



Budismo e natureza: perspectivas introdutórias nos Três Giros da Roda do *Dharma*

Buddhism and nature: introductory perspectives in the Three Turnings of the Wheel
of *Dharma*

Felipe Andrade Arruda¹

Resumo: Os ensinamentos budistas são tradicionalmente divididos em três grandes classes, comumente conhecidas como os “Três Giros da Roda do *Dharma*” (Tib. *chos kyi khor lo bskor gsum*), constituindo-se como caminhos espirituais distintos, denominados “veículos” (Skt. *yāna*, Tib. *theg*). O presente artigo tem como objetivo investigar as perspectivas específicas destes três veículos acerca do conceito de natureza, suas singularidades e atribuições, assim como uma possível complementaridade entre as abordagens dos mesmos.

Palavras-chave: Budismo, natureza, interdependência, Vajrayāna, Tibete.

Abstract: The Buddhist teachings are traditionally divided in three major sections, commonly known as the “Three Turnings of the Wheel of *Dharma*” (Tib. *chos kyi khor lo bskor gsum*), constituting three distinct spiritual paths, denominated “vehicles” (Skt. *yāna*, Tib. *theg*). This paper aims to investigate these three vehicles’ specific perspectives on the concept of nature, their singularities and attributions, as well as an eventual complementarity between their approaches.

Keywords: Buddhism, nature, interdependence, Vajrayāna, Tibet.

1. Introdução

Ainda que cercado por uma abundância de confortos e prazeres em seu palácio, ao ouvir os tons emotivos de uma canção folclórica entoada por uma de suas cortesãs, o príncipe Siddhartha tivera o anseio de ver o mundo. Enveredando-se pelos arredores do vilarejo, se deparou pela primeira vez com uma pessoa doente, um idoso e um moribundo e, ao encontrar um asceta mendicante, refletiu sobre a condição humana e a possibilidade de um caminho para além da mesma. Siddhartha abandonara seu prospecto de monarquia para viver como um asceta recluso nas florestas por seis anos, em condições de extrema austeridade e dedicando-se exclusivamente à meditação, em busca de uma resposta para as limitações inerentes à existência. Por fim, percebendo que a intensidade de sua busca constituía em verdade

¹ Graduado em Composição Musical, possui Mestrado em Ciência da Religião. Atualmente, tem em curso sua pesquisa de doutorado, igualmente em em Ciência da Religião, pela UFJF, acerca da tradição dos “cantos de realização” (Skt. *dohā*, Tib. *mgur*) dos Oitenta e Quatro *Mahāsiddhas* budistas indianos. Email para contato: thutobdorje@gmail.com.

uma abordagem extrema, abandonou tal conduta e sentou-se aos pés de uma figueira, decidido a levantar-se apenas quando obtivesse uma clareza definitiva. Naquela mesma noite, Siddhartha enxergara as causas que condicionam a natureza humana, assim como o caráter de “originação interdependente” (Skt. *pratītyasamutpāda*, Tib. *rten 'brel*) da consciência, dos seres vivos e de todos os fenômenos, dando origem, portanto, ao epíteto “o desperto” (Skt. *buddha*, Tib. *sans rgyas*).

Os sermões proferidos pelo Buddha abarcam uma vasta gama de ensinamentos, tradicionalmente divididos em três grandes classes ou veículos, os quais podem ser compreendidos como caminhos espirituais completos em si mesmos.² Estes três veículos se estruturam a partir de eixos essenciais de compreensão da realidade e da consciência que a percebe, tendo eles próprios um grande número de subdivisões, abordagens e classificações, ainda que partindo de uma base fundamental comum, a qual nos permite elucidar a complementaridade dos mesmos. O XIV Dalai Lama, Tenzin Gyatso (Tib. *bstan 'dzin rgya mtso*, 1935-) expõe:

Embora se possa encontrar certas diferenças entre as escolas filosóficas budistas sobre como o universo veio a existir, a questão básica e comum abordada é como os dois princípios fundamentais – matéria externa e mente interna ou consciência –, embora distintos, afetam um ao outro. Causas e condições externas são responsáveis por algumas de nossas experiências de felicidade e sofrimento. Contudo, verificamos que são principalmente nossos sentimentos, nossos pensamentos e nossas emoções que realmente determinam se vamos sofrer ou ser felizes (DALAI LAMA, 2006b, p. 101).³

Uma vez que a tradição estabelece aspectos específicos da relação entre a consciência e os fenômenos percebidos, salientando a importância de uma investigação acerca de tal relação como proposta soteriológica, faz-se relevante apontar que o próprio conceito de natureza, no âmbito budista, não se mostra necessariamente congruente com a forma com que o mesmo é tratado no contexto geral ocidental. Como veremos, os conceitos de “natureza elemental” (Tib. *khams*), “natureza dos fenômenos” (Skt. *dharmatā*, Tib. *chos nyid*), “natureza da mente” (Tib. *sems kyi ngo bo*) e mesmo de seu “estado natural” (Tib. *gnas lugs*), se veem interrelacionados ou, em termos tradicionais, “inseparáveis” (Tib. *dbyer med*). Em se

² A definição tradicional dos mesmos como os “Três Giros da Roda do *Dharma*”, tendo o termo sânscrito *dharmā*, no presente contexto, o significado de ensinamento ou exposição, é uma forma simbólica de se referir ao ato de se conceder tais ensinamentos, sendo as rodas os três grandes ciclos, colocados em movimento a partir do momento em que são passados adiante.

