazes de continuar sua jornada após terem rendido homenagem ao futuro Buda.

a região do Centro-Raiz, ela lhe conferiu a iniciação do Corpo, da Palavra e da Mente.

Esta estória contém muitas informações valiosas, mas a fim de compreender seu significado, primeiro temos que elucidar a posição das *Dákinis* no sistema de meditação Tibetano. No Sânscrito clássico, as *Dákinis* são concebidas principalmente como seres demoníacos hostis aos humanos e assombrando campos de cremação e lugares semelhantemente solitários e estranhos, onde perigos desconhecidos estavam escondidos.

Mas justamente estes lugares, que eram evitados pelo comum dos homens, eram preferidos pelos Iogues como sendo os mais adequados para contemplação solitária e êxtase religioso. Estes eram para eles lugares santificados, onde eles escutavam a voz do silêncio e da liberação dos temores e das esperanças terrenas. O que causava medo à mente do homem comum, supria o Iogue com tranquilidade e determinação, e tornava-se uma fonte de força e um incentivo para prosseguir no caminho da realização.

Assim, as *Dákinis* tornaram-se os gênios da meditação, ajudas espirituais, que inspiravam o *Sádhaka* e o despertavam da ilusão dos prazeres mundanos. Elas eram as forças que despertavam as qualidades adormecidas da mente e da alma.

Esta mudança na concepção das *Dákinis* sob a influência das escolas Budistas de meditação (especialmente as do sexto e do sétimo séculos D.C.) está refletida na tradução da palavra Tibetana *Dákiní* como "*Khadoma*" (*mkhah-hgro-ma*): "*mkhah*" significa "espaço" tanto como "éter" (Sânsc.: *ákasa*), o quinto elemento, de acordo com a definição Budista; em outras palavras, o que torna o movimento possível (Símbolo: "Vento"; Tib.: *rlun*) e faz a forma aparecer (Tib.: *snan-ba*), sem ser ele mesmo movimento ou forma. Seu símbolo numérico é zero, seu equivalente filosófico e metafísico é *sunyatá* (Tib.: *ston-pa-ñid*), o "Grande Vazio", seu equivalente psicológico à mais alta consciência espiritual ou Mente (Tib.: *sems*), da qual se diz que devemos concebê-la como igual ao espaço celeste (Tib.: *nam-mkhah*).

"*Hgro*" (pronunciado "dó") significa "ir" ou "mover-se para frente". De acordo com a concepção popular, uma *Khadoma* é assim um ser celestial de aparência feminina (como indicado pelo sufixo "*ma*"), que participa da natureza luminosa do espaço ou éter, em que ela se move. Ela é dotada de um mais alto conhecimento e aparece no vidente austero, especialmente no praticante *Yoguin* na forma humana ou divina, demoníaca ou encantada, heróica ou encan-

tadora, aterrorizante ou apaziguadora, a fim de conduzi-lo no caminho de um mais alto conhecimento e realização consciente.

Contudo, neste sentido da meditação e na linguagem do *Yoga*, elas não são “seres” existentes fora de nós mesmos, mas impulsos espirituais e realizações de todas aquelas forças e configurações, que até então estavam adormecidas e ocultas na escuridão da subconsciência. O estímulo, existindo atrás deste processo crescente da percepção e da consciência, desenvolve-se na proporção do seu progresso; impulsionando irresistivelmente, até que a luz oculta do conhecimento revele seus segredos. Este conhecimento é assustador para os que ainda são escravos do mundo das coisas, mas libertando os que são bastante fortes para enfrentar a mais alta verdade.

As *Khadomas* da mais alta ordem são, por isso, representadas como seres nus: elas são as personificações do conhecimento da realidade não-revelada; e a fim de expressar o destemor que é requerido para enfrentar a verdade nua, elas são concebidas como heróicas em caráter e atitude. Elas não são forças cegas da natureza, mas as faculdades que fazem uso delas e as dirigem. Elas combinam as forças da natureza, da espontaneidade primordial, com percepção consciente e perfeito conhecimento. Elas são os lampejos da inspiração, que transformam o poder da natureza na consciência criativa do gênio.

Desta forma, no *Yoga* Budista a importância não está no aspecto-força, a *sakti*, mas no aspecto-conhecimento, a *prajñā*; e devido a esta razão, a *Sakti Kundalini* não está nem mesmo mencionada no sistema Budista — e ainda menos utilizada como objeto de meditação. A tentativa de remontar à origem do sistema Budista de meditação, o *Kundalini Yoga* do Hinduísmo Tântrico, é, portanto, como induzir ao erro de chamá-lo de *Kundalini Yoga*. No “*Yoga das Seis Doutrinas de Náropá*”, o lugar da *Kundalini* está excluído do caminho da visualização, e o *Sádhaka* é aconselhado: “Meditai nos quatro *cakras*, em que cada um é formado como um guarda-sol ou as rodas de uma carruagem”.³ Por isso, os quatro *cakras* que formam as rodas da carruagem flamejante do espírito (que lembra aqui a carruagem flamejante em que o profeta Elias foi ao Céu!) são: os Centros Coronário e da Garganta, como pares anteriores, e os Centros do Coração e Umbilical, como pares posteriores.

3. A definição clássica do *cakra* é encontrada no *Mundaka Upanisad*: “*Ará iva rathanabhau samhatá yatra nádyaḥ*”. “Onde os *nádīs* se juntam como os raios no cubo de uma roda de carruagem.” (2, 2, 6.) Cem *nádīs* complementares se juntam no Centro do Coração enquanto o *susumná* corre perpendicularmente através do centro do *cakra*.

Em lugar da *Kundaliní Sakti*, o princípio oposto ocupa o centro da meditação, isto é, o da *Dákiní*: neste caso, a *Khadoma Dorje Naljorma* (*rdo-rje rnal-hbyor-ma*; Sânc.: *Vajra-Yoginí*). Isto não significa que os Budistas Tântricos negam ou subestimam a importância ou a realidade das forças associadas com a *Kundaliní*, mas apenas que seus métodos eram diferentes, e que o uso que eles faziam destas forças era diverso. Eles não as usavam no seu estado natural, mas através da influência de outro meio.

A força da água, que numa cascata aparece na sua forma crua e indomável, pode ser domada, dirigida, distribuída e utilizada em diferentes níveis. De modo semelhante, no *Tantra Yoga* Budista a concentração não é dirigida sobre a *Kundaliní* ou no Centro-Raiz, mas nos canais, as principais correntes de força cuja tensão (ou “força gravitacional”) é regularizada represando e modificando temporariamente a energia contida nos Centros superiores.

Em vez da força natural da *Kundaliní*, o impulso da consciência inspiradora (*prajñá*) na forma da *Khadoma* e seus equivalentes mântricos, é feito o princípio condutor, que abre a entrada no *susumná*, removendo os obstáculos e dirigindo as forças afluentes.

As *Khadomas*, semelhantes a todas as personificações femininas da “*vidyá*”, ou do conhecimento, têm a propriedade de intensificar, concentrar e integrar as forças das quais elas fazem uso, até serem focalizadas *num* ponto incandescente e significam a chama sagrada da inspiração, que leva à perfeita iluminação. As *Khadomas*, que surgem como visões ou como imagens interiores produzidas conscientemente no decorrer da meditação, são por isso representadas com uma aura de chamas e evocadas com a sílaba-semente HÜM, o símbolo mântrico da integração. Elas são a personificação do “Fogo Interior”, que na bibliografia de *Milarepa* foi chamado “sopro acalentador das *Khadomas*”, que rodeia e protege o santo semelhante a um “manto puro e suave”.⁴

Exatamente como o conhecimento comporta muitos graus e formas, assim as *Khadomas* assumem muitas formas, entre as quais as humanas *Jigten Khadomas* (*hjig-rten*, o mundo do sentido da percepção) até as de forma feminina dos *Dhyáni-Buddhas*, que como “*Prajñas*” estão unidas com as últimas no aspecto de “*Yab-Yum*”.

4. Traduzido poeticamente do Lama Kazi Dawa Samdup e Evans-Wentz:
“O sopro acalentador da vestimenta dos anjos
Como sua roupagem pura e suave”.

(W. Y. Evans-Wentz: *Tibet's Great Yogi Milarepa*, Oxford University Press, 1928, p. 170.)

No processo de meditação, as *Khadomas* podem corresponder a tais experiências preliminares, como as de tornar-se conscientes do corpo na primeira etapa dos quatro exercícios fundamentais da plena atenção (conhecidos como "*Satipatthána*" nas Escrituras Páli). O *Demchog Tantra*,⁵ por isso, diz que se deve considerar a *Khadoma* como a plena atenção em relação ao corpo (*mkhah-hgro-ma ni lus-rjes-su dran-paho*), e que todas as formas de aparência divina devem ser compreendidas como as experiências que constituem o caminho da meditação (*lha-rnams lam-gyi no-bor dran-par byaho*).

A realidade das *Khadomas*, semelhante à dos "demônios" e "divindades", se apóia nestas mesmas experiências, e não em alguma premissa ou ocorrência externa. É uma realidade que do ponto de vista Budista é muito maior do que a dos chamados objetos materiais, porque é uma realidade que jorra diretamente da percepção espiritual e não de um caminho em volta dos sentidos periféricos e de seus órgãos.

A mais elevada, isto é, a mais perfeita forma de uma *Khadoma* é que ela personifica a síntese de todas as Sabedorias Budistas na esfera adamantina do *súnyatá*, como os vários aspectos do *Vajra-Dákiní*, especialmente da *Vajra-Yoginí* (*rdo-rje rnal-hbyor-ma*), em que a experiência meditativa atinge seu ponto culminante. Uma tal *Dákiní* forma o centro da iniciação de *Padmasambhava*.

14

Iniciação de *Padmasambhava*

Qual é o significado esotérico da iniciação de *Padmasambhava* por uma *Dákiní*?

O arvoredado de sândalo do jardim no centro do cemitério é o mundo do *samsára*: agradável na aparência, mas rodeado pela morte e decadência. A *Dákiní* vive num palácio de crânios humanos: o corpo humano, composto da herança de milhões de vidas passadas, a materialização de pensamentos e ações passadas, o *Karma* do passado.

Quando *Padmasambhava* chegou, encontrou a porta do palácio fechada: ele ainda não tinha encontrado a chave do significado da

5. Cf. A. Avalon, *Tantric Texts*, London, 1919, v. VII. Todas as citações do "*dpal-hkhor-jo bde-mchog*" são provenientes de uma cópia manuscrita do Texto Tibetano. O Texto editado por Avalon há muito que está esgotado.

corporalidade. A verdadeira natureza do corpo ainda era desconhecida para ele.

Aparece, então, a servente, levando água para o palácio. “Água” significa força vital, *prána*. *Padmasambhava* nisso captou esta força pelo poder da sua meditação, isto é, trazendo-a sob o seu controle através do *pránáyama*. Por isso se diz que o transporte da água que ela levava foi interrompido pelo seu poder yogue.

Nisto, a servente fez surgir uma faca de cristal (navalha afiada, da clara visão interior penetrante do conhecimento analítico), abriu seu peito, isto é, revelou a natureza interior oculta da corporalidade (semelhante à da *Khadoma* no *Demchog Tantra*, que representa a visão interior no corpo), e *Padmasambhava* percebe os *mândalas* das formas apaziguadoras e coléricas dos *Dhyáni-Buddhas*. Ele agora reconhece que este corpo, apesar da sua transitoriedade, é o templo das mais elevadas forças e realizações.

Ele se inclinou diante da servente, que lhe tinha assim revelado ser uma *Dákiní*, e solicitou-lhe seus ensinamentos; nisto ela lhe permitiu entrar no palácio. Então, a humildade e a boa vontade de ver as coisas como elas realmente são abriu-lhe as portas do palácio até então fechadas: seu próprio corpo, cujas forças secretas tinham sido inacessíveis para ele.

Agora ele contempla a *Dákiní* principal (uma forma de *Vajra-Yoginí*) sentada num trono de sol e lua. “Sol” e “Lua” representam o que nós vimos anteriormente, as energias psicocósmicas solar e lunar, polarizadas no *pingalá* e *idá-nadí*. Estas forças estão sob o controle da *Dákiní* principal. O duplo tambor (*damaru*) na sua mão direita é o símbolo do ritmo eterno do universo e do som transcendental do *Dharma*, ao qual o Buda aludia na sua primeira declaração depois da sua iluminação, mencionando o “tambor da imortalidade” (*amata- Dundubhin*), que ele queria que fosse ouvido através do mundo.

Na sua mão esquerda, a *Dákiní* segura uma cuia feita da calota de um crânio cheia de sangue, o símbolo do conhecimento que só pode ser obtido ao preço da morte.

Ela está rodeada por trinta e duas *Dakinis* menores, reminiscentes dos trinta e dois sinais da perfeição física, que caracterizam o corpo de um Iluminado.

Quando *Padmasambhava* solicitou seus ensinamentos, os dois *mandalas* dos *Dhyani-Buddhas*, que lhe tinham sido revelados pela servente da *Dákiní*, surgiram agora no alto na sua plena realidade,

como se projetadas no espaço. Porém, no momento da iniciação, eles estão absorvidos no *Dakini* principal, que assim se torna a personificação de todos os Budas e por isto também designada "*Sarva-buddha-Dákinī*".

Entretanto, *Padmasambhava* é transformado na sílaba-semente HUM e torna-se uno com o objeto da sua devoção. Em outras palavras, o *Sádhaka*, pela sua completa identificação com o *Mantra*, ponta da lança da sua meditação, torna-se uno com a força inspiradora (o impulso para iluminação) de todos os Budas, e deste modo confere a todos os Centros de consciência o bem-aventurado estado Búdico, transformando-os em receptáculos da iluminação.

Os Centros aqui aludidos são:

1. aquele em que *Amithába* está realizado (quando o HUM está "nos lábios"), isto é, o Centro da Garganta (*visuddha-cakra*), do qual emerge o som mântrico;
2. aquele em que *Avalokitesvara* (simbolizado pela "jóia", *mani*) está realizado: o Centro Umbilical (*manipúra-cakra*);
3. O Centro-Raiz (*múládhára-cakra*), o ponto de encontro das três *nádís* (junção tripla, Tib.: *gsum-mdo*), em que as forças criativas do corpo são transformadas em potencialidades espirituais, realizando assim a regeneração do corpo, da palavra e da mente.

Estas são as três iniciações, que a *Dákinī* confere nos três Centros do poder psíquico.

A tripla potencialidade da mais elevada *Dákinī* e a sua natureza integral, que abrange todas as Sabedorias do Buda, é também expressa na mais antiga e conhecida fórmula mântrica dos *Vajra-Yoginí*, como encontrada no *Sáadhanamálá*, uma obra em Sânscrito dos Tantras Budistas.

Eis a fórmula:

*"OM OM OM Sarva-buddha-dákiníye Vajra-varnaníye
Vajra-vairocaníye HŪM HŪM HŪM PHAT PHAT PHAT
Sváhá!"*¹

A tripla repetição *OM*, *HŪM* e *PHAT* corresponde às três principais formas da *Vajra-Yoginí* nos três diferentes planos da experiência ou, expresso mais cautelosamente (no caso em que "planos"

1. *Sáadhanamálá*, p. 453 (Gaekwad; Oriental Series N.º XLVI); Benoytosh Bhattacharyya, *An Introduction to Buddhist Esoterism*, p. 160.

possam sugerir a idéia de qualidades “superior” ou “inferior”, ou de maior ou menor grau de realidade, que aqui não é o intento), nas três diferentes conexões, dos três diferentes pontos de vista da experiência meditativa.

Como a *Sarva-buddha-dákiní*, isto é, como “gênio” (anjo guardião) de todos os Budas, ela personifica o impulso inspirador, que impele os Budas para a realização do estado Búdico, para a Perfeita Iluminação, e é a força dirigente de todos os aspectos da Sabedoria.

Como *Vajra-varnaní*, ela representa a verdadeira natureza (*varna*, lit. “cor”) do *vajra*: sendo transparente, pura, livre de objetividade, isenta da dualidade, indestrutível e imutável, como o Grande Vazio. Devido a esta razão, é dito no início do tratado na prática do *gTum-mo* que se deveria visualizar o corpo da *Vajra-Yoginí* como vazio, transparente, e, em resumo, como o símbolo da realidade, que é o Vazio de acordo com sua verdadeira natureza.

Como *Vajra-vairocaní*, ela representa a atividade dirigida para o exterior do *vajra*, sua radiação: a consciência ativa da esfera diamantina, a Realidade-*Dharma*.

A sílaba-semente HŪM é comum a todas as formas de aparência da *Vajra-Yoginí* e de seu complemento masculino, conhecido como *Herukas*, com quem está unida no aspecto *kab-yum* (a união do Pai e da Mãe). *Herukas* são as personificações das qualidades “masculinas” do estado Búdico: o aspecto dinâmico da Iluminação.

“HŪM” é a quintessência da ordem do *vajra*, nas suas formas de aparência branda e pacífica (*santa*; Tib.: *zi-ba*), como também aterrorizante (*bhairava*; Tib.: *drag-pa*).

Os mantras deste último freqüentemente adicionam ao HŪM a exclamação onomatopéica *Phat*, que, de acordo com o contexto e as circunstâncias, serve como proteção às influências hostis, como também para remoção dos obstáculos interiores, ou para reforçar a força da concentração do *Sádhaka*, como um clamor de reforço para evocar as forças da mente.

Sváhá é uma expressão de boa vontade e de auspiciosidade, como “Salve”, “Possa ser para o bem, possa ser abençoado, possa ser auspicioso”. É uma expressão usada em oferendas de dádivas sacrificiais e orações ou fórmulas em louvor aos deuses ou seres iluminados. Igual ao “Amém” dos Cristãos, ela é colocada no fim das fórmulas mântricas.

Phat Svaha é assim, ao mesmo tempo, uma defesa contra o mal e uma boa acolhida às forças benéficas, uma remoção dos obstáculos e um ato de abertura de si mesmo para a luz.

E se é dito no fim da iniciação de *Padmasambhava* que ele recebeu a “iniciação do corpo, da palavra e da mente”, isto significa que seu corpo tornou-se o corpo de todos os Budas, sua palavra a linguagem sagrada de todos os Iluminados, e sua mente a *bodhi-citta* (Tib.: *byan-chub-sems*), a mente iluminada de todos os Budas. Por isso, o *Demchog Tantra* diz: “Quando pronunciamos a palavra “*káya*”, pensamos no corpo de todos os [Budas e suas formas de aparência divina] (Tib.: *ka-ya ses brjod-pas thams cad-kyisku*); quando dizemos “*vák*”, pensamos na palavra de todos os [Budas]; quando dizemos “*citta*”, pensamos na mente de todos os [Budas], e que todos estes são inseparáveis um do outro” (*vak-yis gsun dan tsi-tta-yis thugs rnam s dbyer mi-phyed-par bsams*).

15

O Êxtase da Abertura do Caminho Através da Experiência da Meditação e o *Mandala* das Divindades Detentoras do Saber

Tal como as *Dakinis* representam o impulso inspirador da consciência, levando ao conhecimento e à compreensão, os *Herukas* (qualidades masculinas da natureza do Buda) representam o aspecto ativo da *karuná*, da compaixão ilimitada, na ação extática de abrir o caminho através das fronteiras do ego para o estado universal da essência de todas as coisas (*Vajrasattva*). Neste aspecto, todos os obstáculos são aniquilados: o próprio “eu” ilusório, assim como todas as idéias egocêntricas e de separatividade — em resumo, todo pensamento intelectual e raciocínio. Conhecimento intuitivo e sentimento espontâneo fundem-se aqui numa inseparável unidade — tão inseparável como a união da *Dákiní* e do *Heruka* no aspecto de *yab-yum*, que somente acentuam a forma visível, que está presente em todo processo de iluminação e em cada símbolo do estado Búdico, embora mesmo apresentado somente na forma do aspecto masculino.

As formas apaziguadoras (*santá*, Tib.: *zi-ba*) dos *Dhyáni-Buddhas* representam o mais alto ideal do estado Búdico na sua

plenitude final, condição extática do último logramento ou perfeição, visto retrospectivamente como sendo um estado de completo repouso e harmonia.

Os *Herukas*, por outro lado — como todas as emanações extáticas do panteão Tântrico do *Vajrayána*, que são descritos como divindades “bebedoras de sangue” (Tib.: *khrag-lthun*), “coléricas” (*krodha*, Tib.: *khro-ba*), ou “aterrorizantes” (*bhairava*, Tib.: *drag-pa*) —, são apenas o aspecto dinâmico da iluminação, o processo de tornar-se um Buda, de alcançar a iluminação, como simbolizado pelo combate do Buda com as hostes de *Mára*.

As figuras extáticas de divindades heróicas e aterrorizantes exprimem a ação do *Sádhaka* rompendo em direção ao “Impensável” (*acintyá*), ao “Inatingível” intelectualmente (*anupalabdha*), como mencionado na resposta de *Subhúti* no *Prajñápáramitá-Sútra*, quando o Buda lhe perguntou como a mais alta iluminação (*anuttarasamyak-sambodhi*) poderia ser descrita, ou como o Buda teria em alguma ocasião ensinado tal coisa: “Do modo como compreendo os ensinamentos do Senhor Buda, não há tal coisa como *Anuttarasamyak-sambodhi*, nem é possível para o *Tathágata* ensinar algum *Dharma* fixo. E por quê? Porque as coisas ensinadas pelo *Tathágata*, em sua natureza essencial, são inconcebíveis e inescrutáveis; elas são nem existentes nem não-existent; elas são nem fenômenos nem númenas. O que significa isto? Significa que os Budas e Bodhisattvas são iluminados pelos ensinamentos fixos, mas por um processo intuitivo que é espontâneo e natural”.¹

Esta é a realização intransigente e a continuação desta tradição do *Prajñápáramitá*, que encontra sua expressão visível nas figuras extáticas do *Vajrayána* e especialmente no caminho místico do *Vajrasattva* (o reflexo ativo de *Aksobhya*), o caminho da transformação e da integração. As formas múltiplas de imagens divinas, que encontramos neste caminho, especialmente e especificamente Tântrico, personificações ascéticas despidas da realidade sem véu, como as *Dakinis*, *Viras* e *Herukas*, são importantes particularmente do ponto de vista do *yoga*, porque elas descrevem experiências da meditação, ocorrências no caminho da realização e da libertação.

Por isso, a crescente multiplicidade de figuras do panteão Tântrico não era devido a uma tendência progressivamente politeísta de um Budismo “degenerado”, que num excesso de emoção e imagi-

1. Traduzido pelo Bhikshu Wai-tao e Dwight Goddard, em *A Buddhist Bible*, p. 102.

nação religiosa procurava continuamente novos objetos de veneração e elevava os produtos da especulação humana ao estado de deuses — pelo contrário, era devido à tendência de substituir a especulação religiosa pela experiência prática. Exatamente como toda nova descoberta da ciência contribui não somente para a abundância de dados e alargamento do nosso campo de conhecimento, como conduz à incrementação de descobertas e reavaliação dos elementos precedentes, do mesmo modo cada nova experiência de meditação abre novos horizontes e cria novos métodos de treinamento e de realização. A mente humana não pode parar em nenhum ponto no seu caminho para o conhecimento. Parada significa morte, rigidez e decadência. Esta é a lei de toda vida e de toda consciência. É a lei do espírito, donde flui a vida e a consciência.

Exatamente como no pensamento matemático, cada dimensão requer necessariamente outra, uma maior, até sermos forçados à conclusão que aí deve existir uma série infinita de dimensões — do mesmo modo cada extensão adicional do nosso horizonte espiritual sugere uma nova consciência de dimensões ainda não imaginadas.

O fato que cada experiência aponta além de si mesma e por isto não pode ser definida ou limitada como alguma coisa que existe em si mesma, mas somente em relação a outras experiências; este fato está circunscrito no conceito do “*súnyatá*”, a vacuidade de todas as determinações, o não-absolutismo, a relação infinita de toda experiência. Esta “super-relatividade” contém ao mesmo tempo o elemento unificador de um universo vivente, porque relacionamento infinito torna-se relacionamento do todo e com isto uma magnitude metafísica, que não pode ser descrita como “sendo” nem como “não-sendo”, nem como movimento nem como não-movimento.

Aqui alcançamos a fronteira do pensamento, o fim de tudo que é pensável e concebível. Como o movimento, que no seu último extremo, na sua forma mais elevada, não pode ser distinguido do repouso perfeito e imobilidade, assim relatividade na relação universal no sentido mais elevado é indistinguível do “absoluto”. “O eterno permanente só pode ser representado no mutável; o eterno mutável somente no permanente, no todo, o momento presente.” (Novalis.)

Devido a esta razão, *súnyatá* e *tathatá* (tal coisa) em sua essência são idênticos. O primeiro caracteriza o lado negativo, o último, o lado positivo da mesma realidade. A realização do primeiro inicia da experiência da transitoriedade, momentaneidade, relatividade temporal e espacial — do último, da experiência do atemporal, da plenitude, do todo, o absoluto. Isto, no entanto, não significa que o

sūnyatá se esgota na qualidade da relatividade, nem que *tathatá* está identificado com o absoluto. Usamos estas expressões somente como uma ponte conduzindo do Oeste para o Leste, ou, mais corretamente, da filosofia lógica para o modo do pensar metafísico-intuitivo.

Por isto, D. T. Suzuki tem razão quando censura a frivolidade intelectual que experimenta igualar a concepção moderna da relatividade com a do *sūnyatá* com fundamentos puramente lógicos. “Vazio é o resultado de uma intuição e não a consequência de um raciocínio. A idéia de Vazio nasce da experiência, e a fim de dar-lhe um fundamento lógico, a premissa é encontrada na relatividade. Mas, falando estritamente e logicamente, há um abismo entre a relatividade e o Vazio. Relatividade não nos faz saltar sobre o abismo; enquanto nós ficarmos com a relatividade, estaremos dentro de um círculo; perceber que estamos num círculo e que, por consequência, precisamos sair dele a fim de ver seu aspecto inteiro, nos faz pressupor que uma vez nós estivemos além dele.”²

Este salto sobre o abismo, aberto entre nossa consciência intelectual superficial e a consciência profunda intuitiva suprapessoal, está representado na dança extática das “divindades bebedoras de sangue”, abraçadas pelas *Dákinís*. O impulso inspirador das *Dákinís* nos impele da cerca circular protetora, porém estreita, da nossa personalidade ilusória e do nosso pensamento habitual, até rompermos os limites deste círculo e do nosso ego na investida extática para a realização da totalidade. Nesta investida extática, todos os vínculos, todos os grilhões terrenos, todos os preconceitos e ilusões são destruídos, todos os conceitos convencionais são varridos, todos os desejos e apegos podados pela raiz, o passado e o futuro são extintos, a força do *karma* é quebrada, e o Grande Vazio é experimentado como o eterno presente e a mais alta Realidade e o Fato disto. A violência e a força deste “rompimento” só podem ser visualizadas numa figura super-humana, demoníaca, com múltiplos braços e cabeças, como um ser multidimensional, que tudo vê, penetrando simultaneamente em todas as direções, transformando os “três tempos” (indicados pelos três olhos em cada face) num presente atemporal.

Um tal ser no plano da consciência terrena não pode parecer outro a não ser como “aterrorizante”, porque nos símbolos guerreiros que ele brande, e que indicam o combate interior, o homem comum não vê os instrumentos da liberação, porém as armas da destruição, que aniquilam tudo que pertence ao seu mundo.

2. D. T. Suzuki: *Essays in Zen Buddhism*, III, p. 241.

Em todas estas divindades extáticas ou “bebedoras de sangue” (como são chamadas, porque, igual às *Dákinis*, com quem estão unidas, elas seguram em suas mãos taças feitas de calotas cranianas cheias de sangue), o princípio do saber é predominante, porque o sangue simboliza a energia solar vermelha, que conduz à consciência e à autopercepção, que se transforma em veneno da mortalidade naqueles que ficam estagnados no receptáculo estreito do próprio ego, enquanto para aqueles que têm vontade de abandonar seu ilusório eu transforma-se em conhecimento libertador. As “divindades bebedoras de sangue” são por isto geralmente representadas no aspecto *yab-yum*, isto é, unidas com a sua *Prajñá*. O ponto de partida delas é a consciência do saber, o princípio solar, que tem sua sede no Centro Cerebral.

Os aspectos mais elevados e correspondentemente mais aterroizadores das “divindades bebedoras de sangue”, por isto, pertencem ao Centro Cerebral e estão representados no *Bardo Thödol* como os cinco Rerukas e suas *Prajñas* nas cores tradicionais das direções do espaço, enquanto as formas pacificadoras dos *Dhyáni-Buddhas* pertencem ao Centro do Coração e às “Divindades Detentoras do Saber” (*vidyádhara*; Tib.: *rig-hdzin*), que ficam no meio destes dois extremos, e pertencem ao Centro da Garganta, o Centro do Som Mântico.

Estas “Detentoras do Saber” são representadas sob formas humanas de aspecto heróico, em danças extáticas elevando taças de crânios, cheias de sangue, e abraçadas pelas *Dákinis*. Elas são um aspecto suavizado das “Divindades bebedoras de sangue”, em outras palavras, o reflexo delas no mais elevado nível do conhecimento humano ou individual concebível, como alcançado na consciência dos grandes *Yogues*, dos pensadores inspirados e semelhantes heróis do espírito (*vira*; Tib.: *dpah-bo*). É o último passo antes do “romper” para a consciência universal — ou o primeiro no retorno daí ao plano do conhecimento humano.

De acordo com o *Bardo Thödol*, as aparências das formas pacificadoras dos *Dhyáni-Buddhas* são, por isso, seguidas no sétimo dia do Estado Intermediário (*bardo*) pelas “Divindades Detentoras do Saber”. Elas aparecem na forma de um *mandala*, cujo centro é formado pela figura radiante do “Supremo Detentor do Saber dos Resultados Cármicos” (Tib.: *rnam-par-smin-pahi rig-hdzin*), aquele que percebe os efeitos (*smin* = Sânc.: *vipáka*) de todas as ações. Ele é circundado por uma aura com as cores do arco-íris. Ele é chamado o “Senhor da Dança”, isto é, senhor de tudo que se move

e que é movido, porque o Centro psíquico que ele governa é o elemento do movimento (Tib.: *rlun*), que é caracterizado pelas qualidades do “ar”, “vento”, “sopro”, e considerado como um veículo da vida, do som criativo, da palavra sagrada e do saber, da ação e da expansão espiritual.

A sabedoria, que percebe os resultados de todas as ações e que “realiza todos os misteres”, é um atributo de *Amoghasiddhi*, que está associado ao elemento “vento” ou “ar” (*rlun*). Por isso, a *Dákiní*, aqui unida com ele, é de cor vermelha, e seu título “Senhor da Dança” é precedido pela palavra “*Padma*” (*Padma-gar-gyi-dban-phyug*). Ambos os fatos revelam que estas duas figuras estão associadas com a ordem *Padma* de *Amitábha*, e que nelas estão combinadas as qualidades de *Amoghasiddhi* e de *Amitábha*.

Amitábha está relacionado com o aspecto vital do “sopro”, como também com o aspecto do conhecimento do som mântico, que cria o conhecimento visualizador e discriminativo, porque *Amitábha* é a personificação da “Sabedoria do Discernimento da Visão Interior”, e no seu aspecto ou reflexo ativo, como *Amitáyus*, ele é o Senhor da Vida Ilimitada (Sânc.: *áyus* = vida, ou duração da vida). Estas podem ser as razões principais porque *Amitábha* (ou *Amitáyus*) está unido ao Centro da Garganta.

As quatro pétalas do *mandala* contêm:

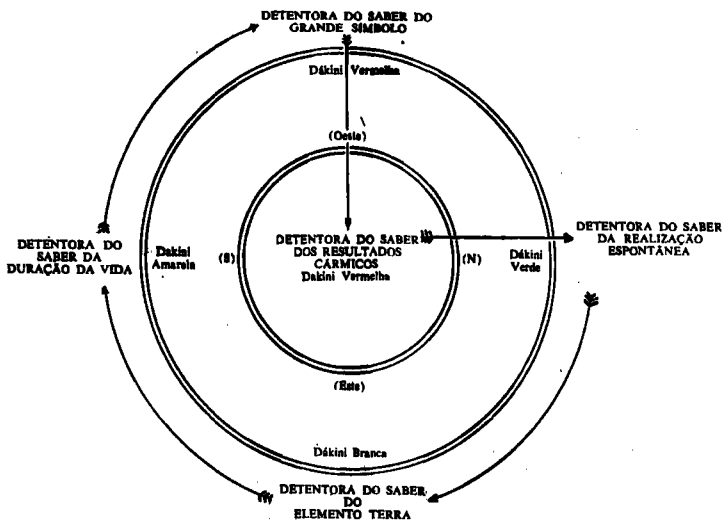
no Leste, o branco Detentor do Saber, “tendo o elemento terra como sua morada” (Tib.: *sa-la gnas-pahi rig-hdzin*), abraçado pela *Dákiní* Branca;

ao Sul, o amarelo “Detentor do Saber, que tem poder sobre a duração da vida” (Tib.: *tshe-la dban-pahi-rig-hdzin*), abraçado pela *Dákiní* Amarela;

no Oeste, o vermelho “Detentor do Saber do Grande Símbolo” (Tib.: *phyag-rgya-chen-pohi rig-hdzin*), abraçado pela *Dákiní* Vermelha;

ao Norte, o verde “Detentor do Saber da Realização Espontânea” (Tib.: *lhag-gyis-grub-pa rig-hdzin*), abraçado pela *Dákiní* Verde.

Aqui temos um *mandala* reproduzido, isto é, um sistema no qual duas categorias ou conjuntos de símbolos estão combinados, e dos quais um conjunto, pelo deslocamento do local de seus símbolos por uma unidade dentro da estrutura do *mandala*, entra numa nova combinação com a de outro grupo. Este não é um meio fora do comum na prática de meditação Tibetana, mas é feito em muitos



As *Dakinis* e cores dentro do grande círculo correspondem às direções espaciais, com as quais estão associadas convencionalmente.

