

**Transcendendo o ego:  
Distinguindo consciência e sabedoria**

(Tib. *namshe yeshe gepa*)

de

Rangjung Dorje,  
O Terceiro Karmapa

Com o comentário do  
Venerável Khenchen Thrangu Rinpoche  
*Geshe Lharampa*

Traduzido para o inglês por Peter Roberts<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Tradução para o português por Guilherme Erhardt e Caroline Souza (Grupo de tradução CEBB), sob orientação do Lama Padma Samten. Esta é uma tradução provisória e em andamento para fins exclusivos de estudo. Favor não compartilhar.

## PRÓLOGO DO EDITOR

Dois milênios e meio atrás, o Buda propôs que toda nossa felicidade e sofrimento se devem a uma única coisa: nossa mente. Após sua própria realização, ele passou o resto da sua vida oferecendo ensinamentos sobre como podemos trabalhar com a mente para alcançar a paz completa, o *nirvana* ou a iluminação.

A forma básica de se trabalhar com a mente é por meio da meditação. O Buda começou ensinando a meditação da tranquilidade (sânsk., *shamatha*) e do insight (sânsk. *vipashyana*), as quais são praticadas por budistas em todo o mundo. Esse caminho, chamado de caminho do sutra, é um caminho muito estável e gradual. Exceto no caso de alguns poucos indivíduos excepcionais, leva-se muitas vidas para atingir a iluminação por meio das práticas do caminho do sutra. Para praticar os ensinamentos budistas, independentemente de seita ou estilo, deveríamos começar praticando a acumulação de uma grande quantidade de mérito, o desenvolvimento da conduta pura, e o cultivo das meditações shamatha e vipashyana. Existem muitos livros excelentes sobre o caminho do sutra escritos por grandes professores *Theravada*, mestres *Zen* e lamas tibetanos. O livro *The practice of tranquility and insight*, de Thrangu Rinpoche, é um deles.

Outro caminho que conduz à iluminação é o caminho Vajrayana. Se nos aplicamos com esforço à prática do Vajrayana, é possível atingir a iluminação rapidamente. Como salientado diversas vezes por Thrangu Rinpoche, o objetivo da iluminação é exatamente o mesmo para todos os caminhos. A escolha se encontra no método a ser seguido. Tanto o método do sutra quanto o Vajrayana foram extensamente praticados no Tibete. Uma das meditações Vajrayana mais importantes é a meditação do Mahamudra ou “grande selo”. Olhar a mente de modo direto é o método. Para entender a meditação Mahamudra, é importante identificarmos nosso processo mental. O exame da natureza da mente, de como os pensamentos surgem, de onde eles permanecem e desaparecem conduz a profundos insights.

O presente texto sobre a consciência e a sabedoria é um mapa detalhado daquilo que é percebido quando nos envolvemos nesse processo de olhar para a mente. Rangjung Dorje inicia com uma descrição das oito consciências mentais e apresenta cada uma delas em termos do que elas fazem e de como nos levam a perceber nosso mundo de forma incorreta. Uma vez que essas oito consciências nos fazem perceber nosso mundo de um modo deludido, seguimos vivendo no samsara, e com isso continuamos experienciando a infelicidade, a frustração, a insatisfação e a agitação emocional. Rangjung Dorje, um dos grandes pensadores budistas do seu tempo, reúne neste texto a literatura *Theravada* do *Abhidharma*, as doutrinas *Mahayana* sobre a vacuidade, as escrituras sobre a Mente Apenas dos *Chittamatras*, e a prática de examinar a mente de modo direto por meio do Mahamudra. Após essa descrição das oito consciências, ele explica como elas são transformadas nas cinco sabedorias que se manifestam na mente quando a iluminação é alcançada.

Central em todas as discussões sobre a natureza da realidade nos níveis Mahayana e Vajrayana do budismo é o conceito de vacuidade. Vacuidade (sânsk., *shunyata*) é, na verdade, a característica fundamental dos fenômenos materiais. Isso é tratado de forma ligeiramente diferente em duas tradições no Tibete. Uma delas, a tradição *Shentong* – explicando de modo muito simples –, afirma que a natureza búdica permeia todos os seres sencientes, e que é esse *Tathagatagarbha* o que constitui o potencial de todos os seres sencientes de atingir a budeidade. A tradição *Rangtong* afirma que todas as coisas são vazias de uma existência inerente e, portanto, não é possível que a natureza búdica exista em todos enquanto uma qualidade permanente. Essas visões levemente diferentes das tradições Shentong e Rangtong são apresentadas com mais detalhes na obra de Hookam *The Buddha Within*. Este tratado de Rangjung Dorje é um texto importante da visão Shentong, que difere um pouco da maneira Rangtong de apresentar consciência e sabedoria. Além disso, Rangjung Dorje sustentava algumas visões que eram diferentes da visão tradicional Chittamatra. A apresentação, sobretudo da transformação das verdadeiras consciências em sabedorias, baseia-se na realização de Rangjung Dorje. Thrangu Rinpoche revisou a seção sobre a transformação das consciências em sabedorias para garantir que o texto está exatamente de acordo com o que foi proposto por Rangjung Dorje.

O tratado *Distinguindo consciência e sabedoria* foi escrito pelo eminente erudito, o Terceiro Karmapa, Rangjung Dorje. Como a maioria dos outros textos sobre a prática Mahamudra, este tratado não foi composto na forma de uma tese acadêmica, mas na forma de uma canção de realização, ou *doha*. Uma canção espiritual destila a realização do praticante Vajrayana em versos, com cada linha geralmente apresentando nove sílabas. Este texto em particular é muito compacto e possui apenas trinta e seis versos. No século XIX, o grande erudito Jamgon Kongtrul escreveu um comentário mais extenso sobre esse tratado para ajudar a clarificar seu significado. Thrangu Rinpoche consultou o comentário de Jamgon Kongtrul quando ele ensinou sobre essa doha.

Na tradição tibetana, primeiramente um estudante memoriza esses versos-raiz como parte de seus estudos religiosos. A seguir, o estudante solicita a um lama – que seja conhecido não apenas pela sua compreensão e alcance acadêmicos do texto, mas também por sua realização – que ofereça um extenso comentário, linha a linha, sobre o texto-raiz. No presente texto, há tanto uma tradução desta maravilhosa canção vajra quanto um comentário de Thrangu Rinpoche, um eminente erudito do budismo que possui ambas as qualidades mencionadas acima. Com este texto, o estudante ocidental pode ter a experiência de estudar um texto profundo junto com um comentário de um excelente erudito do budismo tibetano, da mesma forma como estudantes dos monastérios budistas do Tibete têm estudado ao longo do último milênio.

*Distinguindo consciência e sabedoria* é um importante texto sobre psicologia e filosofia budistas. Rangjung Dorje elabora conclusões sobre como a mente opera que são muito diferentes da visão da psicologia ocidental. Para ilustrar isso, resumirei brevemente os argumentos do texto, não na ordem apresentada no texto, mas dentro de uma estrutura ocidental.

Primeiramente, os meditantes budistas têm relatado, desde o primeiro século da nossa era, que tudo é “vazio”. No século XX, os físicos têm proposto uma conclusão parecida. A física moderna nos diz que a matéria sólida não é constituída de prótons,

nêutrons e elétrons, mas de padrões de energia. O físico Bohm liricamente afirmou que “a matéria é luz cristalizada”. É bem sabido que os objetos sólidos são 99.99% espaço “vazio”, e que os átomos que constituem os objetos sólidos estão, na verdade, movendo-se em velocidades inacreditáveis. Em um livro recente, Michael Talbot apresenta informações de experimentos da física moderna que sugerem que este vasto universo no qual vivemos é um enorme holograma. Essa teoria científica pode explicar como alguns indivíduos claridentes, incluindo muitos lamas realizados, são capazes de saber o que está acontecendo a milhares de milhas de distância, ou mesmo a muitos anos de distância no passado ou no futuro. Neste texto, Rangjung Dorje inicia sua exposição refutando a visão de que um deus ou deuses criaram um universo sólido, e afirma que, na verdade, o universo é vazio de uma existência inerente.

O segundo argumento é que meditantes budistas têm sabido, pelo menos desde o século IV da nossa era, que é a mente humana – ou, mais especificamente, a consciência [*awareness*] humana – a responsável por criar a ilusão de um universo sólido. Eles destacam que indivíduos têm reencarnado por milhares de vidas, e em cada uma dessas vidas eles têm tido diversas experiências com objetos materiais – experiências que têm se mantido armazenadas nas suas mentes (no que chamamos de oitava consciência). Na ciência ocidental, a prova científica da reencarnação reside na metodologia de regressão a vidas passadas, e é lamentável que ainda não tenha sido conduzida nenhuma investigação científica séria buscando descobrir se indivíduos, na vida presente, podem se lembrar de eventos e fatos de suas vidas passadas que não foram retirados de nenhuma fonte desta vida. Quem melhor para levantar o argumento da reencarnação do que o autor desta canção de realização, o Karmapa? Pelas últimas dezesseis vidas, o Karmapa tem escrito uma carta poucos anos antes de morrer, e nesta carta – que só pode ser aberta muitos anos após a sua morte – ele revela seu nome, o nome de seus pais e onde ele pode ser encontrado. Até hoje, as cartas foram sempre precisas, demonstrando que ele conhece a reencarnação em um nível muito acima do nosso entendimento.

Uma vez que os seres humanos têm tido experiências semelhantes, eles “veem” e experienciam o mundo de uma maneira parecida. Usando a analogia de Michael Talbot, nossa mente criou a solidez do holograma de modo que, quando nos deparamos com uma parede de tijolos, a qual é, na verdade, uma projeção de energia semelhante a um holograma, somos ricocheteados e nos machucamos. Embora possamos debater a teoria holográfica, Amit Goswami, um autor de um manual de mecânica quântica amplamente utilizado, recolheu dados da física e resumiu suas descobertas em *The self-aware universe: How consciousness creates the material universe*. Portanto, vemos que quando Rangjung Dorje descreve como a mente cria o universo com base no estudo da escola Chittamatra, ele não está distante de teorias exploradas pela física moderna cerca de 700 anos mais tarde.

Em terceiro lugar, a consciência *alaya*, descrita pela primeira vez no século IV pela escola budista Chittamatra, armazena todas as nossas impressões e latências cármicas, o que nos permite operarmos. Se olhamos para um pedaço de ouro na forma de um homem sentado com as pernas cruzadas e tocando o chão, imediatamente pensamos: “uma estátua do Buda”. Mas como sabemos que se trata do Buda, ou mesmo quem foi o Buda? Devemos ter armazenado, em algum lugar da nossa mente, experiências prévias nas quais

alguém nos dizia quem era o Buda. Essa, conseqüentemente, é uma das funções da consciência alaya. Penfield, um neurologista canadense que trabalha com epiléticos, apresentou evidências de que nós armazenamos, no cérebro, todas as impressões sensoriais que experienciamos. Citando os Chittamatras, Rangjung Dorje vai muito além e afirma que a consciência alaya armazena impressões ao longo de diversas vidas, o que obviamente posiciona a consciência alaya em algum lugar fora do cérebro.

Em quarto lugar, a consciência alaya tem sido tratada por todos os meditantes como algo vazio de uma natureza, e quando sentimos que possuímos uma mente, essa mente é apenas uma continuação de um fluxo em constante transformação. Isso significa que, para os budistas, a mente não é um eu permanente no sentido hindu, ou uma alma como propõem os cristãos. Essa consciência não apenas armazena as impressões de diversas vidas, como também armazena as latências cármicas de tais experiências. Esse fato é muito importante para os meditantes, pois se a oitava consciência não armazenasse essas latências, não haveria causa e efeito nas nossas ações e, essencialmente, poderíamos fazer o que quiséssemos sem temer as conseqüências (exceto se as autoridades descobrissem). No entanto, o carma existe. Assim, nós, enquanto budistas no caminho, devemos dispor de grande diligência para que somente impressões e latências positivas adentrem nossa consciência alaya. Quando encontramos o Dalai Lama ou alguma outra pessoa realizada, sentimos a bondade e a compaixão que eles irradiam. Isso não resulta de eles estarem fazendo algum tipo de prática especial, mas do fato de que eles têm estado diligentemente trabalhando com suas mentes a fim de produzir carma positivo.

Em sexto lugar, essas latências ou impressões saem da consciência alaya de duas formas: primeiro, quando sonhamos, essas latências cármicas aparecem à consciência mental, a qual as toma como fenômenos reais; segundo, quando impressões sensoriais das nossas faculdades sensoriais alcançam a consciência mental, a consciência mental as combina com as latências da consciência alaya e elas aparecem para nós como sendo reais e sólidas, embora os fenômenos aparentes não sejam verdadeiramente sólidos e reais. É esse processo mental que faz com que os meditantes budistas nos digam que nossa experiência de fenômenos externos é criada pela mente, e que o nosso mundo é, na verdade, uma ilusão.

Em sétimo lugar, dotados de grande diligência ao somente permitir que impressões e latências positivas adentrem nossa consciência alaya, e com uma forte meditação, podemos de fato purificar essa consciência alaya até o ponto em que nossas consciências comuns se transformam nas cinco sabedorias da iluminação. Então, não mais estaremos limitados pelas nossas circunstâncias materiais, e teremos realmente transcendido a armadilha do samsara. Nesse ponto, um grande mestre como Milarepa pode atravessar objetos sólidos com a sua mão, pois ele já tem completa realização de que eles são vazios. É apenas devido às nossas impressões latentes acumuladas ao longo de centenas de vidas que os fenômenos externos parecem sólidos e “reais” para nós.

O resumo acima é um relato muito superficial da psicologia budista. Ele salienta que as psicologias oriental e ocidental são muito difíceis de conciliar, pois se baseiam em pressuposições completamente diferentes. Também mostra o quão moderno e relevante é o texto de Rangjung Dorje, mesmo tendo sido escrito sete séculos atrás.

O comentário de Thrangu Rinpoche sobre esse texto foi apresentado em duas ocasiões diferentes: no Seminário de Verão Namo Buddha, em Oxford, na Inglaterra, em setembro de 1989; e no Seminário de Inverno Namo Buddha, no Nepal, em janeiro de 1990.

Clark Johnson, Ph. D.

# Capítulo 1

## UMA INTRODUÇÃO AO TEXTO

Existem quatro grandes tradições no Budismo Tibetano: Kagyu, Sakya, Nyingma e Gelug. Cada escola tem sua própria abordagem específica. A escola Gelug, por exemplo, enfatiza o conhecimento e a erudição, enquanto a escola Kagyu enfatiza a prática e é conhecida, portanto, como "*drubgyu*" ou escola da "linhagem de prática". A principal meditação da linhagem Kagyu é o *Mahamudra*<sup>2</sup> ou "grande selo". As instruções do Mahamudra provêm de Saraha (século IX a X), Tilopa (928-1009 d.C.) e Naropa (956-1040 d.C.). Eles utilizam um método de instruções essenciais através de *canções espirituais* ou *dohas*. Estas canções espirituais não apresentam o budismo de forma detalhada, mas utilizam imagens poéticas para introduzir o ouvinte à natureza da mente. As canções espirituais expressam estas instruções de prática sob a forma de poesia. Elas são muito breves e diretas e muito benéficas para a mente. Embora contemplem de fato os ensinamentos filosóficos budistas, a ênfase está no reconhecimento da natureza da mente.

Gampopa (1079-1153 d.C.), o mestre tibetano que fundou a ordem monástica da escola Kagyu, unificou os ensinamentos da tradição Mahamudra com a tradição escolástica e monástica Kadam de Atisha (982-1055 d.C.). Gampopa ensinava que o estudo do *Uttaratantra*, de Maitreya, seria de grande ajuda na compreensão das instruções do Mahamudra sobre a experiência direta da natureza da mente de cada um.

O principal aluno de Gampopa, Tusum Khyenpa (1110-1193 d.C.), foi o Primeiro Karmapa e fundador da escola Karma Kagyu, que desde então tem sido dirigida por sucessivos renascimentos do Karmapa. O Terceiro Karmapa, Rangjung Dorje (1284-1339), compôs um texto intitulado *O profundo significado interno*. Nesse texto, descreveu os canais sutis e os ventos sutis que existem dentro do corpo e como estes ventos e canais são a base para a prática da meditação.<sup>3</sup> Ele também compôs dois outros textos bem curtos: *O Tratado que distingue a consciência da sabedoria*, que é o texto que nos interessa aqui, e um resumo do *Uttaratantra* intitulado *Um tratado que elucida a natureza búdica*. Rangjung Dorje disse que se pudermos compreender o *Uttaratantra* através destes dois textos curtos, seremos capazes de compreender a meditação do Mahamudra.

---

<sup>2</sup> A prática do Mahamudra envolve a sustentação de uma atenção plena e consciência completa no próprio trabalho, nas atividades sociais, no comer, dormir, e assim por diante. Também envolve uma sessão formal de meditação na qual olhamos diretamente para a natureza da mente.

<sup>3</sup> No budismo tibetano, existe a prática de certas iogas nas quais tentamos limpar os canais sutis (sâns., *nadi*; tib., *tsa*), que não são anatômicos, mas parecidos com os meridianos da acupuntura onde as energias ou os ventos (sâns., *prana*; tib. *lung*) circulam. Estas energias estão intimamente relacionadas ao pensamento. Portanto, o praticante faz certos exercícios e certas visualizações para aprimorar a meditação. Um exemplo dessas práticas são as Seis logas de Naropa.

## AS OITO CONSCIÊNCIAS: UMA VISÃO GERAL

O tratado *Distinguindo consciência e sabedoria* pressupõe que possuímos familiaridade com a doutrina das oito consciências. Portanto, antes de explicar o tratado em si, darei uma breve descrição das oito consciências.

Os primeiros ensinamentos concedidos pelo Buda foram os ensinamentos do caminho *Hinayana*, atualmente praticados principalmente pelo Budismo *Theravada*.<sup>4</sup> Estes ensinamentos enumeram seis tipos diferentes de consciência. Primeiro, existem as cinco consciências associadas aos cinco órgãos sensoriais físicos: a consciência visual do olho, a consciência auditiva do ouvido, a consciência olfativa do nariz, a consciência gustativa da língua e a consciência tátil do corpo. Estas cinco consciências sensoriais percebem diretamente os objetos externos através de formas visuais, sons, cheiros, sabores e sensações corporais sem qualquer diferenciação conceitual de tais fenômenos em bons e maus, agradáveis e desagradáveis, e assim por diante. Elas são consciências não conceituais de percepção direta.

A sexta consciência é a consciência mental, que está envolvida com as percepções das cinco consciências sensoriais. Na epistemologia e lógica budista, denominada de *Pramana*, a consciência mental é definida como uma consciência conceitual. É a consciência mental que determina uma percepção visual, por exemplo, como sendo boa ou ruim, grande ou pequena, e assim por diante. Portanto, em primeiro lugar, um objeto é percebido pelo olho e apreendido pela consciência visual. Em seguida, ele passa para a consciência mental, que conceitua: "Isto é bom", ou "Isto é grande". Esta categorização prossegue, naturalmente, para as percepções das outras quatro consciências sensoriais.

A consciência mental não tem a capacidade da percepção direta. Assim, por exemplo, se vemos um sino, a consciência visual produz uma imagem visual do sino, mas não apreende o nome "sino" ou suas características. A consciência mental, entretanto, apreende uma imagem mental do sino, não como uma imagem visual, mas baseia-se no conceito de "sino" e suas características específicas. Por exemplo, a consciência visual pode ver apenas um dos lados de uma porta. A consciência mental, entretanto, pode unir-se a muitas instâncias de percepção da porta e conceber, conseqüentemente, uma imagem mental da frente, de trás, do interior e do exterior da porta.

As cinco consciências sensoriais externas são como uma pessoa muda que pode enxergar. Embora uma pessoa muda possa ver tudo, ela não é capaz de descrever o que viu. A consciência mental, por outro lado, é como uma pessoa cega que pode falar: é capaz de descrever tudo, mas não pode perceber diretamente.

O ensinamento budista sobre as seis consciências refutou as doutrinas pré-budistas que afirmam a existência de uma única consciência. Estas teorias não budistas sustentam que existe apenas uma consciência, embora possa parecer que existem muitas. Elas

---

<sup>4</sup> Quando os estudiosos tibetanos decidiram dividir os ensinamentos budistas em vários níveis, surgiu o Hinayana, o *Mahayana* e o *Vajrayana*. Infelizmente, a tradução para Hinayana era "veículo inferior" e significava que era de alguma forma pior. Thrangu Rinpoche salienta que este é um "veículo fundamental", porque nenhuma prática espiritual no Mahayana ou no Vajrayana poderia ser feita sem uma prática completa de base e fundamentada no Hinayana.



deram o exemplo de um macaco dentro de uma casa com seis janelas. Às vezes, o macaco olha pela janela leste, às vezes pela janela norte, depois pela janela oeste, e assim por diante. Um observador do lado de fora pode pensar que há seis macacos naquela casa, mesmo que na verdade exista apenas um. Isto explicaria como uma consciência poderia processar informações das cinco consciências sensoriais e da consciência mental.

O Buda formulou uma visão diferente. Ele contrapôs postulando seis consciências distintas, cada uma com suas características particulares. O Buda ensinou que se houvesse apenas um macaco dentro da casa, quando olhássemos para fora através da janela ao leste, por exemplo, então todas as outras janelas estariam vazias. Mas quando vemos algo com nossos olhos, nossos ouvidos não ficam surdos. Quando escutamos com nossos ouvidos, nossos olhos não ficam cegos. Podemos ver, ouvir e cheirar simultaneamente, no mesmo instante. Portanto, seis consciências distintas podem ser identificadas.

Estas consciências foram descritas pelo Buda como sendo agregados (*sânsk.*, *skandhas*), e não unidades singulares. Por exemplo, quando percebemos cores diferentes, como amarelo, vermelho ou branco, uma única consciência não percebe todas essas cores. Em vez disso, um agregado diferente de consciência visual percebe cada cor. Do mesmo modo, há também diferentes consciências visuais para as formas. De modo semelhante, uma agregação de consciências auditivas é em si mesma uma agregação de múltiplas consciências momentâneas percebendo sons diferentes. Igualmente, uma coleção de agregados táteis experimenta as sensações das mãos, pés e outras partes do corpo simultaneamente.<sup>5</sup> A sexta consciência mental também é feita de muitas partes, porque a mente pode conceber muitas coisas diferentes, tais como passado, presente e futuro.

As seis consciências são impermanentes. Uma consciência visual não perdura da manhã até a noite. A consciência visual de uma imagem surge apenas por um instante; depois cessa e é imediatamente acompanhada por outra consciência visual que dura apenas um instante. Portanto, estas seis consciências são agregados de sucessivas experiências momentâneas.