³ Para uma análise detalhada das diferentes abordagens cosmológicas budistas, ver KONGTRÜL, 2003.

tratando de uma proposta de análise de como o tema se estabelece ao longo dos Três Giros da Roda do *Dharma*, ressalta-se aqui a necessidade de uma compreensão aprofundada dos mesmos, observando suas características específicas e analisando como as mesmas se complementam, formando um panorama geral de compreensão do Budismo sobre o tema.

2. O Veículo Fundamental: pacificação interior e relativização do mundo aparente

O primeiro dos três veículos, denominado “Veículo Fundamental” (Skt. *hīnayaṇa*, Tib. *theg man*)⁴ ou “Veículo dos Auditores” (Skt. *śrāvākayaṇa*, Tib. *nyan thos kyi theg pa*), parte deste que fora o primeiro sermão concedido pelo Buddha, no qual o mesmo expusera sobre o sofrimento que permeia a condição humana, as causas que originam o sofrimento, a possibilidade de sua cessação, e finalmente o caminho que leva à cessação, sendo estas as “Quatro Nobres Verdades” (Skt. *catvāriāryasatyāni*, Tib. *phags pa'i bden pa bzhi*). O caminho, neste caso, se refere ao “Nobre Caminho Óctuplo” (Skt. *āryāṣṭāṅgamārga*, Tib. *phags pa'i lam yan lag brgyad pa*), sendo o mesmo um processo pedagógico de transformação da percepção da realidade dividido em oito aspectos, os quais visam o aperfeiçoamento em “Três Treinamentos Superiores” (Skt. *trīśikṣa*, Tib. *bslab pa gsum*) em disciplina, meditação e sabedoria. Em sua exposição sobre o olhar específico de cada um dos veículos e de suas divisões, intitulada *Guirlanda de Visões* (Tib. *lta ba'i phreng ba*), Guru Padmasambhava (Séc. VIII)⁵ disserta sobre como a perspectiva do *Śrāvākayaṇa* aborda os elementos que constituem a natureza:

Os seguidores do Veículo dos Auditores [...] consideram que as partículas infinitésimas dos quatro grandes elementos que constituem os agregados, elementos, objetos dos sentidos, e assim por diante, e também os instantes de consciência, existem em um nível absoluto. Meditando nas Quatro Nobres

⁴ Ainda que o termo sânscrito *Hīnayaṇa* tenha por tradução o conceito de “veículo inferior” (atribuição esta, por parte dos adeptos do “Grande Veículo” ou *Mahāyāna*, tida historicamente como depreciativa), o mesmo é entendido, em um contexto de complementaridade dos Três Giros da Roda do *Dharma*, como designativo de veículo de obtenção de um resultado inicial, básico ou mesmo, em sua forma mais corrente, de um veículo fundamental. A ideia de fundamento, aqui, se refere ao fato de que sem os preceitos básicos contidos no Primeiro Giro, os ensinamentos dos veículos subsequentes não tem como ser aplicados.

⁵ A *Guirlanda de Visões* é um comentário ao décimo terceiro capítulo do críptico *Tantra do Coração Secreto* (Skt. *Guhyaṅgarbhatantra*, Tib. *gsang ba snying po rgyud*), este um dos principais textos da tradição budista Nyingma (Tib. *nying ma*), introduzida no Tibete no século VIII pelo próprio Padmasambhava.



Verdades, eles atingem os quatro resultados (MIPHAM, PADMASAMBHAVA, 2015, p. 4-5).

A afirmativa da existência dos elementos que constituem a realidade percebida pela consciência e pelos sentidos em um nível absoluto, aqui, se refere ao fato de que, em contraste, a existência dita relativa – ou seja, a existência vista pelo olhar humano condicionado por isto que a tradição define como emoções aflitivas – é essencialmente impermanente, transitória, existindo apenas como fruto de causas e condições. Tal abordagem descarta os extremos da visão denominada eternalista, a qual considera a existência fenomênica permanente, e do olhar niilista, de que tudo aquilo que se manifesta relativamente é simplesmente inexistente. O Dalai Lama elucida:

Assim, a conclusão que podemos deduzir a partir do ensinamento das Quatro Nobres Verdades é que o sofrimento que não queremos e a felicidade pela qual ansiamos são ambos dependentes, no sentido de que só surgem na dependência de suas causas e condições. O ensinamento sobre as Quatro Nobres Verdades de fato nos ensina o princípio da originação interdependente. Ele nos mostra que a felicidade surge apenas como resultado da interação de causas e condições (DALAI LAMA, 2006b, p. 97).