As Detentoras do saber (Tib.: *rig-hdzin*) fora do círculo grande foram deslocadas cada uma do seu local habitual por uma unidade. As flechas apontam os lugares que elas ocupam convencionalmente, como pode ser visto no diagrama seguinte dos três *mandalas* do Centro do Coração, da Garganta e do Centro Cerebral.

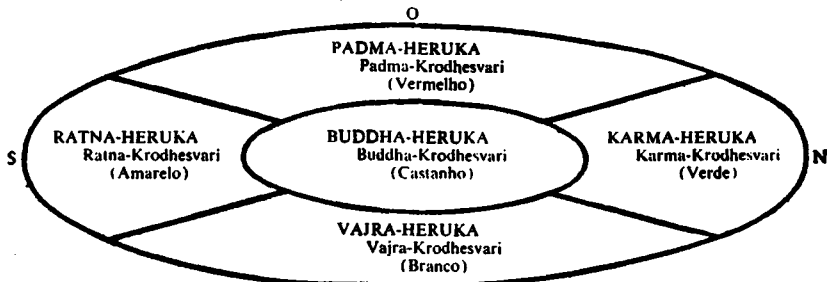
mandalas e tem uma finalidade definida, que não pode ser facilmente explicada, pois exigiria uma investigação mais profunda e mais detalhada desta matéria sutil, ao lado de uma quantidade maior de exemplos. Nós, por isso, nos limitamos, no caso presente, sobre o que dá a entender a tradição do *Bardo Thödol*, onde *Amitábha* ocupa uma posição especial, e que *Padmasambhava*, o autor desta tradição, é considerado como o reflexo terreno (*nirmána-káya*) de *Amitábha*, como pode ser visto nos versos dedicatórios no começo do *Bardo Thödol*. O *mandala* em apreço, por isso, é visto através dos olhos, ou sob o ponto de vista de *Amitábha*.

O centro do *mandala* representa a combinação dos princípios de *Amitábha* e de *Amoghasiddhi*; a pétala leste une os princípios de *Ratnasambhava* (Elemento Terra) e *Vajrasattva-Aksobhya* (corpo de cor branca e a *Dakini* Branca); a pétala sul une os princípios de *Amitábha* (na forma de *Amitáyus*, como "Senhor da Vida") e

Ratnasambhava (corpo de cor amarela e a *Dákiní* Amarela); a pétala do oeste une os princípios de *Vairocana* (o “Grande Símbolo” da unificação) e *Amitábha* (corpo de cor vermelha e a *Dákiní* Vermelha); a pétala do norte une os princípios de *Aksobhya* (do saber espontâneo) e *Amoghasiddhi* (corpo de cor verde e a *Dákiní* Verde).

ESFERA DA UNIFICAÇÃO (OM) E DO CORPO UNIVERSAL:

MANDALA DO CENTRO CEREBRAL



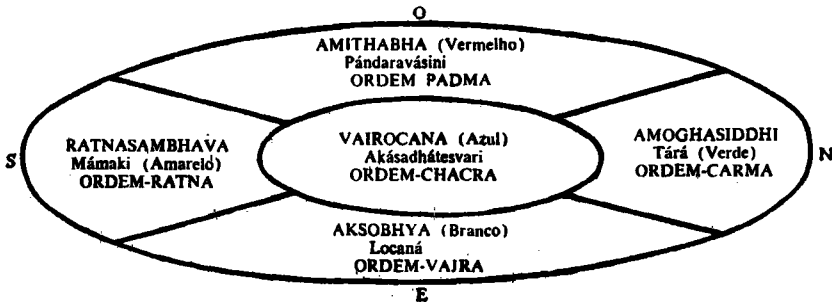
ESFERA DA REALIZAÇÃO (HUM) E DA MENTE ILUMINADA:

MANDALA DO CENTRO DO CORAÇÃO



ESFERA DO SABER (AH) E DO SOM CRIATIVO:

MANDALA DO CENTRO DA GARGANTA



Esta coordenação corresponde aos pontos de vista e condições particulares do *Bardo Thödol*; e de modo similar, cada escola de meditação faz certas modificações no plano de fundo geral dos tradicionais *mandalas*, de acordo com a sua atitude devocional. A fim de compreender estas modificações, precisamos por isso estar familiarizados com o plano fundamental, e devido a esta razão nós nos mantemos fiéis a ele nas seguintes representações dos três *mandalas* do Centro do Coração, da Garganta, e do Centro Cerebral, que ilustram o paralelismo rigoroso e a identidade interior das figuras divinas que habitam estes Centros.

16

“O Mistério do Corpo, da Palavra e da Mente” e “O Caminho Interior do *Vajrasattva*” na Sílabo-Semente HUM

É bom lembrar mais uma vez o fato que todas aquelas personificações divinas e os *mandalas* formados por elas não são simplesmente as qualidades naturais dos seus Centros psicofísicos correspondentes, mas os símbolos de logramento e realizações da meditação, através dos quais estes centros são transformados em expoentes de mais alta consciência, em que o universo torna-se o Corpo, o saber universal, o Som Mántrico, e a simpatia e compaixão universal (a qualidade de participar e de se identificar com tudo que vive), o Espírito Vivente, que notificou todos os Iluminados.

Este é o “Mistério do Corpo, da Palavra e da Mente” que tomou lugar nos três Centros superiores no caminho para a iluminação. Este caminho não é apenas o caminho das virtudes suaves, sentimentos benevolentes e dócil renúncia, mas um caminho de “abismos aterradores” (Tib.: *hjigs-pahi phran*), como o *Bardo Thödol* o denomina — um caminho que nos força a enfrentar o abismo insondável do nosso próprio ser, das nossas paixões e sofrimentos, um caminho de batalhas heróicas e liberações extáticas, em que não somente as divindades apaziguadoras, mas também divindades heróicas e as “bebedoras de sangue” são nossas companheiras. E se não sacrificarmos para elas o sangue do nosso próprio coração, nunca alcançaremos o fim deste caminho e nunca realizaremos o Mistério do Corpo, da Palavra, e da Mente.

No ser humano comum, os Centros psíquicos estão repletos apenas com as forças elementares do corpo e da consciência terrena. Nos seres espiritualmente desenvolvidos, isto é, naqueles que se esforçam além deles mesmos, as forças destes Centros são influenciadas e sublimadas pelos princípios mentores dos *Dhyáni-Buddhas*, cujos símbolos estão colocados nestes Centros. Porém, somente uma perfeita unificação espiritual pode efetuar sua transformação completa. Por isso, encontramos nos estandartes dos templos Tibetanos (*than-ka*) que somente nas imagens dos Budas, dos Bodhisattvas e dos santos as sílabas-semente do Corpo, da Palavra, e da Mente, a saber, OM-ÂH-HÛM, estão escritas no reverso dos quadros, nos lugares correspondentes aos três Centros psíquicos superiores.

O significado destas três sílabas-semente, por isso, vai além destas figuras simbólicas individuais de *Vairocana*, *Amoghasiddhi* ou *Aksobhya*; em outras palavras, elas são aplicadas ao mais alto plano da experiência, em que todos os aspectos separados dos *Dhyáni-Buddhas* estão amalgamados e desaparecem. Da mesma maneira, os três Centros superiores se encarregam das funções psíquicas dos Centros remanescentes: as funções de *Amoghasiddhi* estão fusionadas (como nós vimos) com as de *Amitábha* no Centro da Garganta, de modo que a sílaba-semente ÂH, que agora toma o lugar da HRIH, torna-se o expoente do *mandala* completo das Divindades Detentoras do Saber. O HÛM, por isso, abrange todos os aspectos da integração, desde a “Sabedoria da Unidade de todos os Seres” sintética de *Ratnasambhava* (que de outra maneira estaria associado ao Centro Umbilical) e a “Sabedoria do Grande Espelho” de *Aksobhya*, na qual estão inclusas as formas assim como a ausência de formas de todas as coisas, até a integração de *Vajrasattva* de todos os *Dhyáni-Buddhas*, na realidade e atividade adamantina da sua via espontânea.

Assim, o mesmo som mântico pode ter vários significados, de acordo com as relações em que ele aparece, e de acordo com o plano de consciência em que é usado ou para o qual é aplicado. Podemos dizer que estamos tratando com diferentes graus de intensidade ou de potencialidade do mesmo princípio; e a reduplicação do mesmo som (como por exemplo HÛM) apenas não só exprime sua intensificação ou sua relação para dois aspectos diferentes da mesma figura simbólica, mas muitas vezes também a mesma experiência em dois planos diferentes de realidade.

Por conseguinte, precisamos distinguir entre o simples HÛM de *Aksobhya* e o HÛM na sua mais alta potencialidade como símbolo

da integração de todos os *Dhyáni-Buddhas*, seja na forma ativa do *Vajrasattva* ou na do *Samantabhadra* (a forma Búdica mais elevada na seita do *Nyingma*) ou do *Vajradhára* (a forma Búdica mais elevada dos *Kargyütpas*). As duas últimas são, como a do *Vajrasattva*, a essência dos *Dhyáni-Buddhas*, mas são representadas no aspecto passivo do puro “*tathatá*” ou “do tal ser”, e são por isso chamadas “*Adibuddhas*”. Eles são de fato o *dharmakaya* do *Vajrasattva*, ou o estado Búdico em potencial inerente a todo ser (mas não uma espécie de Deus Criador, de quem derivou o universo, como alguns eruditos parecem acreditar).

A fim de tornar a natureza de um Buda ou a qualidade do estado Búdico humanamente compreensível, precisamos distinguir e visualizar seus diferentes aspectos, como aqueles da luz do sol num prisma. Contudo, deste modo analítico de compreensão temos que retornar gradualmente para a síntese. Esta começa com a visualização meditativa, que é a via do *Amitábha*, e é levada à sua perfeita efetivação na via da integração última, a via do *Vajrasattva-Aksobhya*. Por isso, o *Bardo Thödol* diz que o Caminho do *Vajrasattva* consiste nas luzes combinadas das Sabedorias unificadas.

Esta experiência da unificação interior é expressa no esforço de todas as escolas de meditação em unir os cinco *Dhyáni-Buddhas* numa única figura, seja na forma de um *Adibuddha* ou na forma correspondente do *Heruka* (como *Mahásukha*; Tib.: *bDe-mchog*), onde está simbolizado o “romper” para a perfeição, ou o momento da realização.

Após este “romper” para unificação e universalidade (OM) ter sido alcançado, a consciência flui de volta ao plano humano e torna-se ação no HÚM no Centro do Coração. Assim, HÚM reúne os dois lados da realidade: a presença vivente, pulsátil da existência individual, e a existência supra-individual atemporal, além de todas as dualidades. É o princípio mais elevado, a mais alta forma de experiência da realidade interior, imanente em todos os seres. Por isso, foi dito: “A Mente de todos os Búdas dos três tempos,¹ que

1. Os “três tempos” são o passado, o presente e o futuro. A fim de mostrar que os Budas percebem os três tempos e os três mundos (a saber, o mundo dos sentidos, o mundo da forma pura [abstrata] e o mundo do sem-forma, conhecidos como *káma-loka*, *rúpa-loka* e *arúpa-loka*). As formas de *Heruka* dos Budas são representadas com três olhos (em cada uma das quatro faces); Tib.: *kham-s-gsum-la gzigs-sin dus-gsum-gyi dnos-po mkhyen-pas sal re-re sin spyan gsum-gsum-pa (dpal-hkhor-lo bDe-mchog)*.

desde a sua origem é pura² e espontânea,³ e que transcende a palavra, o pensamento, e a linguagem,⁴ se eleva como o corpo indestrutível,⁵ vazio, radiante, das Cinco Sabedorias na forma do HŪM, claro e perfeito⁶ em todos os seus órgãos e campos de atividade⁷”.

“Os cinco venenos⁸ se transformam nas imperecíveis Sabedorias que brilham por si mesmas, através da prática do criativo⁹ e processo reabsorvente¹⁰ da meditação no Yoga do Fogo Interior.¹¹”

2. *ka-dag*.

3. *lhun-grub*.

4. *smra-bsam-brjod-med*; “*brjod-med*” pode também ser traduzido por “transcendental”.

5. *ma-hgags*. O Dr. H. V. Guenther chamou minha atenção para um erro na edição Alemã deste livro, no qual eu tinha traduzido o termo *ma-hgags* como “desembaraçado”, em vez de “imperecível” ou “indestrutível”. “*ma-hgags*”, como ele corretamente mostra, é um sinônimo para “*anirodha*”, enquanto que “desembaraçado” poderia ser traduzido por *hgegs-med*, Sânc.: “*avirodha*”, “ausência do impedimento”.

6. Em todas as meditações Tibetanas, dá-se grande ênfase à clareza das formas de percepção. Neste ponto, nenhuma confusão ou indistinção é tolerada, e nada é deixado ao acaso. Cada som, cada cor, cada forma deve ser claramente definida e cheia de vida. O misticismo Tibetano nada tem de comum com a “escuridão mística” ou visões individuais incertas de médiuns espíritas ou de mentes emocionalmente instáveis. Ele é fundamentado na disciplina espiritual, que não estimula emotividade excessiva, nem pensamento especulativo ou imaginação descontrolada.

“O Yoga é o meio de fazer parar o jogo espontâneo e instável da consciência, para represar a corrente tormentosa e transformá-la em um espelho imóvel e claro, desviando os reflexos do mundo, e adquirir a força sobre movimentos, que do interior com toda força perturbam sua superfície, e de determinar com poder soberano o que deveria refletir na sua quietude como visão interior — na verdade, qualquer coisa deveria ser refletida.” (Zimmer, *Ewiges Indien*, p. 115.)

7. *skye-mched* = Sânc.: *áyatana*.

8. Os “cinco venenos” tradicionais da mente humana são:

ignorância	(<i>avidyá</i>)	Tib.: <i>ma-rig</i>);
ódio	(<i>dvesa</i>)	” : <i>ze-sdan</i>);
orgulho	(<i>mána</i>)	” : <i>na-rgyal</i>);
desejo ardente	(<i>rága</i>)	” : <i>hdod-chags</i>);
inveja	(<i>irsá</i>)	” : <i>phrag-dog</i>).

9. *bskyed-rim*.

10. *rdzogs-rim*.

11. A expressão “*zun-hjug*” é usada aqui como um termo técnico da prática *gTum-mo*, isto é, o “Yoga do Fogo Interior”, que objetiva a unificação das correntes psíquicas (*idá* e *pingalá*) no *nádi* mediano (*susumná*).

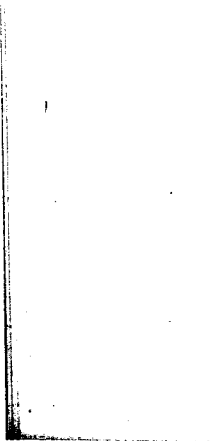
Com a maturidade dos Quatros Corpos¹² e das Cinco Sabedorias, possa o Vajra do Coração¹³ ser realizado nesta mesma vida.¹⁴

Assim, retornamos da pluralidade das visões e das formas à plenitude interior, à unidade de todos os Budas e à realização do estado Búdico em nós mesmos, já e agora

12. Os "Quatro Corpos" são o *Dharmakāya*, o *Sambhogakāya*, o *Nirmānakāya* e o *Vajrakāya*, e serão objetos da parte V.

13. *thugs-kyi-rdo-rje*.

14. O texto Tibetano, no qual minha tradução está baseada, foi reproduzido de W. Y. Evans-Wentz: *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, figura VIII (Oxford University Press, London, 1935).



Quinta Parte



OM MANI PADME
HUM

O Caminho do Grande Mantra

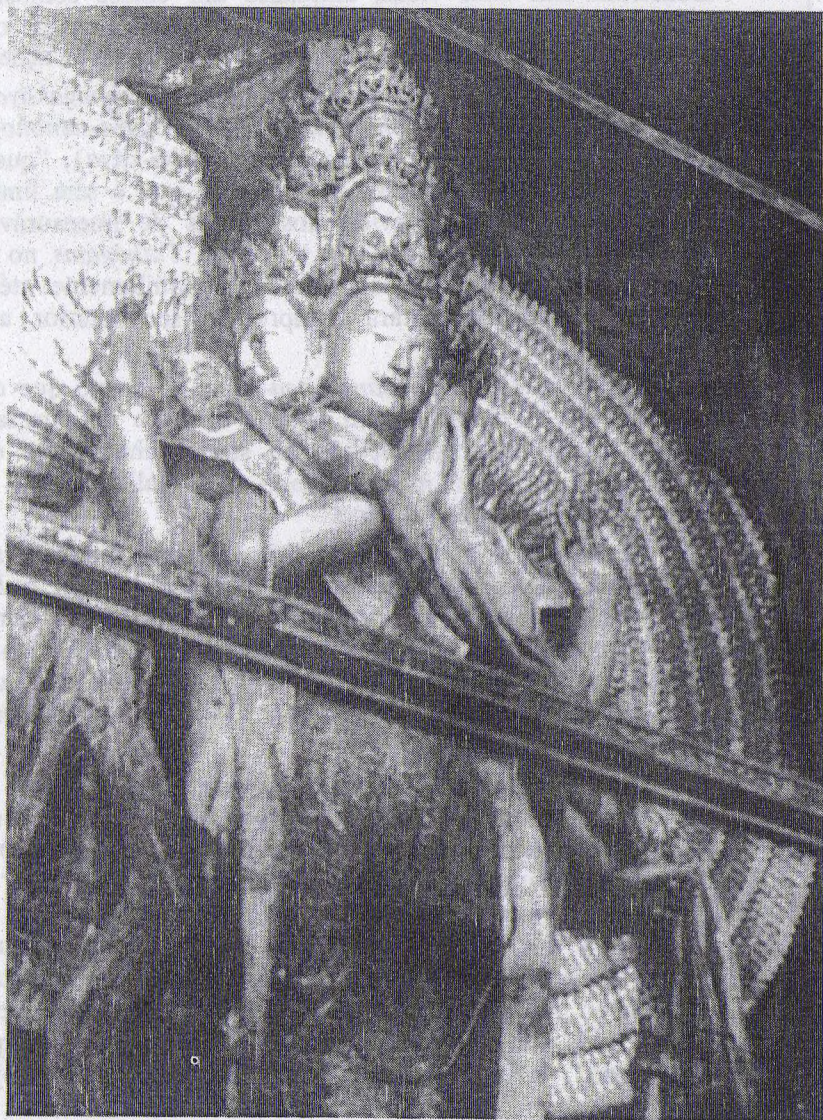


Figura 6

Avalokitesvara dos Mil Braços
A personificação da Compaixão Ativa

I

A Doutrina dos “Três Corpos” e os Três Planos da Realidade

Ficamos bem familiarizados com a experiência da universalidade na sílaba sagrada OM, com a luminosidade da mente imortal no “MANI”, sua expansão nos centros-lótus da consciência (“PADMA”), e da sua integração e realização na sílaba-semente HŪM.

O caminho para a realização do OM é o caminho da universalidade, o caminho do Grande Veículo, o *Maháyána*. A via do OM para o HŪM é a da realização do universal no indivíduo. É a via do *Vajrayána*, ou caminho interior (místico) do *Vajrasattva*, que realiza a transformação do nosso mundo “material” e terreno na realidade mais profunda, invisível que dá origem ao visível, a realidade do inaudível que penetra e motiva o som, do intangível que penetra no palpável, e a percepção transcendente do pensamento que penetra e motiva o pensamento.

E exatamente como o *Vajrasattva* representa a força ativa de *Aksobhya*, *Avalokitesvara* representa o aspecto dinâmico de *Amítábhá* no plano da experiência e atividade humana. Posto que todo Buda se manifesta em três planos de realidade: o universal, o ideal e o individual.

Assim, distinguimos na figura do Buda três “corpos” ou princípios:

1. aquele em que todos os iluminados são idênticos: a experiência da plenitude, da universalidade, da mais profunda realidade super-individual do *Dharma*, a lei primordial e causa de todas as coisas, da qual emana toda ordem física, moral e metafísica: o *Dharmakáya*.

2. aquele que constitui o caráter ideal ou espiritual de um Buda, a manifestação criadora ou formulação deste princípio uni-

versal na esfera da visão interior: o *Sambhogakáya*, o “Corpo da Beatitude” (êxtase da alegria espiritual), donde nasceu toda verdadeira inspiração.

3. aquele em que esta inspiração é transformada numa forma visível e torna-se ação: o *Nirmánakáya*, o “Corpo da Transformação”, a corporificação humana ou individualidade de um Iluminado.

No *Dharmakáya*, o princípio universal de toda consciência, a totalidade do ser e do vir-a-ser está contida potencialmente — comparável ao espaço infinito, que envolve todas as coisas, e à *conditio sine qua non* de tudo que existe. Ainda que não possamos dizer que este espaço é idêntico às coisas, nem que é diferente delas. Como tampouco podemos nos tornar conscientes do espaço sem seu pólo oposto, isto é, o da forma, deste modo o *Dharmakáya* não pode tornar-se realidade para nós sem descer nas formas.

Isto acontece de dois modos: na esfera da forma pura, ou da percepção mental pura, isto é, no domínio das idéias, e no domínio da ação, da individualidade, da materialização ou da personificação.

Nos estados de êxtase, transe e da mais alta intuição, como caracterizada nos graus de profunda absorção na meditação (*dhyána*), nós experimentamos o *Dharmakáya* como formas luminosas da percepção puramente espiritual — como forma pura dos princípios eternos, libertos de tudo que é casual —, ou como visões exaltadas de uma realidade mais elevada. Nelas se realiza o *Sambhogakáya*, o “Corpo da Beatitude”. Dele emana toda arte imortal, toda sabedoria profunda, toda verdade fundamental (o *dharma*, no sentido da verdade formulada ou proclamada). Sua alegria é de dois tipos, igual à de todo grande trabalho de arte; o êxtase da ação criativa e a alegria dos que contemplam o trabalho concluído através do experimento retrospectivo e revivendo o ato da criação.

Um êxtase comparável ao primeiro destes dois tipos é experimentado por todos os Budas e Bodhisattvas no decorrer do seu *sádhaná* e na prática das mais altas virtudes (*páramitá*)¹, como de-

1. Estes *páramitás* ou perfeições são: 1. a perfeição em dar (*dána-páramitá*), que culmina no auto-sacrifício; 2. a perfeita moralidade (*sila-páramitá*), culminando no amor que tudo envolve; 3. a perfeita indulgência ou paciência (*ksánti-páramitá*), culminando no perdoar e na eliminação de toda má vontade; 4. a perfeição na energia (*virya-páramitá*), que culmina na inabalável determinação de alcançar a iluminação; 5. a perfeita meditação ou visão interior (*dhyána-páramitá*), culminando na percepção da Realidade, a realização na própria Mente; 6. a perfeita Sabedoria (*prajñá-páramitá*), culminando na Perfeita Iluminação.

As escrituras *Páli* posteriores, como as *Buddhavamsa* e *Cariyapitaka*, provavelmente sob a influência do *Maháyána*, mencionam dez *páramitás*, a

monstrado nas suas vidas, enquanto um êxtase comparável ao segundo tipo é sentido por todos os que contemplam o significado destas vidas e as revivem na sua mente e nas suas ações.

Por isso, distinguem-se dois tipos de *Sambhogakāya* em relação aos Budas, o “*svā-sambhoga-kāya*” e o “*para-sambhoga-kāya*”: o primeiro é o corpo da “forma pura” (*rūpa-kāya*), “que é extremamente perfeito, puro, eterno e universal, que é sem limites e possui verdadeiros atributos, devido aos efeitos de imensurável virtude e saber, que foi acumulado por todos os *Tathāgatas* no decorrer de inumeráveis *kalpas*. Ele continuará tranqüilamente até o fim dos tempos: ele experimentará sempre no seu interior a alegria do *Dharma*.

O segundo é o *parasambhoga-kāya* (o corpo que causa alegria aos outros). É o corpo sutil com o atributo da pureza, que todos os *Tathāgatas* mostram devido ao seu Conhecimento da Equidade (*samata-jñāna*).² Do mesmo modo é a realização do *Dharmakaya* no interior da mente humana.

Desde que é a mente que cria o corpo humano, segue-se que quanto mais a mente refletir e for preenchida com o *Dharmakaya*, mais ela será capaz de influenciar e transformar o corpo material. Esta transformação atinge sua mais alta perfeição no Plenamente Iluminado. Por isso é dito que o corpo do Buda está adornado com os trinta e dois sinais da perfeição. Daí o nome “*Nirmanakaya*”, o “Corpo da Transformação”.

Este *Nirmanakaya* (Tib.: *sprul-sku*; pron. “*tülku*” ou “*tuku*”) do Buda foi freqüentemente chamado de corpo ilusório ou mesmo de “corpo fantasma”, um conceito que é tão enganoso como a interpretação usual da doutrina *máyá*. Se os pensadores Indianos definem este mundo como *máyá*, isto não significa que o mundo é desprovido de toda realidade, mas somente que este não é o que parece ser para nós; em outras palavras, que sua realidade é apenas relativa ou representa um menor grau de realidade que, comparada com a mais alta realidade (acessível somente para um perfeitamente Iluminado), não tem maior existência do que os objetos de um

saber: Perfeição em dar, moralidade, renúncia (*nekkhamma*), sabedoria, energia, indulgência, veracidade (*sacca*), determinação (*aditthāna*), amor não-egoísta (*mettā*) e equanimidade (*upekkhā*).

2. *Vijñāpitmātra-siddhi-sāstra X*; cf. Jiryo Masuda, *Der individualistische Idealismus der Yogacāra Schule*, p. 59 s.; *Vijñāpitmātratāsiddhi, la Siddhi de Hiuan-Tsang*, traduzido por Louis de La Vallée Poussin, v. 2, p. 705-6, Paris, 1929.

sonho, uma formação nublada ou de uma luz relampejante que jorra de dentro dele.

No entanto, olhando da direção oposta, mesmo o mais impermanente daqueles fenômenos não é simples alucinação, isto é, eles não são arbitrários nem desprovidos de sentido, mas expressões de uma lei inerente, cuja realidade é incontestável. Mesmo se este nosso mundo e o que chamamos nossa personalidade são criados pela mente e ilusórios, isto não significa que são irreais. Eles são tão reais quanto a mente que os criou. O corpo, que nós criamos, não desaparece no momento em que nós o reconhecemos como um produto da nossa mente ou quando nós estamos cansados dele. Logo que os produtos da nossa mente tomaram forma material, eles obedecem às leis da matéria, ou de qualquer modo que possamos chamar as leis que os governam. Mesmo um santo não pode mudar arbitrariamente ou aniquilar as propriedades materiais e funções do corpo. Ele pode apenas transformá-las passo a passo, controlando-as nos seus estados iniciais ou no momento em que elas vêm à existência. Materialização pode ser influenciada, dirigida e modificada somente quando ainda está em processo de formação.

Por isso, a teoria do corpo transformado de um Buda não está em contradição com a sua realidade, e o realismo dos primitivos como dos ulteriores Theravadins e a crença na personalidade humana histórica de nenhum modo contradiz a fé nos seus poderes e perfeições super-humanas. *Buddhaghosa* fala de “este *Bhagavá*, possuidor de um belo *rúpakáya*, adornado de oitenta sinais menores e trinta e dois sinais maiores de um grande homem, e possuidor de um *dharmakaya* purificado de todos os modos e glorificado pelos [cinco *khandhas*] *sila*, *samádhi*, [*paññá*, *vimutti* e *vimuttiñánadassana*], cheio de esplendor e de virtude, incomparável e plenamente desperto”.⁶

No seu discurso introdutório para o seu *Atthasáliní*, *Buddhaghosa* descreve a radiância multicolorida que emana do corpo do Buda. A clássica beleza desta descrição não poderia ser ultrapassada neste texto por nenhum texto *Maháyána*, que tem um papel tão importante, especialmente na concepção, e o *sádhaná* dos *Dhyáni-Buddhas*. “Raios de seis cores — índigo, dourado, vermelho, branco, fulvo e deslumbrante —, emanados do corpo do Mestre, quando contemplava a Lei abstrusa e sutil pela sua onisciência. . . Os raios índigo saindo dos seus cabelos e das partes azuis dos seus olhos. Devido a eles, a superfície do céu parecia como que salpicada com pó de colírio,

3. Citado por Nalinaksha Dutt, em *Aspects of Maháyána Buddhism and its Relation to Hinayána*, p. 101.

ou coberta com fibras de linho e flores de lótus azuis, ou como um leque adornado de jóias, oscilando de um lado para outro, ou como um pedaço de tecido escuro completamente estendido. Os raios dourados emanavam da sua pele e das partes douradas dos seus olhos. Devido a eles, as diferentes partes do globo reluziam como se aspergidas com algum líquido dourado, ou revestidas com folhas de ouro, ou recobertas com pó de açafraão e flores de baunilha. Os raios vermelhos emanavam da sua carne e do seu sangue e das partes vermelhas dos seus olhos. Devido a eles, os quadrantes do globo eram coloridos como se pintados com pó vermelho-chumbo. . . Os raios brancos emanavam dos seus ossos, dentes e das partes brancas dos seus olhos. Devido a eles, os quadrantes do globo estavam brilhantes como se inundados por correntes de leite derramadas por potes de prata, ou recobertos com um céu de lâminas de prata. . . Os raios fulvos e deslumbrantes emanavam de diferentes partes do seu corpo. Assim, os seis raios coloridos partiram e tomaram a grande massa da terra." Então, segue-se uma bela descrição de como a terra, a água, o ar, o espaço além e de todas as regiões celestes de milhões de sistemas de mundos são penetrados pela luz dourada do Buda; e a descrição termina com as palavras significativas (fazendo alusão à transformação ou sublimação do corpo físico): "Mas o sangue do Senhor do mundo tornou-se claro quando contemplou uma Lei tão abstrusa e sutil, da mesma maneira a base física do seu pensamento e da sua compleição. O elemento da cor, produzido pela ordem calórica, nascida da mente, se estabeleceu solidamente com um raio de oitenta côvados".⁴

Não somente tal radiança poderosa era atribuída ao Buda na literatura Páli, mas, também, mesmo a criação dos *Nimmita-Buddhas*, isto é, das suas próprias projeções mentais (uma espécie de *Dhyáni-Buddhas* na sua própria forma) durante o tempo da sua ausência do mundo, quando pregando o *Abhidharma* para sua mãe no céu de Tusita.

Isto tudo mostra claramente que, embora a doutrina dos "três corpos" ainda não estivesse formulada no Budismo Páli, as propriedades destes corpos e as qualidades espirituais que constituem sua base eram reconhecidas mesmo pelos que davam ênfase à personalidade humana e histórica do Buda. Para eles, o ser humano não era somente uma realidade física, porque o conceito de Homem incluía as infinitas possibilidades do Espírito e a ilimitação do universo.

4. *The Expositor (Atthasáliní)*, p. 17 s. Traduzido por Maung Tin. Páli Text Society, London, 1920.

Desta forma, a contradição entre realismo e idealismo ainda não existia.

2

Máyá como Princípio Criativo e as Dimensões da Consciência

Do que já foi dito acima, se tornará evidente que não se trata aqui de idealismo subjetivo, baseado em especulações lógicas, conceitos e categorias, mas de uma doutrina fundamentada na realidade da mente e nas suas mais profundas experiências.

Se nós chamamos *máyá* uma realidade de um grau menor, nós fazemos isto porque a ilusão repousa na interpretação errada de um aspecto parcial da realidade. Comparadas com a mais alta ou “absoluta” realidade, todas as formas em que esta realidade aparece para nós são ilusórias, porque elas são apenas aspectos parciais, e deste modo incompletas, arrancadas das suas conexões orgânicas e despojadas da sua relação universal. A única realidade que podemos chamar de “absoluta” é a que abrange o todo. Cada aspecto parcial, por isso, deve constituir um grau menor da realidade — a menos universal, a mais ilusória e impermanente.

Para uma consciência em forma de ponto, a continuidade de uma linha é inconcebível. Para uma tal consciência, aí existe apenas uma formação contínua de pontos aparentemente criados que se sucedem sem relação.

Para uma consciência linear — que poderíamos chamar de consciência unidimensional, em contraste a uma consciência não-dimensional em forma de ponto —, a continuidade de um plano seria inconcebível, porque ela só pode se mover numa direção e somente compreende a relação linear de pontos que se sucedem.

Para uma consciência de duas dimensões, a continuidade de um plano, isto é, a existência simultânea de pontos, linhas retas, curvas e desenhos de toda espécie, é concebível, mas não a relação espacial dos planos, como eles formam a superfície de um cubo, por exemplo.

Na consciência espacial tridimensional, entretanto, a relação dos diversos planos está coordenada para formar o conceito de um corpo, no qual a existência simultânea de diferentes planos, linhas e pontos pode ser concebida e alcançada na sua totalidade.

Assim, a consciência de uma maior dimensão consiste na percepção coordenada e simultânea de diversos sistemas de relação ou de direções de movimento, em uma mais extensa e mais compreensiva unidade, sem destruir as características individuais das menores dimensões integradas. A realidade de uma menor dimensão não é, por isso, aniquilada por uma maior, mas apenas “tornada relativa”, ou posta em outra perspectiva de valores.

Se nós percebemos e coordenamos as diferentes fases no movimento de um ponto progredindo numa direção, chegamos à percepção de uma linha reta.

Se nós percebemos e coordenamos as diferentes fases no movimento de uma linha reta, percorrendo numa direção ainda não contida nela, nós chegamos à concepção de um plano.

Se nós percebemos e coordenamos as diferentes fases no movimento de um plano, numa direção ainda não contida na sua dimensão, chegamos à percepção de um corpo.

Se nós percebemos e coordenamos as diferentes fases no movimento de um corpo, nós chegamos à percepção e à compreensão da sua natureza, isto é, nós nos tornamos conscientes das suas leis inerentes e do seu modo de existência.