Além de serem impermanentes, as cinco consciências sensoriais e a mental são classificadas como temporárias, pois nem sempre estão presentes. Por exemplo, quando fechamos os olhos, não há mais uma consciência visual que perceba as imagens visuais. A consciência mental também é caracterizada pela condição de luminosidade (em tib. *sal/wa*),<sup>6</sup> e percebe nitidamente o objeto, enquanto as sétima e oitava consciências não são tão vívidas e aparentes. As sétima e oitava consciências são classificadas como estando

---

<sup>5</sup> Em uma vasta gama de estudos começando com Hubel e Weisel, a ciência ocidental tem mostrado que os órgãos sensoriais como o olho não enviam simplesmente uma imagem do que está na retina ao cérebro, mas na verdade enviam informações processadas como tamanho, forma e informação do contorno para o cérebro onde a imagem é reconstruída. Esta informação enviada ao cérebro não é uma imagem exata, porém, as ilusões óticas são apenas um exemplo da imprecisão da imagem enviada. Estas faculdades sensoriais, localizadas no cérebro, funcionam simultaneamente e não em sucessão, como sugerido pelos não-budistas.

<sup>6</sup> *Salwa* é uma qualidade de conhecimento da mente. Isto será abordado com mais detalhes nos capítulos seguintes, mas basicamente pode-se demonstrar que a mente é "vazia de existência inerente". Isto significa que quando procuramos a origem dos pensamentos, onde eles se encontram, e para onde eles vão quando um ciclo de pensamento está concluído, não podemos encontrá-los em lugar algum. Eles não são sólidos ou reais; caso contrário eles teriam uma origem, um lugar de permanência e um lugar para onde iriam. No entanto, nós sabemos que mesmo que a mente seja "vazia", ela é luminosa ou clara.

"sempre presentes, mas obscuras", enquanto as seis primeiras consciências são classificadas como "temporárias, mas vívidas" descreveu adicionalmente duas consciências. A sétima consciência é chamada de consciência aflita e funciona basicamente como apego a um eu. Esta consciência é muito sutil no sentido de que não precisa pensar especificamente: "Sou eu?". Em vez disso, ela está constantemente e de forma latente, apegando-se a um eu, seja uma percepção visual, auditiva, gustativa, olfativa ou cinestésica. Isto contrasta com a consciência mental, onde a sensação de si mesmo é muito consciente e perceptível. A sétima consciência aflita é um obscurecimento neutro e em si mesma não é nem positiva nem negativa. Ela não cria bom ou mau carma. Entretanto, a crença em um eu se opõe diretamente à sabedoria de realizar a ausência de essência do eu.<sup>7</sup> Esta aflição é o principal obstáculo que precisa ser removido para atingir a liberação.

A oitava consciência é chamada de consciência fundamental; também é um aspecto de luminosidade e conhecimento que está sempre presente. Não importa que tipo de percepção sensorial ocorra, esta continuidade subjacente da consciência está presente. A oitava consciência é a base, o fundamento, para todas as outras consciências. Ela pode ser analisada em termos de mente e eventos mentais. Cinco eventos mentais surgem da consciência fundamental: forma, sensação, identificação, formação e consciência.<sup>8</sup> No caso da sétima consciência existem nove eventos mentais: os cinco acima, assim como fixação a si mesmo, apego a si mesmo, orgulho de si mesmo e ignorância em relação a si mesmo. Estes eventos mentais são como as transformações ou os movimentos das consciências. Quando olhamos de forma profunda e direta para a mente, identificamos cada uma dessas consciências.

Entre as oito consciências, a consciência mental é a mais importante. A consciência visual é capaz de ver uma imagem que pode ou não ser bonita; a consciência auditiva pode ouvir um som agradável ou desagradável e assim por diante, mas é a consciência mental que decide se a percepção sensorial é bela ou feia. A apreciação de uma percepção traz alegria, apego e dá origem às aflições ou emoções perturbadoras (sânsk. *kleshas*).<sup>9</sup> Experimentar uma percepção sensorial desagradável produz sofrimento e

<sup>7</sup> A ausência de essência do eu (Tib. dagme) refere-se ao fato de que quando procuramos a mente, ou seja, de onde surgem os pensamentos, onde eles estão, e para onde vão, não conseguimos encontrá-los. Além disso, quando procuramos a consciência e quem está pensando, novamente não encontramos nada, e a mente é um fluxo sempre mutável de pensamentos e sentimentos e não um eu sólido. Chamamos esta realização de não sermos um eu ou um ego sólido de sabedoria da ausência de eu.

<sup>8</sup> Agregados (sânsk. *skandha*; tib. *pung po*) significa literalmente "amontoados" ou "pilhas" como em uma pilha de pedras. Neste contexto, eles são os cinco estágios da percepção. Primeiro, uma imagem visual, som, sabor ou outro objeto sensorial entra em contato com a faculdade sensorial e este é o primeiro agregado da forma. Em segundo lugar, há uma sensação de aceitação ou rejeição desta forma, que é o segundo agregado da sensação. A percepção é automaticamente classificada como bela, agradável ou desagradável ou como feia, ameaçadora ou indesejável, ou como simplesmente neutra. A percepção sensorial, naturalmente, não é nada disso - é simplesmente uma percepção sensorial. Em terceiro lugar, a percepção sensorial é caracterizada de modo a identificar a percepção como "uma cadeira" ou "minha esposa" ou algo semelhante. Este agregado foi traduzido como identificação ou discriminação e este processo, é claro, envolve uma experiência prévia. Depois que a percepção sensorial é identificada, ela é conectada com os condicionamentos anteriores e padrões habituais, sendo o quarto agregado traduzido como formação. Assim, não somente identifica-se o objeto, mas todo o histórico passado com o objeto e com o que ele relaciona-se é parte desta percepção. O último agregado é a consciência e isso ocorre quando a percepção ingressa na sexta consciência mental como um objeto mental. Embora possamos dividir mentalmente estes agregados como unidades distintas, na verdade eles são um processo contínuo e indivisível de percepção.

<sup>9</sup> As emoções negativas são *kleshas* que em sânscrito significam "dor, angústia e tormento". Foi traduzido como "aflições", que é a palavra inglesa mais próxima ao que causa sofrimento. Entretanto, a palavra tibetana para *kleshas* é *nyon mong* e ela quase sempre refere-se à paixão, raiva, ignorância, ciúme e orgulho, que na verdade são emoções

perturba a clareza mental. Ao meditar, usamos nossa consciência mental para acalmar e pacificar a mente. A meditação pacifica todas as sensações e experiências de felicidade e sofrimento, de apego e aversão. Quando todas as sensações são pacificadas, a mente fica clara e tranquila. Repousamos neste estado claro e pacífico. Este estado completamente natural e verdadeiro da mente é a sabedoria absoluta. Quando atingirmos essa condição de sabedoria, todas as oito consciências serão transformadas nas cinco sabedorias.

Este texto descreve as consciências, explica como elas funcionam e define em detalhes a natureza das cinco sabedorias; portanto, é chamado de *O Tratado que Distingue a Consciência da Sabedoria*.

## O TÍTULO

### *O Tratado*

O corpus da literatura budista pode ser dividido em duas categorias: os discursos proferidos pelo próprio Buda, que são chamados de "palavras do Buda", ou *ka* em tibetano, e os comentários subsequentes escritos pelos mestres budistas, ou *shastra* em sânscrito. A palavra *shastra* foi traduzida para tibetano como *tenchö*. A palavra tibetana *chö* significa "corrigir"; um shastra corrige a ignorância, o engano e a delusão na mente e transforma-os em sabedoria. O *shastra* realiza isto ensinando (Tib. *ten*) sobre a verdadeira natureza de forma clara. Quando a verdade é compreendida, a mente é automaticamente ajustada. Assim, um tratado é chamado de *tenchö* em tibetano, que significa "correção através do ensinamento". Este texto é, portanto, um tratado, um *tenchö*, que ensina claramente a natureza da consciência e da sabedoria, visando dissipar nossa ignorância e delusão.

### *Distinguindo*

Rangjung Dorje diferencia a consciência da sabedoria neste tratado, classificando-as de acordo com suas respectivas naturezas. Ele faz isto com o intuito de nos fornecer o conhecimento necessário para uma meditação eficaz.

### *Consciência*

É por causa da consciência que não possuímos o conhecimento definitivo. A palavra tibetana para consciência é *namshe*. Este termo deriva do sânscrito *vijnana*. A palavra sânscrita *vijnana* significa "conhecimento completo" e a primeira sílaba *vi*, significa "completo", e a segunda sílaba *jnana* significa "conhecimento".

A consciência não produz a ignorância. É um estado de luminosidade ou inteligência da mente. Entretanto, aquilo que deveria ser visto (ou seja, a verdadeira natureza dos

---

negativas ou perturbadoras, por isso preferimos a tradução de emoção negativa ou perturbadora, uma vez que "aflições" pressupõem algum grau de incapacidade. O Grande Dicionário Tibetano, por exemplo, define *nyon mong* como, "eventos mentais que instigam ações não-virtuosas e fazem com que a pessoa fique perturbada".

fenômenos) não é percebido pela consciência. Pelo contrário, as aparências enganosas são o que a consciência percebe vividamente. Esta situação resulta em um estado de delusão que obscurece a realização da sabedoria absoluta.

### *e Sabedoria*

A palavra tibetana para sabedoria é *yeshe*, que é uma tradução da palavra sânscrita *jnana*. O termo sânscrito, entretanto, também pode significar conhecimento comum, o equivalente à palavra tibetana *shepa*. Portanto, os tibetanos traduziram *jnana* como "sabedoria definitiva" e acrescentaram *ye* que significa "primordial", formando assim *yeshe* que significa "sabedoria primordial".

A razão pela qual meditamos é para transformar nossa mente confusa: transformar nossa ignorância em sabedoria, nossas crenças errôneas em conhecimento verdadeiro. Praticamos com o objetivo de mudar do estado sob a influência das emoções negativas para o estado livre dessas negatividades. Portanto, estamos tentando mudar nosso estado impuro para um estado puro. O estado impuro é a mente; o estado puro também é a mente. Ambos são a mente, mas há uma grande diferença entre estes dois estados mentais. Os estados impuros são chamados de consciências (*namshe*), e os estados puros são chamados de sabedorias (*yeshe*). Se pudermos entender claramente a diferença entre consciência e sabedoria, então nossa prática meditativa subsequentemente estará livre dos enganos e delusões. Este tratado *Distinguindo consciência e sabedoria* é, portanto, muito importante para que a prática da meditação apresente a verdade no caminho.

## **A HOMENAGEM**

### *1. Eu presto homenagem a todos os budas e bodhisattvas!*<sup>10</sup>

O tratado começa com a homenagem e o compromisso de compor o texto. Tradicionalmente, desde a época em que os primeiros mestres budistas compuseram shastras na Índia até o momento atual, os tratados budistas começaram desta forma. Portanto, Rangjung Dorje começa seu tratado com uma homenagem aos dignos receptores que são os budas e os *bodhisattvas*.

Os ensinamentos do Buda estão divididos em três seções: *Vinaya* (as instruções sobre a conduta correta), *Sutras* (as palavras do Buda) e o *Abhidharma* (uma classificação sistemática dos ensinamentos). A cada um destes três diferentes tipos de ensinamentos está associada uma homenagem específica. Este tratado pertence à categoria dos ensinamentos dos sutras, os quais se referem principalmente à meditação, e a homenagem tradicional a um texto sobre sutra é "Eu presto homenagem a todos os budas e bodhisattvas". Assim, esta homenagem é dedicada ao Buda, que ensinou o darma perfeito, e também aos bodhisattvas, que são os praticantes desses ensinamentos. Esta homenagem é feita para garantir que não haverá impedimentos para a conclusão do texto

---

<sup>10</sup> Os versos numerados são uma tradução do texto-raiz original de Rangjung Dorje.

e para assegurar que ele beneficiará muitas pessoas. Rangjung Dorje presta homenagem ao Buda, que ensinou como pacificar todas as aflições mentais e sensações.

Rangjung Dorje também presta homenagem aos bodhisattvas, os seres que praticam os ensinamentos do Buda. Com isso, ao mostrar respeito e devoção pelos budas e bodhisattvas, a confiança nos ensinamentos aumenta. Ao ter uma profunda confiança nos ensinamentos, a pessoa os praticará, e ao praticar os ensinamentos, alcançará o objetivo do estado búdico.

## **O COMPROMISSO AO COMPOR ESSE TEXTO**

*2. Eu obtive um entendimento profundo por ouvir os ensinamentos*

*E por contemplá-los.*

*Então vivi solitariamente, com o intuito de envolver-me*

*No processo de meditação.*

*Descreverei aqui,*

*O tipo de realização que surgiu nessa ocasião.*

Este verso expressa o compromisso de Rangjung Dorje em compor o texto. Em um nível explícito, Rangjung Dorje descreve o processo que resultou na elaboração deste texto. Implicitamente, estas linhas nos instruem a fazer o que ele fez. É como se estivesse dizendo: "Isto é o que meus seguidores deveriam fazer no futuro". Rangjung Dorje foi uma emanção de Avalokiteshvara, mas humildemente descreve a si mesmo como um ser comum. Afirma que não sabia como praticar corretamente, por isso foi necessário primeiro desenvolver uma compreensão das palavras do Buda e dos comentários. Incapaz de fazer isto sozinho, estudou com um mestre para obter a compreensão que surge ao ouvir os ensinamentos.

Não devemos acreditar em algo só porque o Buda, ou algum grande estudioso ou lama afirma isso. Precisamos de uma convicção muito clara e profunda de que os ensinamentos do Buda são corretos e isso é obtido através da análise e de nossa própria inteligência. Portanto, depois que nosso professor nos ensinou o caminho, devemos analisar e contemplar profundamente os ensinamentos, e obter com isso um segundo tipo de compreensão, decorrente desta contemplação.

Este entendimento baseado na escuta e na contemplação não é suficiente — somente isso não é capaz de transformar nossa mente. Esta transformação definitiva é realizada através da prática de meditação. Como meditamos adequadamente? Isto é descrito com as palavras "então vivi solitariamente". Ao desenvolver uma certeza completa nos ensinamentos, Rangjung Dorje em seguida meditou sobre os ensinamentos com o objetivo de transformar sua mente. Ele meditou em um lugar solitário a fim de que todos os movimentos da mente e os pensamentos instáveis desaparecessem e se convertessem em sabedoria. Através da meditação, pôde compreender e responder completamente tais perguntas. Ele percebeu como seria importante que os outros entendessem a natureza da consciência e as cinco sabedorias. Então, compôs este texto. Rangjung Dorje nos ensina pelo exemplo que também deveríamos aprender a ver a natureza da consciência e da

sabedoria, por meio da escuta e da contemplação dos ensinamentos. E a seguir, é preciso prosseguir com a meditação em solidão.

Não é possível atingir a realização por conta própria. Se meditarmos a partir de nossa compreensão inadequada, não seremos capazes de desenvolver uma meditação genuína. Em vez disso, necessitamos da ajuda de alguém que tenha adquirido a experiência da meditação: esse alguém é o Buda. Ele ensinou sobre a natureza da meditação, ofereceu os métodos de meditação e ensinou o propósito da meditação. Primeiro devemos escutar<sup>11</sup> os ensinamentos do Buda, depois devemos entender os ensinamentos, ao contemplá-los. Depois de desenvolver uma compreensão definitiva, devemos meditar sobre os ensinamentos. Portanto, precisamos fazer os três em conjunto — ouvir, contemplar e meditar para progredir.

O Buda ensinou que precisamos meditar para atingir a realização. Por exemplo, não conseguimos convencer alguém de que o melado é doce, afirmando repetidamente que é doce. Mesmo que a pessoa possa compreender nossas palavras, até que pessoalmente o experimente, não terá a experiência do sabor doce. O mesmo acontece com o dharma; podemos ouvir os ensinamentos por um longo tempo e contemplá-los, mas sem meditar não podemos realmente experimentá-los. Se, entretanto, experimentarmos o melado, teremos a experiência concreta do seu sabor adocicado. Da mesma forma, praticando adequadamente a meditação, seguindo o caminho correto e recebendo as instruções apropriadas, o dharma será experimentado. O sutra *Rei do Samadhi* diz que para meditar corretamente, é primeiro necessário receber as instruções sobre meditação, e posteriormente compreender estas instruções. Há uma história de um rishi, um sábio, que meditou durante doze anos sem alcançar nenhum resultado efetivo. Ele morreu e renasceu como um gato. A razão de ter renascido como um gato, e não como humano, é que não havia recebido as instruções adequadas sobre meditação. Consequentemente, o Buda disse que primeiramente devemos escutar os ensinamentos e depois contemplá-los antes de meditar acerca deles. O próprio Buda disse que também escutou os ensinamentos, os contemplou e meditou sobre eles. Enquanto seus seguidores, precisamos fazer o mesmo.

---

<sup>11</sup> "Ouvir" os ensinamentos é a tradução literal do tibetano *ta/wa*. Rinpoche disse que, atualmente, isso significa na verdade "estudar" os ensinamentos.

# PARTE I: As Oito Consciências

## Capítulo 2

### *A Mente como a Fonte da Delusão e da Lucidez*

#### **AS VISÕES ERRÔNEAS DOS OUTROS**

*3. Há aqueles que acreditam que os três reinos e todos os seres,  
São uma criação surgida de si mesma, ou a partir de outra coisa,  
De ambas, ou sem nenhuma causa.  
Há aqueles que afirmam que existe um criador:  
Gampo-Cha, Shiva, Brahma, ou Vishnu,  
Ou que existem os átomos externamente,  
Ou de uma matéria imperceptível verdadeiramente existente,  
Que origina o eu e o mundo.*

No passado, haviam muitos diferentes professores de diversas tradições que apresentaram visões acerca de como entender a natureza dos fenômenos. Eles apresentaram visões muito diferentes da visão de Rangjung Dorje segundo a qual os fenômenos externos são concebidos pela mente. Precisamos entender por que estes ensinamentos estão incorretos no sentido de compreender claramente o surgimento dos fenômenos. Portanto, Rangjung Dorje começa com uma refutação das teorias imprecisas sobre o surgimento dos fenômenos.

Nesse mundo, existem aparências externas e os seres que estão contidos dentro dele. A tradição budista descreve o mundo em termos de três reinos: o reino do desejo, o reino da forma e o reino da não-forma.<sup>12</sup> De onde vieram estes reinos? Algumas escolas filosóficas afirmam que as coisas ou fenômenos originam-se de si mesmos, algumas afirmam que as coisas originam-se de outras, e algumas afirmam que as coisas originam-se de si mesmas e de outras, e algumas escolas afirmam que as coisas originam-se sem nenhuma causa.

Esta última visão foi defendida pelos Charvakas, uma tradição que afirmava que o mundo não possuía nenhuma causa. Eles ilustraram sua visão com o exemplo de que as ervilhas são redondas, mas ninguém as moldou dessa forma; os espinhos são afiados, mas ninguém os afiou. Da mesma forma, afirmam que o mundo inteiro decorre naturalmente, sem qualquer causa. Algumas outras tradições acreditavam que um criador

---

<sup>12</sup> O Samsara pode ser dividido em três reinos. O nível mais inferior é o reino do desejo (sânc. *kamadhatu*; tib. *dö kham*) que é a nossa existência regular, onde somos dominados pelos desejos. O próximo nível é o reino da forma (sânc. *rupadhatu*; tib. *zug kham*) no qual nascemos sem ter um corpo humano e somos não-humanos em razão de haveremos atingido uma das quatro concentrações (sânc. *caturdhyana*; tib. *samten shi*) em uma vida anterior. Estes são os sete reinos de deuses. Finalmente, existe o reino sem forma (sânc. *arupadhatu*; tib. *zug kham*) onde há a consciência pura.

produziu este mundo. Esta é a visão da religião Bon, a religião que já estava presente no Tibete antes da introdução do budismo no século VII. Os Bonpos afirmavam que a "Fortuna" ou *Cha* em tibetano é a causa para a eventual conquista da prosperidade, e é também o criador de todas as coisas no mundo.

Na Índia, havia três religiões pré-budistas que acreditavam em um criador: Xivaísmo, Bramanismo e Vishnuísmo. Os xivaístas, seguidores de Shiva, acreditavam que Shiva pensou ou sonhou, "este mundo é necessário", e que este pensamento criou o mundo. Os seguidores de Brahma acreditavam que ele olhava com suas quatro faces para as quatro direções, e a partir disso criou o mundo inteiro. Os seguidores de Vishnu acreditavam que Vishnu, sendo muito hábil e inteligente, criou este mundo a partir do seu próprio poder.

Deveria ficar claro que nada surge sem uma causa, como alegam os Charvakas. Se este fosse o caso, então não haveria sentido em plantar sementes, já que não há causa ou razão para que elas germinem. Se as plantas fossem criadas por Shiva ou por um deus, não haveria sentido em plantar sementes porque esse deus decidiria o que deveria crescer. Portanto, é plausível dizer que as coisas não são criadas por deuses porque todas elas precisam de uma causa.

Entre as escolas Budistas, havia diferentes visões sobre como os fenômenos externos surgiam. Quando o Buda começou a ensinar, transmitiu ensinamentos que eram compatíveis com a compreensão dos seus alunos. Isso virou o ensinamento Hinayana e destinava-se aos praticantes Shravaka. Nesses ensinamentos, o Buda disse que não havia nenhum criador, e ao invés disso, tudo era composto de partículas diminutas semelhantes aos átomos. Esta era a visão da escola Vaibhashika. Um outro ensinamento Hinayana do Buda era de que existiam pequenas partículas invisíveis "inacessíveis" para a mente e a partir delas o eu e o mundo externo surgiam. Esta era a visão da escola Sautrantika. Embora estas duas escolas ensinassem que não havia nenhum criador, suas visões ainda não estavam completamente corretas.

## **O QUE O BUDA ENSINOU**

*4. O incomparável, O Onisciente, ensinou que  
Os três reinos são simplesmente a mente.  
Não são surgem de si mesmos, nem de outra coisa,  
Nem de ambos, nem da ausência de uma causa.  
Todos os fenômenos surgem através da interdependência.  
Eles são, por sua própria natureza, vazios,  
Totalmente livres de unidade e multiplicidade,  
Totalmente livres de falsidade ou veracidade,  
São como a lua refletida sobre a água e assim por diante.  
O Buda transmitiu esse conhecimento aos seres.*

O Omnisciente (Buda) ensinava de acordo com a capacidade dos seus alunos. Ele costumava ensinar a partir de dois significados diferentes: o significado definitivo e o significado provisório. Quando o Buda ensinava o significado definitivo, que descreve a



verdadeira natureza dos fenômenos, declarava explicitamente que todas as aparências nos três reinos (desejo, forma, e não-forma) eram a mente. Ao ensinar o significado definitivo, o Buda disse que não havia um criador externo e que tudo é criado, surgido e percebido apenas pela mente.

Havia quatro grandes escolas no Budismo Indiano: Vaibhashika, Sautrantika, Chittamatra (mente apenas) e Madhyamaka (caminho do meio). Na verdade, existem duas escolas Chittamatra diferentes: uma que diz que as aparências são a mente e nada mais, e a segunda que diz que as aparências foram, inicialmente, criadas pela mente. Esta segunda escola ensinou que os três reinos da existência, isto é, todos os fenômenos, não surgem devido a um eu, ou através de outra coisa, ou por nenhuma causa; pelo contrário, afirma que os fenômenos surgem através da interdependência ou da *originação interdependente*,<sup>13</sup> sendo um fenômeno dependente do outro, sem que um criador esteja envolvido.