O Nobre Caminho Óctuplo se designa portanto como um caminho livre de tais extremos, fundamentando-se em uma relativização da natureza da realidade percebida através de um processo de interiorização. Nos Três Treinamentos Superiores – sendo a disciplina pessoal, predominantemente relacionada à vida monástica, um suporte básico de conduta e estilo de vida dedicados a técnicas meditativas –, há um aprofundamento da consciência e um estado de pacificação interior, o qual se estende então como pacificação do olhar frente à realidade percebida, nisto que define o conceito de sabedoria (Skt. *prajñā*, Tib. *shes rab*). Ainda no contexto do Primeiro Giro, temos uma distinção frente à visão dos “auditores” ou *śrāvakas*, havendo um aprofundamento da percepção fenomênica nisto que define o olhar dos “despertos solitários”, ou *pratyekabuddhas*. Ainda que estes últimos concordem com os *śrāvakas* ao negarem a existência de um caráter permanente do eu e dos fenômenos, os mesmos:

Diferem deles por terem realizado parcialmente os fenômenos relacionados ao agregado da forma. E diferentemente dos auditores, quando eles atingem o resultado (a iluminação como despertos solitários), eles o fazem sem confiar em um mentor espiritual. É, de fato, através da força de habituarem-se previamente que eles realizam a natureza última, profunda, em termos dos doze elos de originação interdependente (MIPHAM, PADMASAMBHAVA, 2015, p. 5).

O Veículo Fundamental é estipulado como um caminho de liberação individual, obtida gradualmente através de quatro níveis de realização. Estes quatro níveis são os quatro resultados mencionados acima por Padmasambhava, os quais culminam na liberação da existência dita cíclica, ou *samsāra* (Tib. *‘khor ba*), condicionada à possibilidade de sofrimento, e na conseqüente realização do estado que a transcende, ou *nirvāṇa* (Tib. *‘das*).

3. O Grande Veículo: anatureza vazia e interdependente da realidade

Nos célebres quatro selos budistas, lemos: “Todos os fenômenos compostos são impermanentes. Todos os fenômenos contaminados são insatisfatórios. Todos os fenômenos são vazios e desprovidos de auto-existência. O nirvana é a verdadeira paz” (DALAI LAMA, 2006a, p. 84). No terceiro destes quatro selos, temos a revelação da realidade fenomênica como desprovida de existência intrínseca, sendo esta uma afirmação da realidade relativa ou aparente como de natureza insubstancial. E é precisamente neste ponto que podemos observar uma articulação entre a visão do Veículo Fundamental e aquela do “Grande Veículo” (Skt. *mahāyāna*, Tib. *theg pa chen po*), este o Segundo Giro da Roda do *Dharma*, o qual se fundamenta, principalmente, nos “discursos” (Skt. *sūtra*, Tib. *mdo*) proferidos pelo Buddha acerca da “perfeição de sabedoria” (Skt. *prajñāparamitā*, Tib. *shes rab kyi pha rol tu phin pa*), onde o conceito de “vacuidade” (Skt. *śūnyatā*; Tib. *stong pa nyid*) é exposto. A partir deste conceito, podemos observar uma camada seguinte de compreensão da natureza fundamental do ser e dos fenômenos. Padmasambhava prossegue:

A visão daqueles engajados no Veículo dos Bodhisattvas é que, em um nível absoluto, todos os fenômenos, seja de aflição total ou completa pureza, são isentos de existência intrínseca, enquanto no nível relativo, são meras ilusões, cada um com suas características distintas (MIPHAM, PADMASAMBHAVA, p. 5-7).

A ausência de natureza intrínseca se refere à própria vacuidade dos fenômenos, não havendo, portanto, algo que possa ser compreendido como existente de maneira independente. Em outras palavras, tudo aquilo que se manifesta é apenas fruto de causas e condições e, quando investigado em detalhe, revela o fato de que a maneira como percebemos a existência é conseqüência de meras convenções e