Se percebemos e coordenamos organicamente o movimento interior (crescimento, desenvolvimento; movimento emocional, mental e espiritual, etc.) de um ser consciente, nós nos tornamos cientes da sua individualidade e do seu caráter psíquico.

Se nós percebemos as múltiplas formas de existência, através das quais um indivíduo tem de passar e observar como estas formas aparecem, de acordo com as várias condições, e dependendo de uma multidão de fatores inerentes, nós chegamos à percepção e compreensão da lei de ação e reação, a lei do *karma*.

Se nós observamos as várias fases da corrente da reação cármica na sua relação com as outras seqüências de ações e reações cármicas, que, como dizem, foi observado pelo Buda, nós nos tornamos conscientes de um correlacionamento cármico supra-individual, abrangendo nações, raças, civilizações, humanidade, planetas, sistemas solares e finalmente o universo inteiro. Em resumo, nós chegamos à percepção de uma ordem mundial cósmica, uma relação mútua infinita de todas as coisas, seres e acontecimentos, até realizarmos finalmente a universalidade da consciência do *Dharmakaya*, quando a Iluminação é alcançada.

Visto da consciência do *Dharmakáya*, todas as formas de aparências separadas são *máyá*. *Máyá* no seu sentido mais profundo,

entretanto, é realidade no seu aspecto criativo, ou o aspecto criativo da realidade. Assim, *máyá* torna-se a *causa* da ilusão, mas não é a ilusão em si, enquanto é vista como um todo, na sua continuidade, sua função criativa, ou como poder infinito de transformação e relação universal.

No entanto, logo que nós paramos em qualquer uma de suas criações e experimentamos delimitar ao estado de um "ser" ou de uma existência limitada em si, caímos nas garras da ilusão, confundindo o efeito com a causa, a sombra com a substância, o aspecto parcial da realidade última, o momentâneo com algo que existe em si mesmo.

É o poder de *máyá* que produz as formas ilusórias de aparência da nossa realidade terrena. *Máyá* ela mesma, contudo, não é ilusão. Aquele que subjuga seu poder, pegou em mãos o instrumento da liberação, o poder mágico do *yoga*, o poder da criação, transformação e reintegração (Sânc.: *laya-krama*; Tib.: *rdzogs-rim*).

"O poder da nossa visão interior suscita no Yoga formas e mundos que, enquanto nos tornamos cientes deles, podem nos preencher de um tal sentimento de incrível realidade que, comparado a ele, o conteúdo da realidade do nosso mundo cotidiano sensorial e mental murcha e evapora. Aqui, nós experimentamos (como nos prazeres do amor) algo que nada significa para o nosso pensamento, e que no entanto é verdade; tal realidade tem etapas ou degraus. Que o caminho do Divino, exteriormente e interiormente, para a plenitude da forma e para percepção interior é graduado, e que o Yoga é a força para subir e para descer estes degraus..."¹

Aqueles que pensam que a forma não é importante desconhecem o espírito, assim como também os que se apegam à forma perdem o verdadeiro espírito que tentavam preservar. Forma e movimento são os segredos da vida e a chave da imortalidade. Aqueles que vêem somente a transitoriedade das coisas e rejeitam o mundo devido ao seu caráter transitório, vêem apenas a mudança na superfície das coisas, mas ainda não descobriram que a forma da mudança, o modo no qual a mudança apareceu, revela o espírito que inspira todas as formas, a realidade que informa todos os fenômenos. Com nosso olho físico vemos somente a mudança. Somente o nosso olho espiritual é capaz de ver estabilidade na transformação. Transformação é a *forma* na qual o espírito se move: é a vida em si. Toda vez que a forma não pode seguir o movimento do espírito, a decadência

1. Heinrich Zimmer, *Ewiges Indien*, p. 151.

aparece. Morte é o protesto do espírito contra a má vontade do formado em aceitar a transformação: o protesto contra a estagnação.

No *Prajñáparimitá-Sútra*, todos os fenômenos são considerados, de acordo com sua verdadeira natureza, como sendo *súnyatá* — e *súnyatá* como não sendo diferente da forma, sensação, percepção, formações mentais e consciência; isto é, *súnyatá* aqui é igualado com *máyá*. E exatamente como *súnyatá* não é somente vazio de todas as designações de uma natureza limitada em si, mas também expressa a realidade última, do mesmo modo *máyá* não é apenas o negativo, o velado, a forma fenomênica, mas também o princípio dinâmico, que produz todas as formas de aparência e que nunca se revela a si mesmo no único produto final completo, mas somente no processo do vir-a-ser, na corrente viva, no movimento infinito.

Máyá, como algo que se tornou, que é congelado e rígido na forma e no conceito, é ilusão, porque foi arrancada das suas conexões vivas e limitadas no tempo e no espaço. A individualidade e a corporalidade do ser humano não-iluminado, tentando manter e preservar seu ego ilusório, é *máyá* neste sentido negativo.

O corpo de um Iluminado também é *máyá*, mas não no sentido negativo, porque é a criação consciente da mente que está livre da ilusão, ilimitada, e não mais presa a um “ego”.

Só para a pessoa comum não-iluminada, que ainda está emaranhada na ignorância e ilusão, a forma visível ou a personalidade de um Buda é *máyá* no sentido comum da palavra. Por isso, o *Maháyána-Sraddhotpáda-Sástra* diz: “As atividades harmonizantes dos *Tathágatas*, que não são atividades no sentido terreno, são de duas espécies. A primeira pode ser percebida pela mente dos homens comuns... e é conhecida como *Nirmánakáya*...; a segunda espécie só pode ser percebida pelas mentes purificadas... é o *Dharmakáya* no seu aspecto de Espírito e Princípio. É o *Sambhogakaya*, que possui uma potencialidade vasta e ilimitada.

“O que as mentes dos homens comuns podem perceber do *Dharmakáya* é apenas uma sombra dele, e toma diferentes aspectos, de acordo como é considerado dos diferentes pontos de vista das seis diferentes esferas da existência. Sua percepção crua não inclui nenhuma concepção de suas possibilidades de felicidade e alegria; elas somente vêm seu reflexo no *Nirmánakáya*...”

“Mas ao passo que os Bodhisattvas avançam gradativamente (no seu caminho para a Iluminação), suas mentes tornam-se purificadas, suas concepções dele (do *Dharmakáya*) mais profundas e

misteriosas, suas atividades harmonizantes mais transcendentais, até que, quando eles tenham alcançado o grau mais elevado, sejam capazes de realizar intuitivamente sua realidade. Nesta realização final, todos os vestígios do seu ego individual... desaparecerão gradualmente, e só permanecerá a realização de um estado Búdico indiferenciado.”²

3

O *Nirmánakáya* como a mais Alta Forma de Realização

O corpo de um ser humano comum é *máyá*, assim como o corpo de um Iluminado também é *máyá*. Mas isto não significa que o corpo de um homem comum pode ser chamado de *Nirmánakáya*. A diferença está em que o corpo de um Iluminado é sua criação consciente, e aquele do não-iluminado é criação dos impulsos e desejos do seu subconsciente. Ambos são *máyá*, porém o de um é consciente e o do outro inconsciente. O de um é senhor de *máyá*, o de outro, seu escravo. A diferença consiste no conhecimento (*prajñá*).

O mesmo delonga-se para o *Dharmakáya*. Ele envolve tudo, e por isto é onipresente, quer estejamos ou não conscientes dele. Mas somente quando nós elevamos o *Dharmakáya* do seu estado potencial subconsciente ao da plena consciência, abrindo nosso olho espiritual para sua luz, como revelado pela radiância do *Sambhogakáya*, então somente sua natureza pode se tornar em nós uma força ativa e nos libertar do nosso isolamento mortal.

Isto, no entanto, é sinônimo de transformação da combinação do corpo e mente, isto é, de toda nossa personalidade na do *Nirmánakáya*. Somente no *Nirmánakáya* nós podemos realizar efetivamente o *Dharmakáya*, convertendo-o numa força consciente sempre presente, num foco de experiência, incandescente, que consome tudo, no qual todos os elementos da nossa personalidade são purificados e integrados. Esta é a transfiguração do corpo e mente, que foi alcançada somente pelo maior dos santos. Por isso, o *Nirmánakáya* é a mais elevada forma de realização, a única, de fato, que pode abrir os olhos mesmo dos indivíduos espiritualmente cegos. É o mais elevado fruto da perfeição, por amor ao qual os Budas se aplicaram com toda energia em

2. Traduzido pelo Bhikshu Wai-tao e Dwight Goddard, em *A Buddhist Bible*, p. 383 s.

prévias existências inumeráveis por vastos períodos de tempo (*kalpas* mesmo, ou “ciclos mundiais” inteiros, de acordo com a tradição Budista). O comentário significativo do Buda no *Maháparinibbána-Sutta* (*Dígha-Nikáya*), que ele continuaria sua existência corporal até o fim deste *kalpa*, se ele desejasse, pode somente ser compreendido no contexto com o *Nirmánakáya*.

Visto do exterior, isto é, do ponto de vista do pensamento conceitual, o *Sambhogakáya* e o *Nirmánakáya* são manifestações do *Dharmakáya*, e são contidos neste último, que neste sentido se apresenta como princípio mais elevado ou mais universal.

Visto do interior, isto é, do ponto de vista da experiência, o *Sambhogakáya* e o *Dharmakáya* estão contidos no *Nirmánakáya* (como isto pode ser visto nas descrições iconográficas de certas formas do *Nirmánakáya*, como aquela de *Avalokitesvara* de mil braços, que trataremos em um dos últimos capítulos). Somente no *Nirmánakáya* os outros dois “corpos” podem ser experimentados e realizados.

O primeiro ponto de vista é o da filosofia *Maháyána*, o segundo o da prática do *Yogácára*, e especialmente o do *Vajrayána*. Este último, por isso, coloca o *Nirmánakáya* no centro de interesse, seja na forma do *Vajrasattva* ou na de *Avalokitesvara*.

O *Nirmánakáya* no seu aspecto de experiência real (e não visto simplesmente como uma forma de aparência externa), na qual todos os três corpos coexistem e são simultaneamente experimentados, por isso é também chamado “*Vajrakaya*” ou “quarto corpo”¹, ou, como diríamos com certa justificação: “o corpo da quarta dimensão”. Esta “dimensão”, entretanto, não deveria ser compreendida no sentido matemático, mas no sentido psicológico, a saber, como a quarta dimensão da consciência no caminho Budista da realização: integrando a experiência da dimensão corporal do indivíduo com a experiência infinita do *Dharmakáya* e a criatividade espiritual e êxtase do *Sambhogakáya*.

A experiência desta quarta dimensão como a integração da universal, da espiritual e da individual foi descrita de modo convincente no *Gandavyúha* (pertencente aos *Avatamsaka Sútras*; Tib.: *phal-po-che*), no símile da torre do *Bodhisattva Maitreya*, que é visitada pelo peregrino devoto *Sudhana*. Esta descrição confirma nossa definição, que cada mais alta dimensão contém as características de

1. Por conseguinte: “Possa o Vajra do Coração, pela maturação dos Quatro Corpos e das Cinco Sabedorias, se realizar nesta mesma vida”. (V. p. 209.)

todas as dimensões precedentes e as combina numa unidade mais elevada, isto é, numa nova espécie ou direção de movimento.

A torre de *Maitreya* é o símbolo do *Dharmadhātu*, a esfera do *Dharma* no seu aspecto universal, na qual todas as coisas estão contidas e em que ao mesmo tempo há perfeita ordem e harmonia. Isto está descrito nas seguintes palavras: “Os objetos estão dispostos de tal modo que sua mútua separatividade não existe mais, pois eles estão todos fundidos, mas que cada objeto com isso nunca perca sua individualidade, pois a imagem do devoto ao *Maitreya* ([*Sudhana*], isto é, a individualidade do *sadhaka* experimentando este estado de *dhyána*) é refletida em cada um dos objetos, e isto não somente nos quadrantes específicos, mas por toda parte na torre inteira, de modo que há uma inter-reflexão completa mútua de imagens”.

A descrição profunda e de beleza poética conclui com as palavras: “*Sudhana*, o jovem peregrino, sentiu como seu corpo e sua mente desvaneciam completamente; ele viu que todos os pensamentos apartavam-se da sua consciência; na sua mente não havia obstáculos, e que todas as excitações desapareciam”.²

A mútua penetração perfeita das formas, coisas, seres, ações, acontecimentos, etc., e a presença da experiência individual neles todos — em outras palavras, a existência simultânea de diferenciação é unidade, de *rúpa* e *súnyatá*, forma e vazio — é a grande descoberta de *Nagarjuna* na sua filosofia do Caminho do Meio (*Madhyamika*), que expressa a natureza da realidade como sendo além do “ser” e do “não-ser”.

Este caminho está baseado numa nova orientação do pensamento livre da rigidez do conceito de substância e de um universo estático, em que coisas e seres eram concebidos como surgindo e passando mais ou menos independentemente uns dos outros, de tal forma que conceitos como “identidade” e “não-identidade” poderiam formar a base do pensamento. Porém, onde tudo está num estado de fluxo, tais conceitos não podem ser adequados, e por isso a relação de *rupa* e *sunyata*, da forma e do vazio, não pode ser concebida como um estado mutuamente exclusivo de opostos, mas apenas como os dois aspectos da mesma realidade, que coexistem e estão em contínua cooperação.

Se isto não fosse o caso, seríamos forçados a perguntar como de um perfeito, homogêneo e indiferenciado estado de vazio a forma, a diferenciação e o movimento poderiam surgir. Mas não estamos

2. D. T. Suzuki: *Essays in Zen Buddhism*, v. III, p. 138 s.

preocupados aqui com uma realidade “anterior” ou “posterior”, “mais alta” ou “mais baixa”, mas com os dois aspectos da mesma realidade. Forma e espaço se condicionam reciprocamente, e por isso não se pode sustentar que o sem-forma é um estado superior, e a forma um estado inferior da realidade. Isto só é assim quando nós consideramos a forma no sentido estático, como alguma coisa que veio a ser, que é estritamente limitado e existindo em si mesmo, e não como uma expressão de um processo criativo, de um movimento sem princípio e sem fim.

Mas se consideramos a natureza de toda forma e de tudo que é formado, sem confundi-la com “alguma coisa objetiva” ou materialidade, então seremos capazes de ver a inseparabilidade de *rúpa* e *súnyatá*. Somente da experiência da forma nós podemos chegar à experiência do sem-forma; e sem a experiência do “vazio” ou do espaço o conceito de forma perde seu significado vivo e dinâmico.

O universo, e mesmo a faculdade da consciência, estende-se entre pólos sempre presentes do vazio e da forma, do espaço e do movimento, porque forma viva só pode ser definida como movimento, e não como algo existindo estaticamente (por outro lado, estaríamos lidando com simples abstrações e não com a realidade). Somente os que podem experimentar o sem-forma (ou o que está além da forma) no formado, e que igualmente podem penetrar a forma no sem-forma — em outras palavras, somente aqueles que experimentam a simultaneidade do vazio e da forma — podem se tornar conscientes da mais alta realidade.

Neste conhecimento encontra-se o valor supremo do *Prajñá-páramitá-Sútra*, a quintessência do que está expresso nas palavras famosas dos *Hrdaya* (o “coração” do *Sútra*, que se supõe todo estudante deva saber de cor, e que nós também não podemos deixar de repeti-lo suficientemente): “A forma é o vazio, e o vazio não é diferente da forma, nem a forma é diferente do vazio — de fato: o vazio é a forma. — Desde que todas as coisas possuem a natureza do vazio, elas não têm nem começo nem fim — não são perfeitas nem imperfeitas (isto é, nem auto-suficientes nem ainda inteiramente sem significação individual em si)”.

O *Dharmakáya*, por isso, não é somente a experiência do vazio indeferenciado, mas a coexistência nele de todas as formas e por conta daquela qualidade que está presente em todas as formas e que, na ausência de uma palavra melhor, é designada por expressões tais como *súnyatá*, vazio, não-substancialidade, espaço-consciência, di-

menção, possibilidade infinita de movimento, relações mútuas infinitas de todas as formas, mutabilidade e dinamismo de todas as formas, etc.

Acentuando o lado negativo do *Dharmakáya*, já no *Maháyána* original a questão já estava levantada, como as experiências ou as formas de aparência visível estavam relacionadas ao vazio essencial do *Dharmakáya*. O *Maháyána-Sraddhotpáda-Sástra* formula e responde a este problema da seguinte maneira: “Se o *Dharmakáya* do Buda está livre de qualquer percepção ou concepção da forma, como podem elas se manifestar como visíveis e nas formas? A resposta é que o *Dharmakáya* é a verdadeira essência de tudo que é visível e do que tem forma, por isso pode se manifestar no visível e nas formas. Ambos, a mente e o visível que ela percebe, estão em uma e mesma unidade desde os primórdios dos tempos, porque a natureza essencial do visível e das formas nada mais é do que apenas a Mente. Como a essência do visível não possui forma física, ela é a mesma como o *Dharmakáya*, sem-forma e ainda penetrando todas as partes do universo”.³

4

O *Dharmakáya* e o Mistério do Corpo

Do que foi dito acima, se tornará claro que o *Dharmakáya* não é apenas um princípio abstrato, mas uma realidade viva, que se manifesta de diferentes formas em diferentes planos de experiência. A palavra “*káya*”, “corpo”, aqui é usada num sentido metafórico, a saber, naquele da esfera da realidade consciente e atividade espiritual, formando um todo orgânico, comparável ao corpo físico.

A personalidade de um ser humano espiritualmente subdesenvolvida está limitada à sua forma de aparência material, seu corpo físico. A personalidade de um homem espiritualmente adiantada abrange não somente a parte material da sua forma de aparência, mas também suas funções mentais, psíquicas e espirituais: seu “corpo-consciência”, que alcança bem além dos limites do seu corpo físico.

No homem que vive nos seus ideais ou pensamentos, que vão além da esfera das experiências e dos interesses individuais, este

3. Traduzido pelo Bhikshu Wai-tao e Dwight Goddard, em *A Buddhist Bible*, p. 385.

“corpo-consciência” expande-se na esfera das verdades universalmente válidas, na esfera do belo, da força criativa, da alegria extática e da visão intuitiva.

Para o homem iluminado, entretanto, cuja consciência abrange o universo, para ele o universo torna-se o seu “corpo”, enquanto seu corpo físico torna-se a manifestação da Mente Universal, sua visão interior, uma expressão da mais alta realidade, e a sua palavra, uma expressão da verdade eterna, um poder mântico.

Aqui, o mistério do Corpo, da Palavra e da Mente encontra sua realização final e revela-se na sua verdadeira natureza: como os três planos de ação, nos quais todos os eventos espirituais tomam lugar.

O Mistério do Corpo aqui não é o da materialidade, da corporalidade física, mas o mistério do ilimitado, o que abrange a totalidade, do “corpo universal”.

O Mistério da Palavra é mais do que aquele das simples palavras ou conceitos, é o princípio de toda comunicação e representação mental, seja ela na forma de símbolos audíveis, visíveis ou pensáveis, nos quais o mais elevado conhecimento é manifestado e partilhado. É o mistério do som criativo, da palavra mântica, da visão sagrada, da qual flui a revelação do *Dharma* de um santo, de um Iluminado, de um Buda.

O Mistério da Mente, entretanto, é mais do que pode ser concebido e alcançado por meio dos pensamentos e idéias: é o princípio da espiritualização, a realidade do espírito no domínio da matéria, do infinito no finito, do universal no individual; é a transformação do corpo mortal no precioso receptáculo do *Nirmánakáya*, numa manifestação visível do *Dharmakáya*.

Deste modo, a dualidade, a diferença entre o corpo e a mente, da forma mundana e do sem-forma supramundano, é aniquilada. Assim, o corpo do Iluminado torna-se de aparência luminosa, convencendo e inspirando pela sua simples presença, enquanto toda palavra, cada gesto e mesmo seu silêncio comunica a assoberbante realidade do *Dharma*. Não é a palavra audível através da qual pessoas são convertidas e transformadas no íntimo do seu ser, mas através daquilo que vai além das palavras e flui diretamente da presença do santo: o som mântico inaudível que emana do seu coração.¹

1. *Rámana Mahárshi*, o santo de Tiruvannamalai, falecido há poucos anos atrás, convenceu pela sua silenciosa presença e não por palavras àquelas que se aproximavam dele. As suas palavras, que foram preservadas pelos seus discípulos, não se elevam acima das formulações tradicionais dos Híndus

Por isso, o santo perfeito é chamado “*Muni*”, o “Silencioso”. Sua radiação espiritual, que se manifesta como “som interior” e “visão interior”, penetra o infinito do universo.

Em relação a isto, nós podemos ainda relembrar as palavras do *Maháyána-Sraddhotpáda-Sástra*: “As visões particulares que a Mente-Essência manifesta são em sua natureza essencial desprovidas de qualquer limitação ou característica de definição. Se condições são aparências favoráveis, podem ser manifestadas em qualquer parte do universo, sendo sua aparição dependente exclusivamente da mente. Assim, há numerosos *Bodhisattvas*, numerosos *Sambhogakáyas*, numerosos adornos diferentes uns dos outros e ainda desprovidos de qualquer possibilidade de limitação ou definição, pois os *Tathágotas* são capazes de se manifestar eles mesmos nas formas corporais em qualquer lugar e no mesmo momento que outros *Tathágotas* são capazes de se manifestar sem nenhum conflito ou obstáculo. Esta maravilhosa interpenetração é concebível para qualquer consciência, dependendo dos sentidos da mente, mas é um lugar comum da inconcebível atividade espontânea da Mente-Essência”.²

Nas representações Tibetanas dos Budas no estado de meditação profunda ou no ato de proclamar o *Dharma*, a aura, que circunda o corpo do Buda, consiste de inumeráveis *Dhyáni-Buddhas*. Isto significa que a força ativa da mais alta iluminação (e, num grau menor, em cada processo de absorção profunda e de visão criativa interior) não é apenas um processo subjetivo, mas uma radiação espiritual poderosa ou projeção em que a realização do *Dharmakáya* na consciência humana individual abre caminho através dos limites da individualidade e — penetrando o universo em todas as direções — provoca vibrações similares e forças criativas em todos os centros receptivos da consciência.

Estas são as vibrações poderosas de uma experiência supra-individual da realidade, ressonante através da “máscara” da individualidade humana, e por isso modificadas pelas propriedades ou formas simbólicas da “personalidade” (“persona” tinha um papel nos antigos mistérios da Grécia, era a máscara do ator que representava seu caráter e através da qual sua voz ressoava [*sonare*, “fazer soar”]).

devotos, e não poderiam deste modo explicar o efeito enorme da sua personalidade. O mesmo pode se dizer de Sri Rámakrishna.

2. *A Buddhist Bible*, p. 385.

“Personalidade”, neste sentido original³, é mais do que “individualidade”, porque deste modo a indivisibilidade não-ilusória e a unidade de um ser separado é postulado, mas apenas a idéia que a nossa forma de aparência momentânea é semelhante à máscara assumida temporariamente, através da qual ressoa a voz de uma mais alta realidade.

Deste ponto de vista comenta D. T. Suzuki (estranho, como possa parecer à primeira vista) que o conceito de “*Dharmakaya*” que implica a noção de “personalidade”, pode ser mais facilmente compreensível.⁴ “A mais alta realidade”, diz ele, “não é simples abstração, ela é muito mais viva com sentido de percepção e inteligência, e, acima de tudo, com amor purificado das corrupções e fraquezas humanas.”

Em outras palavras, é uma força viva, que se manifesta no indivíduo e assume a forma da “personalidade”. Mas vai além da consciência individual, tal como sua origem está na esfera universal do espírito, a esfera do *Dharma*. Ele assume o caráter de “personalidade” pela sua realização na mente humana. Se fosse apenas uma idéia abstrata, ele não teria influência na vida, e se fosse uma força viva inconsciente, não teria valor espiritual, isto é, nenhuma influência formativa sobre a mente.

Isto é por que Suzuki acentua que mesmo os *Dhyani-Buddhas*, como por exemplo *Amitabha*, possuem todas as características de uma personalidade, no sentido de uma força viva, que se mantém consciente por si mesma, e que elas não são simples “personificações” de um conceito abstrato. As qualidades humanas de *Amitabha* não são atributos acrescentados arbitrariamente, mas a transformação de uma realidade universal na forma da experiência humana. Somente deste modo esta realidade pode guardar seu valor vital e eficiência no plano humano.

Assim como a eletricidade de alta tensão deve ser transformada em corrente de baixa tensão para uso normal (sem por isto perder sua natureza), da mesma maneira os valores universais devem se transformar em valores humanos, se eles são para afetar a vida humana.

3. A distinção entre individualidade e personalidade já foi apontada por René Guénon, e D. T. Suzuki parece tomar uma posição semelhante, se ele vê no *Dharmakaya* os elementos da personalidade.

4. D. T. Suzuki: *The Essence of Buddhism*, (The Buddhist Society, London, 1947), p. 41.

Este princípio é aplicável a todos os *Dhyani-Buddhas* e às formas similares de experiências religiosas ou do yoga. Elas são formas originais (ou “arquetipos”, como diria Jung) da mente humana. Por isso elas são *necessárias* para o processo da realização, e uma proteção eficiente contra a abstração prematura, intelectualização, ou antecipação mental de objetos e valores espirituais. (Aqui está o perigo da aceitação intelectual superficial ou imitação tântrica ou paradoxos do Zen, como encontrados nos dizeres dos *Siddhas* e Mestres Zen — cuja validade reside não no começo, mas somente no fim do caminho espiritual, onde nós somos capazes de prescindir de todas as tradições, formas religiosas e definições lógicas.)

Uma idéia abstrata de nenhum modo é “mais alta” do que sua forma simbólica humanizada, personificada (“personalizada”) ou visualizada — o estado sem-forma não é necessariamente mais valioso ou verdadeiro do que aquele que possui forma. Ela depende inteiramente do que somos capazes, de ver *através* da forma e realizar a relatividade da experiência de ambos, da forma e do sem-forma. Ambos têm seus perigos: o primeiro, aquele em que podemos tomar a forma como definitiva, e a outra, aquela em que nós nos perdemos em generalizações e esquecemos as relações com o outro lado da realidade, a saber, a forma. De fato, enquanto vivermos exclusivamente em um dos três planos da realidade, não poderemos escapar deste perigo. Donde a necessidade da sua integração, sua transformação simultaneamente consciente no *Vajrakaya*.

5

A Multidimensionalidade do Grande *Mantra*

O significado e a eficiência de um *mantra* residem na sua multidimensionalidade, na sua capacidade de ser válido não apenas em um, mas em todos os planos da realidade, e de revelar em cada um destes planos um significado novo — até, depois de irmos repetidamente através das várias etapas da experiência, sermos capazes de alcançar a totalidade do corpo da experiência mântica.

Devido a isto, no *Karanda-Vyuha*¹ é dito que *Avalokitesvara* se recusou a ensinar as Seis Sílabas sagradas do Grande Mantra OM

1. *Káranda Byúha*, uma obra sobre as doutrinas e costumes dos Budistas, editado por Satya Bratu Samasrami, Calcutá, 1873. O título completo do texto Sânscrito é: *Avalokitesvara-guna-karanda-vyúha*.

MANI PADME HUM sem uma iniciação no simbolismo do *mandala* com ele relacionado. Devido a esta mesma razão nós tínhamos de nos ocupar tão longamente com a natureza do *mandala* e dos *cakras*.

‘Se *Avalokitesvara* não quis transmitir as seis sílabas sem a descrição do *mandala*, isto tem sua razão no fato que a fórmula como uma criação na esfera do som é incompleta e inútil, se suas irmãs na esfera da visão interior e exterior e na esfera dos gestos não estão combinadas com ela. Se esta fórmula é para transformar um ser e conduzi-lo ao estado de iluminação, a natureza desta fórmula, a natureza milagrosa e ideal de *Avalokitesvara* deve ser capaz de ocupar todas as esferas da realidade e da diligência do iniciado: linguagem, imaginação, atitude e movimento corporal. O *yantra* — no caso do *Karanda-vyuha* um *mandala* — não deve e não pode ficar só funcionalmente; para agir ele necessita do conhecimento e da prática daquelas manifestações de natureza diferente do ‘mais profundo do coração’, de um ser divino que o tornou perceptível mesmo na esfera do visível. Porém, mesmo na esfera do visível não permanece somente a manifestação.’

Este “ser divino”, entretanto, não é outro senão a mente do *Sádhaka* num estado de absorção profunda e completo esquecimento de si mesmo. Na ação de liberar-se das ilusões e grilhões da consciência do seu ego e dos obstáculos da sua individualidade limitada, seu corpo torna-se o receptáculo, a manifestação visível de *Avalokitesvara*, cuja natureza está expressa no *mantra* OM MANI PADME HUM.

O significado de um tal *mantra*, por conseguinte, não pode ser esgotado pelo significado das suas partes componentes. Assim como todas as coisas vivas e em todos os campos da atividade criativa, o todo é mais do que a soma das suas partes. O conhecimento das partes pode nos auxiliar para a compreensão do todo somente quando ficamos conscientes da sua relação orgânica. As relações orgânicas são tão importantes que não é suficiente investigar e analisar cada parte e juntá-las subsequenteamente uma após outra, mas precisamos visualizar a simultaneidade do todo na visão interior direta. Isto é alcançado pelo simbolismo do *mandala* e a realização, e ainda mais a corporificação do *mandala* na “pessoa” do *Sádhaka* e em todos os planos da sua consciência.

Neste caso, *Amitábha* é representado pela sílaba-semente OM no *Dharmakáya*, porque *Amitábha* aqui está ocupando o lugar de *Vairocana* no centro do *mandala*, que ao mesmo tempo corresponde ao Centro psíquico mais alto.

No "MANI", *Amitábha* aparece como *Amitáyus* na vestimenta de um Príncipe do *Dharma*, onde suas virtudes e realizações estão simbolizadas pelo emblema da realeza (semelhante à coroa e outras peças tradicionais de adorno), isto é, no *Sambhogakáya*. Desta maneira, ele representa o lado ativo da sua natureza como o Doador da Vida Infinita, no qual a luz infinita de *Amitábha* torna-se a fonte verdadeira da vida, uma vida ilimitada, não mais prisioneira nos limites estreitos do ego, uma vida na qual a multiplicidade da existência de formas aparentemente separadas está realizada na unidade de todos os seres vivos.

No "PADMA", *Amitábha* aparece no *Nirmánakáya*, na expansão das formas infinitas de atividade, como simbolizado por *Avalokitesvara* de Mil Braços.

No "HUM", finalmente, *Avalokitesvara* torna-se o "Corpo Diamantino" (*Vajrakaya*) do *Sadhaka*, o qual abrange a totalidade do seu ser. Assim, o meditante torna-se a personificação de *Avalokitesvara* e o *Nirmánakáya* de *Amitábha*.

Isto está expresso pela integração da fórmula mântica no cunho de *Amitábha*, a sílaba-semente sagrada HRÍH. Assim, a fórmula completa torna-se: OM MANI PADME HŪM: HRÍH.

Na prática adiantada de meditação, as várias formas nas quais aparece *Amitábha* são transmitidas aos Centros psíquicos (*cakras*) correspondentes do *Sádha*. Assim, o aspecto do *Dharmakáya* de *Amitábha* é visualizado no Centro Coronário (*sahasrára-cakra*), *Amitáyus* no Centro da Garganta, *Avalokitesvara* (ou uma forma do *vajra* que lhe corresponde) no Centro do Coração, e sua presente corporificação como a totalidade do corpo e da personalidade do meditante.

Do ponto de vista dos três Mistérios do Corpo, da Palavra e da Mente, a fórmula toma o significado seguinte:

No OM nós experimentamos o *Dharmakáya* e o mistério do corpo universal;

no MANI, o *Sambhogakáya* e o mistério do som mântico, como o despertador da consciência psíquica, da visão interior e inspiração;

no PADMA nós experimentamos o *Nirmánakáya* e o mistério da mente que tudo transforma;

no HŪM nós experimentamos o *Vajrakáya* como síntese do corpo transcendental dos Três Mistérios;

no HRÍH nós dedicamos a totalidade da nossa personalidade transformada (que assim se tornou o *Vajrakáya*) a serviço de *Ami-*

tábha. Esta é a realização do ideal do *Bodhisattva*, simbolizado na figura de *Avalokitesvara*.

A sílaba-semente HRÍH não é apenas o cunho de *Amitábha* (tal como HŪM é o cunho de *Vajrasattva Aksobhya*), porém tem um significado especial para a realização do caminho do *Bodhisattva*. HRÍH é a voz interior, a lei moral dentro de nós, a voz da consciência do saber interior² — não o intelectual, mas o intuitivo, o saber espontâneo —, devido ao que nós fazemos o que é correto pelo amor ao bem e não por causa de alguma vantagem. É o *leitmotiv*, o princípio dirigente e a virtude particular do *Bodhisattva*, que está voltada para a iluminação de todos, igual ao sol que brilha igualmente para os pecadores e para os santos.

Como símbolo sonoro, HRÍH significa muito mais do que ele sugere pelas suas associações filológicas. Ele possui não apenas o calor do sol, isto é, o princípio emocional da bondade, compaixão e simpatia, mas também a força da iluminação, a qualidade de fazer as coisas visíveis, a faculdade da percepção, da visão direta. HRÍH é um símbolo mântico solar, luminoso, sublime, um som de movimento ascensional composto do “H” aspirado prânico, do ardente “R” (RAM é a sílaba-semente do elemento “fogo”) e do som agudo “I”, que expressa movimento ascensional, intensidade, etc.

Na esfera da universalidade, todas estas associações de luz e fogo estão em harmonia com *Amitábha*, o Buda de luz infinita, cujos símbolos são o elemento “fogo”, a cor vermelha e a direção do sol poente; enquanto as associações ideológicas e emocionais apontam para a esfera humana e para *Avalokitesvara*.