Um exemplo simples disso é apresentado em *Os Estágios da Meditação* de Kamalashila, onde é dito que se alguém tem uma vareta de incenso de duas polegadas e uma vareta de incenso de quatro polegadas, a vareta de quatro polegadas é claramente a mais longa e isso é consensual entre todos. Mas se alguém acrescentar uma vareta de seis polegadas e tirar a vareta de duas polegadas, então de repente a vareta de quatro polegadas é a mais curta. Portanto, ser longo ou curto, grande ou pequeno, direito ou esquerdo, etc., depende sempre da interdependência com outros objetos e em vez da natureza<sup>14</sup> ou da qualidade inerente do próprio objeto. A vareta de incenso não é curta ou longa em si mesma, essa qualidade ocorre apenas através da dependência de outros fenômenos e através da análise feita pela mente. Portanto, a tradição Chittamatra ou Mente Apenas ensinou que, em virtude disso, apenas a mente é a base de todas as aparências.

A mente é a fonte de tudo, não sendo necessária uma deidade criadora, pois é ela quem produz todas as ações e, portanto, todo o carma. Toda felicidade e infelicidade, raiva, apego, amor e compaixão surgem da mente e de nenhum outro lugar. Portanto, a mente é a fonte de todo o samsara e nirvana. Em um sutra o Buda disse: "Ó, bodhisattvas, os três reinos são apenas a mente". Isso nos leva a pensar: "E essas casas, montanhas e campos que enxergo? Tudo isso é externo à minha mente". Entretanto, quando vemos casas e campos nos sonhos, pensamos que são objetos externos e não criados pela mente, mesmo que não sejam nada além de projeções mentais. Tudo o que vemos quando estamos acordados não passa também de uma criação da mente.

---

<sup>13</sup> A originação interdependente (sânsk. *pratityasamutpada*; tib. *tendrel*) tem sido traduzida como interdependência e originação dependente. Este é um conceito muito importante, pois explica como as coisas ocorrem sem a existência de um deus ou criador. O Buda simplesmente indicou que tudo no mundo está relacionado a todas as outras coisas e que quando algo acontece, ocorre devido à relação entre causa e efeito. Na realidade são doze etapas (chamadas de Nidana, elos) que começam com o nascimento e vão até a décima segunda etapa da morte.

<sup>14</sup> A palavra "natureza" às vezes designada como "essência" é uma tradução da palavra tibetana *shi* (pronuncia-se *bzhi*). A "natureza" de algo é encontrada na lógica aristotélica Ocidental. Por exemplo, a água aparece como sólida e fria (gelo), como transparente e fluida (água), quente e gasosa (vapor) e pode-se dizer que estas são as aparências ordinárias da água. Sua essência ou verdadeira natureza não é nenhuma dessas aparências, mas sim dois átomos de hidrogênio combinados com um átomo de oxigênio. Outro exemplo é que as pessoas aparentam possuir uma grande variedade de personalidades e comportamentos, mas apenas um ser iluminado é realmente capaz de ver sua verdadeira natureza, que é a natureza búdica.

Num nível grosseiro vemos objetos como casas, árvores e montanhas. Na verdade, quando olhamos atentamente, percebemos que nada existe como uma entidade essencial. Na verdade, tudo é constituído de muitos componentes. Por exemplo, quando olhamos para a mão, nossa mente a concebe como uma "mão". Na verdade, é feita de pele, carne, ossos e diferentes dedos. Quando examinamos o polegar mais de perto, vemos que é composto de uma unha, pele, e diferentes articulações, etc. Não há realmente nada visto que possa ser considerado como um polegar, mas ainda assim nossa mente diz "polegar". É o mesmo para qualquer outra coisa: nada existe como uma entidade essencial porque sempre pode ser dividida em partículas menores. Mesmo dividindo na menor partícula, podemos analisar essa partícula e descobrir que essa menor partícula tem quatro lados — norte, sul, oeste e leste. Portanto, mesmo a menor partícula não pode ser definida como uma singularidade. No entanto, todas estas coisas nos parecem singularidades segundo as formações conceituais da mente. Elas surgem na mente e, portanto, sua fonte é a mente.

### **COMO RANGJUNG DORJE ALCANÇOU A REALIZAÇÃO**

*5. A partir de qual fonte a*

*Delusão e a lucidez surgem?*

*Eu entendi a natureza da originação dependente,*

*Do mesmo modo quando vemos o nosso próprio reflexo em um espelho,*

*E por saber que há fogo porque há fumaça,*

*Vou descrever isso claramente aqui.*

Os budistas acreditam que tudo surge na mente, assim como uma imagem aparece em um espelho. Tudo surge através da originação dependente, semelhante ao reflexo em um espelho. Para que um reflexo ocorra é preciso uma imagem visual e também um espelho que reflita esta imagem. É a interdependência entre a imagem e o espelho que nos permite ver a imagem no espelho. Este exemplo ilustra a interdependência no nível definitivo.<sup>15</sup> Da mesma forma, quando vemos fumaça, sabemos que ela depende do fogo, portanto, quando vemos fumaça, sabemos que há fogo. Isto ilustra a interdependência no nível convencional ou relativo.

Rangjung Dorje obteve o conhecimento e a sabedoria ao ouvir os ensinamentos e a compreensão decorrente da contemplação deles. Rangjung Dorje também recebeu de um guru as instruções práticas e ensinamentos sobre os sutras e os tantras para desenvolver uma compreensão que surge ao receber os ensinamentos. Os sutras são os ensinamentos Mahayana do Buda e os tantras são os ensinamentos Vajrayana do Buda. Ele também recebeu os ensinamentos dos shastras, que são os comentários sobre os ensinamentos do Buda. Rangjung Dorje recebeu todos estes ensinamentos e os contemplou. Realizando a

---

<sup>15</sup> Os budistas mantêm uma visão completamente oposta ao senso comum ou àquilo que é considerado no Ocidente, ou seja, que o mundo que percebemos não é de fato um reflexo exato da realidade, mas é apenas uma ilusão ou uma aparência. O que percebemos é a verdade relativa ou convencional (Tib. *kunzop*), enquanto uma pessoa iluminada pode ver o mundo "como ele realmente é" ou sua verdade definitiva (Tib. *dondam*). Os seres comuns veem os fenômenos externos como sólidos e reais e experimentam a existência com os constantes altos e baixos do samsara; enquanto que, em última instância, os fenômenos externos não são nada disso: são vazios.

essência através do estudo e da contemplação, vivenciou a fonte do samsara e do nirvana. Portanto, ele foi capaz de ver isto claramente, exatamente como vemos o nosso reflexo em um espelho.

Rangjung Dorje descreve sua realização em termos das duas verdades. No nível definitivo, realizou a fonte da delusão e da lucidez, ou seja, a natureza dos fenômenos. No nível convencional, realizou como os fenômenos surgem através da interdependência. Ao atingir estas realizações, descreveu as consciências e as sabedorias.

## Capítulo 3

### Todas as Aparências São a Mente

#### **AS CINCO CONSCIÊNCIAS SENSORIAIS**

*6. As cinco consciências sensoriais produzem aflições  
Em virtude da fixação e rejeição das  
Formas, sons, cheiros, sabores e sensações táteis.  
O que são estes objetos sensoriais?  
Se o sábio examinar corretamente, saberá que  
Nada, como átomos e assim por diante, existem externamente,  
Como algo diferente da cognição.*

As cinco consciências sensoriais de olhos, ouvidos, nariz, língua e tato percebem os cinco objetos sensoriais das formas visuais, sonoras, gustativas, olfativas e sensações corporais. Basicamente, todas as visões, sons e odores não são bons nem ruins, mas alguns são percebidos como bons e são aceitos e alguns são percebidos como ruins e são rejeitados. Estas percepções de satisfação e insatisfação dão origem às aflições ou emoções perturbadoras (sâns. *kleshas*) que geram todo o sofrimento e as aparências ilusórias do samsara.

Se aqueles que possuem sabedoria examinam cuidadosamente a causa de todo esse sofrimento e essa ilusão, perguntam-se: "O que são esses objetos sensoriais?. Eles descobrirão que, embora pensamentos de beleza e feiúra, bom e mau, e assim por diante, estejam associados aos objetos sensoriais, estas qualidades não são realmente inerentes aos objetos percebidos. Em vez disso, estas qualidades surgem da mente porque não há nenhum objeto sensorial que exista fora dessa mente.

#### **AS QUATRO CONDIÇÕES PARA QUE A PERCEPÇÃO OCORRA**

Existem quatro condições necessárias para que a percepção de um objeto externo resulte em uma emoção perturbadora. A primeira condição, chamada de "condição causal", é a condição onde a consciência fundamental (oitava) e a consciência aflita (sétima) precisam estar presentes.<sup>16</sup> A segunda condição, chamada de "condição primária", é a condição onde a faculdade sensorial em si e sua consciência visual, auditiva, olfativa, gustativa ou corporal devem estar presentes. A terceira condição, chamada de "condição objetiva", é a

---

<sup>16</sup> Como os desejos e aversões de alguém baseiam-se em experiências passadas e padrões habituais que são armazenados na consciência fundamental, é necessário que ela esteja presente na percepção quando há algum reconhecimento de um objeto. A consciência aflita está presente porque a mente ainda é dualista e esta consciência interpreta tudo em termos de "eu" e "outro".

condição na qual o objeto sensorial externo, como a visão, o som ou o olfato, precisa estar presente. Sem este objeto sensorial, a consciência sensorial não poderá surgir. Por exemplo, a consciência auditiva surgirá devido a um som e uma consciência olfativa surgirá por causa de um cheiro, e assim por diante. Portanto, para que estas cinco consciências sensoriais surjam, é preciso que haja um objeto que possa ser percebido pela faculdade sensorial. A quarta condição, chamada de "condição imediata", é a condição do continuum mental. Já que a mente é uma sucessão de instantes individuais, há um pensamento por um instante, depois há outro pensamento no instante seguinte, este continuum também deverá estar presente.

O resultado da reunião destas quatro condições consiste na experiência sensorial que se traduz na percepção de algo que é agradável, desagradável ou neutro. Se percebemos algo como agradável ou belo, pensamos que é bom, e ficamos satisfeitos, desenvolvendo a emoção perturbadora do desejo ou apego. Se percebermos algo como desagradável ou feio, ficamos insatisfeitos, que gradualmente desenvolverá a emoção perturbadora da aversão ou da raiva. Se vemos algo que consideramos neutro, não veremos a verdadeira natureza do objeto, e responderemos com a emoção perturbadora da estupidez ou ignorância. Podemos ver a partir disto que todas as emoções negativas surgem como resultado da percepção de um objeto que é automaticamente identificado como bom, ruim ou neutro.

Vivenciamos a felicidade ou a infelicidade baseando-se na nossa percepção. Mas mesmo quando experimentamos algo tão agradável e o desfrutamos, posteriormente podemos experimentar o sofrimento através deste mesmo objeto. A felicidade é impermanente e acabará tornando-se uma fonte de sofrimento em razão da ausência deste evento ou objeto desejado. Este sofrimento provém das quatro condições: as oito consciências, a continuidade da mente, os cinco sentidos e seus objetos.

### **REFUTANDO A VISÃO ERRÔNEA DE QUE OS OBJETOS SENSORIAIS NÃO SÃO A MENTE**

*7. Se a substância desses objetos sensoriais fosse diferente da consciência,  
Ambos não poderiam ser apenas uma única entidade.*

*Uma consciência não-manifesta e imaterial*

*Não produz substâncias materiais.*

*Portanto, uma relação onde algo mais recente surge de algo anterior, não  
poderia existir.*

*Com esta visão, os objetos sensoriais são diferentes da consciência,*

*E seria ilógico os objetos sensoriais surgirem a partir da consciência,*

*Porque eles não teriam nenhuma conexão.*

Antes de explicar como todos os fenômenos externos são a mente, Rangjung Dorje refuta a visão defendida por muitos de que a realidade externa não é a mente. Ele usa o argumento de que se os fenômenos externos fossem diferentes da mente, então os

fenômenos externos apresentariam uma natureza diferente<sup>17</sup> em relação à mente. A visão que ele refuta aqui é a de que os fenômenos externos são matéria, e que a natureza da consciência é a lucidez.

Se a mente e os fenômenos externos possuísem naturezas ou essências completamente diferentes, não haveria uma conexão ou relação entre eles: os objetos não seriam capazes de surgir a partir da consciência que os percebesse. A única maneira de existir uma relação entre os objetos e seu observador seria de possuir a mesma natureza: os objetos seriam capazes de emergir da consciência que os percebe. A relação entre a matéria e a consciência precisa ser de dois tipos: eles existem a partir de coisas com uma mesma essência ou a partir de coisas com essências diferentes. Um exemplo de algo com a mesma natureza é a visão de um elefante em um sonho: vemos o elefante no sonho, e tanto a natureza do elefante quanto a natureza do observador são a mente. Um exemplo de duas coisas que possuem naturezas diferentes é a visão de um elefante ao acordar. Neste caso, é preciso haver um instante entre o elefante e a consciência que o percebe, porque não podem surgir exatamente no mesmo instante; portanto, é impossível que eles tenham outra relação que não seja a de causa e efeito.

## **POR QUE OS FENÔMENOS EXTERNOS SÃO A MENTE<sup>18</sup>**

*8. Portanto, todas estas múltiplas aparências,  
Não existem como objetos sensoriais que não sejam a consciência.  
Seu surgimento é como a experiência da autoconsciência.  
Todas as aparências, desde partículas indivisíveis até extensas formas, são a mente.  
Isto significa que, se nada existe externamente e separadamente,  
Brahma e o restante, não poderiam ser os criadores.*

Quando compreendemos que os objetos externos são apenas a mente, e não são coisas existentes separadas, podemos dizer: "Bom, eu posso vê-los. Eles são compostos por matéria; portanto, são diferentes da mente, que não é feita de matéria, mas tem a qualidade de luminosidade ou consciência. Portanto, a mente e os objetos externos são coisas completamente diferentes. Um é matéria sólida e o outro é luminosidade". Para refutar este argumento, podemos usar o exemplo anterior da mão. Dizemos: "Ó, eu vejo uma mão". Mas se investigarmos mais a fundo, vemos um polegar, um dedo indicador, um dedo médio, um dedo anelar e um dedo mindinho, pele, carne e ossos. Perguntamos em seguida: "Onde está essa mão que eu vejo?". Na verdade, a mão é apenas uma fabricação conceitual. Olhamos então para o polegar e dizemos: "Eu vejo um polegar". Mas o polegar

---

<sup>17</sup> As duas naturezas diferentes são a natureza dos fenômenos externos que é vacuidade, mas aparece como objetos concretos verdadeiros e a natureza da mente que também é vacuidade, mas que igualmente contém luminosidade ou uma lucidez. Porque os fenômenos externos possuem a mesma natureza, ou seja, são compostos basicamente do mesmo material, podemos construir estradas, casas, aviões com eles. No entanto, a mente possui uma natureza diferente, por isso não podemos construir pontes e assim por diante, simplesmente pensando ou sonhando com elas.

<sup>18</sup> O título completo é "Explicação das cinco consciências sensoriais que produzem os objetos sensoriais, sem nenhum outro criador".

consiste da primeira, segunda e terceira articulações, e assim por diante, e, portanto, também é composto de muitas partes diferentes. Sabemos que nenhuma dessas partes é o polegar, e perguntamos: "Bem, onde está o polegar?". Há apenas uma resposta: não há realmente o polegar. Vemos algo e pensamos que vemos uma mão, mas na verdade não existe uma mão de fato ali. É apenas uma fabricação conceitual que surge da mente. A mesma análise aplica-se aos dedos, a uma montanha, a uma casa, ou a qualquer outro objeto externo.

Uma explicação da frase no verso que diz: "Seu surgimento é como a experiência da autoconsciência" será apresentada mais adiante. Podemos manter a posição de que todos os fenômenos externos são constituídos de uma coleção de partículas diminutas e verdadeiras e estas partículas indivisíveis são agrupadas formando os fenômenos externos que percebemos. Quando, entretanto, examinamos mais de perto estas pequenas partículas, descobrimos que não podemos dividi-las na menor partícula possível, pois cada partícula pode ser dividida em partículas ainda menores. Portanto, não existe algo como uma partícula da qual tudo é formado, e não há realidade neste fenômeno externo. Portanto, devemos concluir que todas as aparências externas surgem da mente.<sup>19</sup>

Nunca encontraremos um objeto externo separado de nossa mente. Vemos as coisas como sendo separadas, pois, desde o princípio do tempo que passamos no samsara, nos habituamos à impressão de que os fenômenos existem externamente. Todos os fenômenos externos, desde a partícula indivisível mais diminuta até a maior montanha, aparecem apenas a partir da mente. Muitas tradições dizem que o mundo e todos os seres que o habitam foram criados por Brahma, Shiva ou Vishnu; afirmam erroneamente que os deuses criaram as partículas mais diminutas, as quais poderíamos chamar de átomos. Entretanto, tudo o que experimentamos, seja agradável ou desagradável, surge de nossa mente através do poder do carma, e não foi criado pelos deuses.

### **EXPLICAÇÃO DA CONSCIÊNCIA MENTAL**

*9. A relação entre a consciência mental e os fenômenos mentais,  
É como a experiência de um sonho.  
A mente concentra-se nos fenômenos  
E fica apegada a eles.  
Mas eles são desprovidos de qualquer realidade verdadeira.*

---

<sup>19</sup> A escola budista Madhyamaka do século II d.C. liderada por Nagarjuna, desenvolveu um conjunto extremamente complexo e extenso de argumentos lógicos para mostrar que todos os fenômenos externos são vazios (sânsk. *shunyata*). Thrangu Rinpoche procura transmitir o sabor desses argumentos usando um argumento lógico conhecido como "unidade e multiplicidade", mostrando que tudo o que vemos externamente e pensamos ser sólido e real não é inerentemente uma "mão", "cadeira" ou "montanha", mas sim a sobreposição conceitual da mente ao objeto.

Um exemplo moderno desse argumento é que se batermos com o punho numa parede de tijolos, ela parecerá sólida e sentiremos dor. No entanto, um físico nos dirá que a parede é na verdade 99,99% espaço vazio e que a pouca matéria sólida que existe na parede são átomos movendo-se em velocidades incríveis e não é sequer possível localizar a posição desses átomos. Além disso, a parede não é vermelha, mas simplesmente libera uma radiação que a mente chama de "vermelha". Em outras palavras, no nível relativo é uma parede sólida de tijolos vermelhos, porque nossa mente tomou esta impressão e a transformou em uma parede de tijolos vermelhos. Entretanto, um praticante muito avançado, como Milarepa, movimentava seu corpo através de objetos sólidos porque sua mente havia percebido que, de fato, todos esses objetos são vazios.

Embora possamos concordar intelectualmente com a afirmação de que todos os objetos são apenas experimentados pela mente e não existem devido a causas externas, na verdade não acreditamos nisso. Acreditamos que existem duas coisas distintas: objetos externos e uma consciência interna que os percebe. Embora acreditamos que sejam separados, o Buda ensinou que estes eventos não são externos, mas são apenas a mente. A lógica convencional discorda disso. Por exemplo, se disséssemos que este livro que estamos lendo é a nossa mente, pensaríamos: "Não, isso não é verdade. O livro foi feito por uma gráfica, e não saiu da nossa mente; ele é um objeto externo". Mas quando sonhamos, também vemos objetos externos; no entanto, nenhum deles apresenta uma existência externa independente; todos eles são apenas criações mentais. Da mesma forma, todas as aparências externas que percebemos são produzidas por nossa mente, e não possuem nenhuma existência independente.

As cinco consciências sensoriais percebem diretamente os objetos ou eventos sensoriais através de imagens mentais de formas visuais, sons, odores, sabores e sensações corporais. Em seguida são percebidas pela sexta consciência, que é a consciência mental. Mas a consciência mental não percebe os objetos sensoriais diretamente, mas como eventos mentais. Estas imagens mentais às vezes são chamadas de *darmas*, que é traduzido como "fenômenos", ou seja, os fenômenos puramente mentais que aparecem à mente. A relação entre a consciência mental e estes fenômenos mentais não é direta, mas semelhante a experiência de um sonho. Em um sonho, o fenômeno mental aparece à sexta consciência que o considera como sendo verdadeiro. Um processo semelhante ocorre em um sonho no qual todas as aparências do sonho surgem internamente para a mente e são concebidas como sendo fenômenos externos. Há um forte apego às imagens como fenômenos externos, tanto no sonho quanto na vigília.

A tradição Pramana descreve a consciência mental sob dois aspectos — uma orientação externa e uma orientação interna. A orientação externa é quando a consciência mental apega-se à forma sensorial que é percebida por uma consciência sensorial. Por exemplo, quando há um som, uma consciência mental se envolve com esse som. Esta é a orientação externa da consciência mental.

A consciência mental com uma orientação interna é chamada de "autoconsciência", que é o fato da mente estar consciente de si mesma. A tradição pramana afirma que "a própria mente não está oculta de si mesma". Precisamos perguntar para outra pessoa o que ela está pensando, mas sabemos exatamente o que nós estamos pensando. Isto acontece porque a mente não está olhando para si mesma como se fosse algo diferente. Não há dualismo de algo que é visto e algo que está vendo. Não precisamos nos perguntar: "O que estou pensando?" porque podemos perceber isso claramente. Esta orientação interna da consciência mental que olha<sup>20</sup> para a própria mente é chamada de *rang rig*<sup>21</sup> em tibetano, e significa "autoconsciência".

---

<sup>20</sup> A palavra "olhar" é usada aqui, mas claramente isto não tem nada a ver com os olhos. A palavra é usada para contrapor com análise ou exame, que contém um componente analítico, cognitivo, que não está presente no "olhar" para a mente. Portanto, olhar para a mente implica um exame direto e não-conceitual.

<sup>21</sup> *Rangrig* é a mente olhando para si mesma. Para entender isso, é preciso entender o contexto da prática do Mahamudra. Na meditação Mahamudra começamos desenvolvendo primeiramente a meditação da tranquilidade que treina a mente para concentrar-se em um objeto e ficar nele sem distração ou conceituação. Também desenvolvemos a meditação Vipashyana que, no Vajrayana, é descobrir a verdadeira natureza dos fenômenos. Estas duas meditações são



Se não reconhecermos a autoconsciência, mas cedermos ao aspecto externamente orientado da consciência mental, estaremos envolvidos com o fluxo habitual de pensamentos e continuaremos em um estado de delusão. Mas se conseguirmos superar a consciência orientada externamente e repousar na autoconsciência, a meditação será efetiva. Portanto, é ensinado: "Repouse como uma criança vendo um templo". Quando levamos um bebê até um templo, o bebê vê diretamente todos os objetos e imagens. Ele não pensa: "Ó, isso é um trono, isso é o Buda", ao invés disso, o bebê tem uma experiência direta do templo. Durante a meditação, devemos ter esta experiência direta sem pensamentos e conceitos, e experimentar a autoconsciência.