hábitos perceptivos. No *Sūtra do Coração da Perfeição de Sabedoria* (Skt. *prajñāpāramitāhṛdayasūtra*, Tib. *shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po mdo*) lemos: “Forma é vacuidade, vacuidade é forma; vacuidade não é outra coisa senão forma; forma também não é outra coisa senão vacuidade” (DALAI LAMA, 2006a, p. 61). Nesse sentido, como colocado por Padmasambhava, ainda que vazias em si mesmas, as coisas surgem espontaneamente como uma exibição ilusória, em sua pluralidade de características. A questão da vacuidade, aqui, se distingue da percepção dos auditores e despertos solitários no que se refere à natureza última dos fenômenos, distinção esta interna ao conceito de “verdade absoluta” (Skt. *paramārthasatya*, Tib. *don dam bden pa*). A mesma não se refere a uma negação da existência, mas sim a esta inseparabilidade entre a exibição ilusória dos fenômenos e à sua natureza insubstancial. Assim, enquanto o Primeiro Giro tratará de um processo de interiorização através do Nobre Caminho Óctuplo, o olhar do Segundo Giro rearticula a percepção a partir de tal interiorização, em um processo de integração deste olhar interior às aparências. Desta forma, a “verdade relativa” (Skt. *saṃvṛtisatya*, Tib. *kun rdzob bden pa*) é vista neste contexto como todas as “possibilidades de aparências” (Tib. *s nang srid*) nascidas de sua natureza vazia, justamente devido à sua irreduzibilidade a algo substancial.

E esta rearticulação da percepção se dá em relação direta com um outro conceito, igualmente seminal aos ensinamentos do Grande Veículo, denominado o “coração dailuminação”, ou *bodhicitta* (Tib. *djang chub kyi sems*), subsequentemente dividido em *bodhicitta* absoluta e relativa. A primeira destas se refere à presença de uma “natureza búdica” (Skt. *tathāgatagarbha*, Tib. *de gshegs snying po*), presente em todos os seres sencientes, a qual é em essência vacuidade e, justamente devido à sua natureza despida de limitações, possui a potencialidade de se manifestar livremente. O caminho espiritual no Grande Veículo, nesse sentido, consiste em tornar tal potencialidade plenamente manifesta, nisto que define o termo “iluminação” (Skt. *bodhi*, Tib. *thar pa*). Já a *bodhicitta* relativa se refere aos modos de implementação ou “meios hábeis” (Skt. *upāya*, Tib. *thabs*) que constituem o caminho, partindo da premissa de que, sendo a natureza búdica o potencial inato dos seres e, devido ao não reconhecimento da mesma, havendo uma consequente potencialidade de sofrimento inerente à existência condicionada, o caminho para tornar plena tal natureza se baseia no cultivo de compaixão incondicional pelos seres viventes.

O processo de aplicação da compaixão como caminho em direção à iluminação é estruturado através de etapas denominadas “perfeições” (Skt. *pāramitā*, Tib. *pha rol tu phyin pa*), comumente divididas em seis: generosidade, ética, paciência, diligência, meditação e sabedoria. Tratam-se de passos graduais, onde, à medida em que uma etapa é trazida à plenitude, o praticante se torna então apto à etapa seguinte, de modo que, como culminância de tal processo, a “perfeição de sabedoria”, sendo ela a própria *bodhicitta* absoluta, é realizada.⁶ Desta forma, ainda que a natureza da realidade na visão do Segundo Giro seja isenta de existência intrínseca, a mesma se expressa como o coração da iluminação e o faz, portanto, através de um caminho altruísta de modo a possibilitar o trazer à plenitude desta natureza não somente ao praticante em si, mas a todos os seres sencientes. Este caminho de cultivo de *bodhicitta* é personificado na figura do *bodhisattva* (Tib. *byang chub sems dpa'*) – sendo este, em um nível relativo, aquele que pratica a *bodhicitta* e, em um nível absoluto, aquele que a realizou plenamente –, definindo o Grande Veículo, igualmente, como o “Veículo do *Bodhisattva*”, ou *Bodhisattvayāna*.

4. O Veículo *Vajra*: estágios de visão pura

Estes dois primeiros Giros da Roda do *Dharma* são tidos, tradicionalmente, como veículos causais (TSOGYAL, 1999), uma vez que, nos dois casos, um caminho espiritual é cultivado a partir de perspectivas, procedimentos meditativos e de conduta específicos, visando um determinado resultado. Em ambos os casos, igualmente, vemos a exposição de ensinamentos e preceitos se fazerem em “discursos” (Skt. *sūtra*) proferidos pelo Buddha, ainda que em circunstâncias distintas. Já no âmbito do Terceiro Giro, denominado *Vajrayāna* (Tib. *rdo rje theg pa*, o “Veículo *Vajra*” ou “Veículo Adamantino”),⁷ vemos características contrastantes às dos dois precedentes, sendo o mesmo fundamentado em uma classe literária à parte, constituída por textos denominados *tantras* (Tib. *rgyud*). Nestes, podemos encontrar uma clara predominância de linguagem simbólica, na qual o preceptor –