Avalokitesvara, “O que olha para baixo”, o Senhor da Compaixão, é a personificação do amor de um Iluminado para com todos os seres vivos e sofredores, um amor que está livre de posse, consistindo, porém, de uma simpatia ativa ilimitada e indivisível. Seja onde for, este sentimento e esta atitude da mente revela-se na ação, aqui *Avalokitesvara* revela-se, personifica-se e se torna realidade.

2. O que nos faz enrubescer é a vergonha que sentimos na presença do nosso saber superior, nossa consciência. O significado literal de “*Hri*” (Páli: “*hiri*”) é “enrubescer” (que corresponde à cor de *Amitábha*), “sentir vergonha”. Não é necessário lembrar que o significado mântico está bem além do significado da palavra. Pode-se dizer que o significado mântico é a experiência original, que é a base da linguagem comum, a fonte donde derivam as palavras de uso diário. O (H) aspirado, chamado *Visarga*, como já mencionado, é somente usado no Tibete como símbolo gráfico e não é pronunciado; distingue a sílaba-semente do uso comum da palavra (como no caso do *anusvara* nasal) e acentua seu caráter mântico.

Devido a isto se diz que *Avalokitesvara* manifesta-se numa infinidade de formas, e pode aparecer sob qualquer aspecto.

Da mesma maneira como *prajña* — ou o princípio do saber predomina sobre o *Vajrasattva*, a natureza adamantina de toda consciência que é experimentada no homem como imperecível, imortal, eterna (particularmente em todos aqueles que se esforçam para liberação) —, do mesmo modo o princípio emocional (compaixão) ou *karuná* do estado Búdico é predominante em *Avalokitesvara*. Esta cooperação representa o caminho perfeito da iluminação. As fórmulas mânticas de *Avalokitesvara* encontram por isso sua efetivação no cunho final de *Vajrasattva*, a sílaba-semente HŪM.

“Enquanto ficamos no plano do *jñána* (o plano do saber transcendental), o mundo não parece ser muito real, pois sua existência como *máya* sob o qual ele se apresenta no *jñána* é demais etéreo; mas quando chegamos ao aspecto de *adhishhána* do estado de *Bodhisattva*, sentimos como se estivéssemos segurando alguma coisa sólida e sustentados completamente. Isto é, quando a vida realmente começa a ter o seu significado. Viver deixa de ser simples afirmação cega de um impulso primordial, pois *adhishthana* é outro nome para *pranidhána* (o princípio ético do estado de *Bodhisattva*: o voto do *Bodhisattva*), ou é aquela força espiritual que emana do *pranidhána*, que constitui com *jñána* (o mais alto saber) a essência do estado de *Bodhisattva*. — Por meio do *jñána* nós ascendemos, como seja, e alcançamos o cume dos trinta e três céus; e sentando serenamente, observamos o mundo abaixo e suas ações como se fossem nuvens movendo-se abaixo dos nossos pés; elas são o turbilhão das massas agitadas, mas não tocam aquele que está acima delas. O mundo do *jñána* (do saber transcendental) é transparente, luminoso e eternamente sereno. Porém, o *Bodhisattva* não ficaria neste estado de eterna contemplação sobre o mundo de partículas e deste lugar de lutas e sofrimentos, pois seu coração padece a esta vista. Ele agora está determinado a descer no meio destas massas tempestuosas de existência.”³

De acordo com a bem conhecida lenda, *Avalokitesvara*, olhando para baixo sobre este mundo sofredor com seu onipenetrante olho da sabedoria, estava cheio de tão profunda compaixão que, em seu irresistível desejo de levar os seres para a libertação, sua cabeça rompeu em inumeráveis cabeças,⁴ e do seu corpo saltaram mil braços e

3. D. T. Suzuki: *Essays in Zen Buddhism*, v. III, p. 149-50, (Rider & Co., London, 1953). O que está entre parênteses é meu.

4. A iconografia o representa com onze cabeças.

mãos auxiliadoras, igual a uma aura de raios deslumbrantes. E na palma de cada mão apareceu um olho; porque a compaixão do *Bodhisattva* não é emoção cega, mas amor associado à sabedoria. É o impulso espontâneo de ajudar os outros, fluindo do conhecimento da unidade interior. Assim, sabedoria é a pré-condição desta compaixão, e devido a isto é inseparável dela; porque a sabedoria consiste no reconhecimento da identidade interior de todos os seres — e a experiência desta solidariedade resulta na capacidade de sentir o sofrimento alheio como se fosse o seu próprio.

Desta forma, a compaixão não está baseada no sentimento de superioridade moral ou mental, mas na igualdade essencial com os outros: "*Attānam upamam katvā*", "tornando a si mesmo igual aos outros", como foi dito no *Dhammapada* (Páli). Em outras palavras, reconhecer-se nos outros é a chave da compreensão mútua, o fundamento da verdadeira ética.

"O grande segredo da moral é o amor, ou o sair da nossa própria natureza, e uma auto-identificação com a beleza que existe num pensamento, numa ação ou pessoa, não com a nossa própria. Um homem para ser verdadeiramente bom deve imaginar intensamente e com compreensão; ele deve se colocar no lugar do outro e de muitos outros; os prazeres e as dores da sua espécie devem se tornar as suas próprias." (Shelley).

Porque o compassivo se coloca no lugar do sofredor e sente sua dor, suas aspirações e anseios, pode compreendê-lo na sua natureza mais íntima e oferecer a ajuda que seja mais conveniente, de acordo com as circunstâncias e o caráter do sofredor.

A ajuda de um *Bodhisattva*, contudo, não é algo que vem de fora ou imposto pelos que são ajudados, mas é o despertar de uma força que habita na natureza mais íntima de cada ser, uma força que, despertada pela influência espiritual ou pelo exemplo do *Bodhisattva*, possibilita que nos encontremos destemidamente diante de cada situação e a transformemos num valor positivo, um componente ativo, um meio de liberação. Em verdade, sem irmos muito longe podemos identificar esta força diretamente com a intrepidez.

Esta intrepidez pode quebrar até a força do *karma* — ou, como é dito na linguagem dos *Sútras*: Até mesmo a espada do carrasco quebra-se em pedaços se o prisioneiro condenado invoca da profundidade do seu coração o nome de *Amitábha*.⁵ O carrasco não é outro senão o *karma* do condenado. Mas no momento em que reconhece e aceita este fato sinceramente, tomando corretamente sobre si as

5. Cf. D. T. Suzuki: *The Essence of Buddhism*, p. 54. The Buddhist Society, London, 1947.

conseqüências das suas ações à luz desta certeza interior, que flui da mensagem e do exemplo do Iluminado, a vítima passiva da "sorte" cega (criada pela ignorância) torna-se um modelador ativo do seu destino. Sentindo-se na presença da nobre figura de *Avalokitesvara*, ele desperta em seu coração as forças da luz e da unidade espiritual de todos que atingiram o estado de Iluminação. Este milagre da transformação interior quebra até a espada do Juiz da Morte (*Yáma*; Tib.: *gsin-rje*), e ele se revela como o Grande Compassivo: *Avalokitesvara*.

Aliás, em verdade, nós vemos entre as onze cabeças de *Avalokitesvara* de mil braços as feições terrificantes do Senhor da Morte imediatamente abaixo da face bondosa de *Amitábha*, que representa o aspecto *Dharmakáya* de *Avalokitesvara*. Como demonstrado pela multidimensionalidade do Grande Mantra, a figura de *Avalokitesvara* não é exclusivamente uma forma de aparência do *Nirmanakaya*, mas abrange ao mesmo tempo o *Dharmakáya* e o *Sambhogakáya*.

Isto também está representado na descrição iconográfica de *Avalokitesvara* de mil braços, que diz: "Os mil braços estão divididos em oito pertencentes à manifestação do *Dharmakáya*, quarenta pertencentes ao *Sambhogakáya* e novecentos e cinquenta e dois à manifestação do *Nirmanakaya*".⁶ Os braços da manifestação do *Dharmakáya* preenchem o círculo mais interno, que circunda o corpo; as quarenta mãos (os braços não são visíveis) do *Sambhogakáya* preenchem o círculo seguinte, enquanto as mãos do *Nirmanakáya* (estendidas num gesto de auxílio e, em contraste com as anteriores, não seguram nenhum apetrecho simbólico) preenchem, em números sempre crescentes, os cinco círculos externos. Quanto mais as forças auxiliadoras do *Bodhisattva* mergulham nas profundezas do mundo, tanto maior se torna sua diferenciação, mais variada e múltipla sua manifestação.⁷

6. *Tsao Hsiang Liang-tu Ching*, um texto Lamaísta Chinês, impresso por ordem de Chang Chia Hu-t'u-k'e-t'u, no décimo terceiro ano do reinado do Imperador Ch'ien-Lung (1748). Citação do Dr. P. H. Pott, de *Introduction to the Tibetan Collection of the National Museum of Ethnology*, Leiden, 1951.

7. Círculo mais interno	. . .	8 braços	(<i>dharmakáya</i>)	
Segundo círculo	. . .	40 braços	(<i>sambhogakáya</i>)	
Terceiro círculo	. . .	142 braços	}	
Quarto círculo	. . .	166 braços		
Quinto círculo	. . .	190 braços		(<i>nirmanakáya</i>)
Sexto círculo	. . .	214 braços		
Sétimo círculo	. . .	240 braços		

Total 1.000 braços

A Descida de *Avalokitesvara* nas Seis Esferas do Mundo

Qual é a natureza deste mundo no qual mergulham as forças auxiliaadoras do *Bodhisattva*? — De acordo com a definição Budista, é o que nós experimentamos como mundo: o resultado das nossas atividades sensoriais, nossos pensamentos, sentimentos e ações. Enquanto este pensamento, sentimento e ação é motivado pela ilusão da nossa separatividade individual, nós experimentamos um mundo correspondente limitado unilateral, e portanto imperfeito, no qual nós nos esforçamos em vão por manter nossa própria identidade, nosso imaginário ego, contra a corrente irresistível das formas e condições eternamente mutantes. Desta maneira, o mundo nos aparece como um mundo impermanente, inseguro e amedrontador; e é este temor que cerca cada ser como um muro, separando-o dos outros e da vida mais elevada.

O *Bodhisattva*, libertando os seres deste temor pelo exemplo da sua intrepidez e devoção sem limites, rompe os muros de separação e dor e a visão nas esferas inconcebíveis da liberdade, na qual a solidariedade de todos os seres é revelada e torna-se a base natural da compreensão mútua. Desta forma, compaixão, boa vontade, amor ao próximo, piedade, etc. não poderão mais ser sentidos como “virtudes”, mas como a atitude natural da liberdade espiritual. Por isso, Lao-Tsé, no seu *Tao Teh Ching* (38), diz: “O verdadeiro virtuoso não é consciente da sua virtude. O homem de virtude inferior, entretanto, está constantemente preocupado com sua virtude, e devido a isto não possui virtude verdadeira. A virtude verdadeira é espontânea e não se atribui nenhum mérito. A virtude do perfeito sábio não interfere, ela coopera com uma mente aberta e simpática, enquanto a virtude dos inferiores age com intenção e sob condições e é influenciada pelos desejos”.

Se, por conseguinte, no *Súrangama Sútra* é dito que *Avalokitesvara*, depois de ter alcançado os poderes transcendentais da suprema libertação e intrepidez, fez o voto de libertar todos os seres dos seus grilhões e sofrimentos, assim temos que considerar este voto como a expressão de um impulso espontâneo, nascido das profundezas do coração no conhecimento da unidade essencial de toda vida. Com a extinção da ilusão do ego, e ainda, mesmo com o simples reconhecimento do fato que não há uma tal coisa como um “eu” separado, como pode existir alguma coisa como sua “própria

salvação”? Enquanto tivermos conhecimento acerca do sofrimento dos nossos semelhantes e os experimentarmos como nossos próprios (ou, mais corretamente, se não fazemos mais distinção entre “eu e os outros”), nossa libertação só pode ser equacionada com a libertação de todos.

Isto não significa um adiamento para um tempo ilimitado, mas significa que o ato da libertação inclui todos os seres vivos, que é um ato de devoção sem limites, onde não há lugar para qualquer concepção de tempo. É um ato no domínio da realidade do *Dharma*, além do tempo e do espaço, isto é, na esfera que transcende a polaridade do tempo e espaço e é experimentada somente como uma imanescente presença e totalidade. Exatamente como foi dito de Cristo, que ele se sacrificou para toda a humanidade e particularmente para cada ser humano — mesmo para as gerações ainda por nascer —, da mesma maneira podemos dizer que a Iluminação do Buda (como a de qualquer outro ser realizado) incluiu todos os seres vivos, que serão beneficiados até o fim dos tempos.

Isto deve parecer incompreensível para o intelecto, porque vai além da sua dimensão. Somente pela experiência mística (isto é, livre do tempo e do espaço) dos maiores espíritos da humanidade nós podemos ter uma vaga idéia da profundidade deste mistério. É o mistério do poder da Mente Iluminada, agindo além dos confins do tempo e do espaço, que se revela na “Sabedoria que Realiza Tudo” de *Amoghasiddhi*. Isto está simbolizado pelo *Visvavajra*, o *vajra* duplo, em que as dimensões do tempo e do espaço estão combinadas na realidade mais alta de uma “quarta” dimensão. É nesta dimensão da consciência que agem as forças transcendentais do Iluminado, e na qual todos *Bodhisattvas* têm sua existência. É aqui que *Avalokitesvara*, como personificação ativa do estado de *Bodhisattva*, se manifesta em formas inumeráveis.

Porém, a fim de participar destas forças, a nossa própria cooperação é necessária, tanto na forma de um esforço sincero como de receptividade e preparo espiritual. Tal como a flor que se abre para o sol, nós devemos nos abrir para estas forças e nos voltar para elas, se quisermos utilizá-las. Visto que o sol não tem o poder de penetrar na flor se a flor não se abre para os seus raios, da mesma forma a iluminação do Buda não pode agir sobre nós, se nós nos fechamos à sua influência, ou se dirigimos a nossa atenção exclusivamente para a satisfação dos desejos materiais e egoístas.

Este problema já foi elucidado no *Maháyána-Sraddhotpáda Sástra*: “Se todos os Budas dos tempos mais remotos possuíam este

poder transcendental de Sabedoria, Compaixão, e dispunham de meios ilimitados para beneficiar todos os seres sencientes, como é que esses seres sencientes não reconhecem e não apreciam a boa vontade e atividades benéficas deles, reagindo, despertando a fé e iniciando práticas devocionais e, no devido tempo, atingem a iluminação e o estado Búdico? — A resposta é que todos os Budas, quando se identificam com o puro *Dharmakáya*, penetram igualmente todos os universos potentemente e espontaneamente, como também englobam na sua pura Essência todos os seres sencientes, e estando num eterno entrelaçamento com eles e sendo da mesma natureza, eles esperam a voluntária e inevitável resposta, que é a parte necessária da completa pureza e unidade do *Dharmakáya*".¹

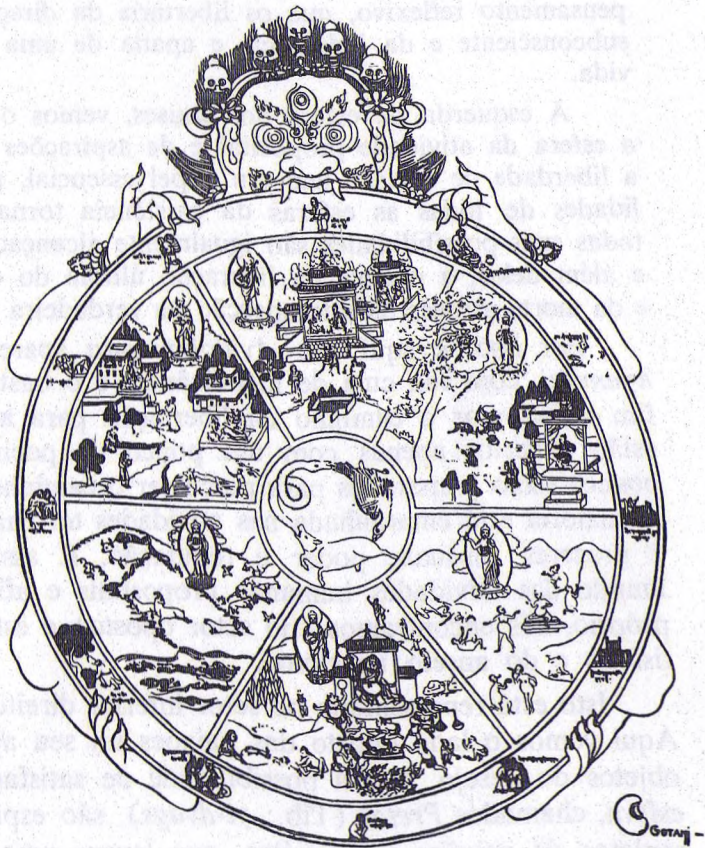
Desta maneira, as imagens figurativas dos Iluminados aparecem em todas as esferas da existência: da maior profundidade dos infernos como das alturas celestiais mais elevadas, tanto nas esferas dos homens e dos animais como nas outras esferas dos seres não-humanos.

Em quase todos os templos Tibetanos podemos encontrar claras representações ilustradas das seis esferas do mundo *samsárico*. E correspondendo à natureza deste mundo, em que aparece o ciclo sem fim dos renascimentos, as seis esferas estão representadas como uma roda, cujos seis segmentos representam os seis principais tipos de existência mundana, isto é, existência não-iluminada. Estas formas de existência estão condicionadas pela ilusão de um ego separado, que anseia por tudo que sirva para satisfazer ou para manter este "ego", e que despreza e odeia qualquer coisa que se oponha a este desejo.

Estes três motivos básicos, ou causas-raízes (*hetu*), da existência não-iluminada constituem o cubo da roda dos renascimentos e estão representados sob a forma de três animais, simbolizando a cobiça, o ódio e a ilusão: um galo vermelho representa o desejo passional e o apego (*raga*; Tib.; *hdod-chags*); uma cobra verde, a personificação do ódio, da inimizade e da aversão (*dvesa*; Tib.: *ze-sdan*), os fatores que envenenam a nossa vida; e um javali preto simboliza as trevas da ignorância e a ilusão de um ego (*moha*; Tib.: *gti-mug*), o impulso cego, que impele os seres no ciclo sem fim dos renascimentos e das mortes.

Os três animais estão mordendo a cauda um do outro e estão ligados de tal maneira que eles também formam um círculo, porque

1. Traduzido pelo Bhikshu Wai-tao e Dwight Goddard, em *A Buddhist Bible*, p. 396.



“Roda da Vida” Tibetana

(Traçado de um afresco de um Templo Tibetano de Sankar Gompa, Leh)

a cobiça, o ódio e a ilusão se condicionam reciprocamente e estão inseparavelmente ligados. Eles são as conseqüências finais da ignorância (*avidyá*; Tib.: *ma-rig*) com referência à verdadeira natureza das coisas, razão pela qual nós consideramos as coisas transitórias como permanentes, e as coisas irreais como reais e desejáveis. Nós seres mentalmente e espiritualmente subdesenvolvidos, guiados por impulsos cegos e dirigidos subconscientemente, esta carência de conhecimento leva à confusão, alucinações e desilusão (*moha*), como diz o Tibetano, à escuridão mental e desânimo (*gti-mug*), nos envolve cada vez mais na roda do *samsára*, a procura da

cidade efêmera, a fuga do sofrimento, o medo de perder o que foi conseguido, a luta pela posse de coisas desejáveis e a defesa ou proteção daquilo que foi adquirido. O *samsara* é o mundo da disputa e dissensão eterna, de contrastes irreconciliáveis, de uma dualidade que perdeu seu equilíbrio, devido ao que os seres caem de um extremo para o outro.

Estados de alegria celestial estão opostos a estados de torturas infernais; a esfera da luta titânica e do desejo ardente de poder está oposta à esfera da perseguição e do medo animal; a esfera humana da atividade criativa e do orgulho de realização está oposta à esfera dos “espíritos esfomeados” (*preta*; Tib.: *yi-dvags*), nos quais as paixões insatisfeitas e desejos não efetivados levam a uma existência semelhante à de fantasmas.

A “Roda da Vida” Tibetana,² como reproduzida na página anterior, mostra no setor superior a esfera dos deuses (*deva*; Tib.: *lha*), na qual a vida despreocupada, dedicada aos prazeres estéticos, está indicada pela dança e pela música. Devido a esta dedicação unilateral aos próprios prazeres, eles esquecem a verdadeira natureza da vida, as limitações da sua existência, o sofrimento dos outros seres, assim como da sua própria transitoriedade. Eles não sabem que vivem somente num estado de harmonia temporária, que vai a um fim logo que as causas (seus méritos morais, de acordo com a concepção Budista) que os levaram a este estado feliz estejam esgotadas. Eles vivem, por assim dizer, do capital acumulado das boas ações passadas, sem adicionar novos valores. Eles estão agraciados com beleza, longevidade e libertos da dor, mas logo esta falta de sofrimento, de obstáculos e de esforço despojam a harmonia da sua existência de todos os impulsos criativos, de toda atividade espiritual e do estímulo para o conhecimento mais profundo. Desta forma, finalmente eles afundam novamente nos estados mais baixos da existência. Por isso, os Budistas não se esforçam para este objetivo, pois julgam um objetivo sem valor, o renascimento nas esferas celestiais. É apenas uma suspensão temporária, mas não a solução do problema da vida. Ele conduz a um reforço da ilusão do ego e para um emaranhamento mais profundo no mundo do *samsára*.

Assim, vemos no setor mais inferior da Roda da Vida o lado oposto daqueles prazeres celestiais: a esfera do sofrimento infernal (*niráya*; Tib.: *dmyal-ba*). Estes sofrimentos infernais, que estão drasticamente representados sob a forma de torturas variadas, não são

2. Tib.: *srid-pahi hkhor-lo*, “o ciclo dos estados da existência terrena”.

“castigos” que foram impostos a seres pecadores por um deus onipotente e criador, mas a reação inevitável das suas próprias ações. O Juiz da Morte não condena, apenas mostra o espelho da consciência, no qual cada ser pronuncia seu próprio julgamento. Este julgamento, que parece vir da boca do Juiz da Morte, é o da voz interior, que está expressa na sílaba-semente HRÍH, que é visível no centro do espelho. Por isso se diz que *Yáma*, o Juiz e “Rei da Lei” (*dharma-rája*; Tib.: *gsin-rje-chos-rgyal*), é uma emanção de *Amítábhá* na forma de *Avalokitesvara* que, movido de compaixão infinita, desce no inferno mais profundo e — através do poder do Espelho do Conhecimento (que desperta a voz da consciência) — transforma o sofrimento em fogo purificador, até que os seres purificados possam ascender a melhores formas de existência.

Na finalidade de tornar isto inconfundível e claro para o observador da Roda da Vida, *Avalokitesvara* foi mais uma vez representado na sua forma de Buda ao lado do seu aspecto terrífico como *Yáma*, o Juiz e Senhor da Morte. E das mãos de *Avalokitesvara* emerge a chama purificadora. Do mesmo modo, ele aparece em todas as outras esferas da existência — levando em suas mãos o símbolo da sua mensagem especial, de acordo com a natureza da esfera em causa.

Na esfera dos *Devas* ele aparece com um alaúde, a fim de com os sons do *Dharma* despertar os deuses dos seus autodesvanescimentos e da ilusão dos prazeres transitórios, e alertá-los para as harmonias atemporais de uma mais alta realidade.

Na esfera dos Titãs belicosos, os “antideuses” ou *Asuras* (Tib.: *lha-ma-yin*), representada à direita do mundo dos *Devas*, *Avalokitesvara* aparece com uma espada flamejante, devido ao fato de os seres desta esfera só compreenderem a linguagem da força e da disputa. Em vez de lutar para os frutos da Árvore dos Votos desejados (*kalpataru*), que está situada entre o domínio dos deuses e dos Titãs, o *Bodhisattva* ensina o combate nobre para os frutos do saber e do desapego. A espada flamejante é o símbolo do “Conhecimento Discriminativo” ativo, que corta através das trevas da ignorância os nós da dúvida e da confusão.

No lado oposto da esfera dos Titãs ébrios de poder está a esfera do medo no setor inferior esquerdo (oposto do *asura-loka*). É a esfera dos animais, da perseguição e da rendição para um destino cego das necessidades naturais e dos instintos incontrolláveis. Aqui, *Avalokitesvara* aparece com um livro nas mãos, devido ao fato de os animais terem perdido a faculdade da palavra articulada e do

pensamento reflexivo, que os libertaria da direção da escuridão do subconsciente e da indolência e apatia de uma mente subdesenvolvida.

À esquerda da esfera dos deuses, vemos o mundo do homem, a esfera da atividade proposital e de aspirações mais altas, na qual a liberdade de decisão tem um papel essencial, porque aqui as qualidades de todas as esferas da existência tornam-se conscientes, e todas suas possibilidades são igualmente alcançadas interiormente — e além delas, a chance da liberação última do ciclo do nascimento e da morte através da introspecção na verdadeira natureza do mundo.

Por isso, é aqui que *Avalokitesvara* aparece como Buda *Sakyamuni*, com sua cuia de mendicância e o bastão de um asceta, a fim de apontar o caminho da libertação para aqueles “cujos olhos estão cobertos apenas com um pouco de poeira”. Porém, apenas poucos estão preparados para percorrer o caminho da liberação final. A maioria está emaranhada nas atividades terrenas, à caça de posses e prazeres sensuais, poder e reputação. E assim, contraposto ao mundo das atividades humanas propositais e afirmação do orgulho próprio, nós encontramos (no setor oposto) a esfera do desejo insatisfeito e do anseio irracional.

Isto está representado no setor inferior direito da Roda da Vida. Aqui vemos o lado oposto das paixões no seu apego impotente aos objetos do desejo, sem a possibilidade de satisfação. Os seres desta esfera, chamados *Pretas* (Tib.: *yi-dvags*), são espíritos sem descanso, repletos de paixões insatisfeitas, que levam uma existência de fantasma, atormentados num mundo de objetos imaginários dos seus desejos. São seres que perderam seu equilíbrio interior e erroneamente dirigidos pelo desejo ardente de vida produziram conseqüentemente formas desarmônicas de existência, que não têm o poder da corporificação material própria, nem espécie alguma de espiritualização. Eles são aqueles seres, entidades ou forças da consciência, pelos quais crentes em sessões espíritas são iludidos, e que, de acordo com a crença popular, rondam os lugares da sua existência anterior, à qual eles estão agrilhoados pelos seus desejos insatisfeitos. (É devido a esta razão que eles são objetos de exorcismo necromântico.) Eles são representados como criaturas horripilantes, com membros fusiformes e secos e de ventre inchado, atormentados pela fome e sede insaciável, sem poder satisfazê-las. Devido ao mínimo que eles são capazes de deglutir através da goela estreita dos seus pescoços finos, causando-lhes torturas inexprimíveis, desde que para eles o alimento é indigerível e simplesmente intumescce seus ventres. E qual-

quer coisa que eles bebam se transforma em fogo: uma semelhança drástica para a natureza de desejo apaixonado (*rāga*; Tib.: *hdod-chags*), cujos sofrimentos não se abrandam cedendo à paixão, visto que isto somente aumentaria a sua força, igual ao óleo que se derrama sobre o fogo. Em outras palavras: as paixões são a origem do sofrimento, porque elas são instáveis devido à sua própria natureza, e toda tentativa de satisfazê-las leva a um apego mais profundo, confusão e maiores sofrimentos.

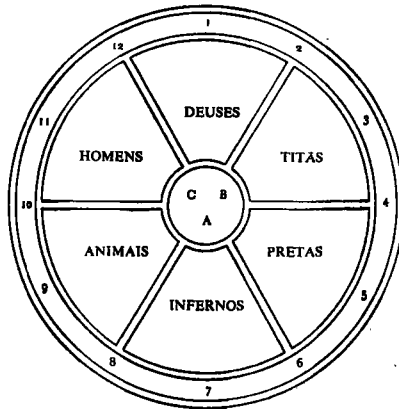
7

A Fórmula da Originação Dependente

Enquanto as Seis Esferas representam a expansão do mundo *samsárico* sob a influência daqueles motivos ou forças dirigentes, que formam o centro da Roda da Vida, o bordo externo desta roda mostra a expansão destes princípios na vida individual. Aqui, a Ignorância está representada por uma mulher cega (porque *avidyá* [Tib.: *ma-rig*] é do gênero feminino), apalpando seu caminho com um bastão. Por causa da sua cegueira espiritual, o homem vagueia pela vida, criando uma imagem ilusória de si mesmo e do mundo, devido ao fato de sua vontade estar dirigida para as coisas irreais, enquanto seu caráter é formado de acordo com esta direção da sua vontade, do seu desejo e da sua imaginação.

Esta atividade criativa da forma (*samskára*; Tib.: *hdu-byed*) está adequadamente simbolizada pela figura de um oleiro. Do mesmo modo que um oleiro cria a forma dos seus vasos, nós formamos o nosso caráter e nosso destino, ou mais corretamente, nosso *karma*, a consequência das nossas ações nas atividades, palavras e pensamentos. Aqui, *Samskára* é a ação volicional, sinônimo de *cetaná* (vontade) e *karma* (ações que criam efeitos) em contraste com *samskara-skandha*, o grupo das formações mentais, que, como o resultado daqueles atos volicionais, torna-se a causa de nova atividade e constituem o princípio ativo dirigente ou caráter de uma nova consciência.

Por caráter compreende-se nada mais do que a tendência da nossa vontade, formada pelas ações repetidas. Cada ação deixa um rastro, uma trilha formada pelo caminho percorrido, e onde quer que exista um tal caminho já trilhado, logo o encontramos quando uma situação semelhante aparecer, e tomamos este caminho espon-



A. Ilusão (*moha*); B. Cobiça (*lobha, rāga*); C. Ódio (*dvesa*)

1. Mulher cega: "ignorância" (*avidyá*).
2. Oleiro: "formações cármicas" (*samskára*).
3. Macaco: "consciência" (*vijñána*).
4. Dois homens num barco: "corpo-e-mente" (*náma-rúpa*).
5. Casa com seis janelas: "os seis sentidos" (*saddhyatana*).
6. Casal de namorados: "contato" (*sparsa*).
7. Flecha perfurando o olho de um homem: "sensações" (*vedaná*).
8. Beberão, servido por uma mulher: "sede" (*trsná*).
9. Homem colhendo frutos: "apego" (*upádána*).
10. Relação sexual: "vir-a-ser" (*bhava*).
11. Mulher dando à luz: "nascimento" (*játi*).
12. Homem carregando um cadáver nas costas: "morte" (*marana*).

taneamente. Esta é a lei da ação e reação, que nós chamamos de *karma*, a lei do movimento na direção da menor resistência, isto é, do freqüentemente trilhado e deste modo o caminho mais fácil, conhecido comumente como a "força do hábito".

Da mesma maneira que o oleiro forma vasos da argila amorfa, assim criamos através de ações, palavras e pensamentos, do material ainda não formado da nossa vida e das nossas impressões sensoriais, o receptáculo da nossa futura consciência, a saber, aquela que dá a sua forma e direção.

Quando partindo de uma vida e entrando em outra, é a consciência assim formada que constitui o núcleo ou germe de uma nova corporificação. Esta consciência (*vijñána*; Tib.: *nam-ses*), que está no início de uma nova vida, está representada na terceira figura, na forma de um macaco agarrando um galho. Do mesmo modo que

um macaco inquieto pula de um galho para outro, assim a consciência vai de um objeto para outro.

A consciência, entretanto, não pode existir por si mesma. Ela não tem apenas a propriedade de se agarrar incessantemente aos objetos dos sentidos ou objetos da imaginação, e abandonar um objeto por causa de outro, mas tem também a capacidade de se cristalizar e de se polarizar em formas materiais e funções mentais. Por isto se diz que a consciência é a base da “combinação do corpo-e-mente” (*nama-rupa*; Tib.: *min-gzugs*), a precondição do organismo psicofísico, em que a íntima relação entre as funções corporais e mentais é comparada com duas pessoas num barco. Isto está representado na quarta figura, em que vemos um barqueiro propulsionando um barco com duas pessoas dentro. (A rigor, o barqueiro não pertence à imagem.)

O organismo psicofísico está, além do mais, diferenciado através da formação e ação dos seis sentidos (*sadáyatana*; Tib.: *skye-mched*), a saber, as faculdades do pensamento, da visão, audição, olfato, da gustação e do sentir (tato). Estas faculdades são semelhantes às janelas de uma casa, através das quais nós percebemos o mundo exterior. São, por isso, geralmente figuradas como uma casa com seis janelas. Entretanto, o artista que pintou a Roda da Vida que reproduzimos aqui tomou a liberdade de representar (na quinta figura) o frontispício de um templo cujo pórtico foi desenhado neste afresco.

A sexta figura simboliza o contato (*sparsa*; Tib.: *reg-pa*) dos sentidos com seus objetos, na forma do primeiro contato entre namorados.

A sensação (*vedaná*; Tib.: *tshor-ba*), resultante do contato dos sentidos com seus objetos, está representada na sétima figura por um homem cujo olho foi perfurado por uma flecha.

A oitava figura mostra um beerrão, servido por uma mulher. Simboliza a sede de viver (*trnsna*; Tib.: *sred-pa*), ou desejo causado pelas sensações agradáveis. (Está claro que a flecha no olho não é um meio de assinalar o “prazer”, mas apenas a intensidade da sensação e talvez também as futuras conseqüências dolorosas, que surpreendem aqueles que se deixam levar pelas sensações agradáveis.)

Da sede de viver nasce a cobiça e o apego (*upádána*; Tib.: *len-pa*) aos objetos desejados. Isto está simbolizado na nona figura por um homem colhendo frutos de uma árvore e guardando-os numa cesta.

O apego leva ao reforço dos grilhões da vida, a um novo processo de vir-a-ser (*bhava*; Tib.: *srid-pa*), simbolizado pela união sexual do homem e da mulher, como é visto na décima figura.