Em termos de meditação, a principal consciência é a sexta consciência mental. Quando estamos meditando por meio da visualização, há quem acredite que devemos ver a visualização tão claramente quanto a visão habitual; entretanto, na visualização estamos usando a consciência mental, enquanto na visão habitual estamos usando a consciência visual. Uma vez que a consciência mental reconhece o significado de um objeto, ela não pode perceber uma imagem tão nítida quanto a consciência visual pode perceber. Não podemos esperar que uma visualização seja tão clara quanto ver um objeto qualquer. Também na meditação de tranquilidade (sânsk. *shamatha*) e de insight (sânsk. *vipashyana*) usamos a sexta consciência. Estamos observando todos os movimentos dos pensamentos em nossa mente. É com a sexta consciência que estamos treinando nestas meditações.

### ***A MENTE É VAZIA***<sup>22</sup>

*10. Essas seis consciências,  
As aparências dos objetos sensoriais e dos seres,  
O apego a um eu, a cognição  
Quaisquer que sejam as aparências que se manifestem  
Não são criadas por nada que não sejam elas mesmas.  
Elas não são criadas por si mesmas,  
Nem criadas tanto por si mesmas como por outras coisas,  
Nem pela ausência das duas.*

Inicialmente, no caminho gradual de meditação, é ensinado que todos os fenômenos externos são a mente. Isto foi abordado no capítulo anterior e agora chegamos à discussão de como a própria mente, as seis consciências, não possuem nenhuma realidade inerente e são vazias por natureza. O verso começa dizendo que não existem aparências externas,

---

desenvolvidas em meditação formal sentada, enquanto o praticante também empenha-se em tentar atingir a completa atenção plena e consciência lúcida na pós-meditação, assim como acumular o máximo de mérito possível.

Quando isto for realizado de forma elevada e tivermos acumulado as quatro práticas preliminares do *ngondro* para desenvolver devoção, purificação, generosidade e devoção ao guru, começamos a olhar diretamente (não conceitualmente) para a própria mente de forma a perceber plenamente que a mente e o eu são vazios. Isto é *rang rig* e descobrimos que não podemos jamais encontrar a mente. É claro, aquilo que está procurando e o que está sendo olhado, é a mesma coisa: a mente. No entanto, com a meditação extremamente equilibrada é possível ver de forma não conceitual a verdadeira natureza da mente e a sua vacuidade. Isto é a mente vendo a si mesma. Para mais detalhes, veja *A Meditação do Mahamudra, Parte I e Parte II* de Thrangu Rinpoche.

<sup>22</sup> O significado literal deste título é "O ensinamento de que a mente não nasce". Ser não nascido é uma característica dos fenômenos que são vazios de existência inerente.

apenas as seis consciências internas para as quais os objetos sensoriais externos, a crença em si mesmo, e os pensamentos e as sensações internas aparecem. Estes eventos ou aparências são analisados na lógica quádrupla clássica de Nagarjuna usada nos ensinamentos de *A Perfeição da Sabedoria* (sânsk. *Prajnaparamita*). Tais aparências internas e externas: (1) não são criadas a partir de si mesmas, (2) nem são criadas a partir de algo diferente de si mesmas, (3) nem são criadas tanto de si mesmas como de outras coisas, (4) nem são criadas nem de si mesmas nem de outras coisas. Em outras palavras, são vazias por natureza.

Rangjung Dorje agora descreve como todas as coisas externas são manifestações mentais. Podemos nos perguntar se esta é a mesma perspectiva da escola Chittamatra (Mente Apenas) na qual afirma-se que todos os fenômenos externos são manifestações mentais e que os fenômenos não possuem existência verdadeira. Esta escola afirma que só existe realmente a mente, motivo pelo qual eles são chamados de escola Mente Apenas. Rangjung Dorje, entretanto, vai mais além e ensina que a mente não nasce, é vazia, e possui luminosidade. O texto mostra que as coisas externas não possuem uma existência verdadeira, e quando investigamos nossa mente, descobrimos que também não possui uma existência verdadeira. O exemplo usual apresentado é dizer que uma montanha descrita como estando "aqui" é diferente de uma montanha situada "lá". Mas não existe uma montanha definida como "aqui" ou "lá" porque a montanha que está "lá" torna-se a montanha "aqui" quando atravessamos o vale. Portanto, as montanhas não possuem uma natureza intrínseca de estar aqui ou lá; tudo é interdependente com o "aqui" dependendo de "lá" e vice-versa.

Da mesma forma, objeto e observador dependem também um do outro. Quando algo é conhecido, há um conhecedor; quando há um conhecedor, algo é conhecido. Se nada fosse conhecido, não haveria nenhum conhecedor, porque o conhecedor depende do que é conhecido para sua existência. Se os objetos externos não têm existência verdadeira, então a mente também não tem existência verdadeira. Se as formas visuais não possuem uma realidade verdadeira, então a consciência visual não possui uma realidade; se os sons não possuem uma realidade, então a consciência auditiva não possui realidade e assim por diante. Se os fenômenos externos não possuem uma realidade verdadeira, então as seis consciências não possuem qualquer realidade; se os objetos dos sentidos não possuem realidade, então os sentidos propriamente ditos, e os órgãos dos sentidos não possuem realidade; se os órgãos dos sentidos não possuem realidade, então as consciências que surgem a partir deles não possuem realidade. Portanto, se tanto os fenômenos externos quanto as consciências internas não possuem uma realidade verdadeira, então nem um eu nem o apego a um eu possuem uma realidade verdadeira.

Mesmo não havendo nada que exista inerentemente, as coisas obviamente aparecem. Vemos um carro e abrimos a porta, entramos e dirigimos ao longo da rodovia. Uma grande variedade de aparências aparece e nos afeta. Por exemplo, não conduzimos nosso carro deliberadamente contra uma parede. Essas aparências fazem parte da realidade relativa ou convencional e aparecem à mente porque a mente é luminosa. Quando este aspecto luminoso da mente, a capacidade cognitiva da consciência é impura, temos as consciências. Quando esta luminosidade é pura, possuímos a sabedoria. Entretanto, nem esta luminosidade nem esta sabedoria possuem qualquer realidade

inerente no nível definitivo. Assim, todas as aparências surgem da clareza ou luminosidade, mas não possuem qualquer realidade inerente.

Para resumir, afirma-se que os fenômenos externos e as consciências internas não são criados pelo (1) eu, (2) algo que não seja o eu, (3) tanto o eu quanto o outro, (4) nem o eu nem o outro. Assim, todos os fenômenos externos e as consciências internas que experimentam esta exibição não possuem uma existência inerente verdadeira.

## **AS ESCRITURAS SOBRE A VACUIDADE DA MENTE**

*11. Portanto, como o Vitorioso ensinou,  
Tanto o samsara quanto o nirvana são apenas a mente.*

Que todos os fenômenos externos são a mente e que a mente é vazia pode ser comprovado através da lógica, como nos mostra este tratado. Também pode ser estabelecido através da leitura das escrituras do Buda. O Buda ensinou que a mente é responsável pela realização do estado búdico e que a mente também é responsável pela nossa andança pelo samsara. O Buda disse que a mente é como um artista que pinta o que quiser. A mente usa os *cinco agregados mentais* de forma, sensação, identificação, formação e consciência para criar qualquer coisa que é percebida no mundo.

Na Índia, Saraha (século IX d.C.) era um dos oitenta e quatro mahasiddhas que praticavam o Mahamudra. Ele disse que a mente é a semente de tudo.<sup>23</sup> Enquanto vivermos em nosso estado confuso no samsara, tudo o que experimentamos vem da mente e quando alcançamos o estado búdico, todas as qualidades iluminadas e sabedorias também surgem da mente. Portanto, quando usamos a mente adequadamente, conquistamos tanto a felicidade do samsara quanto a felicidade do nirvana. Desta forma, a mente é como uma joia que realiza desejos.<sup>24</sup> Por que nem sempre estamos felizes? É que ao longo de incontáveis vidas nos habituamos profundamente a uma crença errônea ou a delusão de que as aparências externas são inerentemente existentes ou "reais" e estão claramente separadas de nossa mente.<sup>25</sup>

Este processo de como a mente gera os fenômenos é elaborado em um sutra no qual o bodhisattva Manjushri é questionado por um deva:<sup>26</sup> "O mundo externo não foi criado por alguém?" e Manjushri respondeu: "Filho dos devas, o mundo externo não foi criado por ninguém. Não foi criado por Brahma, Shiva ou qualquer outro. O mundo foi inteiramente

<sup>23</sup> No Kangyur tibetano ele diz, "Já que só a mente é a semente para todas as possibilidades. É assim que o samsara e o nirvana desencadeiam-se".

<sup>24</sup> Trata-se de uma jóia que produz tudo o que se deseja. Thrangu Rinpoche diz que na antiguidade elas existiam, mas agora não existem mais. É também uma metáfora para a realização do estado búdico, porque todos os desejos de alguém são realizados com a realização do estado búdico.

<sup>25</sup> Thrangu Rinpoche dá o exemplo de Milarepa que meditou diligentemente e alcançou a realização da vacuidade. Nas *Cem Mil Canções de Milarepa* há a história de dois acadêmicos que foram à caverna de Milarepa para desprestigiar-lo. Como resposta, ele lhes perguntou se uma pedra na caverna era sólida e eles responderam: "Claro", e então Milarepa começou a mover seu corpo através da pedra. Isto não era nenhum truque, Milarepa realmente havia realizado a vacuidade deste mundo aparentemente sólido e as aparências não eram mais sólidas para ele e assim podia mover-se livremente por onde quisesse.

<sup>26</sup> Deva é a palavra sânscrita para "deus" e refere-se a alguém que atingiu um nascimento mais elevado do que um nascimento humano, mas como os deuses ainda fazem parte dos seis reinos do samsara, continuam precisando receber ensinamentos do Dharma para alcançar a iluminação.

criado através das *impressões cármicas latentes*.<sup>27</sup> Quando essas impressões evoluíram e aumentaram, elas formaram a terra, as pedras, as montanhas e os mares. Tudo foi criado através do desenvolvimento ou da propagação destes potenciais cármicos latentes". Então o deva perguntou: "Como todas as formas externas podem surgir a partir de impressões cármicas latentes? Todas essas montanhas, oceanos, o sol e a lua são tão sólidos e tão vívidos. Como podem surgir das impressões cármicas latentes na mente"? Manjushri respondeu: "Estas coisas surgem através do poder do desenvolvimento e da propagação do pensamento".

Há muitos exemplos disso no Oriente. Por exemplo, havia uma senhora idosa que meditava acerca da visualização de si mesma como uma tigresa e concentrava-se e focava-se tão claramente que outros realmente a viam como uma tigresa de fato. Também existe uma prática amplamente conhecida dos monges para reduzir seu desejo sexual, ao visualizarem os corpos humanos como contendo todo tipo de substâncias impuras, tal como pus e urina. Às vezes, outras pessoas podem ver esses monges com corpos podres e em putrefação. Ainda que estes dois exemplos sejam simples, ocorrendo em períodos curtos de tempo, podemos imaginar como grandes objetos tais como montanhas foram produzidos pelas mentes de milhões e milhões de seres sencientes desde tempos sem princípio.

---

<sup>27</sup>Latências (sânsk. *vasana*; tib. *pakchak*) Estas impressões latentes que penetram na oitava consciência chegam através da sétima consciência. Estas impressões não são propriamente a experiência em si, mas são descritas como sementes adormecidas que estão afastadas do solo, da água e da luz solar. Estas impressões são positivas, negativas ou neutras, de acordo com o fato de terem vindo de um pensamento ou ação positiva, negativa ou neutra. Estas impressões são então ativadas com a experiência e assim ajudam a criar a nossa impressão da solidez do mundo. Na verdade, existem vários tipos de latências: latências que estão associadas a experiências sensoriais externas, latências que dão origem à crença dualista do eu e do outro, e latências positivas e negativas decorrentes de nossas ações que contribuem para que sigamos girando continuamente no samsara.

Deve-se ressaltar também que diferentes escolas do Budismo abordaram estas latências de maneira diferente. A escola *Mente Apenas* dos Chittamatrins fundada por Asanga no século IV a.C.E. sustenta que existem oito consciências (assim como este tratado) e as latências são responsáveis por permanecermos no samsara e também por vivenciarmos o mundo como sólido e não vazio. Os seguidores da escola Sautrantika sustentam que existe uma realidade externa objetiva e que existem apenas sete consciências e, portanto, não existe uma oitava consciência. Basicamente, acreditam que a sétima consciência recebe estas latências e projeta para o mundo externo. Finalmente, os seguidores da escola Prasangika Madhyamaka não defendem que há uma realidade externa e que não há uma sétima ou oitava consciência. Eles postulam que o eu é um fluxo conceitual que recebe estas latências e que está envolvido com a projeção de fenômenos externos. O tema das diferentes escolas é, naturalmente, extremamente mais complexo do que isso e existem atualmente tradições no Tibete, que aderem a uma ou outra dessas visões.

## Capítulo 4

### *Como as Oito Consciências Produzem a Delusão*

O *Tratado Distinguindo consciência e sabedoria* apresenta um resumo de todo o tratado de forma sucinta nos primeiros onze versos. Chegamos ao ponto do tratado em que cada um desses tópicos é abordado com mais detalhes.

#### **O RESUMO DAS OITO CONSCIÊNCIAS**

*12. As causas, as condições e a interdependência,  
Foram ensinadas pelo Buda como sendo as seis consciências,  
A consciência mental aflita, e a consciência fundamental.*

Causas, condições e interdependência são necessárias para que as coisas surjam na mente; elas não aparecem sem uma razão. Por exemplo, para cultivar uma flor é necessário que haja a semente, as condições necessárias de água, luz solar e solo. Por fim, a interdependência é necessária; a causa e as condições devem estar adequadas, e ocorrerem no momento apropriado. Se uma flor tem muita água ou luz solar insuficiente, ela não crescerá. Da mesma forma, o nascimento no samsara não acontece simplesmente; suas causas e condições e sua interdependência devem estar presentes para que todas as aparências ilusórias do samsara surjam.

As seis consciências são literalmente chamadas de seis acumulações, e assemelham-se ao ensinamento dos cinco skandhas. As seis consciências não são uma entidade singular, são impermanentes e não possuem realidade inerente; em vez disso, elas são a acumulação de muitos momentos de consciência.

Como exemplo de sua impermanência, supomos que tenhamos uma única consciência visual de manhã até à noite. Ao examinarmos atentamente, porém, descobrimos que uma consciência visual só surge quando um objeto sensorial entra em contato com o órgão sensorial. Quando esta circunstância não ocorre, a consciência visual cessa. Quando vemos uma cor vermelha, surge e cessa uma consciência visual que percebe o vermelho. Uma consciência visual surge por um instante e depois cessa, permitindo que a próxima consciência visual surja e cesse no instante seguinte. Este processo também aplica-se às outras consciências — uma consciência auditiva percebe um som estridente e depois um som discreto, e assim por diante, enquanto as consciências continuamente surgem e cessam em uma sucessão de instantes.

As aparências do samsara que surgem dessas causas e condições são de dois tipos: coletivas e individuais. Algumas aparências são o resultado de causas idênticas geradas por muitos seres, de modo que algo será visto em comum por todos, como por exemplo, todos em uma determinada sala enxergando que ela contém dois pilares. Entretanto, existem certas causas e condições individuais que levam os seres a vivenciarem suas próprias experiências particulares de felicidade e desconforto. Por

exemplo, algumas pessoas provam o *chili* e acham que é delicioso, enquanto outras provam e sentem desconforto. Mesmo que o sabor e os órgãos sensoriais de suas línguas sejam os mesmos, ocorrem experiências individuais diferentes. Estas diferentes percepções se devem a diferentes latências dispostas na consciência fundamental. As latências dos diferentes indivíduos são diferentes, resultando em causas diferentes para as seis consciências sensoriais.

### **AS CONDIÇÕES OBJETIVAS PARA AS CONSCIÊNCIAS**

*13. As seis consciências dependem de condições objetivas,  
Que são os seis objetos sensoriais da forma e assim por diante.*

Como mencionado anteriormente, o surgimento da consciência depende de quatro condições: a condição objetiva, que são os objetos dos sentidos; a condição primária, que são os órgãos dos sentidos; a condição imediata, que é a atividade mental imediata, e será explicada em conexão com a sétima consciência; e finalmente a condição causal, que é a oitava consciência fundamental. De forma mais detalhada, a primeira condição é chamada de condição objetiva; imagens, sons, cheiros, sabores e sensações táteis são percebidos. Eles despertam os cinco objetos sensoriais e o sexto objeto são os fenômenos que surgem na consciência mental. Os seis objetos sensoriais são chamados de "fenômenos" porque a imagem que aparece à mente não é a percepção direta em si de, por exemplo, uma forma visual. Um objeto visual não é percebido diretamente pela mente, mas sim a imagem conceitual da forma visual que aparece. Do mesmo modo, quando a mente concebe um sabor; não há percepção de um sabor verdadeiro, ao invés disso, o conceito de sabor aparece na mente. Nenhum dos cinco objetos é percebido diretamente pela mente. Quando surge uma aparência de qualquer um dos cinco objetos na mente, ela se torna o sexto objeto. Os seis objetos são as condições objetivas para o surgimento das seis consciências.

Apenas essas imagens não seriam capazes de dar origem às seis consciências sem a condição primária dos próprios sentidos em si — o sentido do olho, o sentido do nariz, o sentido do ouvido, e assim por diante.

### **AS CONDIÇÕES PRIMÁRIAS DAS CONSCIÊNCIAS**

*14. Suas condições primárias são os seis objetos sensoriais,  
Que são a luminosidade revestida de forma.*

A condição primária ou a principal causa da percepção são os órgãos sensoriais. Geralmente são considerados os olhos, os ouvidos, o nariz, a língua e o corpo. Mas estas faculdades sensoriais não são os verdadeiros órgãos sensoriais físicos em si. Pelo contrário, o Abhidharma, que descreve os elementos da mente com muitos detalhes, afirma que os sentidos são na verdade "as bases dos órgãos". Como diz Rangjung Dorje, "são a

luminosidade revestida de forma". Luminosidade ou clareza é a faculdade do conhecimento e indica que as faculdades sensoriais dispõem da capacidade de percepção.<sup>28</sup> Jamgon Kongtrul explica a verdadeira forma física dessas faculdades de acordo com a medicina tibetana. Afirma-se que a faculdade sensorial do olho é como uma flor de linho, de aparência azul. A faculdade sensorial do nariz é como um nó numa bétula branca, como um orifício, com forma semelhante a uma orelha. A faculdade sensorial da orelha é como uma fileira de agulhas de cobre muito finas. A faculdade sensorial da língua é como uma lua dividida ao meio e apoiada sobre a língua. Diz-se que a faculdade sensorial do corpo é lisa e permeia todo o corpo, exceto os pêlos e as unhas.<sup>29</sup>

Portanto, as seis consciências surgem como resultado dos seis objetos sensoriais e seis faculdades sensoriais; em conjunto, totalizam os dezoito constituintes da percepção (sâns. *ayatanas*) que são responsáveis pelas aparências que surgem nos três reinos.

### **A FONTE DAS SEIS CONSCIÊNCIAS**

*15. Tanto as faculdades quanto os objetos surgem da mente.*

*Esta manifestação de objetos e faculdades sensoriais*

*É dependente de um elemento que está presente*

*Desde os tempos sem princípio.*

As cinco consciências sensoriais não cognitivas percebem os objetos de forma viva porque não discriminam entre o bonito e o feio, o desejável e o indesejável, e assim por diante. Nagarjuna comparou estes sentidos a um tolo que consegue ver tudo claramente, mas não consegue pensar: "isto é bom e aquilo é ruim". Por outro lado, a sexta consciência mental não pode perceber diretamente os objetos; ela acompanha o que é percebido pelas consciências sensoriais, e tem somente uma noção grosseira ou vaga das formas externas. Ela é conceitual e concebe os fenômenos como sendo, bons ou ruins, semelhantes ou diferentes, e assim por diante.

Uma vez estabelecido que existem objetos sensoriais e faculdades sensoriais, podemos agora perguntar: "De onde surgiram esses fenômenos externos"? A resposta é que todos os fenômenos externos — casas, montanhas, estradas, e suas percepções — originaram-se da mente. Todos eles surgiram a partir da consciência fundamental.

Como isso é possível? A resposta está no fato de que, desde os tempos sem princípio, reconhecemos imagens, sons, cheiros, sabores e sensações corporais e estas percepções criaram impressões ou latências na consciência fundamental. O hábito de ter experimentado uma certa forma visual criará uma latência justamente para essa forma.

---

<sup>28</sup> Estudos anatômicos ocidentais mostraram que os órgãos dos sentidos processam informações e transmitem essas informações ao cérebro. A retina do olho, por exemplo, tem certas varetas que transmitem somente quando o objeto é redondo, outras varetas quando é quadrado, outras somente quando está em movimento. Assim, a imagem recebida pelo cérebro ou consciência mental é algo como, "redonda, vermelha, movendo-se para a esquerda, bordas nítidas, etc." e não apenas uma imagem do que incide sobre a retina (como acontece num filme em uma câmera).

<sup>29</sup> Pönlop Rinpoche salientou que os textos anatômicos descrevem fielmente o que Jamgon Kongtrul descreveu. Por exemplo, os "fios finos de cobre" são muito semelhantes aos fios microscópicos no ouvido interno que são responsáveis pela recepção do som.

Eventualmente, essa latência se manifestará a partir da consciência fundamental novamente como uma forma visual, mas será percebida como externa a nós.

Tudo o que a mente pensa ocorre dentro da própria mente. Como mencionado anteriormente, a analogia mais próxima deste processo é de um sonho. Embora os fenômenos de sonho não tenham conexão com objetos externos, nós nos apegamos a imagens mentais que são, de fato, essas impressões latentes provenientes da oitava consciência. Por pensarmos que os fenômenos oníricos e os objetos externos são os mesmos, nos fixamos a esse pensamento. Além da apreensão, não há conexão entre os fenômenos experimentados na consciência mental e os objetos externos. É por isso que se diz que tudo que aparece para os cinco sentidos surge, de fato, apenas da mente.<sup>30</sup>

## **UMA BREVE INTRODUÇÃO PARA A SEXTA E SÉTIMA CONSCIÊNCIA**

*16. Embora uma consciência sensorial perceba um objeto*

*Suas características particulares são conhecidas através de um evento mental de identificação,*

*Que depende da consciência mental:*

*A atividade mental imediata e a atividade mental aflita.*

Em resumo, explicaremos a escola Chittamatra ou Mente Apenas associada a Asanga e a Madhyamaka ou escola Caminho do Meio associada a Nagarjuna. Os Chittamatrins declaram que todos os fenômenos são a mente; os Madhyamakas declaram que todos os fenômenos são vazios. Este texto apresenta as instruções relativas à meditação experiencial do Mahamudra (em contraste com os métodos de meditação analítica)<sup>31</sup>,

---

<sup>30</sup> Neste ponto temos agora a união de várias vertentes da filosofia budista: temos a vacuidade dos fenômenos externos no nível definitivo, como explicado pelos pensadores Madhyamaka; temos os objetos externos à medida que os experimentamos no nível relativo, temos a luminosidade da mente como exposta pela escola Shentong, temos a visão Chittamatra de que tudo é mente e temos a visão Chittamatra de que a oitava consciência acumulou estas latências desde os tempos sem princípio. Assim, ao longo do tempo sem princípio, a oitava consciência recebeu latências de que estes objetos externos vazios são sólidos e reais e, portanto, quando percebemos um objeto, estas latências nos dizem que o fenômeno externo é sólido e real, ao invés de vazio. Isto foi expresso no sutra Lankavatara:

A percepção dos fenômenos externos como realidade  
É provocada por diversos pensamentos  
Enraizados no resíduo mental das vidas passadas.  
Esta é a mente transitória.  
Ela cria todas as formas.  
O que parece ser uma realidade externa  
Na verdade, é inexistente.