sendo este o próprio Buddha – toma a forma de uma determinada divindade e expõe a natureza da realidade a partir da perspectiva desta mesma divindade, ou seja, a partir de sua esfera não sujeita à existência condicionada na qual vivemos.⁸ Doravante, a visão do *Vajrayāna* parte da premissa de que, frente ao fato de que todos os seres possuem eles próprios natureza búdica, a qual não está sujeita a causas e condições, o caminho de liberação se faz, portanto, como um mero processo de reconhecimento desta natureza em sua expressão de pureza e, conseqüentemente, de um reconhecimento da realidade aparente como sendo de igual pureza. Tal premissa é entendida pela tradição como um “tomar a fruição como caminho” ou mesmo como um “veículo resultante”, em contraste à perspectiva dos veículos causais, sendo o caminho o cultivar de uma “visão pura” (Tib. *dag snang*) dos fenômenos, a partir do qual a própria natureza búdica do ser se torna plenamente manifesta.

Em termos estruturais, o Terceiro Giro se divide em dois grandes estágios graduais de como reconhecer e cultivar a natureza búdica, sendo o primeiro denominado de “geração” (Skt. *utpattikrama*, Tib. *bskyed rim*) e o segundo de “completude” (Skt. *utpannakrama*, Tib. *rdzogs rim*). O estágio de geração se refere a técnicas de desconstrução das percepções habituais através de visualizações de si mesmo como sendo a própria divindade (expositora de um determinado *tantra*) e do cultivo da percepção de que tudo o que se manifesta aos sentidos é em verdade a exibição natural da esfera pura desta mesma divindade. A partir de tal premissa, a realidade condicionada aparente se revela ao praticante como a iluminação em sua potencialidade e, desta forma, dissolve a ideia da existência de uma liberação *nirvāṇa* que esteja fora desta mesma realidade. Jamgön Mipham aponta:

Todos os fenômenos do *samsāra* e do *nirvāṇa* são a natureza do estado desperto, *bodhicitta*, e são inatos desde o princípio. Contudo, enquanto repousam com a grande, inata vacuidade, eles aparecem, e estes aspectos de aparência são infindáveis. A terra e os outros, os quais são fenômenos ilusórios capazes de realizar suas respectivas funções, são, por natureza, os dez *sugatas* masculinos e femininos, os *bodhisattvas* masculinos e femininos, e assim por diante. Isto não significa que os elementos e afins sejam portanto fabricados ou transformados em virtude da senda. Isto significa que eles possuem tal natureza desde o princípio (MIPHAM, PADMASAMBHAVA, 2015, p. 65).



Um ponto importante na descrição acima é a afirmativa de que a natureza elemental em si mesma é tida como a manifestação de divindades – *bodhisattvas* masculinos e femininos –, funcionando portanto como um gancho de ligação entre a realidade aparente e a natureza última. Nesse sentido, a abordagem do estágio de geração a partir da visualização de divindades e suas terras puras se estipula como um meio hábil de reconhecimento desta natureza não-condicionada, sendo as próprias divindades manifestações simbólicas da natureza última do ser, as quais, ainda que não-substanciais, tomam forma como uma espécie de lembrete de nossa verdadeira constituição e, conseqüentemente, dissipam os véus que impedem tal reconhecimento. O *Tantra do Coração Secreto* define uma relação direta entre os elementos e divindades específicas:

Os agregados vajra
São conhecidos como cinco buddhas perfeitos.
Todos os vários objetos dos sentidos
São a mañdala de bodhisattvas.
Terra é Locanā, água Māmakī,
Fogo é Pāṇḍaravāsini, vento é Tārā,
E espaço é Dhātviśvari.
Os três mundos são puros desde o princípio (IDEM, p. 9-11).⁹

O estágio de geração culmina em certa estabilidade da consciência nesta forma de reconhecimento dos fenômenos como naturalmente perfeitos desde o princípio, a qual serve de base para o estágio seguinte, de completude, sendo este subdividido em duas etapas, a primeira com e a segunda sem utilização de atributos. O termo utilização de atributos, aqui, se refere, assim como no contexto de geração, a técnicas de visualização específicas, sendo que, enquanto neste último a ideia de geração trata da originação da percepção pura dos fenômenos, por assim dizer, a etapa de completude com atributos visa integrar tal percepção à própria noção básica de individualização da consciência. Em outras palavras, ainda que a percepção da realidade aparente como a divindade e seu ambiente tenham sido estabilizadas na consciência do praticante, a percepção de si mesmo e sua conseqüente identificação com o próprio corpo e outros aspectos de sua existência, ainda que relativizadas, permanecem presentes. Partindo de tal premissa, o estágio de completude com utilização de atributos introduz o conceito de corpo sutil ou “corpo *vajra*” ((Skt. *kāyavajra*, Tib. *sku'i rdo rje*) e seus aspectos estruturais denominados em sânscrito



nāḍi, *prāṇa* e *bindu* (Tib. *rtsa*, *rlung*, *thig le*, os “canais”, os “ventos” e as “essências” sutis, respectivamente), a partir dos quais são implementados métodos de visualização, respiração e movimentos corporais, visando a purificação e o refinamento dos mesmos. Baker aborda:

A maṇḍala interior do corpo, de plexos de energia, canais e essências sutis, internaliza o círculo de proteção, os campos crematórios, palácios e divindades visualizados ao gerar a maṇḍala externamente. [...] Formas divinas representam as aparências externas de um processo no interior do corpo-mente. Como descrito no século XV por Sachen Kunga Nyingpo, ‘A mente é realizada e domada através do alinhamento de conexões surgidas em interdependência com o corpo, o qual é o agente da realização, e portanto o continuum explanatório (BAKER, 2019, p. 94).

O termo completude, nesse sentido, nasce da compreensão de que aquilo que fora inicialmente gerado na consciência se torna então claro como parte da própria estrutura psico-física do indivíduo e, desta forma, funciona como uma etapa de assimilação de características sutis da mente. Um outro aspecto importante no contexto de completude com atributos é a elucidação de pontos de energia do corpo sutil relacionados diretamente a locais geográficos específicos, os quais são considerados sagrados por serem definidos como redutos de determinadas divindades.¹⁰ A partir deste, tornou-se comum no Tibete a composição de guias de peregrinação a locais sagrados, tanto sob um ponto de vista de reconhecimento de características geográficas e mesmo simbólicas específicas de tais locais, quanto de prescrição de práticas religiosas adequadas a serem realizadas nos mesmos. Em seu comentário ao *Guia de Peregrinação a Tsadra*, composto pelo célebre mestre no século XIX Jamgön Kongtrül Lodrö Thaye (*‘jam mgon kon sprul blo gros mtha yas*, 1813-1899), o tradutor Ngawang Zangpo reflete sobre as características do Budismo *Vajrayāna* de integração entre a percepção interior tântrica, acima descrita, e o cultivo da mesma em relação ao ambiente externo:

Fica claro que, dos vários veículos que podemos utilizar como jornada espiritual dentro do Budismo, é o do tantra que devemos considerar para apreciar o contexto do *Guia de Peregrinação a Tsadra de Kongtrul* [...]. Para responder como um pedaço de terra pode ser sagrado, precisamos primeiro identificar o solo do sagrado no interior de nós mesmos. Este é o domínio que o tantra identifica e explora (ZANGPO, 2001, p. 32).

Como consequência desse processo de completude envolvendo o corpo sutil, a consciência é capaz de assimilar mais profundamente a insubstancialidade dos fenômenos e, assim, os hábitos mentais de atribuição de conceitos de puro e impuro à realidade aparente se dissolvem naturalmente, como vemos descritos em diversos eventos narrados na principal hagiografia de Guru Padmasambhava (TSOGYAL, 1999), assim como nas histórias dos oitenta e quatro grandes adeptos indianos (DOWMAN, 1985). Já no contexto de completude livre de atributos, vemos uma camada seguinte de aprofundamento, a qual dispensa a utilização de técnicas físicas e de visualização elaboradas, fundamentando-se apenas em um processo de absorção meditativa e tendo como resultado uma experiência direta da “natureza da mente” (Tib. *sems kyi ngo bo*). Esta etapa é tida tradicionalmente como o “pináculo dos *yānas*” (DALAI LAMA, 2006b), uma vez que cada estágio, tanto no contexto do Budismo *Vajrayāna* quanto no âmbito dos três veículos, integra um processo orgânico no qual há um refinamento gradativo frente aos estágios anteriores. A culminância do mesmo se dá como uma dissolução da própria ideia de um caminho – de atributos, realmente –, restando apenas a experiência direta disto que é compreendido como sendo a “natureza da realidade” (Skt. *dharmatā*, Tib. *chos nyid*). A natureza da mente, nesse sentido, quando assimilada interiormente como experiência meditativa, se revela despida de atribuições conceituais de um eu e portanto de um outro, sendo a realidade, então, uma expressão natural da natureza da consciência.

Nos contextos da tradição Dzogchen (Skt. *mahāsāndhi*, Tib. *rdzogs chen*), comumente praticada no seio da linhagem tibetana Nyingma, vemos estágios de preparação às práticas de reconhecimento da natureza da mente ligados à escuta do som dos cinco elementos. No exemplo abaixo, vemos uma breve instrução sobre como meditar através da escuta do elemento fogo:

Em um lugar isolado, faça um fogo com madeira e afins; e a dois braços de distância deste, sente-se confortavelmente. Posicionando seu corpo como um animal, dirija a consciência ao meio do fogo com o olhar de um leão. Assim, treine no som do elemento fogo rugindo, girando, faiscando e queimando, e aplique-os à experiência da mente (RABJAM, 2020, p. 282-3).