O vir-a-ser leva ao renascimento (*játi*; Tib.: *skye-ba*) numa nova existência. A décima primeira figura mostra, em consequência, uma mulher que está dando à luz uma criança. A atitude Tibetana para os assuntos sexuais é de uma naturalidade e objetividade desarmante. Por isso o Tibetano não hesita em representar o ato sexual e o ato da procriação sem disfarce e sem equívoco. Ele dá maior importância ao que está mais chegado à vida do que sobre abstrações filosóficas. Apesar disto ele consegue em seu simbolismo (tanto em palavras como em formas visuais) expressar as nuances mais finas da experiência espiritual com uma precisão assombrosa. Seu misticismo nunca é hostil à vida, sua filosofia nunca uma simples expressão do pensamento especulativo, mas o resultado da experiência prática. Em virtude desta mesma atitude ele se empenha em tornar as idéias religiosas de tal forma semelhantes e visíveis, que mesmo a mente mais simples pode alcançá-las e as incluir no domínio da vida concreta. A fim de evitar mal-entendidos, cada uma das representações simbólicas acima mencionadas traz uma curta inscrição, como por exemplo: “macaco — Consciência”, “mulher cega — ignorância”, etc.

A décima segunda figura representa um homem carregando um cadáver (com os joelhos dobrados, enfaixado em panos, de acordo com os costumes Tibetanos) nas suas costas para o campo de cremação (ou o lugar onde os corpos mortos são depositados). Isto está ilustrado no último dos doze elos da fórmula da Originação Dependente (*pratīyasamutpáda*; Tib.: *rten-hbrel-gye-yan-lag-bcu-gñis*), que diz que tudo que nasceu vai à velhice e à morte (*jará-marana*; Tib.: *rgas-si*).

Graças a tais figuras representativas, esta fórmula, que pertence à mais antiga tradição Budista, é mais popular no Tibete do que em qualquer outro país Budista.¹ Ela é freqüentemente designada

1. Os templos-caverna de *Ajanta* (segundo século A.C. até o sétimo século D.C.) continham da tal Roda da Vida fragmentos que ainda podiam ser vistos quando visitei estas cavernas alguns anos atrás. Naquele tempo eles eram geralmente considerados erroneamente como a representação do zodíaco, que está igualmente dividido em doze compartimentos. Sarat Chandra Das menciona, no seu Dicionário Tibetano, um tratado Tibetano (*rten-hbrel-gyi-hkhor-lo-mi-hdra-ba-bco-rgyad*), que como o título indica, contém dezoito descrições diferentes da “Roda da Vida” como ilustrações do *pratīyasamutpáda*. A mais antiga destas ilustrações diz ser uma obra de *Nágárjuna*, de acordo com o *bsTan-hgyur*, go 32.

como as doze partes de um “entrelaçamento de causas”, e devido a esta pressuposição errada muitos eruditos têm quebrado a cabeça como podia esta causação ser explicada de acordo com as leis da lógica ou da seqüência natural dos constituintes desta fórmula. *Avidyá*, o não-conhecimento ou não-reconhecimento da realidade, entretanto, não é uma *prima causa*, a causa metafísica da existência ou um princípio cosmogônico, mas a condição sob a qual nossa presente vida desenvolve uma condição que é responsável pelo nosso presente estado de consciência.

O Buda falou apenas de uma originação *condicionada* ou *dependente*, não entretanto de uma lei de causalidade, na qual as simples fases do desenvolvimento seguem-se umas às outras sempre do mesmo modo com necessidade mecânica. Ele iniciou com a simples pergunta: “O que é que torna possível a velhice e a morte?”. E a resposta foi: “Devido a um ser nascer, nós sofremos a velhice e a morte!”. Semelhantemente, o nascimento é dependente no processo do vir-a-ser, e este processo não poderia ter sido posto em movimento, se não houvesse uma vontade de viver e um apego às correspondentes formas de vida. Este apego é devido ao desejo, devido à “sede” insaciável aos objetos da satisfação dos sentidos, e isto está novamente condicionado pela sensação (em discernir as sensações agradáveis das desagradáveis). A sensação, por sua vez, só é possível pelo contato dos sentidos com os respectivos objetos. Os sentidos têm sua base no organismo psicofísico, e este último só pode surgir se há uma consciência! Contudo, consciência, na nossa forma limitada individualmente, está condicionada pela atividade egocêntrica individual (durante o incalculável número de formas prévias de existência), e tal atividade só é possível enquanto nós estivermos presos à ilusão do nosso eu separado.

As doze partes da fórmula da Originação Dependente foram corretamente representadas como um círculo, porque não têm princípio nem fim. Cada elo representa a soma total de todos os outros elos, e é a precondição como também a consequência de todos os outros elos. Os Comentários geralmente distribuem a fórmula em três existências consecutivas, de modo que os dois primeiros elos (*avidyá* e *samskára*) correspondem à existência passada, os dois últimos elos (nascimento e morte) à existência futura, e os elos restantes (3-10) à existência presente. Isto mostra que *avidyá* e *samskára* representam o mesmo processo, que na presente existência está diferenciado em oito fases, e que para a futura existência está aludido pelas palavras “nascimento, velhice e morte”. Em outras palavras, o mesmo processo está descrito primeiro sob o ponto de

vista de um conhecimento mais elevado (1 e 2), outra vez sob o ponto de vista de uma análise psicológica (3-10), e uma terceira vez sob o ponto de vista de um fenômeno fisiológico (11 e 12). Para compreendermos isto, precisamos ter em mente a pergunta original do Buda, que começa do plano da existência física concreta, isto é, do problema da velhice, da morte e do nascimento, e lentamente vai-se aprofundando: primeiro no domínio da psicologia e finalmente no da realidade espiritual, que revela o caráter ilusório do conceito do ego, e desta maneira a natureza da ignorância e das suas conseqüências cármicas.

Realmente não é de grande importância a maneira como distribuímos a fórmula da Originação Dependente nas três existências consecutivas ou nos três momentos ou períodos consecutivos numa e na mesma vida, porque, de acordo com os ensinamentos do *Abhidharma*, "nascimento e morte" é um processo que surge em cada momento da nossa vida.²

2. A este respeito, encontram-se mais detalhes na minha obra, *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*, Patna University, 1937; Rider & Co., 1961.

A tabela que se segue pode ser útil, mostrando de relance as relações temporais e causais e os aspectos dos doze elos da fórmula da Originação Dependente, de acordo com a tradição do *Abhidhamma*:

Aspectos Temporal	Elos do <i>Pratītyasamutpāda</i>	Aspecto Causal
Passado	1. Ilusão do ego (<i>avidyā</i>) 2. Formações Cármicas (<i>samskāra</i>)	Causa Cármica
Presente	3. Consciência (<i>vijñāna</i>) 4. Corpo e Mente (<i>nāma-rūpa</i>) 5. Órgãos dos sentidos (<i>saddhātana</i>) 6. Contato (<i>sparsa</i>) 7. Sensação (<i>vedanā</i>)	Efeito Cármico
	8. Desejo (<i>trsnā</i>) 9. Apego (<i>upādāna</i>) 10. Vir-a-ser (<i>bhava</i>)	Causa Cármica
Futuro	11. (Re-)Nascimento (<i>jāti</i>) 12. Velhice e Morte (<i>jarā-marana</i>)	Efeito Cármico

Por isso, esta fórmula nada tem no que diz respeito a uma lógica abstrata, nem com uma pura causalidade temporal, mas com a interdependência de diferentes condições, com uma correlação orgânica vivente, que pode ser interpretada tanto como uma sucessão no tempo, como atemporal ou na coexistência simultânea e interpenetração de todos os seus fatores e fenômenos.

Todas as fases desta Originação Dependente são fenômenos da mesma ilusão, a ilusão de um ego. Vencendo esta ilusão, passamos além do círculo em que nós nos aprisionamos, e entendemos que nem coisa e nem ser pode existir em si ou por si mesmo, porém que cada forma de vida tem o universo inteiro como sua base e que por isso o significado da forma individual só pode ser encontrado em sua relação com o todo.

No momento em que o indivíduo humano torna-se consciente desta universalidade, ele cessa de se identificar a si mesmo com os limites da sua corporalidade temporal e sente-se inundado pela plenitude da vida, na qual não mais existe a distinção entre o passado, o presente e o futuro. Desta experiência profunda, *Milarepa* pôde cantar:

*“Habitado, como eu fui, a meditar nesta vida e na vida
futura como uma,
Eu esqueci o temor do nascimento e da morte”³*

Esta intrepidez é a qualidade característica do *Bodhisattva*, que — devido a ele mesmo estar livre de ilusão do nascimento e da morte — pela sua vontade desce no mundo dos mortais sofredores, a fim de divulgar a feliz mensagem da liberação final dos grilhões do cativo cármico.

8

O Princípio da Polaridade no Simbolismo das Seis Esferas e dos Cinco *Dhyáni-Buddhas*

De conformidade com suas várias funções, *Avalokitesvara* assume uma forma diferente em cada esfera do mundo *samsárico*:

3. *Tibet's Great Yogi Milarepa*, p. 246. Traduzido pelo Lama Kazi Dawa Samdup, editado por W. Y. Evans-Wentz, Oxford University Press, London, 1928.

no mundo celestial ele aparece sob o nome de “Poderoso das Cem Bênçãos” (Tib.: *dban-po-brgya-byin*), na forma de um Buda branco;

nas regiões infernais do purgatório ele aparece sob o nome de “*Dharma-rāja*” (Tib.: *chos-kyi-rgyal-po*), na forma de um Buda cor de fumaça;

no mundo dos humanos ele aparece sob o nome de “o Leão dos *Sákyas*” (Tib.: *sá-kya-senge*), na forma de um Buda amarelo;

no mundo dos *Pretas* ele aparece sob o nome de “Boca Flamejante” (Tib.: *kha-hbar-ma*), na forma de um Buda vermelho;

no mundo dos *asuras*, dos Titãs, ele aparece sob o nome de “Herói Virtuoso” (Tib.: *thag-bzan-ris* = Sâns.: *virabhadra*), na forma de um Buda verde;

e no reino dos animais ele aparece sob o nome de “o Leão Inabalável” (Tib.: *senge-rab-brtan*), na forma de um Buda azul.

As cores que constam nesta lista são geralmente aceitas na tradição iconográfica, tal como encontradas nos *thankas* e nos afrescos dos templos (como o que está reproduzido na p. 261). Esta tradição deu origem a um mal-entendido, segundo o qual as cores destes Budas correspondem às cores das radiações que emanam de cada uma destas esferas.¹ Isto, contudo, não é o caso. As cores dos Budas são completamente independentes e, tanto quanto possível, diferentes daquelas das esferas nas quais elas aparecem (com exclusão do reino mais elevado e do mais baixo, que não possuem nenhuma cor no sentido estrito da palavra, e representam no seu puro contraste entre a luz e a escuridão, o branco e o preto, os limites extremos das possibilidades da existência mundana).

Além disso, não há dúvida que estas figuras do Buda representam um desenvolvimento iconográfico ulterior e foram subseqüente-

1. O Lama Kazi Dawa Samdup, por exemplo, é de opinião que as cores das seis esferas deveriam corresponder às cores dos Budas aparecendo nestas esferas, a saber, *deva-loka*: branco; *asura-loka*: verde; mundo dos humanos: amarelo; mundo animal: azul; *preta-loka*: vermelho; infernos: cor de fumaça ou preto. Sem dar nenhuma razão para isto, ele declara que “o Bloco Gravado” está todo errado, salvo o primeiro e o último; e o MS. (manuscrito) está errado em atribuir o azul fosco para o homem e o preto ou cor de fumaça para o mundo animal. (*The Tibetan Book of the Dead*, p. 124, n.º 2.) Partindo desta hipótese arbitrária, Lama Dawa Samdup substitui a versão oficialmente reconhecida do Bloco Gravado por um simbolismo colorido da sua própria escolha. Por isto é necessário deixar a nu os princípios originais deste simbolismo, de acordo com o texto Tibetano autorizado geralmente aceito, se quisermos alcançar uma compreensão psicológica mais profunda.

mente introduzidas na Roda da Vida original a fim de ilustrar a atividade de *Avalokitesvara* nas seis esferas da existência. Isto não podia, entretanto, ter nenhuma influência no simbolismo original das seis esferas. Fazer das cores do corpo dos Budas o ponto de partida ou base do simbolismo da Roda da Vida resultaria numa completa reversão de todo o sistema das relações do desenvolvimento lógico, histórico e ideológico. O próprio fato de o texto do *Bardo Thödol* mencionar somente os nomes mas não as cores dos Budas das seis esferas mostra que estas cores não eram consideradas como essenciais ou como parte do sistema original.

O simbolismo fundamental repousa no princípio da polaridade, como pode ser visto na descrição das cores do *Bardo Thödol*, causas psicológicas, qualidades e condições das seis esferas e das suas relações com as qualidades e radiações dos cinco *Dhyáni-Buddhas*.

O texto diz que no primeiro dia da experiência da realidade no estado *post-mortem* (*chos-ñid bar-do*) a luz azul-profundo da Sabedoria *Dharmadhātu* irradia-se do coração de *Vairocana* com tal força que os olhos ficam ofuscados. “Ao mesmo tempo, a luz fosca branca dos deuses (*lhahi-hod dkar-po bkrag-med*) brilha sobre você. Devido à força do mau *karma* a luz radiante azul te causa medo e o desejo de fugir, enquanto a luz fosca branca dos deuses te será prazerosa.” — “Não te apegues a ela; não enfraqueças! Se, devido à ilusão irresistível (*gti-mug drag-pa*) você não resistir a este apego, você irá à esfera dos *devas* e errará envolvido na ronda dos seis mundos, você será desviado do caminho da liberação.”

No segundo dia do “Bardo da Realidade”, está dito que a luz radiante branca da Sabedoria igual à do Espelho emana do coração do *Vajrasattva* (*-Aksobhya*), e que aí ao mesmo tempo aparece a luz fosca cor de fumaça do purgatório (*dmyal-bahi-hod du-kha bkrag-med*). “Devido à força do ódio (*ze-sdan-gi dban-gis*), você se assustará pela luz radiante branca e procurará fugir, enquanto você se sentirá atraído pela luz fosca cor de fumaça dos infernos. — Se você se deixar atrair nela, você cairá nos mundos infernais e sofrerá torturas insuportáveis, e por longo tempo ficará afastado do caminho da liberação.”

No terceiro dia, a luz radiante amarela da Sabedoria da Equidade emana do coração de *Ratnasambhava*, e lá simultaneamente aparece a luz fosca azul do estado de existência humana (*mihi-hod snon-po bkrag-med*). “Devido à força do orgulho (*na-rgyal-gyi dban-gis*), você então se assustará da luz radiante amarela [da Sabedoria da Equidade] e experimentará fugir dela, enquanto você se sentirá

atraído pela luz fosca azul do mundo humano. Se você se deixar atrair nesta luz, você renascerá na esfera dos humanos (*mihi gnas*) e terá que suportar os sofrimentos do nascimento, velhice, doença e morte.”

No quarto dia, a luz radiante vermelha da Sabedoria do Discernimento emanará do coração de *Amitábha*, e aí simultaneamente aparecerá a luz fosca amarela dos *Pretas* (*yi-dvags-kyi hod ser-po bkrag-med-pa*). “Devido à força do desejo ardente (*hdod-chags dran-pohi dban-gis*), você então se sentirá assustado pela luz radiante vermelha da Sabedoria do Discernimento e procurará fugir dela, enquanto você se sentirá atraído pela luz fosca amarela, dos *Pretas*. — Se você se deixar atrair nela, você cairá na esfera dos *Pretas* (*yi-dvags-kyi-gnas*) e sofrerá torturas insuportáveis pela fome e pela sede.” (Esta esfera, devido a isto, pode ser chamada “o mundo dos espíritos famintos” — sendo a fome e a sede os símbolos do desejo insaciável e da luxúria da vida.)

No quinto dia, a luz radiante verde da Sabedoria Totalmente Realizada emana do coração de *Amoghasiddhi*, e aí simultaneamente aparece a luz fosca vermelha dos *Asuras* (*lha-ma-yin-gyi hod dmar-po bkrag-med-pa*). “Devido à inveja violenta (*phrag-dog-drag-pos*), você então se assustará pela luz radiante verde da Sabedoria Totalmente Realizada e tentará fugir dela, enquanto se sentirá atraído pela luz fosca vermelha dos *Asuras*. — Se você se deixar atrair nela, você cairá na esfera dos *Asuras* (*lha-ma-yin-gyi-gnas*) e sofrerá míserias indescritíveis de disputas e de guerras.”

No sexto dia, aparecem as luzes radiantes das Cinco Sabedorias combinadas dos *Dhyáni-Buddhas*, as divindades protetoras (guardas do portão do *mandala*) e os Budas das Seis Esferas (cujos nomes foram mencionados no início deste capítulo). “Simultaneamente com as luzes radiantes das Cinco Sabedorias combinadas aparecem as luzes foscas das seis esferas (*rigs drug*): Branca dos *Devas*, vermelha dos *Asuras*, azul dos humanos, verde dos animais, amarela dos *Pretas*, e cor de fumaça dos infernos.” Esta exposição repetida enfaticamente das cores associadas às seis esferas deveria afastar qualquer dúvida possível neste assunto.

No sétimo dia, aí aparece a radiância quádrupla das “Divindades Detentoras do Saber”, junto com a luz fosca verde do mundo animal (*dug-hgrohi-hod ljan-khu bkrag-med*). “Devido à força dos apegos ilusórios (*chags-hkhrul-pahi dban-gis*), você se assustará pelo fulgor da radiância quádrupla e tentará fugir dela, enquanto se sentirá atraído pela luz fosca. — Se você se deixar atrair nela,

você mergulhará na obscuridade espiritual (*gti-mug*) do reino animal (*dud-hgrohi-gnas*) e sofrerá misérias sem fim da escravidão, da mudez, e do torpor.”

Como vemos neste resumo do texto Tibetano, o princípio da polaridade não está apenas aplicado ao simbolismo das seis esferas e da sua justaposição na Roda da Vida, mas também à sua relação entre as qualidades e Sabedorias dos *Dhyáni-Buddhas* e das causas psicológicas dos seis estados de existência.

Os seres que não estão em harmonia com as qualidades espirituais dos *Dhyáni-Buddhas* se encolhem por detrás da radiância pura ulterior e são atraídos pelas esferas de existência que correspondem às suas próprias qualidades e estão diametralmente opostos às dos *Dhyáni-Buddhas* em questão. O simbolismo das “luzes” ou das radiações coloridas, que aparecem lado a lado em cada fase (designadas como “dia” no nosso texto) da experiência da realidade, não podem ser por isto de cores iguais ou semelhantes (como, por exemplo, um verde radiante ao lado de um verde fosco — como o Lama Dawa Samdup tenta sustentar), porém simultaneamente com a luz radiante de cada *Dhyáni-Buddha* aí aparece sempre a luz fosca de uma cor oposta ou (se isto não é possível) uma cor totalmente diferente. (Desde que há seis esferas, mas apenas cinco *Dhyáni-Buddhas* para contrapor-se a elas, uma polaridade absoluta não é possível.) Assim, as forças dos *Dhyáni-Buddhas* são os remédios para a eliminação dos cinco venenos — ilusão, ódio, cobiça, inveja e orgulho —, as causas dos estados da existência terrena ou *samsárica*. Os Budas, devido a isto, são chamados os grandes curandeiros ou médicos da mente e da alma (Tib.: *bcom-ldan-hdas-smam-bla*, que levou a expressão inestética mas freqüentemente usada de “Buda-Medicina”. Eles, na realidade, não são outros senão os *Dhyáni-Buddhas* em oito diferentes *mudrás* e cores, e concebidos como expoentes das mais altas forças curativas ou de salvação dos males do mundo, protegendo-nos nas oito direções do espaço).

De acordo com a predominância de um ou de outro destes cinco venenos, os seres renascem numa ou na outra esfera de existência. A ignorância da natureza ilusória da felicidade terrena e da transitoriedade da existência individual (mesmo nas suas formas mais elevadas) é o traço característico do mundo dos deuses, enquanto o ódio que leva ao extremo oposto é a causa principal da existência infernal. A qualidade característica da existência na forma humana é o orgulho, o conceito do ego (Sâns.: *asmi-mána*), enquanto a escravidão indefesa pelo desejo insaciável (Sâns.: *râga*) é a característica do mundo dos *Pretas*. A qualidade principal da constante

disputa e briga dos *Asuras* é a inveja (Sâncsc.: *írsá*), enquanto no mundo animal ilusão e ignorância, a sua forma mais grosseira (Sâncsc.: *avidyá, moha*), predominam, de acordo com uma consciência menos desenvolvida e uma deficiência das faculdades intelectuais (reflexão, raciocínio, lógica, pensamento, etc.).

Os meios para eliminar estes “cinco venenos” são as cinco Sabedorias dos *Dhyáni-Buddhas*. A Sabedoria *Dharmadhátu*, que revela a esfera da mais alta realidade, elimina a ilusão dos *Devas* e o desejo para tal forma de existência; a inabalável e imparcial equanimidade da Sabedoria igual à do Espelho, que mostra as coisas e os seres na sua verdadeira natureza (Sâncsc.: *yathábhútam*), elimina o ódio, que leva às formas de existência infernais; a Sabedoria da Equidade essencial de todos os seres destrói o conceito do ego da forma humana de existência; a Sabedoria da Visão do Discernimento elimina o desejo ardente, que conduz ao mundo dos *Pretas*; e a compaixão profunda e bondade amorosa da Sabedoria Totalmente Realizada elimina a inveja, que leva ao mundo dos *Asuras*.

Assim:

(1) A radiação azul-profundo de *Vairocana* contrapõe-se à luz branca fosca dos *Devas* (-1);

(2) a radiação branca do *Vajrasattva-Aksobhya* contrapõe-se à luz enegrecida ou cor de fumaça dos purgatórios (-2);

(3) a radiação amarela de *Ratnasambhava* contrapõe-se à luz azul-fosco do mundo humano (-3);

(4) a radiação vermelha de *Amitábha* contrapõe-se à luz amarela-fosca do mundo dos *Pretas* (-4);

(5) a radiação verde de *Amoghasiddhi* contrapõe-se à luz vermelha-fosca do mundo dos *Asuras* (-5).²

O torpor espiritual do mundo animal (-6) está contraposto às cinco radiações coloridas das Divindades Detentoras do Saber (*rig-hdzin-gyi-lha-tshogs*).

Desta forma, o princípio da polaridade estende-se a todos os planos da atividade espiritual, começando com as esferas da existência, nas quais

2. Os números positivos indicam as luzes dos *Dhyáni-Buddhas* na seqüência da sua aparição no “*Bardo Thödol*”. Os números negativos indicam o aparecimento simultâneo das luzes foscas que emanam das Seis Esferas. A luz do mundo animal (-6) aparece no *Bardo* no sétimo dia.

(-1) a alegria celestial e as torturas infernais (-2),
(-3) a atividade humana e o desejo impotente (-4),
(-5) a força titânica e o medo animal (-6)
estão opostos um ao outro, como os correspondentes

(-1) branco-fosco e o preto-fosco (-2),
(-3) azul-fosco e o amarelo-fosco (-4),
(-5) vermelho-fosco e o verde-fosco (-6),
até chegarmos à interação mútua dos fatores transcendentais, visões supramundanas e estados de existência terrena, qualidade e radiações coloridas dos *Dhyani-Buddhas* e àquelas das Seis Esferas.

Todas estas relações estão ilustradas no diagrama, reproduzido na página 273. Ele demonstra a relação interior do Grande Mantra de Seis Sílabas para as seis esferas da existência, que será o assunto do capítulo que se segue.

9

A Relação das Seis Sílabas Sagradas para as Seis Esferas

Nada foi tão prejudicial ao progresso da Tibetologia do que a atitude autoritária daqueles eruditos que só podiam ver nos Tibetanos nada mais do que um povo saturado no chamanismo primitivo e medo supersticioso, um povo “cuja prática religiosa consiste principalmente no cumprimento de certos rituais e cerimônias”,¹ “cujo misticismo é uma pantomima tola de um jargão sem significado e de círculos mágicos”,² “cuja filosofia faz zombaria da verdade, identificando-a com uma negação da realidade”,³ e “do qual o Yoga é um parasita, cujo crescimento monstruoso esmagou e corroeu a maior parte da pequena vida puramente Budista ainda existente deixada no *Maháyána*”.⁴

Eruditos tendenciosos a tais preconceitos, enquanto procuravam traduzir e interpretar a literatura Tibetana, não podiam compreender nem apreciar seu significado, nem transmitir alguma coisa da vida espiritual do Tibete, como revelada na sua religião, sua arte, e na sua filosofia — não mencionando assuntos esotéricos tais como os

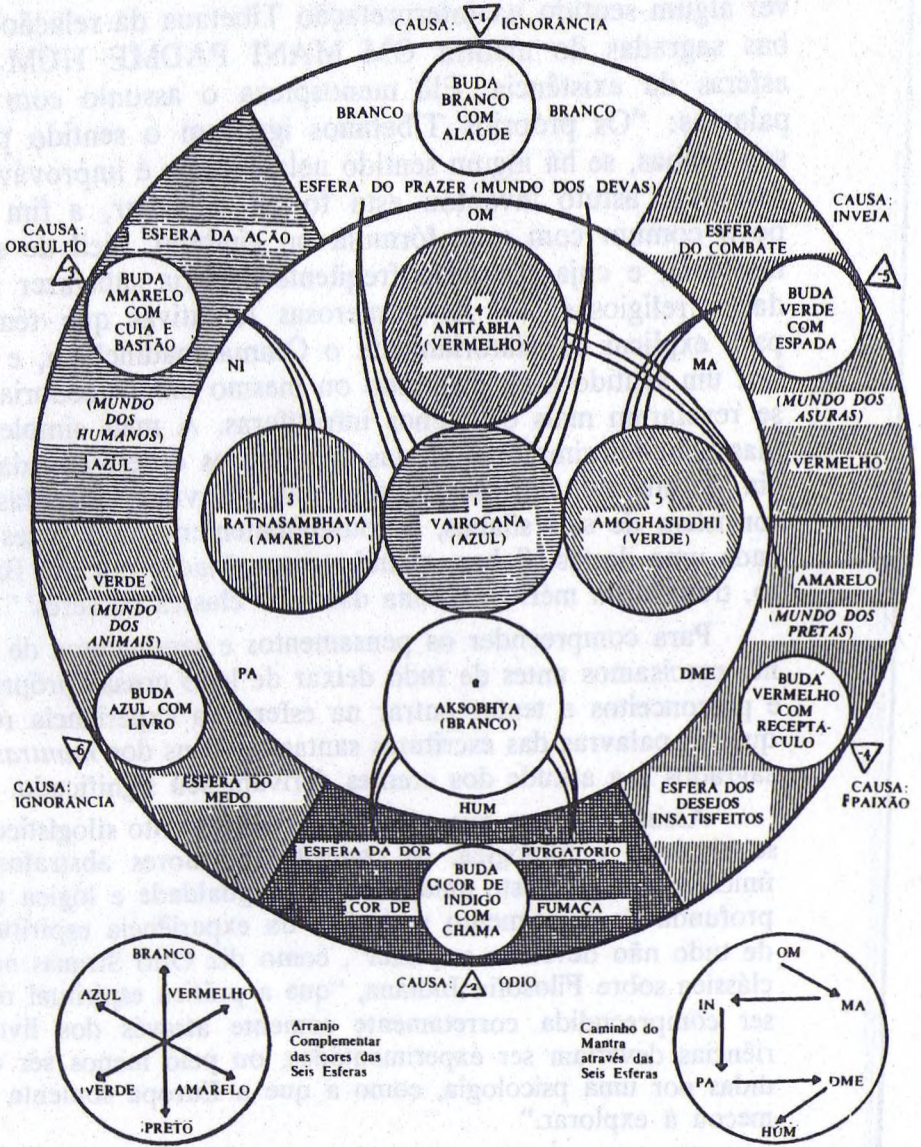
1. Jäschke: *Tibetan-English Dictionary*, p. 607.

2. Waddell: *Lamaism*, p. 15.

3. Jäschke: op. cit., p. 271.

4. Waddell: op. cit., p. 14.

RELAÇÃO DOS DHYĀNI-BUDDHAS E DAS SEIS SÍLABAS SAGRADAS COM AS SEIS ESFERAS DO MUNDO SAMŚĀRICO



da tradição mântrica, que só poderiam ser compreendidos pelo caminho da prática religiosa.

Mesmo um erudito de tanto mérito como Jäschke é incapaz de ver algum sentido na interpretação Tibetana da relação das seis sílabas sagradas do mantra OM MANI PADME HÚM com as seis esferas da existência. Ele menospreza o assunto com as seguintes palavras: “Os próprios Tibetanos ignoram o sentido preciso destas seis sílabas, se há algum sentido nelas, e não é improvável que algum sacerdote astuto inventou esta forma de rezar, a fim de suprir o povo comum com uma fórmula ou símbolo, fácil de ser retido na memória, e cuja recitação freqüente poderia satisfazer suas necessidades religiosas. — As numerosas tentativas que têm sido feitas para explicar satisfatoriamente o Ommanipadmehum, e para descobrir um sentido mais profundo ou mesmo uma sabedoria oculta nele, se revelaram mais ou menos infrutíferas. A mais simples e popular, mas também simplória, destas elucidações é derivada da circunstância puramente extrínseca, que estas palavras Sânscritas da oração consistem de seis sílabas, e conseqüentemente está sugestionado que cada uma destas sílabas, quando pronunciadas por um Budista devoto, transferem méritos a uma das seis ‘classes de seres’”.⁵

Para compreender os pensamentos e sentimentos de um Tibetano, precisamos antes de tudo deixar de lado nossas próprias opiniões e preconceitos e tentar entrar na esfera da experiência religiosa, da qual as palavras das escrituras santas, os sons dos *mantras*, os rituais sagrados e a atitude dos crentes derivam seu significado.

Assim, veremos que a lógica do pensamento silogístico, da análise histórica e filológica, de conceitos e valores abstratos, não é o único, e que aí existe uma justificada igualdade e lógica muito mais profunda do crescimento na esfera da experiência espiritual. “Antes de tudo não devemos esquecer”, como diz Otto Strauss na sua obra clássica sobre Filosofia Indiana, “que a prática espiritual nunca pode ser compreendida corretamente somente através dos livros. Experiências deveriam ser experimentadas, ou pelo menos ser compreendidas por uma psicologia, como a que a Europa somente agora começou a explorar.”

Isto não é a insipidez ou a superficialidade do pensamento Tibetano, que empregava circunstâncias puramente externas na finalidade de estabelecer a relação entre as seis sílabas da fórmula e as seis esferas da existência, porém é a natureza íntima de *Avalokitesvara*, que tornou uma tal interpretação possível e elevou o signi-

5. H. A. Jäschke: op. cit., p. 607.

ficado de cada sílaba de um modo tão elevado. Em outras palavras, é o conteúdo da experiência que dá significado ao *mantra*, e não o significado original ou filológico da palavra.

A simples interpretação histórica ou filológica de um *mantra* em verdade é o caminho mais superficial e sem sentido de abordá-lo, é o mesmo que confundir a casca com a noz e a sombra com a substância; porque palavras não são coisas mortas, que atiramos um para outro como moedas, e que podemos recolher, guardar num cofre ou enterrar, e que podemos, quando nos aprouver, removê-las outra vez inalteradas, mesmo depois de séculos. Mais precisamente, são como símbolos ou hieróglifos em constante crescimento, da consciência em expansão e um campo de experiência. Elas são o que nós fazemos delas, e o que nós induzimos para elas pela via das associações, seja conscientemente ou inconscientemente.

Tal como *Avalokitesvara* desce no mundo, e como cada raio da sua compaixão é semelhante a uma mão auxiliadora estendida aos que necessitam de ajuda, assim cada sílaba do seu *mantra* está repleta com a força e a devoção do seu amor. Por isto é perfeitamente natural que as seis sílabas sagradas estão concebidas em justaposição às seis esferas, de cujos sofrimentos elas são os meios de socorrer, liberando os seres das suas ilusões e apegos. Para os que se abrem à força do *mantra*, isto é, para os que não acreditam apenas na sua eficácia, mas os que preenchem com a força da sua própria devoção, não é suficiente guardar em mente somente a sua própria salvação, mas precisam igualmente serem movidos pelo desejo de contribuir para as possibilidades de liberação de todos os outros seres viventes.

Devido a esta razão, o *Sádhaka* — após ter percorrido os vários planos e etapas da realidade espiritual, contidos no *mantra* — volta sua mente para as diferentes classes de seres, e enquanto pronuncia cada uma das seis sílabas sagradas, dirige a sua atenção a uma destas seis esferas.

Assim cada sílaba torna-se um veículo para a realização da força compassível de *Avalokitesvara*, e ao mesmo tempo o *Sádhaka* torna-se consciente da natureza insatisfatória de cada um destes estados de existência. Por isto se diz que quando se recita a fórmula sagrada com um coração sincero, isto não pode ser somente uma bênção para todos os seres viventes, mas pode ao mesmo tempo fechar os portais do renascimento naquelas esferas para o *Sádhaka*. Porque estados de existência, que originaram nossa compaixão, perderam seu atrativo para nós, por maior que nossa simpatia possa

ser. Daquilo que nós queremos libertar os outros, não pode ser mais para nós objeto de desejo.

Deste modo, enquanto proferimos OM, dirigimos nossa mente para o mundo dos deuses, que estão emaranhados na ilusão da sua própria permanência e perfeição; enquanto abrindo para eles os portais da liberação pelo poder deste *mantra*, fechamos para nós mesmos a entrada nesta esfera de renascimento.

De modo similar, nós dirigimos nossa mente para os seres das outras esferas: enquanto proferimos “MA” para os do mundo dos *Asuras* que, levados pela inveja, estão empenhados numa luta perpétua contra as forças da luz; enquanto proferimos “NI” para o mundo dos homens, que estão cegos pelo conceito do ego. Enquanto proferimos “PA”, dirigimos nossa mente para a esfera dos animais, impedidos na escuridão e na inércia espiritual; enquanto proferimos “DME”, nós a dirigimos para os espíritos famintos do mundo dos *Pretas*; enquanto proferimos HŪM, enviamos nossos pensamentos compassivos para todos os seres, que suportam torturas infernais nos abismos mais profundos da existência.