<sup>31</sup> Existem dois métodos básicos para desenvolver a compreensão da vacuidade: a meditação analítica (Tib. *je gom*) e a meditação de repouso (Tib. *ne gom*). Na meditação analítica lemos (ou ouvimos) um trecho apresentando um argumento lógico que fundamenta a vacuidade e em seguida entramos em uma meditação profunda de Shamatha e contemplamos esse argumento. Na meditação de repouso, entra-se diretamente em uma meditação profunda de Shamatha e então "olha-se a mente" diretamente sem qualquer análise e percebemos sua vacuidade. O método analítico está associado à abordagem do sutra e a meditação de repouso está associada à abordagem Mahamudra ou Dzogchen. Para mais detalhes veja *Ao luar do Mahamudra: Olhando Diretamente para a Mente*, de Thrangu Rinpoche, Boulder: Namo Buddha Publications, 2001.



ensinando inicialmente que todos os fenômenos são a mente, e depois descrevendo a natureza vazia da mente. É mais fácil reconhecer primeiro que a natureza de todos os fenômenos é a mente; depois de obtermos esse reconhecimento direto, percebemos que a própria mente é vazia. Apresentar o conteúdo nesta ordem facilita o reconhecimento direto, enquanto que simplesmente entender a visão da Madhyamaka de que os fenômenos são vazios dificulta a compreensão. Assim, Rangjung Dorje primeiramente ensina que todos os fenômenos são a mente, e depois ensina como a própria mente não tem nascimento.

A sexta consciência mental não possui uma forma e é chamada "a consciência intermediária" ou a consciência que ocorre imediatamente após o surgimento ou imediatamente após a cessação. No momento que uma percepção sensorial relativa à forma ocorre, a concepção mental dessa forma surge imediatamente. Os outros sentidos também possuem uma concepção mental imediatamente após a percepção. A sexta consciência mental assim como as consciências sensoriais, também existe em um instante e cessa no instante seguinte; a consciência mental que cessou torna-se a condição para a consciência mental que sucede no instante seguinte.

Este verso introduz como as outras consciências relacionam-se com a consciência sensorial no processo de percepção. Mesmo que as consciências sensoriais percebam objetos sensoriais externos, eles não são reconhecidos ou percebidos como um objeto externo sólido até que esse processo perceptivo chegue à consciência mental e o objeto seja identificado. A consciência mental, entretanto, não guarda uma memória de todos os objetos — isto vem da sétima e oitava consciência. A sétima consciência é especialmente mencionada e tem dois aspectos ou funções: serve como atividade mental imediata que assegura a continuidade da mente e também é responsável pela atividade mental aflita que é responsável pela geração das emoções perturbadoras.

### **O ASPECTO IMEDIATO DA SÉTIMA CONSCIÊNCIA**

*17. A primeira delas é imediata porque  
É a condição para o surgimento e a cessação das seis consciências.  
Ela corresponde a mesma quantidade dos  
Surgimentos e cessações momentâneas das seis consciências.  
Pode ser conhecida por uma mente que está dotada da ioga  
E através dos ensinamentos do Vitorioso.*

A terceira condição das quatro condições necessárias para que a percepção ocorra é chamada de condição imediata. Quando consideramos tanto o aspecto aflito quanto o imediato da sétima consciência, devemos saber que elas estão sempre presentes dentro das seis consciências. No momento em que um objeto visual é visto, por exemplo, a consciência visual cessa, permitindo que o próximo instante de consciência surja. Esta sequência aplica-se a todas as seis consciências. A mente imediata é a condição para o surgimento e cessação imediatos das seis consciências; quando uma consciência cessa, ela não desaparece, ao invés disso, submerge na consciência fundamental. A atividade

mental imediata é a condição para que todas as aparências surjam de qualquer uma das consciências e estabeleçam-se na consciência fundamental.

Como a atividade mental imediata desencadeia os instantes da mente? Um instante da mente não pode surgir se não houver um instante precedente que tenha cessado. É necessário que haja uma continuidade de instantes que se sucedam imediatamente aos instantes precedentes. Quando um instante da mente cessa, uma latência na consciência fundamental manifesta-se imediatamente como o instante seguinte. Essa capacidade de imediatismo nunca cessa. Está continuamente presente, de modo que a continuidade da mente nunca é interrompida.

Como podemos ter certeza disso? Isto pode ser visto por aqueles "dotados da ioga". A palavra ioga é o sânscrito para "união" e, neste contexto, refere-se à união da meditação de tranquilidade e insight. Ao ver diretamente nossa mente através de Shamatha e Vipashyana, podemos ver a mente imediata. Vemos como o surgimento das próprias seis consciências é uma pré-condição para o surgimento das seis consciências — devido à consciência imediata, um instante de consciência estabelece-se na consciência fundamental assim que cessa. O outro método para obter este conhecimento é a compreensão dos ensinamentos do Vitorioso (o Buda). Somos capazes de compreender que a mente imediata surge pelo fato de haver uma condição para as seis consciências, e que é também uma condição para seu surgimento.

Foram explicados como todos os fenômenos surgem da mente e como a própria mente é vazia. Como tudo no samsara e no nirvana surge da mente, descobrimos que a própria mente manifesta-se como as oito consciências. Todos nós experimentamos os fenômenos de maneiras diferentes. Por exemplo, duas pessoas podem ir ao mesmo filme e uma irá amá-lo e a outra irá odiá-lo. Igualmente, os seres dos seis reinos experimentam os fenômenos de formas diferentes. Os fantasmas famintos, por exemplo, perceberão todos os tipos de coisas desejáveis e também perceberão que não podem obtê-las.<sup>32</sup> Todas as experiências, sejam de felicidade ou sofrimento, se devem a causas e condições particulares. A causa básica dessas experiências é a oitava consciência fundamental, a consciência de alaya. Podemos começar a compreender a função da consciência fundamental através da nossa experiência diária. Dispomos de uma clareza básica da mente que é uma consciência ou um conhecimento contínuo. Quando olhamos, ouvimos, pensamos, etc., há sempre uma continuidade da mente; um conhecimento que nos acompanha desde o nascimento até a morte; estando presente essa continuidade de clareza até alcançarmos o estado búdico. Cada ação que realizamos cria uma impressão

---

<sup>32</sup>Os fantasmas famintos (sânc. *preta*; tib. *yidak*) são um dos seis tipos de seres que habitam o samsara. Estes seres só podem ser vistos por pessoas com clarividência especial ou que são espiritualmente muito evoluídos. Thrangu Rinpoche ensina que como os seres comuns não podem ver certos seres, como os fantasmas famintos, isso não significa necessariamente que eles não existam. De fato, o Buda pediu que as pinturas dos seis reinos fossem colocadas em templos e depois os bodhisattvas viajariam para esses reinos e voltariam e descreveriam o que tinham visto. Também é possível ver estes reinos como estados mentais com cada reino caracterizado por uma emoção perturbadora específica. Os deuses são tomados de orgulho porque são os seres mais reverenciados, os deuses invejosos não são deuses por completo, por isso são tomados de ciúmes; os humanos estão muito preocupados com o orgulho e os objetos materiais; os animais são caracterizados pela ignorância; os fantasmas famintos são tomados pelo desejo, e os seres infernais são tomados por forte ódio e agressão.

Mais especificamente, os fantasmas famintos em vidas anteriores eram muito mesquinhos e avaros e motivados por uma grande ganância. Renasceram no reino dos fantasmas sem um corpo, mas podem ver comida e água ao seu redor, porém possuem uma garganta muito minúscula que dizem ser do tamanho do buraco de uma agulha, de modo que não podem satisfazer seu desejo.

cármica latente e estas tendências fluem automaticamente para a consciência fundamental onde são armazenadas. Estas impressões cármicas, no entanto, não permanecem armazenadas, porque mais cedo ou mais tarde elas se manifestam. Isso transforma-se na nossa experiência do samsara.

### **O ASPECTO AFLITO DA SÉTIMA CONSCIÊNCIA**

*18. O segundo é um aspecto desta atividade mental imediata.  
É chamado de atividade mental aflita porque  
Considera a mente como um eu, possui orgulho,  
Tem apego a si mesma e ignorância,  
E origina todas as visões destrutivas.*

Após a descrição das seis consciências, o texto começa a explicar a sétima consciência. Esta consciência é aflita e imediata. A sétima consciência é a sensação sempre presente do "eu" ou "identidade", a base do ego. Ela é chamada de aflita porque a mente está presa a essa consciência. A sensação de "eu" está presente em um instante e quando esse instante cessa, ele está presente no instante seguinte. É por isso que é chamada de consciência imediata. Nunca há uma descontinuidade no fluxo mental; enquanto houver uma mente, haverá uma sucessão contínua de instantes progredindo imediatamente um após o outro. Não podemos dizer que esta sucessão de instantes é interrompida, mesmo depois de cem anos. Há uma sucessão contínua de instantes de consciência e isto é chamado de consciência imediata.

A sétima consciência (aflita) também está presente em todos os seres como um apego muito sutil a um eu, que muitas vezes é explicado em termos de mente e eventos mentais.<sup>33</sup> Mente e eventos mentais referem-se à clareza e à consciência da mente que reconhece a natureza das coisas. A mente é a consciência básica e inclui todas as consciências. Quando a mente muda, surge um evento mental. Existem 51 eventos mentais<sup>34</sup> listados no Abhidharma. O evento mental indica que a mente sofreu uma mudança — a aspiração gradualmente transforma-se em samadhi, que é positivo, e os sentimentos de ressentimento podem transformar-se em enganos, que são negativos.

A mente aflita é descrita em termos de quatro eventos mentais: (1) apego ao eu pensando que existe um "eu" e "meu" (2) orgulho em acreditar que o "eu" é superior; (3) apego ao "eu" que acredita ser mais merecedor do que os outros; (4) e ignorância que

---

<sup>33</sup> No PDF essa nota está marcada no comentário mas não há o conteúdo dela. No entanto, ela parece ser a nota 33 que explica a relação entre mente e fator mental. Então parece que na verdade a nota faltante é a 33, apesar de estar assinalada no comentário do rinpoche.

<sup>34</sup> A diferença entre mente (Tib. *sem*) e fatores mentais (Tib. *sem yung*) é que a mente é uma coleção de tudo o que está presente no pensamento, enquanto os fatores mentais são algo como disposições de longo prazo. Fatores mentais podem ser positivos, como os dez fatores virtuosos, incluindo fé, pudor e não ódio; negativos, como as seis aflições raiz, incluindo desejo, raiva e orgulho e as vinte aflições secundárias, como ciúme, avareza e desonestidade; e neutros, como os cinco agregados, o sono, exame e análise. Há 51 fatores mentais no total, de acordo com a maioria dos sistemas da psicologia budista. -Thrangu Rinpoche.

acompanha os três acima e ignora como as coisas realmente são (ou seja, a ausência de essência do eu). Podemos nos perguntar se a mente aflita é boa ou ruim. Geralmente, há três tipos de ações ou carma: (1) carma positivo ou ação positiva, realizado com a motivação de ajudar os outros, (2) carma negativo ou ação negativa, realizado com a motivação de prejudicar os outros, e (3) ação neutra, como andar, comer ou sentar, que não tem uma motivação boa ou ruim. Há dois tipos de ações neutras: as que não obscurecem a liberação e as que obscurecem a liberação. Caminhar em algum lugar não produz obscurecimentos ou impede a liberação, enquanto que o apego a um eu impede a liberação, e assim é um obstáculo. No entanto, por si só não é bom ou ruim, porque, se pensarmos em algo como: "Ó, devo fazer boas ações e preciso acumular mérito", as ações subsequentes serão boas, ou inversamente, "Ó, preciso fazer algo ruim", a ação subsequente se tornará negativa.

Rangjung Dorje apresenta uma visão bastante singular da sétima consciência. Geralmente, aquilo que foi ensinado pelo Buda no Mahayana sobre a vacuidade é chamado de sutraiana e as instruções do Buda sobre deidades meditativas e a prática do Vajrayana é chamado de tantraiana. Os ensinamentos oferecidos pelo Buda foram traduzidos para o tibetano e reunidos em uma coleção chamada de Kangyur. Há duas seções do Kangyur: uma que trata dos sutras e outra que trata dos tantras. O Terceiro Karmapa utilizou tanto os sutras quanto os tantras neste texto. Sua descrição de como a oitava consciência armazena as impressões cármicas é explicada em um tantra chamado de *Tantra do Ponto Vajra*, que trata de como a mente percebe os fenômenos externos. Nos sutras do Kangyur, os Chittamatrins, em seus ensinamentos sobre as oito consciências, ensinaram que a sétima consciência era apenas uma consciência aflita subjacente a uma crença contínua em um eu, mas não estava envolvida com a condição imediata. Entretanto, a visão especial de Rangjung Dorje, combina a visão do sutra e do tantra e acrescenta a visão da Madhyamaka à visão Chittamatra, de modo que aqui, a sétima consciência, é ensinada como possuindo o aspecto da atividade mental imediata bem como da atividade mental aflita.

## **CARACTERÍSTICAS DAS ATIVIDADES MENTAIS IMEDIATA E AFLITA**

*19. A atividade mental imediata que é instantânea*

*Após a cessação das seis consciências,*

*É o ambiente para o surgimento dessas consciências.*

*A atividade mental aflita é o ambiente para o surgimento das aflições.*

*Portanto, a atividade mental tem dois aspectos*

*Relativos ao seu poder de criar e o seu poder de obscurecer.*

Outra maneira de olhar a mente é considerá-la como uma sucessão de instantes em vez de uma entidade singular. No momento em que um instante de consciência surge, ele cessa, permitindo que o instante seguinte de consciência surja. Dentro desta sucessão progressiva de instantes, os objetos externos são percebidos. Podemos pensar que a presença de um objeto externo provoca o surgimento das consciências sensoriais e,

portanto, o objeto externo é a condição causal, e as consciências sensoriais são seu efeito. Entretanto, se um objeto fosse a causa, e a consciência fosse seu resultado, o que aconteceria quando o instante passasse?<sup>35</sup> Se percebemos o efeito, então a causa deve ter cessado, portanto o objeto cessaria. Se uma consciência fosse o resultado no instante seguinte da consciência, e sua causa existisse no instante anterior, então a consciência (o efeito) não estaria presente quando o objeto está presente (a causa). Eles não estariam conectados e, por esse motivo, não teriam relação; portanto, um não pode ser a causa e outro o efeito. Podemos afirmar que eles existem ao mesmo tempo, em uma relação de causa e efeito. Contudo, se existissem simultaneamente, não haveria necessidade de uma causa, pois seu efeito já estaria presente. Portanto, não é lógico afirmar que um objeto externo é a causa de uma consciência sensorial desse objeto.

Os Não-Budistas e os Budistas Hinayana dizem que a mente e os objetos externos são diferentes. Entretanto, se analisarmos cuidadosamente a situação, descobrimos que os objetos externos e a mente interna são uma só coisa. De fato, os objetos externos surgem da mente, exatamente como em um sonho. Em um sonho vemos formas, mas não há formas que existam separadas da nossa mente. Em um sonho vemos, ouvimos, cheiramos, saboreamos e sentimos sensações corporais, mas não há sons, cheiros, sabores ou sensações existindo separadas da nossa mente. Contudo, possuem uma aparência; uma aparência irreal. Da mesma forma, quando acordados, tudo o que vemos é uma aparência, e surge da nossa mente.

Por fim, Rangjung Dorje sintetiza as duas principais funções da consciência aflita. A consciência aflita é a fonte ou "local" do surgimento das emoções ou aflições negativas. Esta crença em um "eu" constantemente presente dá origem a desejo, raiva, ignorância, inveja, orgulho, e assim por diante. Este verso conclui que a sétima consciência possui dois aspectos: o poder de criar as seis consciências (o aspecto imediato) e o poder de obscurecer (o aspecto aflito) que impede a realização da liberação.

## **A CONSCIÊNCIA FUNDAMENTAL**

*20. Para aqueles com entendimento superior,  
O Buda ensinou a "consciência fundamental".  
Também foi chamada de "consciência base",  
"Consciência de localização" e "consciência apropriadora".  
Todas as ações criadas pelas outras sete consciências  
São acumuladas, de forma distinta e imparcial dentro dela,  
Tal como a chuva e os rios que desembocam no oceano.  
Portanto, é também chamada de "consciência amadurecedora".*

---

<sup>35</sup> Thrangu Rinpoche está empregando um argumento que utiliza a lógica Madhyamaka, e que talvez não seja familiar aos leitores ocidentais. Por exemplo, se tivermos uma semente e ela se transformar em uma árvore, a semente é a condição causal e a árvore o efeito. Quando a planta é uma árvore (o efeito), então a semente (sua causa) não está mais presente.

Os dois primeiros níveis deste verso são uma breve explicação da oitava consciência (fundamental) e as demais linhas são a descrição detalhada desta consciência.

A quarta das quatro condições para que a percepção ocorra é a condição causal, ou a consciência fundamental. A consciência fundamental ou de alaya não foi mencionada nos textos Theravada nos quais são descritas apenas as seis primeiras consciências. A sétima e a oitava consciência não foram ensinadas nos primeiros ensinamentos do Buda. Porque poderiam ser erroneamente tomadas como permanentes e, portanto, o mesmo que a crença em um "eu" permanente (sânsk. *atman*). Entretanto, a consciência fundamental não é um "eu" permanente porque sua natureza é a vacuidade. Ela é a fonte de todas as aparências do samsara. Um "eu" é considerado básico e temos grande apego a ele, mas isto não é verdade para a consciência fundamental. No entanto, nos ensinamentos do Abhidharma o Buda disse: "Eu expliquei a consciência fundamental para aqueles que são puros", ou seja, a consciência fundamental foi introduzida aos bodhisattvas no Mahayana ou "aqueles com compreensão superior" neste verso.

A consciência fundamental desempenha muitas funções, por isso Rangjung Dorje as explica, indicando cada uma delas através de nomes. Chama-se "consciência básica" porque a oitava consciência é a base da mente; "consciência de localização" porque é a localização da mente, e "consciência apropriadora" porque se apropria de todas as latências cármicas que foram criadas.

A razão pela qual o Buda ensinou esse tema da consciência fundamental é que quando o carma é acumulado, as impressões cármicas latentes se estabelecem na consciência fundamental para posteriormente expressarem-se. Uma latência cármica despertará como experiências de sofrimento ou felicidade. O carma positivo não se expressa imediatamente como felicidade; portanto, realizar muitas ações positivas não resultará no renascimento em um paraíso. Pelo contrário, as latências cármicas repousam na consciência fundamental e surgem mais tarde como o resultado, por exemplo, da alegria de renascer em uma situação um pouco mais favorável. Da mesma forma, o carma negativo acumulado não expressa-se imediatamente como renascimento no reino dos infernos, mas as impressões cármicas permanecem na consciência fundamental para que amadureçam sob circunstâncias adequadas, gerando sofrimento posteriormente. Assim, pode-se dizer que a consciência fundamental é a "consciência amadurecedora".

As qualidades negativas e as positivas acentuam-se devido aos hábitos. Por exemplo, uma pessoa fica com raiva repetidamente e depois habitua-se à raiva, fazendo com que a latência da raiva cresça na mente. O mesmo acontece com o desejo. Quando desejamos algo repetidamente, as latências de desejo aumentam. Este processo também ocorre em relação às qualidades positivas: uma pessoa pode não ser muito amorosa, compassiva ou sábia, mas ao dedicar-se ao amor, à compaixão ou ao estudo, as impressões destas qualidades positivas aumentam na consciência fundamental. Se houvesse apenas seis consciências, os pensamentos surgiriam e cessariam sem nada para incrementar ou desenvolver, tais como as boas qualidades para atingir o estado búdico. O desenvolvimento destas qualidades positivas ocorre somente porque as tendências positivas são semeadas na consciência fundamental.

A consciência fundamental é a base e a localização para a mente, pois todas as latências cármicas são armazenadas na consciência fundamental. Uma consciência visual

momentânea cessa instantaneamente (quando o instante seguinte surge) e não ocorre novamente; em vez disso, uma nova consciência visual momentânea surge. Da mesma forma, uma consciência mental é criada e cessa instantaneamente; às vezes, uma consciência mental não surge de forma alguma. Entretanto, as latências para o surgimento dessas consciências estão contidas dentro da consciência fundamental. Com isso, podemos nos lembrar de uma percepção visual que ocorreu no passado; e lembrar-se dela, reforça a latência.

A consciência fundamental é muito importante para a prática do darma. Se não mantermos a atenção plena e a lucidez, nossas emoções perturbadoras aumentam gradualmente, de um dia para o outro, de uma vida para a outra. Entretanto, se desenvolvermos a atenção plena e a lucidez, nossa mente gradualmente será aperfeiçoada devido às latências que são estabelecidas na consciência fundamental. Por exemplo, quando começamos a praticar, pode não haver muito amor e compaixão em nossa meditação. Mas se persistirmos e meditarmos sobre amor e a compaixão, através da acumulação gradual das latências de amor e compaixão na consciência fundamental, progrediremos gradualmente a um ponto em que nossa meditação apresentará um profundo amor e compaixão.

Em termos da prática do Dharma, a consciência fundamental é muito importante, porque através da meditação nossa mente supera a negatividade e desenvolve impressões positivas. Ao nos familiarizarmos com pensamentos e ações positivas, podemos diminuir as impressões negativas e ampliar as qualidades positivas. A meditação é muito semelhante à familiarização.<sup>36</sup> Ao desenvolver o samadhi, as tendências negativas podem ser transformadas em impressões positivas, sendo que elas podem ser cultivadas até que o estado búdico seja alcançado.

Podemos testemunhar o efeito das latências em nosso cotidiano. Algumas crianças são muito inteligentes e outras não. Isto decorre da presença ou da ausência de latências para o estudo das vidas anteriores. Algumas crianças são naturalmente muito amáveis devido às latências positivas estabelecidas em suas consciências fundamentais nas vidas anteriores, e algumas crianças são muito agressivas, devido às latências negativas. Também podemos constatar que uma criança agressiva com mau comportamento muda gradualmente à medida que envelhece; através do cultivo da atenção plena e da lucidez, ela pode lentamente, com o treinamento correto, estabelecer novas latências através do desenvolvimento do amor, da compaixão e da humildade quando adulta. Por outro lado, algumas crianças bem comportadas crescem e tornam-se agressivas por causa das latências negativas que estabeleceram durante sua infância.