Enquanto no estágio de geração os elementos eram contemplados como sendo em realidade uma expressão natural de determinadas divindades, no presente caso não há nem mesmo o conceito de divindade – o caminho espiritual consiste na escuta direta da natureza pelo que ela é, em si mesma. Ainda, a ideia de vacuidade, exposta

no Segundo Giro, é associada aqui a uma percepção de espacialidade que permeia a realidade aparente (NAMGYAL, 2019), de modo que a experiência da mente, supracitada, consiste em despertar, através da escuta dos elementos, para essa mesma espacialidade. E uma vez desperta, a mente é reconhecida a partir de suas três características básicas, sendo a primeira sua “essência” (Tib. *ngo bo*), a segunda sua “natureza” (Tib. *rang bzhin*) e a terceira sua “compaixão” (Tib. *thugs rje*). A essência da mente é seu próprio âmbito vazio, isento de limites, como o espaço. Desta vastidão tudo pode surgir livremente, nisto que define a claridade ou “luminosidade” (Tib. *gsal ba*) da mesma. E essa luminosidade, que em si pode ser compreendida como o dinamismo do espaço (TRUNGPA, 2013), se manifesta como potencialidade compassiva, abraçando a realidade em seu constante emergir de possibilidades. O estágio de completude livre de atributos resulta, portanto, em um “estado natural” (Tib. *gnas lug*), de “não-meditação” (Tib. *sgom med*), de mera apreciação da exibição espontânea da realidade, a qual vemos se expressar através de “cantos de realização” (Skt. *dohā*, Tib. *mgur*) dos grandes ascetas do passado, como neste poema de Kalden Gyatso (Tib. *skal ldan rgya mtsho*, 1607-1677):

Se estiver inspirado a se retirar em regiões de montanhas e geleiras – debaixo das camadas de argila, uma estrutura de pedra cabendo um simples pedinte lhe aguarda. Em um lugar como este, a liberdade é natural. Se estiver inspirado a desfrutar de companhia nestes lugares remotos – enquanto observa seus amigos, os pássaros e animais que ali abundam, em um instante seus sons lhe cativarão com prazer; pois confiar em tais amigos é fonte de grande júbilo. Se estiver inspirado a ir a um lago remoto, onde as ondas batem lavando suas encostas e as águas criam sons gentis que se repetem – em um lugar como este, há constante deleite (LUNGTHOK GYATSO, 2014, p. 351).

5. Conclusão

Os ensinamentos budistas partem de um olhar fundamental acerca da natureza da consciência, dos fenômenos e da relação entre os mesmos, constituindo três eixos principais de abordagem, os Três Giros da Roda do *Dharma*. Enquanto o processo de interiorização através do Nobre Caminho Óctuplo e dos Três Treinamentos Superiores, no Veículo Fundamental, visa a transcendência da existência condicionada pelo sofrimento e a obtenção de um estado individual de paz, ou *nirvāṇa*, o olhar contemplativo acerca da natureza vazia da realidade e da natureza búdica de todos os seres, no Grande Veículo, em conjunção com a conduta altruísta do *bodhisattva*, almeja a iluminação, ou *bodhi*, de todos seres sencientes, ao

passo que o cultivo de uma visão pura da realidade como sendo uma expressão de sua natureza essencial, indissociável da natureza da mente, nos diferentes estágios do Veículo *Vajra*, reconhece a iluminação como imanente ou, em termos tradicionais, como “espontaneamente presente” (Tib. *lhun grub*) em qualquer circunstância. Ainda que distintos e constituintes de visões espirituais completas em si mesmas, estes três veículos podem ser compreendidos como formativos de um processo gradual, integrando um único caminho, moldando um espectro de assimilação de uma profunda interdependência entre todos os seres e a vastidão dos fenômenos que os abarca, no qual, a partir de uma absorção interior de reconhecimento da natureza do ser, a percepção da realidade aparente é transfigurada até o ponto em que todas as possibilidades de manifestação se tornam uma exibição ilusória dessa mesma natureza, livres em si mesmas, como na célebre máxima tibetana: “conhecendo-se um, liberta-se todos” (Tib. *gcig shes kun 'grol*).