Assim, OM MANI PADME HŪM corporifica a mensagem feliz da liberação, do amor para todos os seres vivos, e do Caminho que conduz à realização final. Proferindo estas sílabas sagradas com toda sinceridade e com toda consciência do seu significado, a figura radiante do Grande Compassivo surge no coração do *Sádhaka*, transforma seu corpo mortal no *Nirmánakáya* de *Avalokitesvara* e preenche sua mente com a luz infinita de *Amithába*. Assim, os horrores do *Samsára* se transformam nos sons das seis sílabas. Por isso está dito no *Bardo Thödol* que, se no momento do Grande Reconhecimento no estado intermediário entre a morte e o renascimento, “o som primordial da Realidade ressoa como milhares de trovões, pode acontecer dele se transformar no som das Seis Sílabas”.

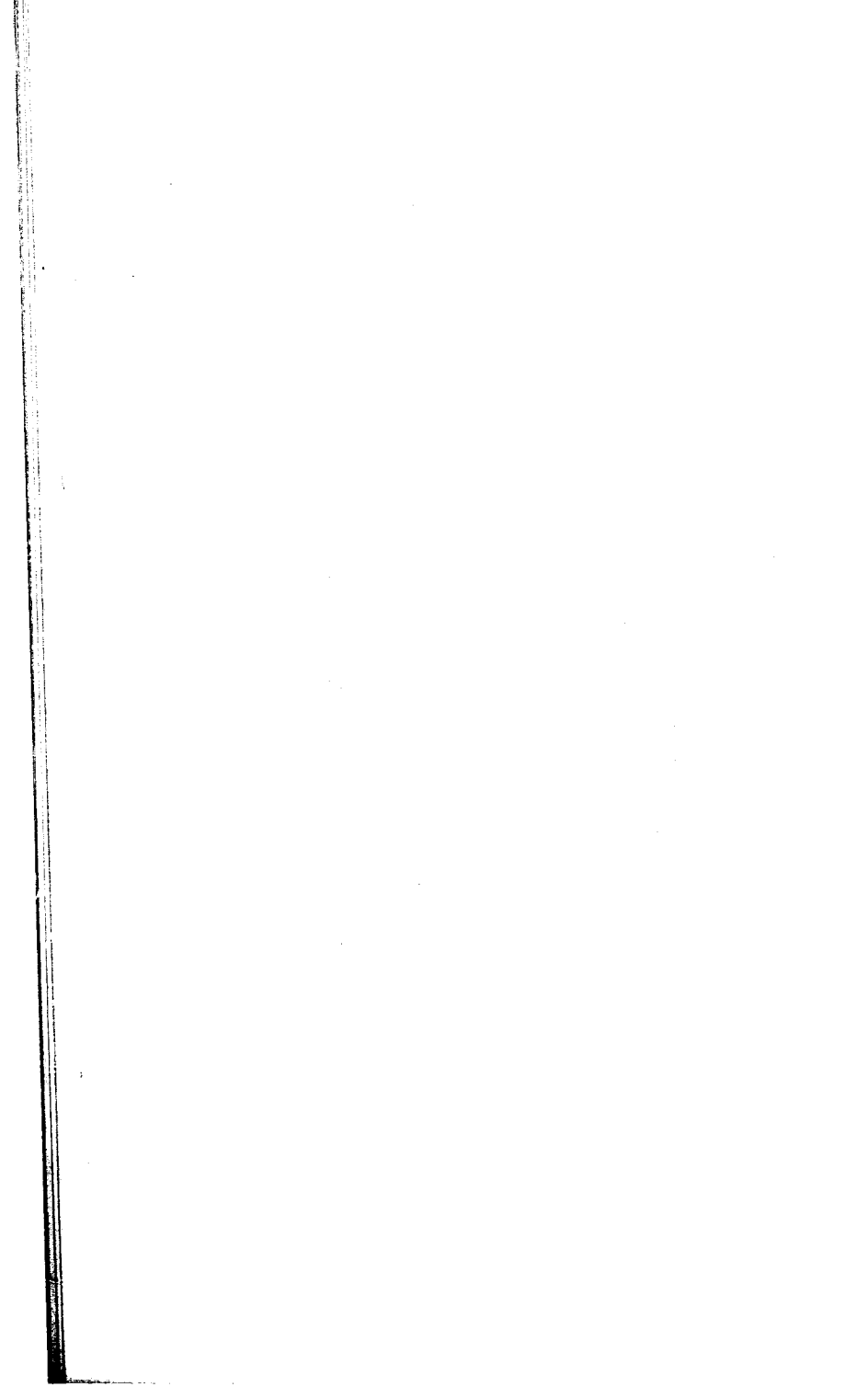
Além disto, lemos no *Súrangama Sútra*: “Como é misteriosamente doce o som transcendental de *Avalokitesvara*. É o ‘som primordial do universo’ (o Som puro do Brahman). É o murmúrio domado da maré, consolidado interiormente. Seu som misterioso traz paz e liberação a todos os seres sencientes, que no infortúnio imploram auxílio; ele traz um sentimento de permanência àqueles que estão verdadeiramente procurando alcançar a paz do *Nirvána*”.

A devoção profunda com que esta mensagem cheia de esperança era recebida e aceita de coração pelo povo do Tibete está demonstrada pelas inumeráveis inscrições em rochas e pedras votivas, nas quais a fórmula sagrada de *Avalokitesvara*. (Tib.: *spyán-ras-gzigs*,

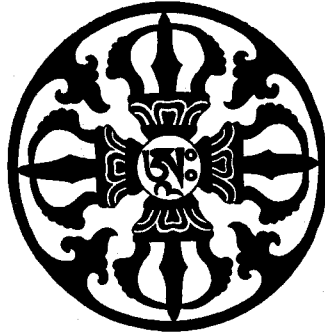
pron. "chä-ray-zee", com acento na primeira sílaba) está gravada milhões de vezes. Está nos lábios de todos os peregrinos, é a última oração dos moribundos e a esperança dos viventes. É a eterna melodia do Tibete, que os fiéis ouvem no murmúrio dos riachos, no reboar das cascatas e no desencadear das tempestades, tal como ela saúda desde as rochas e pedras-*mani*, que a acompanham em toda parte, nos rastros da caravana selvagem e nos grandiosos desfiladeiros. Desta maneira, ele se sabe estar sempre na presença do Iluminado e consciente da jóia preciosa que aguarda seu despertar no lótus do seu coração. Vida e morte, perigos e inquietações, tornam-se imateriais em tão elevada presença, e a eterna dissonância entre o *samsára* e o *nirvána* desvanece gradualmente na luz deste conhecimento.

E com a mais profunda convicção ele tornaria a repetir as palavras que estão ditas no *Kárandav-yúha* pelo *Bodhisattva Sarvanívarana-viskambhin*, "o Eliminador de todos os Obstáculos": "A quem me desse a Grande Sabedoria das Seis Sílabas, eu o presentearia com os quatro continentes do mundo sete vezes repletos de jóias. E se ele não encontrasse casca de vidoeiro para escrever nela, nem tinta e papel, ele poderia utilizar meu sangue como tinta, tomar minha pele em vez de casca de vidoeiro, e tirar uma lasca de meus ossos para fazer uma pena. E isto tudo não causaria dor ao meu corpo. Ele seria para mim igual a um pai e mãe e o mais venerável dos veneráveis".⁶

6. *Avalokitesvara-guna-kárandav-yúha*, publicado sob o título: "*Kárandav-yúha*, uma obra sobre as Doutrinas e Costumes dos Budistas", publicada por Satya Bratu Samasrami, Calcutá, 1873.



Epílogo e Síntese



ÀH

O Caminho da Ação



Figura 7

Amoghasiddhi
que personifica a Sabedoria Totalmente Realizada

1

***Amoghasiddhi*: O Senhor da Sabedoria Totalmente Realizada**

No decorrer do assunto tratamos, um por um, os *Dhyáni-Buddhas Vairocana, Ratnasambhava, Amitábha* e *Aksobhya*, e seus símbolos correspondentes — a roda, a jóia, o lótus e o *vajra* —, visto que cada um deles está relacionado a um dos quatro temas principais do *mantra* OM MANI PADME HÚM. O papel do quinto *Dhyáni-Buddha, Amoghasiddhi*, nós apenas o tocamos de passagem. Contudo, ele está também contido no nosso *mantra*, embora de um modo menos evidente; pois, se OM representa o Caminho da Universalidade, MANI o Caminho da Unidade e Igualdade de todos os seres, PADMA o Caminho da Expansão da Visão, e HÚM o Caminho da Integração — assim deve ser dito, que atrás deles todos permanece o ato da realização, o misterioso poder espiritual (Sânc.: *siddhi*), que não apenas nos dá coragem para prosseguir no caminho escolhido, mas que nos transforma enquanto prosseguimos, até nós mesmos nos tornarmos o objetivo do nosso esforço. Isto novamente mostra que o ensinamento do Buda não é um idealismo nebuloso, perseguindo ideais, eternos porém inatingíveis, mas uma doutrina da auto-realização, da ação, uma doutrina prática, um caminho que pode ser trilhado por todos que estão seriamente inclinados em seu objetivo.

A idéia do Caminho, de ir, de movimento, foi desde o princípio um dos traços fundamentais do Budismo, como podemos perceber nas expressões como o “caminho óctuplo” (*astángika-márga*), o “caminho do meio” (*madhyamá pratipad*), o pequeno e o grande “veículo” (*hínayána, maháyána*), o “atravessar a corrente” ou o mar para a “outra margem” (*páragatam*), o “entrar na corrente da liberação” (*sotápatti*), o Buda como sendo o “assim vindo” ou o

“assim ido” (*tathágata*), etc. Nestas expressões, se revela o caráter dinâmico do Budismo, e em nenhum outro *Dhyáni-Buddha* está mais vigorosamente acentuado do que no *Amoghasiddhi*. Enquanto *Aksobhya* personifica a claridade refletida de uma consciência perfeitamente apaziguada, ou a “Sabedoria do Grande Espelho”, *Ratnasambhava* personifica o sentimento profundo de solidariedade de todos os seres, e *Amitábha* a visão interior, através da qual está revelada a natureza ilusória do “eu” e do “mundo” — *Amoghasiddhi* converte estas experiências e seus conhecimentos resultantes na ação, na realização perfeita, a realização da perfeição última, que faz do adepto um Iluminado. Assim, a força da sua vontade, que por tanto tempo o agrilhoava ao ciclo contínuo dos renascimentos, é transformada na ação espontânea, não intencionada do santo, do *Bodhisattva*, cuja vida não está mais baseada na sede de existência, mas na compaixão que tudo envolve — cujo corpo está convertido no “Corpo da Transformação” (*nirmánakáya*), o receptáculo sagrado da perfeição — cuja mente é a Mente de todos os Budas, e cuja palavra torna-se o som que desperta, a expressão da mais alta sabedoria (*dharmá*) e da força mántrica.

Amoghasiddhi é o *Dhyáni-Buddha* da plenitude e realização do Caminho do *Bodhisattva*, o *Dhyáni-Buddha* do *Nirmánakáya* por excelência, no qual o *Sambhogakáya* e o *Dharmakáya* tomaram uma forma visível e tornaram-se uma presença viva. Esta posição única de *Amoghasiddhi* explica a estranha declaração no *Bardo Thödol*, em que está dito que somente no sexto dia aparecem as radiações combinadas das quatro Sabedorias, apesar da presença dos *mandalas* completos dos cinco *Dhyáni-Buddhas* e dos seus acompanhantes. “A luz verde da Sabedoria Totalmente Realizada”, nos foi dito, “não brilhará sobre você, até que as faculdades da percepção espiritual (ou sabedoria) ainda não estejam perfeitamente desenvolvidas.” Isto mostra claramente que a realização da Sabedoria Totalmente Realizada de *Amoghasiddhi* é a última e mais elevada etapa do caminho para a iluminação na esfera da corporificação humana.

Isto também está expresso no *visva-vajra* de *Amoghasiddhi*, que é uma intensificação do *vajra* de *Aksobhya*, não apenas no sentido de reduplicação, mas no de uma nova perspectiva, um plano novo de atividade, uma nova dimensão. O Caminho Interior do *Vajrasattva*, de acordo com o *Bardo Thödol*, consiste na combinação dos raios das Sabedorias dos quatro *Dhyáni-Buddhas* acima mencionados e na sua absorção dentro do seu próprio coração — em outras palavras, no reconhecimento que todas estas radiações são emanações da própria mente de cada um num estado de perfeita tranqüi-

lidade e serenidade, um estado em que a mente revela sua verdadeira natureza universal. Este Caminho Interior leva ao mistério de *Amoghasiddhi*, em que o mundo interior e o exterior, o visível e o invisível, estão unificados; e em que o espiritual toma forma corpórea, e o corpo torna-se um representante do espírito. Visto que *Amoghasiddhi* é o Senhor da grande transformação, cujo veículo é o homem alado, o homem em transição para uma nova dimensão de consciência. Ele é o Senhor do elemento “ar” ou “vento”, o princípio do movimento, do sopro vivente, da força vital. Nesta qualidade ele se funde com a figura de *Amitáyus*, a emanção de *Amitábha* no centro do *mandala* das Deidades Detentoras do Saber, sob o nome de “o Lótus Senhor da Dança”. Este *mandala* é visualizado no Centro da Garganta.

O significado desta “dança” pode ser esclarecido por um capítulo do *Súrangama Sútra*, em que vários *Bodhisattvas* descreveram seu caminho para o despertar espiritual. Cada um deles foi levado à liberação pela prática da concentração sobre determinado objeto de meditação: um através da concentração no elemento “Terra”, outro pela concentração no elemento “Água”, um terceiro através da concentração no elemento “Fogo”, um quarto através do elemento “Ar”. O último, o *Bodhisattva-Mahásattva Vejurya*, personifica mais ou menos as características de *Amoghasiddhi* e revela o caráter essencial deste elemento como o princípio dinâmico que está na base de toda vida e existência.

“Na minha prática de *Dhyána* eu me concentrava nisto e refletia como o mundo imenso se mantinha no espaço, e como o mundo imenso se conservava em movimento perpétuo, e como meu corpo foi posto em movimento, indo e parando, na vibração rítmica da sua vida estabelecida e mantida pela respiração, sobre o movimento da mente, pensamentos surgindo e passando. Eu refletia sobre estas várias coisas e maravilhado das suas grandes semelhanças sem nenhuma outra diferença a não ser na velocidade da vibração. Eu concluí que a natureza destas vibrações não tinha fonte alguma para seu advento, nem destino para a sua marcha, e que todos os seres sentientes, tão numerosos como as partículas infinitesimais de poeira nos espaços imensos, estavam cada um no seu próprio caminho de vibrações desordenadamente equilibradas, e que cada um e todos estavam obcecados pela ilusão que ele era uma única criação”.¹

1. Traduzido do Chinês pelo Bhikshu Wai-tao e Dwight Goddard, em *A Buddhist Bible*, p. 243.

Isto quase soa como a descrição moderna do mundo, baseada nas últimas descobertas da física nuclear, e pode nos dar uma idéia da profundidade da visão interior da qual pessoas num passado distante eram capazes, e que somente agora começamos a valorizar — sem, contudo, sermos capazes de tirar as últimas conseqüências destas descobertas, que desafiam todas as nossas noções de substancialidade e de realidade do nosso mundo “material”.

Na dialética um tanto desajeitada do *Prajñápáramitá Sútra*, os pensadores Budistas da Índia tiraram conclusões epistemológicas, que contudo foram bem além da capacidade humana de linguagem, de modo que os sábios daquele tempo foram compelidos a recorrer aos paradoxos, além dos quais nenhum desenvolvimento filosófico adicional era possível. A mente humana tinha chegado aos limites do pensamento.

Desta maneira somente permaneceu o caminho além do pensamento: o caminho de uma consciência ampliada ou alargada, alcançando além das fronteiras do pensamento discursivo, na esfera da experiência intuitiva através da visão interior (*dhyána*) e da unificação espiritual (*yoga*). A linguagem do pensamento discursivo foi substituída pela linguagem dos símbolos-sons, em que as vibrações da luz e do som foram combinadas numa escala de novos valores experimentais e tornaram-se mutuamente permutáveis.

Isto está demonstrado pela amalgamação de *Amitábha* e de *Amoghasiddhi*, expoentes da visão mística e do som místico no Centro das Divindades Detentoras do Saber, no processo em realizar o Caminho Interior do *Vajrasattva*. Neste Centro, o *prána* de *Amoghasiddhi*, elevando-se do Centro-Raiz, torna-se o princípio da vida espiritual e a vibração dos sons mântricos — tal como a infinidade da consciência de luz penetrante de *Amitábha* está convertida neste Centro na infinidade da vida de *Amitáyus*.

Estas coisas só podem ser sugeridas, mas não explicadas no seu significado mais profundo. Uma coisa, contudo, deveria se tornar clara da nossa argumentação, a saber, que a natureza de *Amoghasiddhi* faz pressupor a experiência dos outros *Dhyáni-Buddhas*, desde que *Amoghasiddhi* dinamicamente une muitas qualidades essenciais dos precedentes. (Já mencionamos o verde-escuro misterioso de *Amoghasiddhi*, que une o azul de *Aksobhya*, como também a radiação azul da Sabedoria *Dharma-dhátu* de *Vairocana*, com a luz amarela da Sabedoria da Equidade de *Ratnasambhava*.)

Os quatro *Dhyáni-Buddhas* da periferia do *mandala* tornam-se aqui representantes da quádrupla contemplação do *Rinzai*.² Na Sabedoria do Grande Espelho nós destruimos o sujeito (e a concepção subjetiva do mundo) a favor do objeto (“do tal ser” objetivo);³ na Sabedoria da Eqüidade nós destruimos o objeto (a diferenciação separadora do mundo exterior como ele se apresenta) a favor do sujeito (o ser vivente); na Sabedoria analítica da Visão Interior nós destruimos o sujeito e o objeto (na experiência final do *súnyatá*); e na Sabedoria Totalmente Realizada nós não destruimos nem o sujeito nem o objeto, isto é, nós alcançamos a suprema liberdade, em que, como o Buda depois da sua iluminação, nós podemos voltar ao mundo para o benefício de todos os seres viventes, e isto sem perigos para nós mesmos, porque não temos mais nenhum apego ao mundo. Assim, “as montanhas são para nós montanhas novamente, e as águas são novamente águas”, como um mestre de meditação disse uma vez,⁴ pois aqui nós alcançamos a última grande síntese, em que o vazio perfeito (*súnyatá*) e a realidade concreta do mundo são alcançados no seu sentido mais profundo. Os ensinamentos do Buda não tentam negar a importância da diferenciação a favor da unidade absoluta, ou proclamar a igualdade indiferenciada de todas as coisas. Ele não luta pela destruição ou desvalorização dos contrastes, mas pelo reconhecimento da sua relatividade dentro de uma unidade existindo simultaneamente com eles, dentro deles e além deles.⁵ Cada fenômeno é uma expressão única do todo, única

2. Quádrupla contemplação do *Rinzai* (*Katto-Shu*, II parte, fls. n.º 27 b — 28 a), citado por Ohasama-Faust no *Zen, der lebendige Buddhismus in Japan*, Perthes A. G., Gotha, Stuttgart, 1925, p. 45.

3. No *Vijñaptimátra-siddhi-sástra*, X, encontramos a seguinte definição: “A consciência que está conectada ao Saber do Grande Espelho reflete as características de todos os objetos, claramente e corretamente — exatamente como um espelho grande reflete as imagens das várias formas (*rúpa*)”. (Jiryo Masuda.)

4. “Um Mestre disse: Antes de alguém estudar o Zen, as montanhas são montanhas e as águas são águas para ele. Se, entretanto, ele realiza a visão interior na verdade do Zen, através da instrução de um bom Mestre, então as montanhas não são mais montanhas para ele e as águas não são mais águas; porém, mais tarde, quando ele realmente alcançou a moradia da paz (isto é, quando ele atingiu o *satori*), as montanhas são novamente montanhas para ele e as águas, águas!” (D. T. Suzuki: *Essays in Zen Buddhism*, v. I, p. 12.)

5. “O *Prajñápáramitá*, pode-se dizer, permanece na linha que separa o aspecto absoluto da existência do seu aspecto relativo, e esta é uma linha geométrica marcando precisamente a fronteira e não tendo dimensão. Assim mesmo, não devemos conceber a *Prajñá* como olhando deste ou daquele lado quando ela quer examinar as duas esferas da existência. Se a *Prajñá* fosse somente

na sua posição espacial, temporal e causal. Devido a isto, não podemos falar de identidade, nem de não-identidade, de "existência" nem de "não-existência" em relação às formas de aparência, seres, coisas, ou condições de vida.

2

Sabedoria Totalmente Realizada de *Amoghasiddhi* como Liberação da Lei do Carma

Amoghasiddhi é a personificação da mais elevada liberdade, na qual o Iluminado percorre este mundo, sem criar pelas suas ações novos vínculos cármicos, isto é, sem a formação de tendências egocêntricas (*samskára*). Ele transforma estas tendências no cadinho de um amor e compaixão que abrangem tudo no impulso desprendido de um salvador iluminado.

O conflito entre a lei e o livre arbítrio parece nascer da superespecialização de um centro particular da nossa consciência, onde prevalecem as tendências refletivas e egocêntricas. Pela superacentuação destas tendências, nós esquecemos nossa natureza real, perdemos a conexão com outros centros igualmente importantes, e assim está perturbado o equilíbrio espiritual que está fundamentado na cooperação harmoniosa de todas as nossas forças interiores. Esta intelectualização unilateral do indivíduo não expressa sua natureza real, mas apenas acentua a consciência periférica do ego, um simples subproduto do processo do raciocínio, que requer um ponto fixo de referência. Porém, este ponto de referência hipotético nada contém do que é característico das qualidades de qualquer indivíduo em particular; de fato, é a característica individual mínima, comum a todos os seres pensantes.

pegar o *Súnyatá* sem seu *Asúryatá*, ou somente o *Asúnyatá* sem seu *Súnyatá*, ela não poderia ser mais *Prajñá*! Para simbolizar isto, os deuses Indianos estão providos entre os dois supercílios de um olho suplementar. Este é o olho da *Prajñá* (o olho da Sabedoria). Por meio deste terceiro olho os iluminados são capazes de perceber a Realidade *yathábhútam*, sem dividi-la em dois para então unificá-las, pois esta divisão e unificação é obra do pensamento abstrato. O olho da *Prajñá*... colocando-se na linha da fronteira do Eu e Outros, do *Súnyatá* e *Asúnyatá*... toma de relance estes dois mundos como uma realidade." (D. T. Suzuki: *Essays in Zen Buddhism*. Third Series, p. 269. Rider & Co., London, 1953.)

Cada indivíduo representa uma certa posição no espaço e no tempo. Mesmo se sua consciência abrange a totalidade, pela destruição de todas as limitações (ou por não mais se identificar com as limitações individuais), ele conserva o caráter da sua posição ou do seu ponto de partida como um centro particular de experiência.

Isto explica por que cada Buda, apesar da igualdade essencial do estado Búdico, conserva seu caráter particular, e por que mesmo os *Dhyáni-Buddhas* são concebidos como personalizando ou acentuando características e qualidades diferentes, e por que posições espaciais diferentes estão simbolicamente designadas para eles. Neste sentido, o caráter individual não é um grilhão, uma escravidão cármica, em que os *samskáras* do passado controlam o presente e o futuro. Num Iluminado, o conflito entre a lei e o livre arbítrio não existe mais, porque na luz do conhecimento total a própria "vontade" e as leis que governam o universo coincidem ou se complementam reciprocamente. Nossa própria natureza, se corretamente compreendida e liberta da ilusão do ego, prova ser uma modificação e personificação consciente da lei universal (*dharma-káya*), ou a harmonia das forças universais (um processo vivente contínuo de reajustamento), como bem ele poderia ser chamado.

A harmonia, como nós a conhecemos da música, é o melhor exemplo de uma experiência em que a lei e a liberdade estão fusionadas, e em que estas expressões perdem seu significado contraditório. Um músico não sente qualquer coação em seguir as leis da harmonia musical. Pelo contrário, quanto mais perfeito ele é capaz de expressá-las ao tocar ou ao compor, mais ele sente a alegria da liberdade criativa. Não é mais um escravo da lei, porém seu senhor, porque ele a compreendeu e a realizou tão profundamente, como se tornar uno com ela ao fazê-la a mais perfeita expressão do seu próprio ser. Através do conhecimento nós nos tornamos senhores da lei, e pelo domínio dela, ela deixa de ser uma necessidade, porém torna-se um instrumento real da autêntica expressão e da liberdade espiritual. Só retrospectivamente nós a podemos conceber como lei, isto é, sob o aspecto do tempo, do passado.

Na linguagem Budista, o carma perde sua força e está dissolvido na luz do perfeito conhecimento. Enquanto o carma permanece a força obscura e impenetrável do passado, é de uma magnitude permanente e inalterável que nós sentimos como "a força do destino", contra a qual nós lutamos em vão. No momento da intuição profunda ou iluminação, o passado é transformado na experiência *presente*, em que todas as forças em movimento e circunstâncias, todas as conexões internas e externas, motivos, situações, causas e

efeitos, resumindo a originação dependente inteira, a verdadeira estrutura da realidade, é percebida claramente. Neste momento, o Iluminado torna-se senhor da lei, o artista-mestre, em que a necessidade rígida da lei é transformada e dissolvida na suprema liberdade da harmonia.

A experiência desta harmonia não é para ser confundida com a de uma unidade não-qualificada, a unidade ou igualdade absoluta, porque harmonia, apesar da sua natureza toda envolvente, não elimina a diversidade (sem a qual a unidade se torna uma uniformidade desprovida de sentido, equivalente ao tedioso) e é capaz de variação infinita.

Apesar de toda harmonia musical estar baseada nas mesmas leis, não há dois compositores que componham a mesma música. Isto significa que a lei individual e a criatividade não estão suplantadas nem absorvidas pela lei universal, mas que a lei individual e a universal se complementam mutuamente. Se isto não fosse assim, não haveria justificação ou razão suficiente para a existência da diferenciação e da individualidade, autoconsciência e livre arbítrio.

“Um elemento da liberdade de escolha atravessa o Universo: como melhor poderíamos descrever o fato, que das galáxias ao átomo, da ameba ao homem, cada indivíduo difere de todos os outros indivíduos? Como melhor descrever o indeterminado que se diz existir dentro do próprio átomo; a irregularidade do movimento molecular dos líquidos e dos gases; a variação dos movimentos dos cromossomos; a variabilidade dos organismos vivos; a variação no modo pelos quais os insetos e animais da mesma espécie exprimem seus instintos; a variação particular na composição química de todos os tecidos, e das funções do corpo? Como descrever melhor o fato das inúmeras direções que a vida tomou; a tendência através de todo o universo para a diversidade, variabilidade, divisão; as exceções à ordem geral que são manifestadas em cada etapa e em cada esfera do vir-a-ser? Como melhor representar a liberdade de escolha do homem; o sentimento de liberdade que temos dentro de nós mesmos?”¹

“O Universo é finito, porém, sem limites.” — Ele é finito no sentido que é penetrado por uma hierarquia da ordem, fora da qual é impossível ir. Ele é ilimitado no sentido que é penetrado por um elemento de livre escolha.”²

1. Frank Townshend, *Becoming*, p. 88. Allen & Unwin, London, 1939.

2. Op. cit., p. 89.

Esta hierarquia da ordem é ao mesmo tempo uma hierarquia da causalidade, uma causalidade de diferentes planos de existência, em que cada plano mais elevado oferece um maior número de possibilidades, um maior número de soluções para cada problema, e conseqüentemente uma maior oportunidade de escolha, autodeterminação ou de livre arbítrio.

Se utilizarmos a imagem da vibração, nós podemos falar de diferentes planos de vibração, ou de ordens mais baixas e mais elevadas, meios de vibrações grosseiros e sutis, etc. Na esfera do sólido, matéria inorgânica, a causalidade mecânica (determinismo completo ou absoluto) predomina, porque aqui a vibração aparece somente num plano. Na esfera da vida orgânica, este determinismo se torna menos rígido, enquanto que na esfera espiritual vibrações de muitos planos estão combinadas: algumas delas determinadas, outras não. As diferentes esferas correspondem às diferentes dimensões ou aos diferentes tipos de matemáticas, das quais as mais altas permitem várias soluções para o mesmo problema, enquanto os tipos mais baixos se limitam a uma única solução.

O cientista e filósofo Alemão, Alwin Mittasch, fala de uma “gradação da causalidade” na natureza, mostrando que a causalidade é de muitos graus diferentes, dos quais o mais elevado está “oposto à mais simples causalidade mecânica, que é fundamentalmente calculável, e é para ser observada quando um todo é estimulado de alguma outra forma, isto é, quando sua condição total simultaneamente com as condições do seu sistema estão perturbadas, e reage à perturbação *ativamente e seletivamente*, de acordo com sua própria reserva de energia”.³

“O conceito de uma gradação da causalidade do impulso no interior da causalidade da totalidade do organismo abre também perspectivas sobre o problema do corpo e da alma, na medida em que o inconsciente e o consciente podem aparecer como a mais elevada forma de uma causalidade de impulsos que aqui se torna uma causalidade, *dirigente, conduzente e crescente* numa grande escala com uma multiplicidade continuamente crescente.”⁴

Aqui, a causalidade está transformada numa força interna, auto-reguladora e autopreservadora, que pode ser estimulada pelos acontecimentos externos, mas que não pode mais ser concebida na forma de uma lei externa ou geral. Se falamos de causalidade neste caso, temos que admitir que isto é somente uma construção mental re-

3. *Research and Progress*, v. IV, p. 239.

4. *Op. cit.*, p. 240 s.

prospectiva, na qual nós tentamos por outro lado definir a coerência e a continuidade de uma indeterminável série de ações ou reações. “O fato da existência de uma gradação apresenta a possibilidade de se seguir o sistema da causação, seja de baixo para cima subindo, ou de cima para baixo descendo. Visto de baixo, tudo é causa e efeito, razão e consequência; entretanto, visto de cima, tudo é objetivo, arranjo e direção. Um determinismo genuíno e universal, que nada tem a ver com o determinismo mecânico, assim abrange a *necessidade* e a *liberdade*, a limitação e a precisão; uma causação de baixo, ou de fora, de acordo com as leis causais, e uma causação de cima, ou do interior, de acordo com o objetivo e o propósito, o plano e o sentido.” (p. 240 s.)

A “direção” de que fala Mittasch naturalmente não pode ser algum agente exterior ou uma força sobrenatural (como um deus), que de outro modo não estaria associada com a liberdade; nem pode ser imposta por um “objetivo e um propósito, um plano e um sentido” vindo de fora — porém, cada ser consciente tem que criar a sua própria ordem interior e dar um sentido e significado à sua própria existência e ao mundo que ele concebe na sua mente. E a única direção que aí pode ser é a direção desta luz interior, a força da consciência, que gradualmente, através da discriminação e da compreensão, floresce no conhecimento e na sabedoria. Mesmo a orientação de um instrutor espiritual, ou Guru, consiste em nada mais do que despertar esta luz interior. E quanto mais clara esta luz, mais perfeita a introspecção na natureza da realidade.

Se, por conseguinte, os resultados deste conhecimento interior tornam-se cada vez mais semelhantes, mais nós progredimos, não por conta de uma uniformidade inerente das qualidades individuais ou das forças espirituais nas quais o indivíduo participa passivamente, como um cristal na luz solar, mas é uma reação positiva (“inteligente”), pela qual cada indivíduo encontra seu caminho (seu próprio caminho) para a mesma realidade. A consciência, como a centelha latente, é inata em toda vida, mas ela possui tantos graus de intensidade e tantas tonalidades de cor como de seres viventes. E quanto mais limitada individualmente, mais acentuada é a “cor” da sua luz. E como cada cor tem a sua própria lei de vibração, do mesmo modo cada indivíduo cria e segue sua própria lei. Somente quando a Iluminação é plenamente alcançada, onde todas as cores estão fundidas e integradas no esplendor supremo, a mente torna-se liberta para vibrar em todas as direções, abrangendo e dominando todas as hierarquias da ordem.

Somente em seguida se torna possível, como diz Krishnamurti, “encontrar completamente e totalmente uma experiência, sem prevenção ou preconceito — sem ser levado na onda da memória”, na onda do passado. “Quando tua ação é incompleta, quando não encontrares uma experiência plena, porém através das barreiras da tradição, do preconceito ou do medo, a ação é seguida pelo trilar da memória. Enquanto perdurar esta cicatriz da memória, persistirá necessariamente a divisão do tempo como passado, presente e futuro. Enquanto a mente está acorrentada à idéia que esta ação deve ser dividida em passado, presente e futuro há identificação através do tempo, e por isso uma continuidade da qual nasce o medo da morte, o temor da perda do amor. Para compreender a realidade atemporal, a vida fora do tempo, a ação necessita ser completa. Porém, não podes ter percepção desta realidade atemporal procurando-a.”

A realidade atemporal é o que eu chamo “a experiência do presente”, porque o presente não tem extensão (temporal) e devido a isto é atemporal. É a linha limítrofe irracional entre as duas direções do tempo. O presente não tem extensão, porém intensidade. Ele não conhece causalidade, que só pode ser considerada fora do tempo, mas uma relação simultânea que pode existir somente numa dimensão espacial.

Como o pensar só pode ter lugar no tempo, a causalidade é uma qualidade necessária do pensamento. A visão, contudo, está ligada inseparavelmente a um espaço de maior dimensão, e por isto é atemporal. Devido a esta razão, o Vidente tem um lugar superior ao pensador. O artista não cogita nas suas criações, porém as visualiza espontaneamente. A ação criativa é uma experiência intensa do presente, e desta maneira, atemporal.