A oitava consciência é também a base da experiência. Quando alguém nasce em uma existência mais elevada de um deus, um deus invejoso ou um ser humano, suas experiências de felicidade estão baseadas na consciência fundamental, e quando alguém cai nos reinos inferiores, suas experiências também estão baseadas na consciência fundamental. Portanto, a oitava consciência é a base de todas as experiências dentro do samsara, incluindo as experiências futuras. Criar impressões no momento presente implica em experimentar seus resultados no futuro; como uma criança que estuda muito na escola

---

<sup>36</sup> A palavra tibetana para "meditação" é *gom* (soletrada *sgom*) e a palavra para "habituação" é *khom* (soletrada *goms*). Portanto, a raiz da palavra meditação é a palavra "habituação".

— essa atividade produzirá uma impressão na mente da criança que possibilitará ser um professor mais tarde. Se não houvesse o aprendizado, não haveria a impressão e não haveria a possibilidade de ser professor no futuro. Assim funciona a oitava consciência e é por isso que ela é responsável pelas diversas existências no samsara, e por isso também é chamada de consciência apropriadora.

As cinco consciências sensoriais e a sexta consciência mental são positivas, negativas ou neutras. A sétima consciência (aflita) é neutra, mas tem duas possibilidades: pode ter ignorância e, portanto, ser a base das emoções perturbadoras, e pode estar obscurecida, porque obstrui a liberação. A oitava consciência (fundamental) também é neutra; entretanto, não está obscurecida como a consciência aflita, em vez disso, ela possui um aspecto de clareza. Esta clareza permite que todos os fenômenos (lugares, corpos, existências, etc.) se manifestem, mas não obstrui a liberação.

As outras sete consciências criam impressões positivas e negativas na oitava consciência. Um exemplo de como isto ocorre é apresentado no texto: ao chover, a água flui naturalmente para os rios, e os rios, estejam eles sujos ou limpos, fluem naturalmente para o oceano. Da mesma forma, as impressões positivas e negativas fluem naturalmente para a consciência fundamental.

*21. Já que ela cria tudo,  
É a base da qual todas as sementes brotam,  
E é descrita como "a condição causal".  
Entretanto, ao ser eliminada  
Quando as sete consciências são neutralizadas  
Também é chamada de "consciência condicionada".*

Todas as sementes cármicas, positivas ou negativas, dentro da consciência fundamental, brotam e manifestam-se na forma das outras sete consciências, como se a consciência fundamental fosse o oceano e as outras sete consciências fossem ondas que afloram na sua superfície. A consciência fundamental é responsável por todas as aparências ilusórias, mas não é a base do estado búdico, que é a liberdade da delusão. É por isso que a oitava consciência é uma consciência e não uma sabedoria.

Isto conclui a seção do tratado referente aos estados mentais impuros, as consciências. A consciência fundamental é a fonte de todas as experiências delusivas. Não é a base do estado búdico porque o estado búdico é a liberdade da delusão. A natureza da consciência fundamental é a delusão; ela não está em harmonia com a verdadeira natureza da realidade. Quando o estado búdico ou a realização de arhat é alcançada, a consciência fundamental é transformada. Quando a consciência fundamental cessa, todas as consciências são transformadas na sabedoria absoluta.

Para resumir, existem consciências impuras e sabedorias puras. Ao definir as consciências impuras, ensinou-se que a raiz do samsara e do nirvana é a mente e que a própria mente é não-nascida.



## PARTE II: As Cinco Sabedorias

### Capítulo 5

#### *A Transformação das Consciências nas Sabedorias*

##### **AS CINCO SABEDORIAS E OS TRÊS KAIAS**

Jamgon Kongtrul escreveu um comentário sobre este texto chamado *O Ornamento da Visão de Rangjung Dorje*. A este tema, Jamgon Kongtrul acrescentou informações sobre como os cinco agregados (sânsk. *skandhas*) são transformados em sabedorias no contexto do estado búdico. Embora isto não apareça no tratado de Rangjung Dorje, será útil discutir aqui.

Os cinco agregados significam, literalmente, "amontoado", e são forma, sensação, percepção, formação e consciência. Ao atingir a iluminação, cada um desses agregados é transformado. O agregado da sensação (que inclui dentro de si mesmo os três tipos de sofrimento: o sofrimento do sofrimento, o sofrimento da mudança e o sofrimento que tudo permeia) transforma-se na liberdade do sofrimento, assim como em um fluxo ininterrupto de grande bem-aventurança. O agregado da percepção transforma-se na capacidade desimpedida de ensinar o Dharma. O agregado da formação é transformado em ações milagrosas e no acúmulo de estudantes do Dharma. Finalmente, o agregado da consciência é transformado nas cinco sabedorias. Como pode ser visto, a sexta consciência mental é o aspecto da mente que se transforma nas sabedorias no estágio da iluminação.

Jamgon Kongtrul descreve quatro causas na prática do caminho do Dharma que dão origem a quatro das cinco sabedorias. Ouvir e contemplar o conjunto completo dos ensinamentos do Buda no *Tripitaka* (Vinaya, Sutras e Abhidharma) levará à "sabedoria do espelho". Praticar a meditação para ajudar todos os seres sencientes sem qualquer parcialidade em relação aos amigos ou aversão pelos inimigos resultará na "sabedoria da igualdade". Oferecer ensinamentos do Dharma com a motivação de amor e compaixão e o desejo de ajudar todos os seres sencientes produzirá a "sabedoria discriminativa". Por último, a realização de atividades para beneficiar os outros é a causa da "sabedoria que tudo realiza". Poderíamos incluir que a realização da verdadeira natureza dos fenômenos é a causa da quinta, a "sabedoria do *Dharmadhatu*".

Existem três âmbitos (sânsk. *kayas*). Há o *Dharmakaya*, que é o âmbito puro da plena iluminação. Ele manifesta-se como o *Sambhogakaya*, que é o âmbito puro onde somente seres realizados (bodhisattvas e budas) podem visitar e receber ensinamentos. Por fim, há o *Nirmanakaya*, que é nosso âmbito mundano, habitado pelos seres do samsara.

Ao escutar e contemplar diligentemente o Dharma e meditar sobre ele, somos capazes de lentamente eliminar as aflições e gradualmente desenvolver a sabedoria da

verdadeira natureza dos fenômenos. Avançamos através dos dez estágios dos bodhisattvas que culminam na realização do estado búdico. Neste ponto, eliminamos completamente as causas do samsara, do carma negativo e das emoções perturbadoras. Nosso sofrimento é substituído pela experiência de grande bem-aventurança e paz. Este é o primeiro benefício do estado búdico, que principalmente liberta a nós mesmos. Ao alcançar o estado búdico, também eliminamos todos os obstáculos à nossa sabedoria e alcançamos a plena realização ou "onisciência". Isto beneficia os outros porque, com este conhecimento, podemos mostrar-lhes como também podem alcançar o estado búdico. Esta superação completa das emoções perturbadoras e dos obstáculos cognitivos é o "dharmakaya" ou "o corpo do Dharma" do Buda. Esta superação dos obstáculos emocionais e cognitivos é ilustrada pelo termo tibetano para "Buda", que é *sang gye*. A primeira sílaba "*sang*" significa que o Buda eliminou todas as impurezas, e a segunda sílaba "*gye*" significa que o Buda tem a realização completa.

O dharmakaya é principalmente uma emanção da mente do Buda e possui três qualidades para ajudar os seres sencientes. O dharmakaya tem a qualidade da sabedoria perfeita; ele manifesta compaixão por todos os seres, e o poder de prover refúgio para eles.

O dharmakaya é dividido em dois kayas ou corpos: o dharmakaya e svabhavikakaya. O aspecto do dharmakaya que é a sabedoria sobre a diversidade dos fenômenos (tib. *ji nye pa*) é chamado de "dharmakaya". O aspecto do dharmakaya que é a sabedoria sobre a verdadeira natureza dos fenômenos (tib. *ji ta ba*) é o "svabhavikakaya". Sob este sistema, os âmbitos passam a ser quatro.

A clareza da sabedoria do dharmakaya é chamada de "sabedoria do espelho". Todas as imagens, seja o castelo de um rei ou um pedaço de carne em decomposição, aparecem claramente como em um espelho. Mas, embora claramente vistas, não há nenhum apego a estas aparências. O Buda é capaz de ver claramente a pureza e as impurezas dos seres humanos, suas delusões e sofrimentos. Devido à sabedoria do espelho, tudo é conhecido de forma precisa pelo Buda. O que quer que seja refletido no espelho desta sabedoria aparece de forma inequívoca, ou seja, o branco não aparece como amarelo ou o amarelo não aparece como vermelho. Da mesma forma, o dharmakaya percebe tudo como realmente é.

O sambhogakaya vem da palavra sânscrita *kaya*, que literalmente significa "corpo", e *sambhoga*, que significa "deleite". A palavra sânscrita refere-se à propagação da atividade do Buda entre os interessados em receber ensinamentos. Normalmente, deleite tem a conotação de desfrutar da riqueza e do prazer, mas isso não é o deleite de um Buda. O deleite, neste contexto, refere-se à atividade do Buda que leva todos os bodhisattvas ao estado búdico. Através da atividade do Buda, os bodhisattvas estão munidos do deleite. O sambhogakaya dispõe de duas sabedorias: primeiro, a sabedoria da equanimidade, na qual tudo é visto de forma imparcial. Através desta sabedoria não há distinção entre o que é importante e o que é sem importância, o eu e outros, o melhor ou o pior. No entanto, isto não significa que um buda não possa discernir entre o bom e o ruim, o sofrimento e a bem-aventurança, a delusão e a não-delusão. O sambhogakaya pode fazer essa discriminação porque o sambhogakaya tem a segunda sabedoria, a lucidez discriminativa — os fenômenos são distinguidos com precisão, mas são vistos de forma imparcial.

Também existem seres impuros que não aspiram receber ensinamentos do Dharma e que possuem várias disposições e interesses. É por isso que os budas manifestam-se de diferentes maneiras. Nos sutras, está escrito que algumas pessoas entram no caminho ao encontrar o corpo do Buda, um buda na forma de um corpo. Algumas pessoas entram no caminho ao ouvir os ensinamentos do Buda, como Shariputra, discípulo de Shakyamuni, que compreendeu completamente seus ensinamentos apenas ouvindo-os. Outros entram no caminho ao verem milagres; assim, o Buda enviou pessoas como Maudgalyana<sup>37</sup> com o objetivo de realizar milagres. Outros, ainda, entram no caminho observando o comportamento do Buda, como Upali, discípulo de Shakyamuni, que ficou impressionado com o comportamento perfeito do Buda de vestir-se corretamente, andar com disciplina, etc. O nirmanakaya também conta com a sabedoria que realiza todas as ações.

O Buda, estando completamente livre de delusões, é capaz de ensinar corretamente os outros seres e libertá-los das delusões, permitindo-lhes também ver a verdadeira natureza das coisas. A sabedoria que vê a verdadeira natureza dos fenômenos é a sabedoria do Dharmadhatu e pertence ao svabhavikakaya.

## **A TRANSFORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA FUNDAMENTAL<sup>38</sup>**

*22. A consciência fundamental,  
Que é a identidade de tudo o que é externo e interno,  
É a fonte de todas as coisas que devem ser eliminadas.  
Foi ensinado que será superada  
Pelo "samadhi vajra".*

Retornamos agora ao texto-raiz, que começa esta segunda seção sobre as cinco sabedorias com uma explicação da transformação da consciência fundamental nas cinco sabedorias.

Como mencionado antes, Rangjung Dorje usa a visão Mahamudra sobre a consciência fundamental, que é um pouco diferente de como é apresentada tradicionalmente pelos Chittamatrins, os quais sustentavam que a consciência fundamental é realmente existente e é a fonte do samsara e do nirvana. Se a consciência fundamental fosse a fonte do nirvana, então teríamos que concluir que a consciência fundamental permanece depois da realização do estado búdico. No entanto, no tratado, afirma-se que a consciência fundamental é completamente vazia e é a base da qual surgem todas as delusões do samsara. É o depósito que contém todas as latências das aparências do samsara. Embora sua natureza seja neutra e não interfira na liberação em si, é a fonte de tudo o que precisa ser eliminado. E isso indica que a consciência fundamental é a base do samsara, mas não do nirvana. Quando a consciência fundamental é eliminada pelo "samadhi vajra" – com *samadhi* significando "meditação" e *vajra* significando algo que é

<sup>37</sup> Maudgalyayana foi um dos dez principais discípulos do Buda e ele tentou liderar o terceiro concílio dos ensinamentos budistas. Diz-se que sua recitação das palavras de Buda foi bloqueada pelos demônios, então Maudgalyayana precisou realizar milagres para afugentar esses demônios intrusos.

<sup>38</sup> O título completo desta seção é "A sabedoria do espelho explicada como dharmakaya, em termos do que purifica e do que é purificado".

"indestrutível" – ela é transformada nas sabedorias e deixa de ser a consciência fundamental. Portanto, a natureza da consciência fundamental é a delusão; não a verdadeira natureza da realidade. Quando o estado búdico ou condição de *arhat* é alcançado, a consciência fundamental cessa.

A consciência fundamental é a verdadeira identidade dos fenômenos externos, como as montanhas, e dos fenômenos internos, como os pensamentos. Isso ocorre porque a consciência fundamental é a fonte de todas as aparências ilusórias do *samsara*. Embora sua natureza seja neutra e não impeça a própria liberação, ela é a fonte de tudo o que precisa ser eliminado.

### **SABEDORIA DO ESPELHO<sup>39</sup>**

*23. Quando a consciência fundamental,  
com seus obscurecimentos, é neutralizada,  
Nesse momento surge a "sabedoria do espelho".  
Todas as sabedorias aparecem nela, sem o conceito de "minha".  
Ela é ilimitada e está sempre presente.  
Ela realiza tudo o que pode ser conhecido, sem ser direcionada para isso.  
É descrita como "dharmakaya",  
Porque é a base de todas as sabedorias.*

A primeira sabedoria é a sabedoria do espelho, que é a sabedoria do *dharmakaya*. As oito consciências são transformadas nas cinco sabedorias quando uma pessoa está prestes a se tornar um *buda*. Nesta fronteira, ainda há um resquício final de consciência fundamental que é eliminado pelo *samadhi vajra*, alcançando-se o estado búdico e transformando a consciência fundamental em sabedoria do espelho.

Uma vez que a sabedoria do espelho é a própria liberdade frente às delusões, ela vê as delusões, experiências, aspirações e interesses dos outros com total clareza, como se estivessem refletidas em um espelho. Normalmente, conseguimos ver apenas o que está à nossa frente, mas a sabedoria do espelho nos habilita a ver todas as coisas em todas as direções, sem qualquer erro, e resulta em um profundo entendimento, pois todos os aspectos são vistos de forma muito clara.

Desde a clareza ou luminosidade da consciência fundamental, os fenômenos externos parecem realmente estar ali, como se fossem objetos externos. A consciência fundamental também faz com que os fenômenos internos da nossa mente sejam vistos como o eu, o que resulta no desenvolvimento dos venenos da mente, como o apego e a raiva. Todos esses fenômenos que surgem da consciência fundamental aparecem muito vividamente para nós. Quando a consciência fundamental é transformada na sabedoria do espelho, já não há mais delusões ou aparências vívidas do *samsara*: a clareza se transforma nessa sabedoria do espelho. Podemos nos perguntar se a eliminação da consciência fundamental resulta em uma vacuidade tal qual um vácuo ou espaço vazio.

---

<sup>39</sup> O título completo é "A sabedoria do espelho: o resultado da purificação — *kayas* e sabedorias".

Mas como não é isso o que ocorre, esse estado é descrito como sendo um espelho no qual aquilo que é refletido aparece vividamente, sem qualquer sensação de um eu. Não há nenhuma fixação ao pensamento de “eu”; todas as coisas se manifestam claramente.

Uma sabedoria pode ser permanente ou mutável. Por exemplo, a sabedoria das ações que tudo realizam passa por mudanças de acordo com as necessidades dos seres sencientes, enquanto a sabedoria do espelho é imutável, continuamente presente e permanente, como a consciência fundamental. Todas as coisas, sejam elas benéficas ou prejudiciais, aparecerão para a sabedoria do espelho de modo claro, contínuo e imparcial, sem qualquer distinção entre eu e outro.

A sabedoria do espelho é a sabedoria do amor e da compaixão. Ela faz surgir a compaixão, e a compaixão faz surgir o poder. Diferentemente da consciência fundamental, que é a raiz de todas as aparências ilusórias do samsara, a sabedoria do espelho é a fonte das cinco sabedorias e é chamada de dharmakaya (tib. *chö kyi ku*). O termo sânscrito *kaya* significa “corpo” ou “aspecto”, e o termo *dharma* vem de *dru dhrina*, que significa “segurar”. Assim, “dharma” significa segurar algo para que não caia. *Dharma* significa que as coisas são impedidas de cair no samsara ou nas existências inferiores. O termo “dharma” foi traduzido para o tibetano como *chö*, que significa “consertar, corrigir ou curar”. Por exemplo, quando ocorre algum erro, nós o corrigimos. A palavra tibetana para corrigir algo é *chö*. Ela também é usada no contexto de curar uma doença, bem como para descrever situações em que tudo está indo bem ou prosperando – em que todas as boas qualidades estão sendo desenvolvidas e tudo o que é negativo está sendo eliminado.

## **A SABEDORIA DA IGUALDADE**

*24. A 'atividade mental aflita' é totalmente superada pelo 'samadhi destemido'.  
Os kleshas são totalmente eliminados nos caminhos da visão e da meditação.  
A consequente ausência de aflições,  
A ausência de samsara e nirvana,  
É descrita como "sabedoria da igualdade".*

A segunda sabedoria é a sabedoria da igualdade ou equanimidade, que resulta da sétima consciência (aflita) ter sido transformada. A consciência aflita possui uma sutil fixação ao eu até que seja transformada, e não há mais uma distinção entre eu e outro, nem o pensamento de “eu” e “meu”. Tal transformação ocorre no oitavo estágio do bodhisattva e é alcançada por meio do samadhi do destemor, cuja coragem é comparada à de um leão – animal que nunca é derrotado por nenhum outro animal.

Esse samadhi ou meditação destemida sobrepuja a atividade mental aflita da sétima consciência. Quando estamos de tal modo aflitos pela fixação a um eu, tudo se torna assustador e nós nos tornamos covardes. Até mesmo quando uma pedrinha é jogada na nossa direção, nós instintivamente reagimos a partir do medo. Isso ocorre por estarmos fixados a um eu e temermos que esse eu seja ferido. A meditação destemida nos capacita a superar a atividade mental aflita e a não mais temermos nada nem ninguém.

Até o oitavo estágio do bodhisattva, praticamos um samadhi que ainda apresenta algumas emoções ou kleshas. Por vezes o samadhi é estável; por vezes surgem emoções perturbadoras, as quais devem ser eliminadas. Em todo caso, elas são completamente pacificadas no oitavo estágio do bodhisattva.

Diferentes emoções perturbadoras são eliminadas nos cinco caminhos da meditação. Nos dois primeiros caminhos – da acumulação e da união – as emoções perturbadoras passam a ser controladas e são superadas, mas suas sementes ainda estão presentes. Consequentemente, o segundo caminho é um caminho de aspiração – a aspiração de eliminar as emoções perturbadoras. No terceiro caminho, o do insight, a verdadeira natureza dos fenômenos é realizada, mas isso ainda não é o suficiente para erradicar os venenos, pois precisamos nos familiarizar com o insight e meditar para intensificar a tendência de reconhecer a verdadeira natureza dos fenômenos. No quarto caminho, o da meditação, habituamo-nos a esse insight.

As emoções perturbadoras grosseiras e óbvias são eliminadas quando a verdadeira natureza dos fenômenos é vista pela primeira vez. As emoções perturbadoras sutis, contudo, só são eliminadas na etapa do caminho da meditação. Por exemplo, quando vemos algo que nos atrai, surge apego e desejo, e quando o apego e o desejo são eliminados, tudo é visto de forma imparcial com base no entendimento da equanimidade de todas as coisas. Isso também se aplica à raiva, pois a raiva pressupõe a vontade de se livrar daquilo que é desagradável. A eliminação da subsequente agressão permite que todas as coisas sejam percebidas com imparcialidade. De modo semelhante, o orgulho produz uma opinião tendenciosa, e quando ele é eliminado, todos os seres passam a ser vistos de forma imparcial. A ignorância é um entendimento parcial, e pode ser de dois tipos – mista e não mista. A ignorância mista surge com desejo, raiva e orgulho. Quando ela é eliminada, tudo passa a ser entendido de modo equânime e um estado de igualdade e paz é estabelecido.

Há a eliminação gradual das emoções perturbadoras, que começa no caminho da visão e vai até o caminho da meditação. As emoções perturbadoras gradualmente diminuem e as sabedorias gradualmente aumentam. Quando a consciência aflita é totalmente sobrepujada no oitavo estágio do bodhisattva, a última das emoções perturbadoras chega ao fim e a completa sabedoria da igualdade é alcançada.

Além da atividade mental aflita, também as emoções perturbadoras são eliminadas pelo terceiro e quarto caminhos: o caminho do insight e o caminho da meditação, que corresponde ao décimo estágio do bodhisattva. Os aspectos conceituais das emoções aflitivas são eliminados pelo reconhecimento da verdadeira natureza dos fenômenos, enquanto os aspectos sutis e inerentes são eliminados pela meditação.

Enquanto houver emoções perturbadoras e o apego a um eu, haverá a divisão entre bom e mau, eu e outro, acarretando diferentes tipos de sofrimento. Pensamos que somos melhores que os outros, então há orgulho; ou então pensamos que os outros estão numa situação melhor que a nossa, o que resulta em inveja e ciúme.

Quando as aflições são eliminadas, a sabedoria da igualdade é atingida. Ela é chamada de sabedoria da igualdade porque todas as coisas aparecem de modo imparcial e puro, sem diferenciação entre bom e mau, amigos e inimigos, e assim por diante.

## **SABEDORIA DISCRIMINATIVA: O QUE PURIFICA E O QUE É PURIFICADO**

### *25. A atividade mental imediata*

*É chamada de "sustentadora", pois sustenta as seis consciências.*

*É chamada de "pensamento", pois dá origem aos pensamentos.*

*É superada pela verdadeira compreensão e pelo "samadhi da ilusão".*

A sétima consciência tem dois aspectos: a mente aflita e a mente imediata. Como mencionado anteriormente, a mente aflita se transforma na sabedoria da igualdade no oitavo estágio do bodhisattva. No entanto, a mente imediata, junto com a sexta consciência mental, transforma-se na sabedoria discriminativa quando a iluminação é alcançada.