Causalidade, por outro lado, é uma expectativa do pensamento (“Denkerwartung”, como se expressou Mittash), baseado no passado, isto é, a memória de existências anteriores. Estas experiências como tais são fatos, porém a perspectiva do tempo no qual nós as vemos reduz suas proporções e seu valor relativo, e substitui suas relações reais por uma continuidade temporal que exclui todas as outras possibilidades inerentes.

Em outras palavras, é a mente reflexiva e discursiva, nossa maneira de pensar, que seleciona e determina o ponto de vista, do qual dependem a perspectiva e suas leis resultantes. Se nossa consciência é pura e inquebrantável pela reflexão, liberta do passado, e inteiramente fixa no presente, então esta perspectiva temporal não

pode existir, e com ela a lei por nós mesmos imposta da causalidade desvanece e a relação verdadeira das coisas com suas possibilidades infinitas de interação se revelam. Enquanto no passado tudo é finito, rígido, lei inalterável, causalidade, o presente é uma relação vivente, que é alterável, fluida e em parte alguma finita. Desta forma, o presente é a liberação da causalidade.

Nesta conexão pode ser útil guardar em mente o que dissemos anteriormente a propósito do caráter dinâmico da fórmula da Originação Dependente (*prátiyasamutpáda*), isto é, daquilo que nos envolveria aqui com uma causalidade nem puramente temporal nem puramente lógica, mas uma relação orgânica vivente, uma correlação simultânea, justaposição e sucessão de todos os elos, em que cada um, por assim dizer, representa a média de todos os outros, e suporta em si mesmo a totalidade do seu passado assim como todas as possibilidades do seu futuro. E precisamente devido a isto todo o encadeamento da Originação Dependente em cada momento e em cada fase dela é removível, e não mais ligado às “causas que levam a um passado remoto inatingível”, nem ainda se referindo a um futuro imprevisível em que talvez em qualquer tempo se esgotarão os efeitos destas causas.

Somente assim está a possibilidade concebível da liberação do vir-a-ser, pois como poderia o acúmulo de causas desde os primórdios dos tempos, e operando por necessidade natural, chegar a um fim? A idéia que as conseqüências de todas as ações, sejam de tipo corporal ou mental, devem ser experimentadas mesmo até o fim, e que através de cada ação, por mais trivial que seja, através do mais leve impulso do coração, nós nos envolvemos ainda mais na rede inextrincável do destino, é certamente o espectro mais assustador que o intelecto humano tenha jamais invocado; pois somente a subsequente conceituação e concretização das conexões vitais do destino poderiam, a partir da lei vivente do nosso ser interior, produzir a necessidade cega da lei mecânica. Leis mecânicas só podem ser aplicadas às “coisas” inertes ou às unidades conceituais, isto é, abstrações mentais, mas não aos organismos vivos em crescimento, que somente são unidades no sentido da sua continuidade (*santána*) e direção da transformação. Isto não significa que a lei de causa e efeito é para ser excluída das esferas da psicologia e biologia, mas somente que está limitada e modificada, e só pode operar sob certas condições. O *prátiyasamutpáda*, de fato, é o Caminho do Meio, evitando os extremos de necessidade rígida — com a qual o livre arbítrio estaria incompatível — e a sorte cega, que tornaria impossível o desenvolvimento e progresso para um objetivo mais elevado.

O Caminho do Meio não é um compromisso teórico nem um escape intelectual, mas o reconhecimento dos dois lados da nossa existência, da qual um lado pertence ao passado, e o outro ao presente. Com nosso intelecto, nossas atividades pensantes (e mesmo nossas funções corporais), vivemos no passado; na nossa visão intuitiva e percepção espiritual nós vivemos no presente atemporal.

Desta maneira, somos capazes de sobrepujar o pensamento pela visão (*dhyána*), o passado pela realização do presente, a ilusão do tempo pela experiência do espaço. Este espaço, entretanto, não é o espaço exterior “visível”, em que as coisas existem lado a lado, porém um espaço de maiores dimensões, que inclui e vai além de um espaço tridimensional. Num tal espaço, as coisas não existem como unidades separadas, porém melhor como funções e partes correlacionadas de um organismo, se influenciando e se penetrando reciprocamente.⁵ É o espaço que não é somente visualizado, porém *sentido* ao mesmo tempo, um espaço cheio de consciência, um espaço consciente: a realização da consciência cósmica.

Numa tal consciência o problema do livre arbítrio cessa de existir, porque apesar da diferenciação não há dualidade; pois aqui a percepção da diferenciação não conduz à ilusão do ego, e por isto a cobiça e a aversão não encontram pé. É a liberação da vontade ditada pela paixão, uma vontade lutando em vão contra as barreiras auto-impostas; é a liberdade de uma vontade que não está em acordo com a realidade.

Assim, o problema do livre arbítrio é dissolvido nos raios do conhecimento, porque a vontade não é uma qualidade primária, que pode ser tratada como um elemento independente, porém é a expressão sempre mutante do nosso respectivo grau de introspecção. Se

5. Esta é a idéia central da filosofia *Avatamsaka* (como resumida no simbolismo do *Gandavyúha*, citado na parte V, capítulo 3), em que está baseado o *Ch'an* ou Budismo *Zen*, e sem o conhecimento dele o *Zen* torna-se um divertimento intelectual, ou melhor, um experimento psicoanalítico. A maioria das afirmações aparentemente paradoxais não são de cunho arbitrário, que tem o espírito ou a expressão de humor momentâneo ou de uma situação, nem são meramente para desconcertar a mente do discípulo, porém são baseadas em símbolos definidos e palavras-chaves contidas na tradição Budista. Sem este plano de fundo o *Zen* perderia seu sentido e seu significado profundo metafísico e religioso. O verdadeiro fato que todos os Mestres *Zen* dão grande ênfase aos *Koans* e *Mundos* tradicionais (como objetos de meditação), que foram meticolosamente reunidos e preservados através de muitos séculos, provam a importância da tradição viva no *Zen*, que imitadores modernos tentam depreciar ou desconsiderar.

esta introspecção é perfeita, nossa vontade é perfeita, isto é, em harmonia com as forças do universo, e nós estamos libertos da escravidão cármica do passado, libertos da vontade que se opõe e que encontra oposição na realidade.

Desde que, todavia, como nós não alcançamos este estado mais elevado, nós devemos saber pelo menos “que nada pode nos acontecer que não nos pertença intrinsecamente”, como Rainer Maria Rilke disse em suas *Cartas de um Jovem Poeta*,* e podemos exclamar com outro grande poeta e Vidente: “Não escolhi eu mesmo todos os meus destinos desde a eternidade?” (Novalis).

3

A Intrepidez do Caminho do *Bodhisattva*

A certeza “que nada pode nos acontecer que não nos pertença na profundidade do nosso ser interior” é o fundamento da intrepidez que *Avalokitesvara* proclama, como está expresso no gesto de *Amoghasiddhi* (*abhaya mudrá*) e personalizado na natureza do *Maitreya*, o Grande Amoroso, o futuro Buda, cuja encarnação humana pode refletir as qualidades de *Amoghasiddhi*.

A intrepidez é a qualidade de todos os *Bodhisattvas* e de todos que trilham o Caminho do *Bodhisattva*. Para eles a vida perdeu seus horrores e o sofrimento seu ferrão, para eles esta existência terrena inspira novo significado, ao invés de desprezar e blasfemar pelas suas imperfeições, como muitos o fazem, que procuram encontrar nos ensinamentos do Buda um pretexto para a sua própria concepção negativa do mundo. É o semblante sorridente do Buda, que está refletido milhões de vezes pelas inumeráveis figuras em todos os países Budistas, a expressão de uma atitude que é hostil à vida, como se esforçam tão freqüentemente por demonstrar (especialmente no Ocidente) os modernos representantes intelectuais do Budismo?

Condenar a vida como um mal, antes de ter esgotado as suas possibilidades para um conhecimento mais elevado, antes de ter penetrado na compreensão do seu aspecto universal, e antes de ter alcançado as qualidades mais elevadas da consciência para a realização da iluminação, o fruto mais nobre e a plenitude final de toda

* *Letters from a Young Poet.*

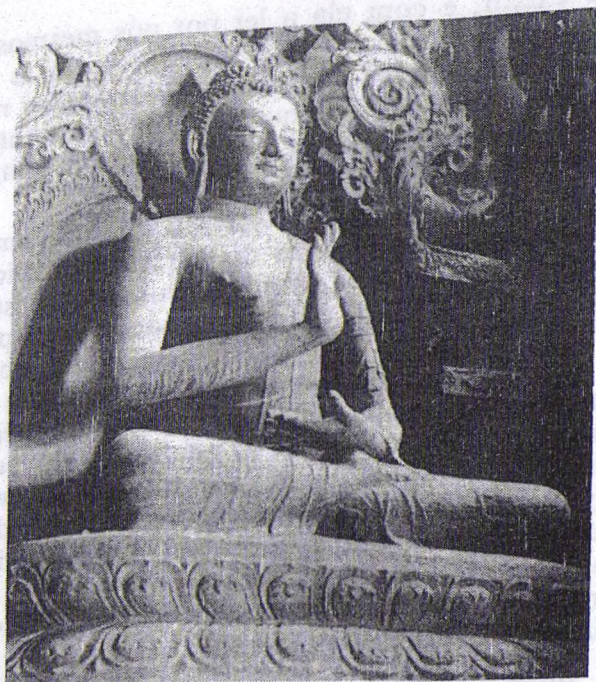


Figura 8

Amoghasiddhi
O Gesto da Intrepidez

existência, tal atitude não é apenas presunçosa e irracional, como totalmente tola. Só pode ser comparada à atitude de um homem ignorante que, depois de ter examinado um fruto imaturo, o declara não-comestível e o joga fora, ao invés de dar-lhe o tempo necessário para maturação.

Só aquele que alcançou este estado supra-individual da Perfeita Iluminação pode renunciar à "individualidade". Entretanto, aqueles que apenas subjugarão suas atividades sensoriais e funções naturais da vida, antes mesmo de se esforçarem a fazer o uso correto delas, não se tornarão santos, mas simplesmente petrificados. A santidade, que é edificada simplesmente sobre virtudes negativas, simplesmente em abstenção e fuga, pode impressionar a massa popular como prova de autocontrole e força espiritual; entretanto, conduzirá apenas ao auto-aniquilamento espiritual, mas não à Iluminação. É a via da estagnação, da morte espiritual. É a liberação dos sofrimentos pelo

preço da vida e da centelha potencial da Iluminação no nosso interior.

A descoberta desta centelha é o começo do caminho do *Bodhisattva*, que realiza a liberação do sofrimento e dos grilhões do ego não pela negação da vida, mas pelo serviço aos nossos semelhantes, enquanto se esforçando para a Perfeita Iluminação.

Devido a isto, na obra imortal "O Caminho para a Iluminação" (*Bodhicaryávatára*) no *Sántideva* está dito:

"Aquele que quer evitar a cêntupla dor da existência, que quer acalmar os sofrimentos dos seres sencientes, que quer desfrutar das cêntuplas felicidades [do espírito], este não deve jamais abandonar o Pensamento da Iluminação.

Logo que o Pensamento da Iluminação se arraiga nele, o infeliz que estava agrilhoadado às paixões da prisão da existência, torna-se imediatamente um filho dos Budas. Torna-se digno de veneração no mundo dos homens e dos deuses.

Logo que este pensamento tomou posse deste corpo impuro ele o transforma na preciosa jóia de um corpo de Buda. Portanto, apodera-te deste elixir, que causa esta transformação [maravilhosa, e que é chamado de Pensamento da Iluminação".¹

Bodhi-citta (Tib.: *byan-chub-sems*) aqui é a centelha desta consciência mais profunda, que no processo da iluminação uma força latente é convertida numa força ativa onipenetrante e radiante. Antes de surgir este despertar, nossa existência não tem sentido rodando em ciclo vicioso; e até não encontrarmos algum significado no nosso interior, o mundo ao redor de nós aparece igualmente desprovido de sentido.

Antes de pronunciar um julgamento sobre o significado da vida e da natureza real do universo, deveríamos perguntar a nós mesmos: Afinal de contas, quem é que aqui assume o papel de juiz? Não é o julgamento da mente discriminativa em si uma parte e um produto deste mundo que ela condena? Se supomos nossa mente capaz de julgamento, então nós já admitimos um valor espiritual para o mundo, a saber a faculdade de produzir uma consciência que vai além de meras necessidades e limitações de uma vida transitória. Se, contudo, este é o caso, não temos razão de duvidar das possibilidades mais extensas ao desenvolvimento de tal consciência ou de um tipo de consciência mais profunda, que se situa verdadeiramente na raiz

1. *Bodhicaryávatára* I, 8-10 (Tib.: *Byan-chub-sems-dpahi-spyod-pa-spyod-pa*).

do universo, e da qual nós apenas conhecemos um pequeno setor superficial.

Se, por outro lado, admitimos o ponto de vista que a consciência não é um produto do mundo, mas que o mundo é um produto da consciência (que é em geral o ponto de vista do *Maháyána*), torna-se evidente que vivemos exatamente o tipo de mundo que nós criamos e conseqüentemente merecido, e que o remédio não pode ser “escapar” deste “mundo”, mas somente mudar nossa “mente”. Tal mudança, entretanto, só pode se produzir se nós conhecemos a natureza mais íntima desta mente e a sua força. Uma mente que é capaz de interpretar os raios dos corpos celestiais, distantes milhões de anos-luz, não é menos maravilhosa que a natureza da própria luz. Quanto maior ainda é o milagre da luz interior, que habita na profundidade da nossa consciência!

O Buda e muitos dos seus grandes discípulos nos deram uma visão interior sobre esta consciência mais profunda (universal). Este fato em si é de maior valor do que todas as teorias científicas e filosóficas, porque mostra à humanidade o caminho do futuro. Desta maneira, para nós só pode existir *um* problema: despertar dentro de nós esta consciência mais profunda e penetrar naquele estado, que o Buda chamou o “Despertar” ou “Iluminação”. Isto é, o *Bodhisattva-Márga*, o caminho para a realização do estado Búdico no nosso interior.

Que uma tal realização não seja mais possível no nosso mundo atual, como tem sido mantido em certos círculos de Budistas ortodoxos, ou que a realização da perfeita iluminação (*samyak-sambodhi*) seria possível somente por um único indivíduo num período de milhares de anos, de modo que seria totalmente sem sentido se esforçar para um tal objetivo, isto verdadeiramente nada mais é do que admitir a falência espiritual e a ossificação dogmática. Uma religião, cujo ideal é somente matéria do passado ou de um futuro mais distante, não tem valor vivente para o presente.

O erro principal de tal ponto de vista reside na separação dos ensinamentos do Buda da personalidade vivente do Mestre, razão pela qual sua doutrina torna-se desumanizada, é esterilizada e convertida num sistema pseudocientífico de puras negações e abstrações. Num tal sistema a meditação torna-se simplesmente uma atitude mórbida, analítica e retalhada, em que tudo é considerado por partes e finalmente desintegradas em matéria pútrida ou funções vazias de um mecanismo desprovido de sentido.

Se examinamos uma obra-prima de arte, por exemplo uma pintura, com um microscópio e chegamos à conclusão que não há nada

além de uma espécie de matéria fibrosa combinada com algumas substâncias coloridas, e que tudo isto pode ainda ser reduzido a simples vibrações elementares — isto não nos aproximaria um passo do fenômeno da beleza ou para a compreensão da sua importância, seu significado ou a sua mensagem; não só nos revelaria a falta de sentido de tal filosofia de “nada além do ismo” e de seus métodos de análise “objetiva”. (Na realidade não é nem “objetiva”, isto é, sem preconceitos, nem uma análise do objeto em questão, porque é uma supressão arbitrária intencional de todos os fatores não-materiais, sem a qual a forma e a composição particular da matéria não poderia existir.)

Contudo, há pessoas que nesta via tentam investigar a natureza da vida, da corporalidade e das funções físicas e psíquicas. Precisamos apenas lembrar nesta conexão aquelas passagens na literatura Budista pós-canônica, em que a análise do corpo e das suas funções procedem na base de um realismo ingênuo (que logo de saída antecipa as conclusões que são para ser provadas por uma análise aparentemente objetiva), sem a mais leve tentativa para ver as conexões internas das funções físicas e espirituais, ou para compreender a unidade subjacente dos fenômenos fisiológicos vitais, psicológicos e espirituais.

Enquanto consideramos o corpo e seus órgãos como se fosse um “saco cheio de várias qualidades” de grãos ou leguminosos”, arbitrariamente ou acidentalmente despejados juntos, não só contornamos o problema real, como nos decepcionamos a nós mesmos. É uma autodecepção semelhante a criar uma aversão artificial ao corpo pela contemplação de cadáveres em diferentes estados de decomposição. Enquanto sentimos aversão ao corpo, não o podemos sobrepujar. Nós o superamos somente se nós crescemos além dele. E só podemos crescer além dele, se nós podemos *ver* além dele, isto é, se nós podemos ver o corpo em conexão com seus antecedentes, as forças que o edificaram e o mantiveram em movimento, o mundo em que ele se move, resumindo, em conexão com o todo, na sua perspectiva universal. A análise obtém seu significado somente pela síntese; sem ela, degenera num processo de desintegração desprovido de sentido. “Assim temos meramente as partes em nossas mãos, porém falta a conexão espiritual”,² a verdadeira essência e a *conditio sine qua non*, devido ao que elas constituem o organismo vivente.

2. “... dann haben die Teile wir in der Hand, fehlt leider nur das geistige Band!” (Goethe, *Faust*.)

Tudo isto não significa, contudo, que deveríamos fechar os nossos olhos aos aspectos desagradáveis da existência. Os instrutores do *Vajrayána* utilizavam com freqüência cemitérios e campos de incineração para prática da meditação — não, entretanto, na finalidade de provocar aversão à vida, mas a fim de familiarizar-se com todos os seus aspectos e, finalmente, pelo menos devido a estes lugares serem evitados pelos demais, eles poderiam se dedicar aos seus *sá-dhaná*, sem serem perturbados.

Para os principiantes, tais lugares e a meditação particular relacionada com eles são um caminho para a intrepidez, para o sobrepujar da aversão e a realização da equanimidade. O Buda mesmo relata que, durante seu treino espiritual, ele freqüentava lugares desertos e estranhos, com a finalidade de superar o medo.

A contemplação de cadáveres e de exercícios similares, que podem parecer exagerados para o leigo, só tem um sentido quando conduz para aquela intrepidez que torna o *Sádhaká* capaz de chegar face a face com a realidade e ver as coisas na sua verdadeira natureza, sem apego e sem aversão. Aquele que combate o desejo criando uma aversão e repulsa, apenas substitui um mal por outro mal. Não sentimos aversão pelas folhas mortas ou flores murchas. E as flores não nos alegam menos porque sabemos que elas são transitórias. Pelo contrário: o conhecimento da sua impermanência torna sua floração o que há de mais precioso para nós — exatamente como a evanescência do momento e da vida humana dá a cada uma delas seu valor especial. Fazer deste corpo mortal a moradia do Imperecível, o templo da Mente — tal como as flores fazem da sua forma impermanente a moradia da beleza atemporal —, este é o dever do homem de acordo com os ensinamentos do Veículo Adamantino (*Vajrayána*).

De modo semelhante, deveremos considerar nossas funções intelectuais e espirituais. Desta maneira, o ego perde a sua importância automaticamente e naturalmente, sem nenhum esforço da nossa parte em tentar destruí-lo pela força (que somente reforçaria sua realidade ilusória) e sem tentar negar sua existência relativa (que somente levaria à hipocrisia e à própria decepção). Enquanto cada ato nosso cuidar da nossa autopreservação, e enquanto cada pensamento girar em volta dos nossos interesses pessoais, todos nossos protestos contra a existência de um “ego” são desprovidos de sentido. De fato, seria mais autêntico neste caso admitir que nós ainda possuímos um ego, ou preferivelmente que nós estamos possuídos por ele (como um bêbado é possuído por alguma alucinação

persistente), e que nós em nosso estado presente somente esperamos e tentamos nos livrar dele no decorrer do tempo.

O meio mais seguro para este fim é de nos vermos a nós mesmos na perspectiva correta em relação ao resto do mundo, isto é, na perspectiva universal, que nos foi aberta pelos ensinamentos dos Iluminados, exemplificados pelas suas vidas e acentuados pelos instrutores do Grande Veículo. Enquanto olhamos a vida somente através da ponta da agulha da nossa consciência humana comum, parece não fazer sentido, enquanto, se olhássemos o “quadro inteiro” do universo como refletido na mente de um Iluminado, nós descobriríamos seu significado. E este significado, ou o que nós poderíamos chamar de “realidade última”, provavelmente não seria mais expressível em palavras humanas, exceto nos símbolos como “*samyak-sambodhi*”, ou “*nirvána*”, ou “*prajñá-páramitá*”, etc., que não podem ser explicados e que o Buda recusava definir — insistindo que nós deveríamos experimentá-los por nós mesmos! O significado desta nossa vida e do universo que ela nos revela reside no fato da própria consciência, mas em parte alguma fora de nós mesmos.

De qualquer modo que a vida tenha em si um significado ou não: a nós cabe lhe *dar* um significado. Nas mãos de um artista inspirado um pedaço de argila inútil torna-se uma obra de arte inestimável. Por que não experimentaremos igualmente fazer alguma coisa digna da argila comum das nossas vidas, ao invés de nos lamentar da sua inutilidade? Nossa vida e o mundo em que vivemos têm tanto significado quanto nós escolhermos para lhe dar.

“O homem é exatamente tão imortal quanto o seu ideal e exatamente tão real quanto a energia com a qual ele serve este ideal.” Estas palavras do Conde Keyserling apontam na direção certa. Os problemas de valor e de realidade são questões de atitude e de realização criativa, e não de objetividade conceitual.

Por isso, o estado Búdico ou os Budas representam a mais alta realidade, e os que querem realizá-la têm de seguir o exemplo dos Budas: o Caminho do *Bodhisattva*, em que não há lugar para escapismo, não há fuga do desconforto e do sofrimento, mas, pelo contrário, o reconhecimento, a compreensão e a aceitação do fato que a perfeita iluminação não pode ser alcançada sem a prontidão de tomar sobre si mesmo os sofrimentos do mundo. É exatamente este ponto em que o Buda foi além dos ensinamentos dos *Vedas* e dos *Upanisads* e que, através de sua doutrina, em vez de se tornar simplesmente mais uma seita do Hinduísmo, cresceu numa religião universal.

Tomar sobre si os sofrimentos do mundo, não significa que alguém deveria procurar o sofrimento ou que deveria glorificá-lo, ou que o infligisse sobre si como penitência, como alguns ascetas Hindus e Cristãos. Isto é um extremo, que deveria ser evitado tanto como a importância exagerada ao nosso próprio bem-estar. A atitude Budista flui do impulso interior de se identificar a si mesmo com todos os seres vivos e sofredores.

Esta atitude não somente nos impede de atribuir muita importância ao nosso próprio sofrimento — que só poderia reforçar a nossa consciência do ego — mas realmente ela nos auxilia a superá-lo e a reduzir ao mínimo nosso próprio sofrimento.

O próprio Buda não apontou este caminho para *Kisa Gautamí*,³ quando a fez entender que a morte era uma aflição universal e que ela não era a única na sua desgraça? — Aquele que aceita o sofrimento neste estado de espírito, já vitoriou pelo menos a metade da batalha — se não toda!

O Buda não ensinou um modo negativo simples de evitar o sofrimento, senão ele teria escolhido o caminho mais curto para liberação, que estava ao seu alcance nos tempos do Buda *Dípankara*, e que o teria salvo do sofrimento de inúmeros renascimentos. Mas ele sabia que somente passando através dos fogos purificadores do sofrimento pode-se alcançar a mais alta iluminação e tornar-se preparado para servir o mundo.

Seu caminho não era escapar ao sofrimento, mas *conquistá-lo* (por causa disto é que os Budas são chamados *Jinas* ou “conquistadores”), para *sobrepujar* o sofrimento enfrentando-o corajosamente e observando-o não somente como uma desgraça pessoal, mas na sua totalidade, como um fato comum a todos os seres vivos.

É neste espírito que o voto do Bodhisattva é tomado por todos os que querem seguir o caminho sagrado dos Budas:

“Eu tomo sobre mim o peso de todo sofrimento, eu estou determinado a suportá-lo. Eu não voltarei atrás, não fugirei, nem tre-

3. Uma jovem mãe, cujo único filho tinha morrido tão subitamente, que ela não podia acreditar na sua morte, foi ao Buda com a criança morta nos seus braços e lhe pediu um remédio. O Buda, que logo percebeu seu estado de espírito, respondeu: “Vá à cidade e traga-me algumas sementes de mostarda de uma casa onde ninguém tenha morrido”. A jovem mulher fez o que lhe tinha sido dito, mas não pôde encontrar uma única casa que não fora visitada pela morte. Logo após, ela entendeu que ela não estava só na sua desgraça, voltou ao Buda, largou o corpo do seu filho e encontrou sua paz interior.

merei, não terei medo, não renunciarei, nem hesitarei. — E por quê? — Porque a liberação de todos os seres é o meu voto...

“Eu estou trabalhando para o estabelecimento da incomparável esfera do saber entre todos os seres. Eu não estou somente cuidando da minha própria salvação. Todos os seres devem ser salvos por mim do oceano do *samsára* pelo veículo do conhecimento perfeito”.⁴

A realização deste estado de salvação implica em vencer todas as limitações individuais e o reconhecimento das realidades supra-individuais no interior da nossa própria mente. É a maior experiência universal que a mente humana pode alcançar, e que mesmo desde o início requer uma atitude universal; aquele que se esforça unicamente para sua própria salvação, ou simplesmente com vistas a ficar livre do sofrimento pelo caminho mais curto possível sem olhar para seus semelhantes, já de saída se privou dos meios mais essenciais para a realização do seu objetivo.

Que seja objetivamente possível liberar o mundo inteiro não vem ao caso — primeiro, porque não existe uma tal coisa como um “mundo objetivo” para o Budista, visto que só podemos falar do mundo da nossa experiência, que não pode ser separado daquele que o experimenta; segundo, o estado de iluminação não é um estado temporal, mas uma experiência de maior dimensão, além da esfera do tempo.

Por conseguinte, mesmo se a iluminação do Buda *Sakyamuni* se produziu num certo ponto na história da espécie humana, ainda não podemos identificar o processo da iluminação com este ponto no tempo. Exatamente, de acordo com as próprias palavras do Buda, sua consciência penetrou inúmeros períodos mundiais do passado, e do mesmo modo penetrou inúmeros períodos mundiais do futuro; em outras palavras, a infinidade do tempo, independentemente do que nós chamamos de passado ou de futuro, tornou-se para ele o presente imediato.

O que se evidencia para nós como as conseqüências da expansão gradual deste evento na seqüência temporal é o que estava presente na mente do Buda como uma realidade realizada. Expressa na linguagem da nossa consciência terrena, a universalidade da Mente do Buda criou um tal efeito que repercutiu tão longinquamente, que sua presença pode ser sentida até nossos dias, e que o archote da sabedoria libertadora, que ele acendeu a dois milênios e meio atrás, ainda irradia e continuará a irradiar, enquanto existirem seres que anseiam por luz.

4. Do *Vajradhvaja Sûtra*, citado no *Sikhsamsuccaya*, no *Sântideva*, XVI.

Isto está na verdadeira natureza da iluminação que não tolera exclusivismo (que, em verdade, é a raiz de todo sofrimento), tanto no caminho para sua realização, como após o seu logramento — pois ela irradia sem limites e sem esgotar-se, permitindo que todos possam participar dela — igual ao sol que dá sua luz sem restrições a todos que têm olhos para ver e sensibilidade para sentir seu calor, ou órgãos para absorver suas forças vitais.

E exatamente como o sol, enquanto ilumina o universo imparcialmente, age de modos diferentes sobre a diversidade dos seres, de acordo com as suas próprias qualidades e receptividades, da mesma maneira o Iluminado — assim, sem distinções em sua mente, abraça todos os seres vivos, sabe que todos não podem ser liberados ao mesmo tempo, mas que a semente da iluminação, que ele está semeando, produzirá mais cedo ou mais tarde frutos de acordo com a presteza ou maturidade de cada indivíduo.

Mas desde que num Iluminado o tempo é tão ilusório quanto o espaço, ele na suprema experiência da iluminação antecipa a liberação de todos. Esta é a universalidade do estado Búdico e a realização do voto do *Bodhisattva* através da “Sabedoria que realiza todos os misteres”, a Sabedoria de *Amoghasiddhi*.

Esta Sabedoria que Tudo Realiza consiste na síntese do coração e da mente, na união do amor que tudo envolve e do mais profundo saber, na completa abnegação ao ideal mais elevado do esforço humano, que encontra a força para sua realização na aceitação intrépida dos sofrimentos da existência. Assim, a intrepidez está no gesto de *Amoghasiddhi*.

Aquele, que inspirado nesta atitude, toma sobre si aos pés do Buda o voto do *Bodhisattva*, na presença eterna de todos os Iluminados, possa se lembrar e sentir as palavras profundas de Tagore:

“Não me deixes orar para ser protegido dos perigos,
mas ser intrépido em enfrentá-los.

Não me deixes suplicar para aquietar a minha dor,
mas subjugá-la no coração.

Não me deixes procurar aliados no campo de batalha da vida,
mas encontrá-los na minha própria força.

Não me deixes ansiar angustiado de temor para ser salvo,
mas com paciência esperar conquistar minha liberação”.

SARVAMANGALAM!

Bênçãos para TODOS!



APÊNDICE

1. Anotações, com referências a:
 - A. Ilustrações das Estátuas Tibetanas;
 - B. Exemplos de Escritas Hindu e Tibetana;
 - C. Símbolos.
2. Método de Transliteração e Pronúncia das Palavras Hindus e Tibetanas.
3. Bibliografia das Obras na Literatura Hindu e Tibetana e Textos Originais mencionados neste livro.

Anotações

A. ILUSTRAÇÕES DAS ESTÁTUAS TIBETANAS

As estátuas douradas de maiores dimensões que a estatura humana normal, vistas no frontispício e Figuras N^{os}. 1, 2 e 8, pertencem aos templos de *Tsaparang* (do Oeste Tibetano), cujo fundamento é atribuído ao *Lotsava Rinchen Zangpo* (965 ? — 1054). Estas estátuas fazem parte dos melhores exemplares da escultura Tibetana primitiva, que alcançou seu clímax neste período, quando *Tsaparang* e *Tholing* (*mtho-lidin*) formaram o centro da civilização Tibetana e os sustentáculos dos soberanos do Oeste Tibetano. A *Expedição Tsaparang* do autor (1947-9) contribuiu à exploração dos tesouros artísticos desta cidade em ruínas, há muito esquecida e abandonada há séculos.

A gigantesca estátua de *Amithaba* (Figura 3) e de *Amoghasiddhi* (Figura 7), datando provavelmente do princípio do século quinze depois de Cristo, estão no *Kumbum*, o templo dos "Cem Mil Budas" (*sku-hbum*) em *Gyantse* (no Tibete Central). *Amitábha* e *Amoghasiddhi* estão representados aqui no *Sambhogakáya* ricamente adornado.

O *Avalokitesvara* de mil braços (Figura 6) é uma estátua moderna no templo do mosteiro Tibetano de *Yi-Gah Chö-Ling* (Ghoom), nas cercanias de Darjeeling.

O material básico destas estátuas é de argila endurecida, que na atmosfera seca do Tibete atinge quase a dureza e durabilidade da pedra. Uma exceção é a gigantesca estátua de *Aksobhya* (Figura 4), que é feita de metal.

B. EXEMPLOS DE ESCRITAS HINDU E TIBETANA

Todas as palavras e sílabas mânticas têm sua origem no Sânscrito e estão geralmente escritas em caracteres de imprensa Tibetana (*dbu-can*, pron- "oo-chan") ou na tradicional escrita sagrada Hindu particularmente decorativa do sétimo século depois de Cristo (*Lantsa*), uma variante da *Devanágari*, a "Escrita dos Deuses" (*lhahi yi-ge*), como os Tibetanos ainda a denominam. Exemplos desta escrita são o OM MANI PADME HÜM na parte superior das páginas do frontispício e o HRIH no círculo na parte mais in-

ferior, como também as cinco sílabas-semente do lótus de quatro pétalas no título da página da III Parte (p. 87). Todos os outros espécimes da escrita Tibetana pertencem aos caracteres em letra de imprensa (*dbu-can*) acima mencionados.

C. SÍMBOLOS (UTILIZADOS NOS TÍTULOS DAS PÁGINAS)

I Parte (p. 17). A “Roda da Lei” (*Dharma-cakra*), que abrange tanto a lei universal quanto a espiritual e suas aplicações éticas na vida do indivíduo (formuladas nos ensinamentos do Buda), é o símbolo de *Vairocana*, que está representado no gesto de “Pôr em Movimento a roda do Dharma” (*dharma-cakra-pravartana mudrá*), isto é, como um impulsionador e inspirador. Sua sílaba-semente é OM, o som primordial, que expressa a experiência da universalidade e da liberdade. Por conseguinte, OM está localizado no centro da Roda, cujos oito raios representam o Caminho Óctuplo do Buda, que conduz da periferia da existência terrena, do mundo da eterna recorrência, para o centro da liberação (no OM). O Nobre Caminho Óctuplo (*árya astángika márga*) consiste nos seguintes passos:

- | | |
|---------------------------------------|----------------------------|
| 1. compreensão perfeita | (<i>samyag drsti</i>) |
| 2. aspirações (pensamentos) perfeitos | (<i>samyak samkalpa</i>) |
| 3. palavra perfeita | (<i>samyak vák</i>) |
| 4. ação perfeita | (<i>samyak karmánta</i>) |
| 5. meio de vida perfeito | (<i>samyag ájiva</i>) |
| 6. esforço perfeito | (<i>samyag vyáyáma</i>) |
| 7. plena atenção perfeita | (<i>samyak smrti</i>) |
| 8. concentração perfeita | (<i>samyak samádhi</i>) |

Estou empregando aqui a palavra “perfeito”, não num sentido conclusivo, estático ou absoluto, mas no sentido da *plenitude* da ação e da atitude mental (podemos chamá-la de “unicamente da mente”), que pode ser estabelecida em cada fase da vida, em cada etapa do nosso desenvolvimento espiritual. Isto é porque cada um dos oito passos do Caminho está caracterizado pela palavra *samyak* (Páli: *sammá*; Tib.: *yan-dag*). Esta é uma palavra cuja importância foi consistentemente destacada, e que geralmente tem sido substituída pelo adjetivo fraco e nebuloso de “correto”, que introduz na fórmula um sentido de moralidade dogmático, completamente estranho ao pensamento Budista. Conceitos como “correto” e “errado” sempre foi assunto de disputas, e não nos conduzem a parte alguma. O que é “correto” para uma pessoa pode ser “errado” para uma outra. Porém, *samyak* tem um significado muito mais profundo, forte e mais definido: ele significa perfeição, totalidade, plenitude de uma ação ou de um estado da mente, em contraste com alguma coisa que é meia intenção, incompleta, ou unilateral. Um *Samyak-Sambuddha* é um “perfeitamente, plenamente, completamente Iluminado” — e não um “corretamente Iluminado”!