A sabedoria discriminativa se relaciona com as cinco consciências sensoriais e a sexta consciência mental. A discriminação das experiências se dá devido às seis consciências, quer as experiências surjam de um dos cinco sentidos ou da consciência mental. Essa sabedoria conhece todas as coisas tal qual elas são. Portanto, é chamada de “sabedoria discriminativa”, pois todas as experiências das seis consciências são claramente vistas.

A atividade mental imediata é um continuum que causa o surgimento e cessação das seis consciências sensoriais. Ela sustenta, desse modo, as seis consciências, sendo assim chamada de “sustentadora”. Uma vez que ela também origina os pensamentos, ela também é chamada de “pensamento”. Como esses pensamentos só podem ser deludidos – pois a verdadeira natureza ainda não foi realizada –, eles apenas são eliminados pelo verdadeiro entendimento e pelo “samadhi da ilusão”. O verdadeiro entendimento compreende a impermanência, o sofrimento e a vacuidade dos fenômenos. O samadhi da ilusão possui o conhecimento de que a mente e seus objetos são todos ilusões. Desse modo, ele dá origem à realização da vacuidade.

## **SABEDORIA DISCRIMINATIVA: O RESULTADO DA PURIFICAÇÃO**

### *25b. Quando "a grande paciência" é alcançada*

*Devido à transformação das percepções e daquele que percebe*

*Há a manifestação dos reinos puros,*

*A sabedoria de todos os tempos,*

*E a atividade desimpedida e completa.*

*Os pensamentos envolvidos nisso, transformados,*

*Tornam-se a "sabedoria discriminativa".*

A “grande paciência”, às vezes denominada “grande equanimidade”, é o atingimento completo e profundo da perfeição da paciência, que ocorre no oitavo estágio do bodhisattva, chamado de estágio inabalável. Neste nível, o percebido e aquilo que é percebido se transformam de tal modo que se torna possível adentrar os reinos puros e manifestar reinos puros a outros seres. No nono estágio do bodhisattva, os pensamentos

do oitavo estágio se transformam na sabedoria desimpedida de todos os tempos, o que significa que passamos a ter sabedoria em relação ao presente, ao passado e ao futuro. Por fim, no décimo estágio do bodhisattva, os pensamentos se transformam em um envolvimento desimpedido com os diversos tipos de atividades necessárias para o treinamento dos seres. A transformação final de todos esses pensamentos na sabedoria discriminativa ocorre no nível do estado búdico – que alguns sistemas posicionam no décimo estágio e outros no décimo terceiro<sup>40</sup>. A sabedoria discriminativa conhece tudo o que há para ser conhecido, exatamente como é, de modo distinto e individual.

Resumindo, a consciência fundamental é transformada na sabedoria do espelho e as consciências aflitas são transformadas na sabedoria da igualdade. O sambhogakaya possui duas sabedorias: a sabedoria da igualdade e a sabedoria discriminativa. A consciência imediata é transformada na sabedoria discriminativa.

### **O SAMBHOGAKAYA**

*26. Estas duas sabedorias, a da igualdade e a discriminativa, são  
A meditação autêntica, através da qual não há permanência no samsara e no  
nirvana  
E possuem paz, amor e compaixão;  
Manifestando vários corpos;  
E ensinamentos aos séquitos.  
A mandala da melodia do grande Dharma manifesta-se  
Bem como o tesouro de todos os samadhis e dharanis.  
Isso é chamado de sambhogakaya.*

Depois de descrever o dharmakaya, que é o reino da verdade completa e desimpedida, o sambhogakaya – em relação à sabedoria – é descrito. O termo sânscrito sambhogakaya significa, literalmente, “corpo do perfeito ou completo deleite”, e foi traduzido em tibetano como *long chö dzok ku*. *Long chö* significa “deleite” ou “prazeres”, *dzog pa* significa “completo” e *ku* significa “corpo”. Para compreender essa palavra, devemos perguntar: “que prazeres tem um buda?” A forma sambhogakaya do Buda ensina o Dharma aos bodhisattvas que já transcenderam o sofrimento por meio do atingimento dos estágios do bodhisattva. Um buda dispõe da felicidade de pensar que ele ou ela foi capaz de beneficiar tais seres, e não está preocupado se ele ou ela vai resvalar de volta para o sofrimento. A atividade de um buda torna-se perfeita no sambhogakaya, pois ele é capaz

---

<sup>40</sup> Na literatura Mahayana, há somente dez estágios do bodhisattva, e na literatura tântrica (Vajrayana), há treze estágios, que correspondem aos dez estágios anteriores acrescidos de três estágios mais sutis de iluminação manifesta. Os dez estágios são: (1) O Alegre, com uma ênfase na generosidade, (2) O Imaculado, com uma ênfase na disciplina, (3) O Iluminador, com uma ênfase na paciência, (4) O Radiante, com uma ênfase no esforço, (5) O Difícil de Ser Conquistado, com uma ênfase no samadhi, (6) O Manifesto, com uma ênfase na sabedoria, (7) Aquele que Alcança Longe, com uma ênfase na atividade hábil, (8) O Inabalável, com uma ênfase no futuro, (9) Aquele de Boa Discriminação, com uma ênfase na eficácia, (10) A Nuvem do Dharma, com uma ênfase no atingimento da iluminação.



de apresentar a sabedoria, meditação e atividade perfeitas aos bodhisattvas. Portanto, todos os prazeres do Dharma derivam de sambhogakaya.

A essência do sambhogakaya é a sabedoria da igualdade e a sabedoria discriminativa. A sabedoria da igualdade permite aos budas verem todos os seres sencientes sem preconceito, sem pensar “este ser é mais digno da iluminação do que aquele”. Logo, essa sabedoria dá origem à grande compaixão. A segunda, a sabedoria discriminativa, permite aos budas verem todas as coisas tal qual elas são, de forma completa e sem qualquer engano, e assim eles podem se engajar na atividade búdica perfeita. Podemos contrastar o sambhogakaya e o nirmanakaya, que é o reino no qual presentemente vivemos. Aqui, os budas se manifestam como seres vivos de cinco maneiras.

As características do sambhogakaya são: em primeiro lugar, um séquito definitivo inteiramente formado por bodhisattvas que atingiram os dez estágios do bodhisattva. O Buda está rodeado de alunos mais ou menos diligentes, de pessoas com ou sem devoção, e de pessoas com ou sem fé. Em segundo lugar, no sambhogakaya há um local definitivo, que é um reino puro. Um buda nirmanakaya por vezes se manifesta em um reino puro e por vezes em um reino impuro, mas um buda sambhogakaya só pode ser encontrado em um reino puro. Em terceiro lugar, existe um tempo determinado no qual um buda nirmanakaya e seus ensinamentos são apresentados ao mundo, mas um buda sambhogakaya está sempre presente até o fim do samsara, e seus ensinamentos continuam sem interrupção. Em quarto lugar, os ensinamentos no sambhogakaya são exclusivamente o Dharma Mahayana. Um buda nirmanakaya possui alunos em diferentes níveis de entendimento e, ao apresentar o Dharma, ele apresenta os ensinamentos definitivos para alguns e os provisórios para outros. Um buda sambhogakaya, por outro lado, apresenta apenas os ensinamentos definitivos do Mahayana. Em quinto lugar, um professor definitivo é um buda sambhogakaya. Um buda nirmanakaya possui as características especiais de um buda e tem a aparência de ser composto de carne e osso, mas seu corpo não é formado por substâncias físicas. Um buda sambhogakaya, por sua vez, tem um corpo completamente puro que possui todas as características físicas distintivas, e esse é seu corpo definitivo.

Essas duas sabedorias do sambhogakaya resultam da meditação pura que está além de samsara e nirvana. A sabedoria da igualdade conduz a uma grande paz, amor e compaixão pelos outros. A sabedoria discriminativa conduz à manifestação das deidades sambhogakaya, as quais residem em reinos puros – por exemplo, Amitabha, que reside no reino puro de Tushita. É dito que, nestes reinos puros, ouvimos os ensinamentos contínuos do Dharma – ou, como afirmam os versos, “a grande melodia do Dharma”, que se encontra na mandala do reino puro. O que existe na mandala do reino puro? Todos os ensinamentos dos samadhis (meditação) e do *dharani* (o dharma esotérico).

## **A SABEDORIA QUE TUDO REALIZA**

*27. A transformação das cinco consciências sensoriais  
E o aspecto da consciência mental estão voltados para isso:*

*As dezesseis sabedorias da "paciência para o conhecimento"  
E os aspectos das quatro verdades,  
Que surgiram a partir do pensamento correto,  
Veja e realize verdadeiramente o significado.*

A sabedoria que tudo realiza está associada ao atingimento de todos os objetivos do Dharma, sobretudo [aqueles relativos a] obstáculos tais quais doenças e empecilhos materiais.

O caminho, ou mapa, para a iluminação pode ser descrito de diversas maneiras – como feito anteriormente – em termos dos dez estágios do bodhisattva e em termos dos cinco caminhos. Os cinco caminhos são o caminho da acumulação, no qual acumulamos uma vasta quantidade de méritos e sabedoria; o caminho da união, no qual estamos nos preparando para a realização da ausência de essência; o caminho da visão, no qual a ausência de essência é verdadeiramente realizada pela primeira vez, e que também é o início dos dez estágios do bodhisattva; o caminho da meditação, no qual desenvolvemos uma meditação extremamente precisa e refinada; e o caminho de nada mais a aprender, que é o caminho final.

A tradição Pramana afirma que a consciência mental tem dois aspectos: o conceitual e o não conceitual. As cinco consciências sensoriais e o aspecto não conceitual da sexta consciência (mental), que são impuros, transformam-se em sabedoria por meio do exame correto. O exame correto imbuído da aspiração pela meditação verdadeira ocorre no segundo caminho, o da união. Meditar com tal conceito de aspiração faz surgir a sabedoria do terceiro caminho, o caminho da visão e essa sabedoria vê a natureza das Quatro Nobres Verdades: a verdade do sofrimento, a verdade da originação, a verdade da cessação e a verdade do caminho. Essas verdades têm dois aspectos: samsara e nirvana, cada qual com uma causa e um resultado. O resultado do samsara é o sofrimento: esta é a primeira nobre verdade. A causa do samsara são as emoções perturbadoras e o carma: esta é a verdade da originação. Quando os kleshas e o carma são eliminados, o resultado é um estado de paz e a liberação, o nirvana: esta é a terceira nobre verdade. A causa do nirvana é a aplicação do método: esta é a quarta nobre verdade.

Cada uma das quatro nobres verdades apresenta quatro níveis de entendimento: primeiro, não possuir um entendimento verdadeiro, mas ter a disposição de desenvolvê-lo; segundo, possuir um entendimento real; terceiro, entender o atingimento com mais profundidade no primeiro estágio do bodhisattva; e quarto, alcançar a liberação completa por meio da eliminação dos venenos mentais. Esses quatro aspectos, multiplicados pelas quatro nobres verdades, são chamados de dezesseis aspectos das quatro nobres verdades no terceiro caminho, o da visão.

Por exemplo, a primeira nobre verdade – do sofrimento – possui, primeiro, o obscurecimento da natureza do sofrimento, cuja eliminação resulta na equanimidade que compreende a natureza do sofrimento. Segundo, tendo eliminado tal aspecto, a natureza do sofrimento é vista, propiciando o conhecimento sobre o sofrimento. Terceiro, o resultado de ter atingido os dois primeiros aspectos da equanimidade é um subsequente entendimento do sofrimento. E, quarto, o resultado de ter atingido todos os três aspectos é o subsequente conhecimento sobre a natureza do sofrimento.

Quando a primeira nobre verdade é vista e nós “realizamos verdadeiramente o significado”, a eliminação de todas as obstruções à verdade do sofrimento é chamada de “paciência para o conhecimento dos fenômenos do sofrimento”.

*28. As cinco consciências sensoriais são transformadas quando:  
Há o envolvimento com todos os objetos sensoriais,  
E o poder e domínio das doze qualidades  
De todos os estágios dos bodhisattvas desenvolvem-se cem vezes.  
Quando isto é aperfeiçoado ao máximo,  
Torna-se a sabedoria que tudo realiza.*

Nossos sentidos e suas consciências correspondentes são muito limitados. Por exemplo, quando estamos em uma sala, nossos sentidos conseguem nos dizer o que está acontecendo dentro da sala, mas não fora dela. Do mesmo modo, quando olhamos para um indivíduo, não sabemos quais são as suas vontades e desejos. Contudo, no atingimento do terceiro caminho, o da visão, nossos sentidos e suas respectivas consciências se transformam na sabedoria que tudo realiza. Quando tal sabedoria é alcançada, somos capazes de ver a natureza verdadeira dos fenômenos, bem como a natureza de outros seres, e vemos seu estado de mente, suas aspirações, suas capacidades e as atividades necessárias para lhes ensinar.

Essa sabedoria é alcançada no primeiro estágio do bodhisattva, que é chamado de estágio da completa alegria. Neste ponto, atingimos as doze qualidades, e cada uma delas corresponde a cem. Algumas dessas doze qualidades são: ver cem budas em um único instante, receber os ensinamentos de cem budas em um único instante, manifestar cem emanções em um único instante, e assim por diante. No segundo estágio do bodhisattva, essas doze qualidades multiplicam-se e se tornam milhares. No terceiro estágio, elas se tornam centenas de milhares e assim por diante, com seu poder de benefício aumentando até o atingimento do estado búdico e da sabedoria que tudo realiza. Essa sabedoria é alcançada no primeiro estágio do bodhisattva, mas ainda não está completa, pois a sabedoria que tudo realiza surge com a forma nirmanakaya de um buda. Tal nirmanakaya só é obtido ao se atingir o estado búdico completo. Com a sabedoria que tudo realiza, um buda possui o total conhecimento sobre a verdadeira natureza dos fenômenos, a natureza de seus discípulos e os métodos necessários, e desse modo ele é capaz de propiciar, sem esforço, o benefício aos seres.

### **OS QUATRO TIPOS DE NIRMANAKAYA**

*29. Esta sabedoria produz benefícios para todos os seres  
Através de uma incalculável e inconcebível  
Variedade de emanções por todos os reinos.  
Este é o Grande Nirmanakaya.*

Embora as doze ações sejam o método principal pelo qual o supremo nirmanakaya conduz os seres ao Dharma, o Buda sabia, por meio de sua clarividência, o que cada indivíduo precisava. Alguns precisavam testemunhar milagres para desenvolver a fé e adentrar o Dharma. Consequentemente, o Buda enviou Maudgalyana, um de seus principais alunos, para manifestar milagres. Havia outros, contudo, a quem os milagres não convenciam, mas sim a lógica e o raciocínio, e então ele enviou Shariputra, cuja sabedoria se destacava, para ensinar-lhes. Àqueles que não se convenciam por milagres ou sabedoria, mas por uma excelente conduta de disciplina, ele enviou Upali, um monge de excelente conduta que lhes inspirava fé. Alguns se beneficiavam quando o Dharma lhes era ensinado, então o próprio Buda vinha até eles para guiá-los ao Dharma. Caso as pessoas não pudessem ser conduzidas ao Dharma através dos diversos métodos do supremo nirmanakaya, o Buda era capaz de usar o nirmanakaya criado – que é criado para uma determinada situação, diferentemente do supremo nirmanakaya, que nasce, pratica a meditação e atinge o estado búdico por meio do caminho.

A sabedoria que tudo realiza é a sabedoria que realiza a atividade do Buda. O Buda supremo nirmanakaya manifestou as doze ações do mundo, performadas por meio da sabedoria que tudo realiza. O motivo de essa sabedoria ser chamada de “sabedoria que realiza a atividade” é que, por meio dela, o que quer que precise ser feito é feito. Isso apenas ocorre após a ignorância das cinco consciências sensoriais ter sido transformada. Então, o que quer que precise ser feito para beneficiar a si mesmo e aos outros pode ser feito sem qualquer erro ou engano. Existe a compreensão de todas as coisas por meio da onisciência.

Há quatro diferentes tipos de manifestações nirmanakaya: o supremo nirmanakaya, o nirmanakaya criado, o nirmanakaya nascido e os vários nirmanakayas.

O supremo nirmanakaya é, por exemplo, o Buda Shakyamuni, que se manifestou no mundo e realizou as atividades que são resumidas nas doze ações do Buda. O Buda estava no reino puro de Tushita antes de adentrar o útero de sua mãe e nascer no mundo para ajudar os seres. Ele nasceu em um bosque em Lumbini, no Nepal, e, mais tarde, aceitou o reino de seu pai e se tornou um príncipe, casou-se com uma princesa e teve um filho. Ele poderia, da mesma forma, ter descido de Tushita e nascido de uma flor (tal qual Padmasambhava), mas existe uma razão para ele não ter feito isso. Se ele tivesse nascido milagrosamente, as pessoas teriam pensado: “É possível para ele atingir a iluminação porque ele nasceu milagrosamente, mas eu nasci de uma mãe comum, logo não posso atingir a iluminação”. Se ele não tivesse sido um príncipe e se casado, as pessoas teriam pensado: “Ser um asceta é diferente. Sou incapaz de ser ordenado(a) e levar uma vida andarilha”. No entanto, o Buda, em sua forma nirmanakaya, nasceu em Lumbini, atingiu a iluminação em Bodhgaya, e ofereceu ensinamentos em Varanasi. Ele ensinou seres específicos com ações específicas até passar para o nirvana.

O segundo tipo de nirmanakaya, o nirmanakaya criado, não nasce de pai e mãe, mas é manifestado para fins de situações específicas de benefício. Um exemplo de nirmanakaya criado é a história de Prananda, o rei dos *gandharvas*, que são músicos celestiais. Ele costumava tocar *vina*, um tipo de alaúde indiano. Um dia, Indra, o rei dos deuses, veio até ele e disse: “O Buda está no mundo agora e está oferecendo ensinamentos do Dharma. Vamos.” Prananda respondeu: “Não, prefiro praticar meu alaúde.

Vá você e aproveite.” Mais tarde, Indra retornou e disse a Prananda: “O Buda já está na metade da vida. Por que você não vem ouvir os ensinamentos do Dharma comigo?” Prananda respondeu: “Seguirei praticando minha via. Vá você.” Outra vez, Indra voltou e falou: “O Buda está prestes a morrer. É melhor você vir agora”, mas Prananda preferiu seguir tocando seu alaúde.

A fim de romper o apego e o orgulho de Prananda, o Buda se manifestou como um tocador de alaúde indiano levando consigo um alaúde feito inteiramente de lápis-lazúli. Ao passar pelo reino dos gandharvas, Prananda o escutou tocando no portão do palácio e, com inveja, falou: “Vamos competir e ver quem é o melhor.” Eles sentaram-se e ambos tocaram com perfeição. Então, o Buda disse: “Vamos cortar uma das cordas e ver quem toca melhor”. Novamente, eles tocaram igualmente bem, e continuaram cortando mais e mais cordas. Quando todas as cordas haviam sido cortadas, a emissão do Buda seguiu tocando com primor, mas Prananda não podia mais tocar. Seu orgulho foi rompido e ele perguntou: “Onde você aprendeu a tocar assim?”. O Buda respondeu: “Se você ouvir os ensinamentos de Dharma do Buda, será capaz de tocar assim também”. Assim, Prananda correu para receber os ensinamentos do Dharma.

O terceiro tipo de nirmanakaya, o nirmanakaya nascido, é diferente do nirmanakaya supremo e do criado, pois ele tem um corpo e pode nascer como um humano ou, às vezes, como um animal. Esse tipo de nirmanakaya não apenas ensina o Dharma, mas beneficia os seres por meio de sua atividade ou comportamento.

Por fim, existem as várias emissões nirmanakaya, chamadas de *tulku* em tibetano, que não são nirmanakayas supremos. Por exemplo, o Primeiro Karmapa, Tusum Khyenpa, quando estava no fim da vida, pediu aos seus estudantes que cuidassem de seus três centros em Tsurphu, Kamaga e Kampogangara. Disse a eles que renasceria e voltaria para cuidar ele próprio. Mais tarde, Karma Pakshi nasceu e afirmou que era o Karmapa. Uma vez que ele tinha muitos poderes miraculosos, o poder da clarividência e assim por diante, não havia dúvidas de que ele era o segundo Karmapa. Seus discípulos ficaram muito felizes, e seu retorno os ajudou a seguirem praticando o Dharma. Consequentemente, quando outros lamas morriam, seus alunos passaram a procurar um grande lama para pedir: “Queremos que o nosso lama retorne, como fez o Karmapa.” Em resposta, esses grandes lamas usavam seus poderes de clarividência para descobrir onde tal lama havia renascido, ajudando, assim, os alunos a praticar o Dharma. Alguns tulkus são capazes de prever seu próprio renascimento, como o Karmapa, e outros são reconhecidos por outros lamas.

Eventualmente, passou a haver inúmeros tulkus no Tibete, alguns dos quais apresentavam um mau comportamento, outros eram destituídos de inteligência, e isso fez com que algumas pessoas se perguntassem se, de fato, os tulkus tinham qualquer coisa de especial. Um tulku por vezes praticava com muita diligência e levava uma vida muito pura, e então era reconhecido vida após vida. Contudo, outras vezes um tulku praticava com tanta pureza que ele ou ela atingia a completa iluminação e adentrava um reino puro. Por não saberem disso, seus alunos procuravam o Karmapa e perguntavam sobre sua reencarnação, mas o Karmapa não podia dizer: “Ele ainda não retornou.” Em vez disso, ele falava algo do tipo: “Bem, talvez essa criança seja ele, e será de benefício se vocês a escolherem”. Acreditando que a criança é o tulku, os estudantes a procuravam,

ofereciam-lhe treinamento, e sua prática de fato beneficiava muitos seres<sup>41</sup>. Portanto, antes do Primeiro Karmapa, o termo “nirmanakaya” não era usado para tulkus. Mas dessa época em diante, surgiram diversos tulkus, e estes constituem o quarto tipo de nirmanakaya.

### **A SABEDORIA DO DHARMADHATU COMO O SVABHAVIKAKAYA**

*30. Portanto, a mente, a atividade mental e as consciências sensoriais são transformadas*

*Nos três kayas e suas atividades.*

*Eles estão completamente presentes dentro da mandala do dharmadhatu livre de obstáculos,*

*Sem samsara, nirvana ou princípio,*

*Sem ser unidade ou multiplicidade.*

*Isto é chamado de “kaya essencial” (svabhavikakaya).*

A origem de todos os kayas, sobre os quais temos discutido, é o dharmakaya – mais especificamente, o aspecto do dharmakaya que é livre de todas as construções mentais, o svabhavikakaya. Nos versos anteriores, Rangjung Dorje utiliza três termos para “mente” de forma intercambiável: *namshe* (consciência) para se referir às oito consciências, bem como *yi* (atividade mental) e *sem* (mente). Neste verso, contudo, ele usa *sem* (mente) para a oitava consciência, *yi* (atividade mental) para a sétima consciência, e *namshe* para a sexta consciência.

As oito consciências são transformadas nos três kayas: a consciência fundamental se torna o dharmakaya, a consciência afligida se torna o sambhogakaya, e as outras seis consciências se tornam o nirmanakaya. Cada kaya possui atividades específicas: o sambhogakaya ajuda os seres puros a alcançar o atingimento final do estado búdico; o nirmanakaya ajuda os seres impuros de acordo com suas capacidades, e o dharmakaya possui a sabedoria e o amor que são a raiz de todos os três kayas. Portanto, todas as suas atividades derivam, em última instância, do dharmakaya.

---

<sup>41</sup> Thrangu Rinpoche afirma: “Tenho uma experiência pessoal relacionada a isso. Fui denominado Thrangu Tulku. Quando pensei nisso pela primeira vez, fiquei perplexo. Pensei: ‘bom, eu sei que não sou o Thrangu Tulku, mas o Karmapa disse que eu era! O Karmapa sabia o nome do meu pai e da minha mãe, mesmo eu tendo nascido longe e mesmo ele não conhecendo a minha família.’ Pensei muito sobre isso e senti que era tudo muito estranho. Assim, um dia perguntei ao meu *khenpo*: ‘sei que não sou o Thrangu Tulku, mas fui declarado como sendo. Por quê? Talvez o verdadeiro apareça algum dia.’ O *khenpo* respondeu que, definitivamente, não apareceria nenhuma outra pessoa, mas que eu conhecia minha própria mente, e se eu tinha certeza de que não era um tulku, então de fato eu não era!

Isso me fez refletir: ‘O que significa tudo isso?’ Até que, finalmente, entendi: ‘O Karmapa tinha me atribuído o nome de Thrangu Tulku porque seria muito benéfico para mim. De outro modo, eu teria me tornado um comerciante, como meu pai, ou um trabalhador do campo, como minha mãe. Tendo sido reconhecido como Thrangu Tulku, tornei-me um monge, recebi ensinamentos de diversos lamas e tive a oportunidade de praticar o Dharma. Portanto, ele não declarou que eu era o Thrangu Tulku por eu ser de fato um tulku, mas para que eu desse continuidade ao trabalho dos Thrangu Tulkus, que é o que estou fazendo agora. Portanto, devemos entender que há o nirmanakaya supremo, os nirmanakayas criados e os nirmanakayas nascidos. E, na tradição tibetana dos tulkus, há tulkus superiores, tulkus inferiores e, por fim, tulkus falsificados, como eu!”

Embora o dharmakaya seja a fonte das duas sabedorias do Buda (a sabedoria da natureza dos fenômenos e a sabedoria de sua variedade) e possua amor por todos os seres, bem como o poder da mente do Buda, ele é desprovido de uma realidade verdadeira. O dharmakaya é vazio, sua natureza é o dharmadhatu, e ele está livre das construções mentais. Embora o sambhogakaya manifeste uma forma com as trinta e duas marcas maiores e as oitenta marcas secundárias de um ser supremo, tal manifestação não possui uma realidade verdadeira e é vazia por natureza. O nirmanakaya, embora aja para beneficiar os seres, possui uma natureza que é inseparável do dharmadhatu.

Todos os três kayas estão além de extremos conceituais. O dharmakaya é o dharmadhatu e está além de qualquer elaboração conceitual. Embora o sambhogakaya apenas se manifeste para os bodhisattvas, sua essência também está além das elaborações mentais e é, portanto, o dharmadhatu. Embora o nirmanakaya se manifeste para os seres impuros na forma do Buda Shakyamuni, sua essência também está além de qualquer elaboração mental e é, portanto, o dharmadhatu. Por tal razão, não há diferença entre os kayas na grande mandala do dharmadhatu, que é chamada de “kaya essencial” ou de “svabhavikakaya”. Os dois aspectos da realização da verdadeira natureza dos fenômenos são o svabhavikakaya e o dharmakaya, sendo que o svabhavikakaya é o aspecto da vacuidade e o dharmakaya é o aspecto da claridade.

Shantideva (675-725 d.C.) disse que, ao ensinar que todos os fenômenos são vazios, algumas pessoas respondiam: “Se todos os fenômenos são vazios, então o Buda também é vazio, de modo que fazer oferendas ao Buda não produzirá nenhum mérito. Entretanto, embora o Buda de fato seja desprovido de realidade, tal qual um sonho, uma oferenda ilusória feita a um Buda ilusório resultará, ainda assim, em mérito ilusório – da mesma forma que méritos reais teriam sido gerados por oferendas reais feitas a um Buda real.”

Os três kayas possuem uma essência vazia, e tal vacuidade é chamada de dharmadhatu. O dharmadhatu é a quinta das cinco sabedorias, e tal sabedoria corresponde à ausência de qualquer essência ou realidade inerente. O termo sânscrito *dharmadhatu* foi traduzido, para o tibetano, como *chö ying*, em que *ying* (sânc. *dhatu*) significa “a expansão do espaço”. O espaço é vazio e possui a qualidade de fornecer abertura; portanto, sem o espaço, não poderíamos nos mover. O espaço nos permite caminhar, sentar ou fazer qualquer atividade. Ele se combina ao termo *chö*, que significa “darma”. Dharmadhatu, portanto, é “o espaço que permite que as coisas aconteçam”.

Uma vez que as emoções perturbadoras são permeadas pelo dharmadhatu, elas não possuem nenhuma realidade sólida e podem, assim, ser eliminadas. Se elas fossem verdadeiramente reais, não poderíamos eliminá-las. As qualidades positivas do amor e da sabedoria podem ser desenvolvidas porque são permeadas pelo dharmadhatu. Se elas fossem verdadeiramente existentes, não conseguiríamos transformá-las. Desse modo, somos capazes de diminuir as qualidades negativas e aumentar as positivas porque os fenômenos são desprovidos de qualquer realidade verdadeira, sendo permeados pelo dharmadhatu. De fato, as oito consciências podem ser transformadas nas cinco sabedorias por que sua natureza é o dharmadhatu.

Muitos nomes são atribuídos ao dharmadhatu: no Hinayana, ele é chamado de “ausência de ego” ou “ausência de eu do indivíduo”, e no Mahayana ele é chamado de

“vacuidade”, mas as verdadeiras características são explicadas na escola *Madhyamaka Shentong*<sup>42</sup>. A tradição Shentong descreve tanto as características quanto a essência do dharmadhatu. A palavra “vacuidade” (sâns. *shunyata*) não se refere simplesmente a um vácuo morto. Nos ensinamentos Shentong, a natureza da vacuidade é apresentada como claridade ou luminosidade. Devido ao poder dessa luminosidade, o dharmadhatu recebe o nome de “essência do Tathagata” ou Tathagatagarbha, que é muitas vezes chamado de natureza búdica.

Todos os seres sencientes possuem a natureza búdica. Ainda assim, eles não conseguem compreender a verdadeira natureza de todos os fenômenos. Isso se dá porque sua sabedoria do dharmadhatu está encoberta por dois obscurecimentos: o cognitivo (não compreender a verdadeira natureza dos fenômenos) e o aflitivo (as emoções negativas). Assim como o céu se torna claro quando as nuvens desaparecem, a sabedoria da compreensão da verdadeira natureza dos fenômenos se torna aparente quando as aflições são removidas. Devido às cinco sabedorias – sabedoria do espelho, sabedoria da igualdade, sabedoria discriminativa, sabedoria que tudo realiza e sabedoria do dharmadhatu – a realização sobre a verdade das aparências é possível.

Não se pode separar as oito consciências e o dharmadhatu. A natureza do dharmadhatu são as oito consciências, e a natureza das oito consciências é o dharmadhatu. Isso também se aplica às duas sabedorias: elas são completamente permeadas pelo dharmadhatu. Na meditação Vajrayana, isso é estabelecido por meio da meditação sobre a própria natureza da mente – em vez da meditação sobre a vacuidade das aparências externas. Somos ensinados a olhar diretamente para a mente.<sup>43</sup> Por exemplo, quando olhamos para algo, nós obviamente vemos sua aparência na mente. Contudo, quando tentamos localizar a consciência visual que está vendo, não conseguimos encontrá-la. A razão disso é que a natureza da consciência visual é vazia; ela é inseparável do dharmadhatu, e a isso denominamos “inseparatividade de luminosidade e vacuidade”. Todas as consciências são completamente permeadas pelo dharmadhatu, o que significa que sua natureza também é a vacuidade. O motivo de não sermos capazes de encontrar essas consciências é que sua natureza é insubstancial e está constantemente mudando. Na tradição Vajrayana, essa é a maneira pela qual desenvolvemos o reconhecimento direto da natureza vazia da mente.

Podemos classificar e dividir essas oito consciências, como temos feito, usando dedução e raciocínio. Mas não podemos verdadeiramente isolá-las quando as procuramos, pois elas são a indivisibilidade de luminosidade e vacuidade. Essa vacuidade não é um vácuo total, pois a luminosidade está presente. Assim, o processo de a mente ver a si mesma é a realização da vacuidade. A consciência mental pode permitir que as coisas surjam na mente, mas ela é inseparável do dharmadhatu, bem como vazia por natureza.

---

<sup>42</sup> Thrangu Rinpoche é um dos mais proeminentes eruditos da tradição Shentong, como eram Jamgon Kongtrul e Rangjung Dorje.

<sup>43</sup> Esta é a meditação Mahamudra ou Dzogchen. Não é tão simples quanto parece e requer anos e anos de treinamento.



Quando tais consciências são transformadas nas sabedorias, a unidade de sabedoria e espaço<sup>44</sup> é estabelecida como inseparável.

As quatro sabedorias que já foram descritas são, portanto, permeadas pelo dharmadhatu e livres de fabricações mentais. O dharmakaya, o sambhogakaya e o nirmanakaya não são novas criações; eles têm sempre estado presentes. É nesta natureza, que é chamada da quinta sabedoria do dharmadhatu, que as oito consciências se transformam. Essa sabedoria do dharmadhatu também é um kaya: ela é o svabhavikakaya ou o kaya essencial. O svabhavikakaya, assim como a sabedoria do dharmadhatu, é a ausência de existência sólida, que dá espaço para o surgimento dos outros três kayas. Tal é a natureza dos três kayas e a razão pela qual são chamados de kayas essenciais. Nesse sentido, Rangjung Dorje afirmou: “múltiplo ou singular, isso é chamado de kaya essencial”.

### **OUTRAS CLASSIFICAÇÕES DAS SABEDORIAS E KAYAS**

*31. Em alguns outros textos, o Vitorioso*

*Ensina que isto é o dharmakaya.*

*A sabedoria do espelho é descrita como o 'kaya da sabedoria'.*

*E as outras sabedorias como os dois 'kayas da forma'.*

A presente seção foi escrita com o propósito de esclarecer quaisquer dúvidas que os alunos possam ter. O Buda explicou os kayas de diferentes maneiras, segundo as capacidades dos seres. Algumas vezes, ele falou de apenas três kayas, sem mencionar o svabhavikakaya, uma vez que este já está incluso no dharmakaya. Outras vezes ele falou sobre as quatro sabedorias, sem mencionar a sabedoria do dharmadhatu. Outras vezes ele ensinou que a sabedoria do dharmadhatu, o dharmakaya e a sabedoria do espelho constituem um kaya de sabedoria chamado de *jnanakaya*. Outras vezes ele ensinou que a sabedoria da igualdade, a sabedoria discriminativa e a sabedoria que tudo realiza constituem o kaya da forma, chamado de *rupakaya*, que é composto pelo sambhogakaya e pelo nirmanakaya.

Em outros sutras e textos, o kaya essencial é por vezes denominado dharmakaya, pois o dharmadhatu é a fonte de todas as qualidades da nossa realização, bem como da capacidade de ajudar outros seres. Portanto, a sabedoria do dharmadhatu recebeu o nome de dharmakaya.

Por fim, a sabedoria do espelho é às vezes chamada de kaya da sabedoria. Uma vez que possui o aspecto da luminosidade, o dharmadhatu é chamado, por vezes, de dharmakaya. As três sabedorias – da igualdade, sabedoria discriminativa e sabedoria que tudo realiza – são quase sempre associadas aos dois kayas da forma (o sambhogakaya e o nirmanakaya).

---

<sup>44</sup> O quinto elemento é traduzido como “espaço” por ser a base de todas as coisas. Está mais próximo ao conceito de quinto elemento (depois de terra, água, fogo e ar) do éter na lógica aristotélica do que a ideia de espaço, simplesmente.

## **Capítulo 6**

### *Resumo do Tratado*

O presente capítulo segue a tradição originada na grande Universidade de Nalanda. Quando os grandes panditas de Nalanda escreviam comentários, eles descreviam as diferentes maneiras de se relacionar com os ensinamentos do Buda. Eles propuseram um método de apresentar o assunto em um breve resumo, que era chamado de “pulo do tigre”. Outro método, denominado “engatinhar da tartaruga”, consistia em apresentar todos os detalhes de um ensinamento, palavra por palavra. Também havia um terceiro método, denominado “retorno do leão”, que era apresentar um breve resumo de uma explicação completa. Este texto foi ensinado de acordo com o método do engatinhar da tartaruga. O presente resumo segue o método do retorno do leão.

#### **RESUMO DAS SABEDORIAS E KAYAS**

*32. O estado búdico é a manifestação da natureza  
Das cinco sabedorias e dos quatro kayas.*

Quando as oito consciências são transformadas nas cinco sabedorias e nos quatro kayas, tornamo-nos budas. Independentemente dos termos que usamos, há quatro kayas: o dharmakaya, o sambhogakaya, o nirmanakaya e svabhavikakaya ou jnanakaya.

#### **A TRANSFORMAÇÃO DO IMPURO EM PURO**

*33. Aquilo que possui as máculas de mente, atividade mental e consciência  
É descrito como a consciência fundamental.  
Aquilo que é imaculado é a natureza búdica.*

Sem a transformação do impuro em puro, somos seres comuns. Enquanto seres comuns, possuímos uma mente, atividade mental e consciência que são maculadas pelo samsara. Nesse caso, há a consciência fundamental, que é a base de todo o samsara. As máculas são parte das consciências, que já foram descritas como impuras. Contudo, a mente também apresenta um aspecto puro, e esse aspecto puro e imaculado é a natureza búdica.

*34. O Buda ensinou que a verdade do caminho  
É ter o poder dos Nobres,  
Que nasce da conceituação pura  
Que supera os pensamentos impuros.*

Podemos nos perguntar como de fato transformamos as oito consciências nas cinco sabedorias à medida que trilhamos o caminho. A resposta é cultivar pensamentos puros, que automaticamente derrotarão os pensamentos impuros. Ao transformar as oito consciências nas cinco sabedorias, passamos a entender a verdadeira natureza dos fenômenos.

Em uma vida anterior, quando havia um buda que também se chamava Buda Shakyamuni, o Buda era um brâmane pobre. Quando ele conheceu o Buda Shakyamuni, ele sentiu uma grande fé e aspirou estabelecer uma conexão. Assim, ele fez uma oferenda de sopa de arroz, mesmo não dispondo de uma boa tigela na qual oferecer. Ele verteu a sopa na tigela de mendicância do Buda Shakyamuni, o Buda a tomou e ficou muito satisfeito. Quando isso aconteceu, o pobre brâmane fez uma prece de aspiração para se tornar igual àquele Buda Shakyamuni, para ter exatamente o mesmo corpo, ensinar a mesma doutrina e possuir o mesmo nome. No futuro, ele de fato se tornou o Buda Shakyamuni. Essa história demonstra a necessidade de cultivarmos pensamentos e uma motivação muito puros.

Tal transformação ocorre através dos cinco caminhos. Primeiro, desenvolvemos confiança e convicção nos ensinamentos do Buda, e então ingressamos no caminho. Neste primeiro nível do caminho, que é o nível de acumulação de mérito e sabedoria, começamos a entender o que são as Quatro Nobres Verdades e como trabalhar com as consciências. No segundo caminho, o da união, recebemos os ensinamentos, contemplamos e começamos a meditar sobre eles. No terceiro caminho, o do insight, nossa meditação se torna muito pura e nós realmente vemos, pela primeira vez, a verdadeira natureza dos fenômenos, e assim passamos a desenvolver “a verdade do caminho”, que são os dez estágios do bodhisattva. Nesse ponto, seguimos os Nobres (sâns., *aryas*), os quais realizaram a vacuidade. Disso, surge a sabedoria última, e isso nos possibilita entender com profundidade a natureza dos fenômenos.

### **A RAZÃO PELA QUAL ESTE TEXTO FOI ESCRITO**

*35. Os ignorantes vagueiam pelo oceano do samsara  
Porque não realizaram a natureza definitiva.  
Se não for através do barco Mahayana,  
Como pode a outra margem ser alcançada?*

Rangjung Dorje conclui apresentando a razão pela qual escreveu este texto. De modo geral, nos encontramos em um estado de delusão, ignorância e escuridão. O que precisamos fazer é eliminar esse estado de ignorância e ausência de entendimento, transformando as oito consciências nas cinco sabedorias. Se não compreendermos as oito consciências e as cinco sabedorias, não saberemos qual caminho deve ser praticado e que objetivo deve ser alcançado. Consequentemente, ficaremos vagueando pelo samsara. O termo tibetano para o samsara é *khor wa*, que significa “girar”, indicando que, no samsara, as coisas por vezes são boas e por vezes são ruins; por vezes as emoções perturbadoras

enfraquecem e por vezes elas se tornam mais fortes – o samsara é apenas um ciclo contínuo de felicidade e sofrimento.

O samsara é descrito pelo Buda como sendo um oceano. Portanto, falamos do oceano do samsara. É dito que ele é como um oceano porque um oceano é algo muito vasto, profundo e perigoso. No tempo do Buda, não havia as embarcações que existem atualmente, e os barcos à vela eram a única maneira de viajar pelo oceano. As viagens costumavam levar um tempo muito longo e, naquela época, os barcos afundavam com facilidade e os passageiros se afogavam. Os seres vagueiam pelo oceano do samsara por não terem atingido a realização da natureza última dos fenômenos ou da mente. Para atravessar o oceano com segurança, é necessária uma ótima embarcação. Este grande veículo é o caminho Mahayana. Se pudermos adentrar e praticar o Mahayana, seremos capazes de atravessar o oceano do samsara. Não há outra forma de o fazer.

Rangjung Dorje descreve sua motivação explicando que escreveu o tratado *Distinguindo consciência e sabedoria* para explicar as oito consciências e como elas se tornam obscurecidas. Mas, uma vez que essas oito consciências podem, em última instância, transformar-se nas cinco sabedorias, ele as descreve. Sem compreender as oito consciências e sua transformação nas cinco sabedorias, o praticante permanecerá em um estado de escuridão e não será capaz de se liberar do samsara. Tanto a felicidade quanto o sofrimento são experienciados no samsara. O samsara é comparado a uma abelha presa em um vaso. Às vezes, a abelha voa até o topo, mas é barrada pela tampa. Como não tem para onde ir, ela voa de volta para o fundo, repetindo esse padrão de novo e de novo. É assim que o samsara opera. Quando os seres sencientes estão imersos na escuridão mental, eles vagueiam em círculos pelo oceano de sofrimento do samsara. Rangjung Dorje escreve que precisamos nos liberar da ignorância. Precisamos entender os ensinamentos, contemplá-los e meditar sobre eles. Desse modo, nos liberaremos da ignorância e seremos capazes de atravessar o oceano do samsara. Ele escreveu este texto a fim de que outros compreendam a natureza de todas as coisas e alcancem a liberação da ignorância. Por fim, ele conclui com uma prece de aspiração:

### **A PRECE FINAL**

#### ***36. Que todos possam realizar este significado!***

Precisamos nos liberar das delusões da realidade relativa e compreender a realidade última. Se meditarmos sobre a mente interna, experienciaremos diretamente sua natureza vazia e claridade. A realização da verdadeira natureza da mente é o caminho direto do Vajrayana. Antes de ingressarmos neste caminho direto, precisamos entender a diferença entre as várias consciências e sabedorias. O presente texto não discute as práticas meditativas do Mahayana e do Vajrayana. Ele também não discute os métodos Mahayana utilizados para provar a vacuidade de todos os fenômenos. Os sutras Mahayana elucidam a natureza da mente em termos de aparências surgindo na mente, bem como em termos da natureza vazia de tais aparências, e isso é ensinado no texto. A visão Vajrayana sobre a compreensão do que é a mente também é apresentada. Portanto, *Distinguindo*

*consciência e sabedoria* é um texto essencial para se entender tanto a visão Mahayana quanto a prática Vajrayana. Finalmente, Rangjung Dorje conclui com a seguinte prece:

*Que todos realizem o significado deste texto.  
Que todos compreendam ao ouvir os ensinamentos,  
Que eles desenvolvam a convicção através da contemplação, e então possam  
realizar o significado  
dos ensinamentos do Senhor Buda através da meditação.*

### **COMO ESTE TRATADO FOI COMPOSTO**

*O tratado Distinguindo consciência e sabedoria foi composto por Rangjung Dorje no centro de retiro Dechen Teng, no primeiro dia do décimo mês lunar no ano do porco [1323].*

O presente tratado foi composto por Rangjung Dorje, o Terceiro Karmapa. Cada Karmapa apresenta um tipo especial de atividade para benefício de seus alunos. O Primeiro Karmapa era um excelente meditante e estabeleceu os assentos monásticos dos futuros Karmapas. O Segundo Karmapa tinha poderes miraculosos potentes e assustadores. O Quarto Karmapa, Rolpay Dorje, e o Quinto Karmapa, Deshin Shegpa, dispunham de um grandioso poder mundano. Em contraste, o Oitavo Karmapa afastou-se completamente da vida mundana e levou uma vida simples e dedicada à meditação.

Rangjung Dorje, o Terceiro Karmapa, era conhecido por ser um grande erudito dos sutras e tantras. Ele possuía tamanha compaixão que, quando morreu na China, no décimo quarto dia do sexto mês lunar, ele apareceu no dia seguinte, o décimo quinto – que era lua cheia –, dentro da lua cheia. Isso foi visto no Tibete e na China e deu origem à tradição de pintar a imagem de Rangjung Dorje dentro de um disco de lua cheia. Ele escreveu este texto em Dechen Teng, um centro de retiro em Tsurphu, o principal assento do Karmapa. Os outros dois assentos são Kampo Gangra, ou Gangchi Rawa, no Tibete oriental perto da fronteira com a China, e Karma Göñ, que se localizava em Kham. Gangchi Rawa tinha uma enorme sanga, e por isso era como o aspecto do corpo. Karma Göñ dispunha de muitos eruditos, e por isso era o aspecto da fala. Tsurphu, por fim, possuía muitos meditantes, portanto era o aspecto da mente.

Cerca de quinhentos meditantes viviam em Dechen Teng, em Tsurphu. No entanto, com a Revolução Cultural chinesa, em 1959, o centro foi convertido em ruínas. Rangjung Dorje costumava residir lá e oferecer ensinamentos aos monges em retiro. Foi durante uma de suas estadias que ele escreveu este texto – ou seja, num local dedicado à meditação. Ele apresentou este ensinamento sobre consciência e sabedoria a muitos grandes meditantes. Portanto, ele será de imenso benefício para todos que praticam meditação.