Samyag drsti, por isso, significa mais do que comumente é chamado de “corretos pontos de vista”, ou da aceitação com um certo conjunto de idéias religiosas estabelecidas. O que significa uma atitude perfeitamente aberta da mente e sem preconceitos, que nos torna capaz de ver as coisas como

elas são,¹ isto é, não apenas *um* lado delas (e especialmente não somente o nosso próprio!), porém vê-las de *todos* os lados: totalmente, completamente, sem esquivas, sem preferências, a fim de chegar a um ponto de vista perfeitamente equilibrado, que nos conduz à perfeita compreensão. Desta forma, em vez de fechar nossos olhos ao que é desagradável e doloroso, nós encaramos o fato do sofrimento, e encarando-o, descobrimos suas causas, e finalmente, descobrindo que estas causas estão no nosso interior, nós seremos capazes de sobrepujá-las. Assim, chegamos ao conhecimento do supremo objetivo da liberação e do caminho que conduz à sua realização. Em outras palavras, *samyag drsti* é a experiência (não apenas o reconhecimento ou a aceitação intelectual) das Quatro Nobres Verdades do Buda (do sofrimento, de suas causas, sobrepujá-las, e do caminho que conduz à liberação). Somente desta atitude o pensamento perfeito pode se desenvolver e dar origem à palavra, ação e meio de vida perfeitos, como também ao pleno ou perfeito esforço (em que está envolvida a totalidade da personalidade humana), plena atenção perfeita e perfeita concentração ou absorção, que conduzem à Plena Iluminação (*samyak sambodhi*).

II Parte (p. 53). A “tríplice jóia” (*tri-ratna*) é o símbolo de *Ratnasambhava*, que é visto no gesto de dar (*dána-mudrá*). Ele é o doador das Três Jóias: “*Buddha, Dharma, Sangha*”, isto é, dele mesmo, seus ensinamentos, e a comunidade dos que tenham *realizado* estes ensinamentos (não os que pertencem meramente à Ordem). A “tríplice jóia”, como vista no título da página da II Parte, cresce de um lótus, que forma sua base. No ápice mediano da jóia está a sílaba-semente TRAM de *Ratnasambhava*. Na base da jóia ficam as sílabas MA e NI. As chamas que emanam da jóia simbolizam a sabedoria.

III Parte (p. 93). O lótus é o símbolo de *Amitábha*, que está representado no gesto da meditação (*dhyána-mudrá*). (A Figura 3 mostra *Amitábha* com as mãos repousando no colo, uma sobre a outra com as palmas voltadas para cima. Uma flor de lótus totalmente aberta encontra-se na palma da sua mão direita.) Sua sílaba-semente é HRIH. Devido a isto, esta é vista no centro do *mandala* de *Amitábha*. Como senhor do *mandala*, *Amitábha* toma o lugar de *Vairocana* no centro do lótus, enquanto OM de *Vairocana* toma o lugar de *Amitábha* na pétala ocidental (superior). Na pétala leste (inferior) permanece HUM de *Aksobhya*, na pétala do sul (esquerda) TRAM de *Ratnasambhava*, e na pétala do norte (direita) AH, de *Amoghasiddhi*. Em todos os *mandalas* Tibetanos as quatro direções do espaço são representadas desta maneira:

O

S

N

E

1. Ver as coisas “como elas são na verdadeira natureza” (*yathábhútam*) por conseguinte é a primeira e básica sabedoria, é a “Sabedoria do Grande Espelho” (como mencionada na p. 271).

IV Parte (p.137). O símbolo de *Aksobhya* é o *vajra* (Tib.: *rdo-rje*), sua sílaba-semente é HUM, seu gesto é o de "tocar a terra" (*bhūmisparsa-mudrá*). O *vajra* é visto freqüentemente na sua mão direita com a qual ele está tocando a terra, ou mantido verticalmente na sua mão esquerda, que está repousando no seu colo.

V Parte (p. 227). O lótus de seis pétalas, que comporta em suas pétalas as seis sílabas sagradas OM MA NI PA DME HUM e a sílaba HRIH no centro, é o símbolo de *Avalokitesvara*, que também é conhecido como *Padmapáni*, "Portador do Lótus". Ele pertence à "Ordem do Lótus" de *Ami-tábha*. O *mantra* de *Avalokitesvara* está gravado desta forma em milhões de pedras *mani* por todo o Tibete.

Epílogo (p. 279). O duplo-*vajra* (*visva-vajra*) é o símbolo de *Amogha-siddhi*, cuja sílaba-semente AH aparece no centro do duplo-*vajra*. *Amogha-siddhi* está representado no gesto da intrepidez (*abhaya-mudrá*). A palma da sua mão direita voltada para fora é algumas vezes adornada com os contornos do *visva-vajra*, como se vê na Figura 7.

2

Métodos de Transliteração e de Pronúncia das Palavras Hindus e Tibetanas

O método de transliteração habitualmente utilizado para o Sânscrito e Páli foi igualmente aplicado para a língua Tibetana; subseqüentemente a escrita Tibetana, apesar da sua pronúncia diferente, está baseada no alfabeto Hindu, que está reproduzido aqui foneticamente e na sua estrutura sistemática, junto com as cinco consoantes exclusivamente Tibetanas.

h em Sânscrito representa o som mudo da expiração, e é denominado *visarga*. Em Tibetano o sinal gráfico que lhe corresponde não é pronunciado e serve apenas como base para uma vogal ou como uma indicação que o som "a" inerente na consoante prévia é prolongado num "á" cheio (transcrito como *ah*).

m (somente em Sânscrito e Páli), denominado de *anusvára*, nasaliza a vogal precedente e é pronunciada como em Inglês "ng" em "long", ou como a ressonância depois do som do "m" (como por exemplo em OM).

n corresponde em Inglês "ng" (como acima). No Sânscrito e Páli é usado somente dentro da palavra, em Tibetano também como terminação.

Em todas as consoantes *aspiradas* o "h" que segue a consoante é pronunciado de modo audível. O *th* nunca será pronunciado como "th" em Inglês, porém como dois sons distintos, como "t" e "h" em "rat-hole". De modo similar: *ph* como em "sap-head", *dh* como em "mad-house", *kh* como em "block-head", *jh* como em "sledge-hammer".

c corresponde ao "ch" em Inglês, como em "church".

ch para "ch-h" em "match-head".

j corresponde ao "j" em Inglês, como em "jar"; em português, "jarro".

ñ corresponde ao som inicial "new", ou em Português ao "nh", como em "amanhã".

VOGAIS

“a i u r (=ri)” são curtas
 “á l ú e ai o au” são longas

CONSOANTES

A. As Cinco Classes

	Surdas		Sonoras		Nasais
		Aspiradas		Aspiradas	
<i>Guturais</i>	k	kh	g	gh ¹	n
<i>Palatais</i>	c	ch	j	jh ¹	ñ
<i>Cerebrais</i>	t ¹	th ¹	d ¹	dh ¹	ṛ ¹
<i>Dentais</i>	t	th	d	dh ¹	n
<i>Labiais</i>	p	ph	b	bh ¹	m

¹ Somente em Páli e em Sânscrito.

B. Consoantes fora das Cinco Classes

ṭs	tsh	dz	z	z
----	-----	----	---	---

Somente em Tibetano.

y r l v
 ś ṣ s h (h m)

As consoantes *cerebrais* t, th, d, dh, n requerem a língua colocada de encontro ao céu da boca, enquanto no caso das *dentais* (t, th, d, dh, n) a língua toca os dentes.

s representa uma *palatal* aguda como um “sh” pronunciado vigorosamente.

s é um “sh” *cerebral* brando, enquanto o ś corresponde a um “s” agudo ou “ss”, como em “cross”.

As vogais correspondem mais ou menos à pronúncia Italiana, apesar que o a curto soa um pouco menos aberto, e no Sânscrito e Páli a diferença entre as vogais curtas e longas é de maior importância, desde que ela pode mudar completamente o sentido da palavra. Por isso é censurável excluir as necessárias marcas diacríticas nas citações destas línguas, como o seria em citações de trechos ou palavras francesas sem acentos. A desculpa frequentemente repetida que os eruditos conhecem a correta ortografia de qualquer modo, e que para o leigo isto não importa, é um insulto para a inteligência do leitor.

Nas línguas Hindus o acento da palavra geralmente situa-se na vogal longa (por exemplo: *A'nanda, tathá'gata, asmindá'na, níká'ya*). Nas palavras polissílabas e de vogais curtas, a antepenúltima sílaba leva o acento (por exemplo: *mándala, dássanam*). Se a última porém única sílaba de uma palavra contém uma vogal longa ou uma curta seguida de consoante dupla, então esta vogal toma o acento (*Mahá'yá'na, svará'pa, víśá'rga*). Nas palavras de três sílabas, em que a primeira e a terceira sílabas contém vogais longas, acentua-se a primeira sílaba (*védaná, súnayatá*). Se duas ou várias palavras foram combinadas, cada palavra guarda seu acento original (*Rátna-sámhava, Aná'nga-vá'jra, bodhi-sát'tva*). Nas palavras dissílabas de vogais curtas acentua-se a primeira sílaba (*vá'jra, dhárma, má'ntra*, em contraste com *vidyá, mudrá*).

PECULIARIDADES DA PRONÚNCIA TIBETANA

As letras *ts, tsh, dz, z, z,* que se encontram somente nas palavras Tibetanas, são pronunciadas da seguinte maneira:

ts como em "heights"

tsh = *ts* + *h*, como em "knights-hall"

z como em Português "j" em "jovem"

z como em Português "zero"

A principal dificuldade da pronúncia Tibetana é devido ao fato de a ortografia Tibetana, que estava fixada há mais de mil anos atrás, diferir inteiramente da pronúncia moderna, e a mais recente de novo é diferente em cada região do Tibete. O Tibete Ocidental e Kham (no leste) estão mais próximos da pronúncia original, enquanto a do Tibete Central, especialmente de Lhasa (que é considerada de mais cultura), está muito afastada da sua origem. As alusões seguintes, em que somente as modificações mais importantes da pronúncia moderna podem ser mencionadas, podem dar ao leitor uma idéia aproximada da linguagem viva, que nada tem da linguagem torcida evidentemente deslegante da transcrição escrita.

1. Consoantes Iniciais Mudas

Nas palavras que começam com um grupo de duas ou três consoantes, as consoantes iniciais seguintes são mudas:

g, d, b, m, h como também: *r, l, s* (estas três são mudas como prefixos, como também entre duas consoantes).

Exemplos:

gsan = "sang" ("a" como em Português) (segredo)

dgu = "gu" ("u" como em Português) (nove)

bla-ma = Lama (Superior, instrutor espiritual, etc.)

mchod-ri-en = "chörten" ("ö" como em Alemão "Körper" ou em Inglês "early") (Stúpa)

hchor-lo = “khorlo” (roda)

rlun = “lung” (vento)

sgom = “gom” (meditação)

brda = “da” (sinal)

brlin-ba = “ling-wa” (certo, seguro)

bstan-pa = “tämpa” (como “é” do verbo ser em Português) (doutrina)

Exceção:

lha (deus), em que o *h* pronunciado depois do *l* é audível

2. Consoantes Modificadas

y depois de *p*, *ph*, *b*, *m* modifica a pronúncia destas consoantes da seguinte maneira:

py = *c* (“ch”)

by = *j*

phy = *ch* (“ch + h”)

my = *ñ* (“ny”)

Exemplos:

spvan = “cha” (olho), como em *spyan-ras-gzigs* = “chä-rä-zee”; Sânc.: *Avalokitesvara*

phyag = “chag” (mão), como em *phyag-rgya* (“chag-gya”); Sânc.: *mudrá* (gesto)

byan-chub (iluminação), como em *byan-chub-sems*; Sânc.: *bodhicitta* (consciência iluminada) e *byan-chub-sems-dpah* = “jang-chup-sempa”; Sânc.: *Bodhisattva* (um ser repleto da consciência de iluminação)

gy é algumas vezes (em certos casos) pronunciado como “já”, como por exemplo em *bstan-hgyur* = *Tanjur* (“Tänjoor”), o ensinamento (*bstan*) traduzido (*hgyur*); ou em *bkah-hgyur* = *Kanjur* (“Kánjoor”), a palavra traduzida (do Buda).

dmyal-bú = “nyalwa” (inferno); *mya-nan* = “nya-ngan” (sofrimento).

r depois de *k*, *kh*, *g*, *d*, *p*, *ph*, *b* converte estas consoantes em cerebrais:

kr e *pr* = *t*

chr e *phr* = *th*

gr, *dr*, *br* = *d*

Exemplos:

byra-sis (bênção; Sânc.: *mangalam*) = “tash” (como em “Tashi-Lama”)

sprul-sku = “tu(1)ku” (corpo da transformação; Sânc.: *nimána-káya*)

khro-ba = “tho-wa” (terrífico; Sânc.: *bhairava*)

hphran = “thrang” (caminho estreito sobre um precipício)

grub-pa = “duppa” (estado de realização, logramento), como em
grub-thob = “dup-thob” (um santo; Sâns.: *siddha*)
dril-bu = “di(1)bu (sino do ritual; Sâns.: *ghanta*)
brag = “dag” ou “da” (rochedo).

3. Consoantes Finais e Vogais Modificadas

d, *l*, *s* quando consoantes finais são mudas, porém elas modificam a vogal precedente (com exceção do “*r*” e do “*e*”). Deste modo, *a* é transformado em um “*e*” aberto ou “*ä*”, *u* num “*ü*” e *o* num “*ö*”. As três vogais modificadas “*ä*, *ü*, *ö*” são pronunciadas como o correspondente “umlaut” em Alemão.

n como consoante final tem o mesmo efeito sobre a vogal precedente, porém é pronunciada claramente.

Exemplos:

rgyud = “gyü” (Tantra)
vod = “yö” (é)
hod = “ö” (luz); como em *hod-dpag-med*, “Öpamé” (Sâns.: *Amitábha*)
skad = “kä” (linguagem)
bod = “pö” (Tibete)
sgrol-ma = “Dö(1)ma”
dnul = “ngü” (prata)
ras = “rä” (algodão)
lus = “lü” (corpo)
chos = “chö” (Sâns.: *dharma*)
ses-rab = “shé-rab” (sabedoria; Sâns.: *prajñā*)
sans-rgyas = “sangyā” (Buda)
gdan = “den” (assento, trono)
bdun = “dün” (sete)
dpon-po = “pömpo” (oficial, mestre)
slop-dpon = “lobön” (instrutor; Sâns.: *ācārya*).

g como consoante final é apenas audível e abrevia a vogal precedente. Se, contudo, a segunda sílaba da mesma palavra começa com uma consoante, o *g* final da primeira sílaba é pronunciado claramente e não tem influência sobre a vogal precedente.

Na língua Tibetana o acento está geralmente sobre a primeira sílaba da palavra (isto é, na raiz).

Estas regras podem apenas dar uma idéia geral da pronúncia do Tibetano “elevado”. Os nomes Tibetanos comumente mais conhecidos, títulos de livros, etc., mencionados nesta obra, foram traduzidos de acordo com a pronúncia geralmente aceita (por exemplo: *Milarepa*, *Bardo Thödol*, *Kargyütpa*, *Khadoma*, etc.) e sua transcrição ortográfica foi somente acrescentada na sua primeira menção. Todos os termos técnicos relacionados com a doutrina Budista ou aos sistemas Yoga Indianos foram traduzidos para o Sânscrito (sem indicação sob outros aspectos).

Bibliografia

das obras da literatura Hindu e Tibetana e dos textos originais citados neste livro

- Aggañña-Sutta (Dīgha-Nikaya)*, 76
 Anangavajra: "*Prajñopāya-viniscaya-siddhi*" (Sânscrito), 101
 "*Anguttara-Nikāya*" (*Sutta-Pitaka*, Canon Páli), 32
 "*Ātânâtiya-Sutta*" (*Dīgha-Nikāya*, *Sutta-Pitaka*, Canon Páli), 32
 "*Atthasālinī*", comentário de Budhaghosa do *Dhammasangani*, o primeiro livro do *Abhidhamma Pitaka* (Canon Páli), 217
 Aurobindo, Sri, "*The Synthesis of Yoga*", Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry, 1955; 70, 131, 134, 138
 "*Avalokītesvara-guna-karanda-vyūha*" (Sânscrito), editado pela Satyavrata Sâ-mûsramī, Calcutta, 1873; 228, 257
 Avalon, Arthur, "*The Serpent Power*", duas obras sobre Yoga Tântrico (*Sa-cakra-nirūpana* e *Pādūkâ-pañcaka*), traduzido do Sânscrito com introdução e comentários, Luzac & Co., London, 1919; 143
 "*Bar-do-thos-grol*" (Bardo Thödol, bloco gravado Tibetano, 125, 248
 Bhattacharyya, Benoytosh, "*An Introduction to Buddhist Esoterism*", Oxford University Press, Bombay, 1932; 95 s., 197
 "*Bodhicaryāvatāra*" pelo Sântideva (Sânscrito), 274
 "*Buddhavamsa*" (Páli), 214
 "*Buddhist Bible*", editado por Dwight Goddard, contendo seleções de fontes Páli, Sânscrito, Chinês e Tibetano, traduzido por Nyanatiloka, Rhys Davids, Chao Kung, Goddard, Wai-tao, Suzuki, Wong Mou-lam, Evans-Wentz e Lama Dawa Samdup. (1938; reeditado por Harrap, London, 1957), 74, 118, 167, 199, 221, 224, 226, 236, 263
 "*Byan-chub-sems-dpahi-spyod-pa*", versão Tibetana do Sântideva "*Bodhicaryāvatāra*" (bloco gravado), 274
 "*Cariyapitaka*" (Páli), 214
 "*Chândogya Upanisad*" (Sânscrito), 21, 158
 "*Chos-drug bsdus-pahi-zin-bris*" (Bloco gravado Tibetano), "*Six Doctrines*" de Nâropâ, compilado por Padma Karpo, 103, 157, 167
 Das, Sarat Chandra, "*A Tibetan-English Dictionary*", Calcutta, 1902; 245
 David-Neel, Alexandra, "*Tibetan Journey*", 26
 "*With Mystics and Magicians in Tiber*" (Penguin Books, London, 1937), 26, 160
 Demchog-Tantra. V. "*dPal-hKhor-lo bDe-mchog*"
 "*Devendra-pariprccha-Tantra*" (Sânscrito), 172
 "*Dhammapada*" (*Khuddaka-Nikāya*, *Sutta-Pitaka*, Canon Páli), 66, 102, 154, 159
 "*Dhâmapada-Atthakathā*" (Comentário Páli), 177
Digha Nikāya, 58, 76, 221

- Dutt, Nalinaksha, *Aspects of Mahâyâna Buddhism and its Relation to Hî-nayâna* (Calcutta Oriental Series, N.º 23), Luzac & Co., London, 1930; 216
- "*Expositor, The*", tradução Inglesa do "*Atthasâlinî*" (Buddhaghosa), por Maung Tin; Pâli Text Society, London, 1920; 216 s.
- Evans-Wentz, W. Y., e Lama Kazi Dawa-Samdup: "*The Tibetan Book of the Dead*", com um Comentário Psicológico do Dr. C. G. Jung, Prefácio Introductorio pelo Lama Anagarika Govinda, e Prefácio de Sir John Woodruffe (Terceira Edição, 1957), 115, 125, 248
- "*Tibet's Great Yogi Milarepa*" (1928), 167, 194, 247
- "*Tibetan Yoga and Secret Doctrines*" (1935), 103, 157, 209
- "*The Tibetan Book of the Great Liberation*", com Comentário Psicológico do Dr. C. G. Jung. (1954), 190
- (Todas estas obras foram publicadas pela Oxford University Press London)
- "*Gandavyuha*", um dos *Avatamsaka-Sutras* (Sânscrito), 222, 271
- Glassenapp H. von, "*Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten*", Atlantis-Verlag, Berlin/Zürich, 1936; 44
- "*Die Entstehung des Vajrayâna*". Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band 90, Leipzig, 1936; 93, 100
- Goddard, Dwight, "*A Buddhist Bible*", Thetford, Vermont, 1938 (Reedição: Harrap, London, 1957). 74, 118, 167, 199, 221, 224, 226
- Govinda Lama Anagarika, "*The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy* (segundo a Tradição do Abhidhamma). Patna University, 1937; Rider & Co., 1961
- "*Some Aspects of Stûpa Symbolism*". Kitabistan, Allahabad and London, 1940; 185
- "*Solar and Lunar Symbolism in the Development of Stûpa Architecture*" Marg, Bombay, 1950; 185
- As publicações que se seguem foram parcialmente incorporadas em forma ou menos modificada nos capítulos correspondentes deste livro:
- "*The Significance of OM and the Foundations of Mantric Lore*." "Stepping Stones", Kalimpong, 1950-1; 17-47
- "*The Philosopher's Stone and the Elixir of Life*." "The Maha Bodhi Journal", Calcutta, 1937; 51-61
- "*Masters of the Mystic Path*." "The Illustrated Weekly of India", Bombay, 1950; 51-61
- "*Principles of Tantric Buddhism*." "2.500 Years of Buddhism", Publication Division, Government of India, Delhi, 1956; 94-104
- "*The Tibetan Book of the Dead*." "The Times of India Annual", Bombay, 1951; 122-125
- "*Time, Space, and the Problem of Free Will*", Part II: "*The Hierarchy of Order: Causality and Freedom*." "The Maha Bodhi Journal", Calcutta, 1955; 266-272
- "*Grub-thob brgyad-cu-rtsa-bzihi rnam-that*" (Bloco gravado Tibetano) pertencentes ao *bsTan-hgyur* (*rgyud*), 57
- Guénon, René, "*Man and His Becoming, According to the Vedânta*", Luzac & Co., London, 1945; 154, 227
- Guenther, H. V., "*Yuganaddha, the Tantric View of Life*", Chowkhamba Sanskrit Series, Benares, 1952; 99, 172

- "*Guhyasamāja Tantra*" (Sânscrito), Gaekwad's Oriental Series, N.º LIII, 94, 101
- "*mGur-hbum*" (Bloco gravado Tibetano), "The Hundred Thousand Songs" of Milarepa, 170
- rGyud*, uma seção importante do *bKah-hgyur* ("Kanjur"), Escritura Canônica Tibetana, de acordo com os ensinamentos Tântricos, 93
- Hui-Neng, "*Sûtra Spoken by the Sixth Patriarch*" (Chinês, traduzido por Wong Mou-lam em "A Buddhist Bible"), 118
- Indrabhûti: "*Jñânasiddhi*" (Sânscrito), Gaekwad's Oriental Series, N.º XLIV, 109, 113
- "*Isâ-Upanisad*" (Sânscrito), 130
- Jäschke, H. A., "*A Tibetan-English Dictionary*", Routledge & Kegan Paul, London, 1949; 254
- "*Jâtaka*" (Páli), Estórias das vidas passadas do Buda, 40
- "*rJe-btsun-bkah-bum*" (Bloco gravado Tibetano), Cem Mil Versos de Milarepa, 167
- "*rJe-btsun-rnam-thar*" (Bloco gravado Tibetano), Biografia de Milarepa, 167, 170
- bKah-hgyur*", Escritura Canônica Tibetana (the "Buddha's Word"), 133
- "*Kâranda-Vyûha*, veja *Avalokitesvara-guna-kâranda-vyûha*.
- "*Kathopanisad*" (Sânscrito), 169
- "*Kevaddha-Sutta*" (*Dîgha-Nikâya*, Canon Páli), 58
- "*Khuddakapâtha*" (*Sutta-Pitaka*, Canon Páli), 32
- Krishna Prem, Sri, "*The Yoga of the Bhagavat Gîta*", John M. Watkins, London, 1951; 23
- "*Ksurikâ Upanisad*" (Sânscrito), 158
- "*Kulacûdâmani-Tantra*" (Sânscrito) 97
- "*Lalitavistara*" (Sânscrito)
- "*Lankâvatâra Sûtra*" (original em Sânscrito), traduzido do Chinês por D. T. Suzuki e D. Goddard em "A Buddhist Bible", 73 ss. 78
- "*Mahâparinibbana-Sutta* (*Dîgha-Nikâya*, Canon Páli), 221
- "*Mahâ-Prajñâpâramitâ Hrdaya*" (Sânscrito), 84
- "*Mahâyâna-Samparigraha-Sâstra*" (Sânscrito), 74
- "*Mahâyâna-Sraddhotpâda-Sâstra* (originalmente em Sânscrito), traduzido do Chinês pelo Bhikshu Wai-tao e Dwight Goddard em "A Buddhist Bible", 79, 224, 225, 236
- "*Maitrâyana-Upanisad*" (Sânscrito), 22, 158
- "*Majjhima-Nikâya*" (*Sutta-Pitaka*, Canon Páli), 32, 72, 150, 158
- "*Mândûkya-Upanisad*" (Sânscrito), 23
- "*Mañjusrîmulakalpa*" (Sânscrito), 94
- Masuda, Jiryo, "*Der individualistische Idealismus der Yogâcâra-Schule*", 10. Heft der Materialien zur Kunde des Buddhismus, Heidelberg, 1926; 84, 215, 264
- "*Mundaka-Upanisad*" (Sânscrito), 23, 169, 175, 193

- Nyânaponika, Mahâthera, "*Satipatthâna, the Heart of Buddhist Meditation*", The Word of the Buddha Publishing Committee, Colombo, 1954; 152, Rider & Co. 1962.
- Ohasama-Faust: "*Zen, der lebendige Buddhismus in Japan*", Perthes, Gotha, 1925; 264
- "*dPal-gsan-hdus-pa*", versão Tibetana do *Guhyasamâja Tantra*, 94
- "*dPal-hKorlo bDe-mchog*", versão Tibetana do *Srî-Cakra-Samvara Tantra* (existente somente em Tibetano), 166, 194, 198, 208
- Pott, H. P., "*Introduction to the Tibetan Collection of the National Museum of Ethnology*", Leiden, 1951; 234
- "*Prajñâparamitâ-Sûtra*" (Sânscrito) Traduzido para o Chinês e Tibetano. Tradução do Chinês para o Inglês pelo Bhikshu Wai-tao e D. Goddard em "A Buddhist Bible", 199, 224, 263
- "*Prajñopâya-viniscaya-siddhi*" pelo Anangavajra (Sânscrito), Gaekwad's Oriental Series, XLIV, 101
- Rhys-Davids, C. A. F., "*Sakya, or Buddhist Origins*", Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London, 1931; 45
- Rosenberg, Otto, "*Die Probleme der buddhistischen Philosophie*", Materialien zur Kunde des Buddhismus, Heft 7-8, Heidelberg, 1924 (Harassowitz, Leipzig), 110
- Rgveda* (Sânscrito), 21 s.
- "*Sâdhanamâlâ*" (Sânscrito), Gaekwad's Oriental Series, N.º XLVI, 197
- "*Sâmaveda*" (Sânscrito), 21 s.
- "*Samyutta-Nikâya*" (*Sutta-Pitaka*, Canon Páli), 131
- Sântideva: "*Bodhicaryâvatâra*" (Sânscrito), 273
- Byan-chub-sems-dpahi-spyod-pa*" (Tibetano), 274
- "*Siksâsamuccaya*" (Sânscrito), 279
- "*Satipatthâna-Sutta*" (*Majjhima-Nikâya* 10 e *Dîgha-Nikâya* 22, *Sutta-Pitaka*, Canon Páli), 150, 152, 194
- "*Sat-cakra-nirûpana*" (Sânscrito), uma obra sobre os seis centros do corpo por Purnananda Swami. Textos Tântricos, v. II, editado por Arthur Avalon, 143, 158
- "*Siksâsamuccaya*" pelo Sântideva (Sânscrito). Tradução Inglesa por Cecil Bendall e W. H. D. Rouse; John Murray, London, 1922; 279
- "*Shrichakrasambhara*", (*Srî-Cakra-Samvara*), um Tantra Budista, editado por Kazi Dausamdub (Lama Kazi Dawa Samdup). V. VII dos Textos Tântricos de Arthur Avalon, 194
- "*Subhâsitasamgraha*" (*Devendra-pariprcchâ-Tantra*) (Sânscrito), 172
- "*Sûrangama-Sûtra*" (originariamente em Sânscrito, preservado somente em Chinês), traduzido para o Inglês pelo Bhikshu Wai Tao e Dwight Goddard em "A Buddhist Bible", 47, 167, 263
- "*Sûtra of the Sixth Patriarch*" (Wei-Lang, também conhecido por Hui-Nêng), traduzido do Chinês por Wong Mou-lam em "A Buddhist Bible", 118
- Suzuki, D. T.: "*Essays in Zen Buddhism*" (3 volumes), Rider & Co., London, 1953; 201, 223, 232, 265
- "*The Essence of Buddhism*", The Buddhist Society, London, 1947; 227, 233

- "rTen-hbrel-gyi-hkhor-lo-mi-hdra-ba-bco-rgyad"* (um texto Tibetano, pertencente ao *bsTan-hgyur*), 245
- "bsTan-hgyur"* ("Tanjur") 225 volumes de comentários filosóficos e obras Tântricas, formando a segunda parte das Escrituras Sagradas Tibetas, 245
- "Tsao-Hsiang Liang-tu Ching"*, um texto Lamaísta Chinês, 234
- Tucci, Giuseppe, *"Mc'od rten"* e *"Ts'a ts'a"* nel *Tibet Indiano ed Occidentale*, Roma, 1932; 185
- "Udâna"* (*Khuddaka-Nikâya*, *Sutta-Pitaka*, Canon Pâli), 58
- "U-rgyan gu-ru pa-dma-hbyun-gnas-gyi rnam-thar"* (Bloco gravado Tibetano). Biografia do Guru Padmasambhava, 190
- "Vajracchedikâ-Prajñâpâramitâ-Sutra"*, n.º 9 do Grande Prajñâpâramitâ-Sûtra, chamado "Serra Diamantina", traduzido do Sânscrito para o Chinês por Kumarajiva (384-417 D.C.) e do Chinês para o Inglês pelo Bhikshu Wai-tao e Dwight Goddard em 1935; publicado em "A Buddhist Bible", 62
- "Vajradhvaja-Sûtra"* (Sânscrito), citado no *Sikhsâsamuccaya* do Sântideva, 279
- Veltheim-Ostrau, Baron von, *"Der Atem Indiens"*, Claassen Verlag, Hamburgo, 1955; 164
- "Vidyâdhara-pitaka"* (Sânscrito), pertencente ao Cânone do Mahâsânghikas, 31
- "Vijñapti-mâtra-siddhi-sâstra"* (Sânscrito), tradução para o francês por Louis de la Vallée Poussin, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1928; 84, 109, 215, 264
- "Visuddhimagga"* (Pâli) por Buddhaghosa, 72
- Vivekânanda, Swâni, *"Râja-Yoga"*, 157
- Waddell, L. A., *"The Buddhism of Tibet or Lamaism"*, London, 1895; 28, 254
- "Yogâvachara's Manual"* ou *"Manual of a Mystic"*, traduzido do Pâli e do Singalês por F. L. Woodward, editado por Mrs. Rhys Davids, Pâli Text Society, London, 1916; 140
- "Yogasikhâ Upanisad"* (Sânscrito), 158
- Zimmer, Heinrich, *"Ewiges Indien"*, Müller & Kiepenheuer Verlag, Potsdam, Orell Füssli Verlag, Zürich, 1930; 19, 188, 219
- "Kunstform und Yoga im Indischen Kultbild"*, Frankfurter Verlags-Anstalt AG, Berlin, 1926; 98, 105

NOTA: Todos os textos Pâli mencionados nesta lista foram publicados para a Pâli Text Society pela Oxford University Press, London.
A maior parte dos Upanisads estão disponíveis nas *Sanskrit Scriptures Series* de Sri Ramakrishna Math, Mylapore, Madras.

Editora Pensamento

Rua Dr. Mário Vicente, 374
04270 São Paulo, SP

Livraria Pensamento

Rua Dr. Rodrigo Silva, 87
01501 São Paulo, SP

Gráfica Pensamento

Rua Domingos Paiva, 60
03043 São Paulo, SP

A MÔNADA, *C. W. Leadbeater*

OCULTISMO PRÁTICO,

H. P. Blavatsky

PEREGRINOS DAS ESTRELAS,

Indira Devi

PREPARAÇÃO E TRABALHO DO

INICIADO, *Dion Fortune*

OS SETE RAIOS, *Ernest Wood*

VIVENDO COM OS MESTRES DO

HIMALAIA, *Swami Rama*

Peça catálogo gratuito à:

EDITORA PENSAMENTO LTDA.

Rua Dr. Mário Vicente, 374

04270 - São Paulo, SP