Referências

- ANDRADE, Clodomir. **A não-dualidade do um (brahmādvaita) e a não-dualidade do zero (śūnyatādvaya) na Índia Antiga**. Juiz de Fora: UFJF, 2013.
- ARRUDA, Felipe. **O Lótus Branco Imaculado**: estudo e tradução de um texto de Sera Khandro (1892-1940) da tradição *Terma* de Padmasambhava. Juiz de Fora: UFJF, 2018.
- BAKER, Ian A. **Tibetan Yoga: Principles and Practices**. Rochester: Inner Traditions, 2019.
- BOORD, Martin. **A Bolt Of Lightning From The Blue**: The vast commentary on Vajrakīla that clearly defines the essential points. Berlim: Wandel Verlag, 2010.
- CHENAGTSANG, Nida. **Karmamudra: The Yoga of Bliss, Sexuality in Tibetan Medicine and Buddhism**. Portland: Sky Press, 2018.
- _____. **Nejang: Tibetan Self-Healing Yoga**. Portland: Sky Press, 2020.
- _____. **Mirror of Light: A Commentary on Yuthok's Ati Yoga, Volume One**. Portland: Sky Press, 2016.
- _____. **The Tibetan Book of Health: Sowa Rigpa, the Science of Healing**. Portland: Sky Press, 2018.
- DALAI LAMA. **A Essência do Sutra do Coração**. São Paulo, Gaya, 2006a.
- _____. **Dzogchen: A Essência do Coração da Grande Perfeição**. São Paulo: Gaya, 2006b.
- DHARMACHAKRA. **The Play in Full**. Disponível em: <https://read.84000.co/translation/toh95.html>. <Acesso em 14/09/2020>.
- DOWMAN, Keith. **Masters of Mahāmudrā: Songs and Histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas**. Albany: State University of New York Press, 1985.



- KHENPO, Nyoshul. **The Fearless Lion's Roar: Profound Instructions on Dzogchen, The Great Perfection.** Boston: Snow Lion, 2015.
- KONGTRÜL, Jamgön. **The Treasury of Knowledge: Book One: Myriad Worlds.** Ithaca: Snow Lion, 2003.
- KONGTRÜL, Jamgön; PADMASAMBHAVA. **Light of Wisdom: Volume I.** Boudhanath: Rangjung Yeshe, 1999.
- _____. **Light of Wisdom: Volume II.** Boudhanath: Rangjung Yeshe, 2013a.
- _____. **Light of Wisdom: The Conclusion.** Boudhanath: Rangjung Yeshe, 2013b.
- LONGCHENPA. **Finding Rest in the Nature of the Mind: The Trilogy of Rest, Volume 1.** Boulder: Shambhala, 2017.
- LUNGTOK GYATSO, Pema. **Dudjom Lingpa's Chod: An Ambrosia Ocean of Sublime Explanations.** Boulder: Light of Berotsana, 2014.
- MIPHAM, Jamgön; PADMASAMBHAVA. **A Garland of Views: A Guide to the View, Meditation and Result in the Nine Vehicles.** Boston: Shambhala, 2015.
- MULLIN, Glenn H. **The Six Yogas of Naropa: Tsogkhapa's commentary entitled A Book of Three Inspirations: A Treatise on the Stages of Training in the Profound Path of Naro's Six Dharmas commonly referred to as The Three Inspirations.** Ithaca: Snow Lion, 2005.
- _____. **The Dalai Lamas on Tantra.** Ithaca: Snow Lion, 2006.
- NAMKHAI NORBU, Chögyal. **Yantra Yoga: The Tibetan Yoga of Movement.** Ithaca: Snow Lion, 2008.
- NAMGYAL, Dagpo Tashi. **Moonbeams of Mahāmudrā.** Boulder: Snow Lion, 2019.
- OLDS, Robert; OLDS, Rachel. **Luminous Heart of Inner Radiance: Drawings of the Tegal Visions.** Estados Unidos: Heart Seed Press, 2011.
- PADMASAMBHAVA. **Advice from the Lotus-Born: A Collection of Padmasambhava's Advice to the Dakini Yeshe Tsogyal and other Close Disciples.** Boudhanath: Rangjung Yeshe, 1994.
- _____. **Dakini Teachings: A Collection of Padmasambhava's Advice to the Dakini Yeshe Tsogyal.** Boudhanath: Rangjung Yeshe, 1999.
- _____. **Treasures from Juniper Ridge: The Profound Treasure Instructions of Padmasambhava to the Dakini Yeshe Tsogyal.** Boudhanath: Rangjung Yeshe, 2008.
- RABJAM, Longchen. **Precious Treasury of the Genuine Meaning.** Ashland: Berotsana, 2020.
- RANGJUNG DORJE, The Third Karmapa. **The Profound Inner Principles.** Boston: Snow Lion, 2014.
- SHANTIDEVA. **A Guide to the Bodhisattva's Way of Life.** Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 2005.
- TAI SITUPA, 12th Chamgon Kenting. **Relative World, Ultimate Mind.** Boston: Shambhala, 1992.
- TRUNGPA, Chögyam. **Collected Works: Volume Two.** Boston, Shambhala, 2004.
- _____. **The Tantric Path of Indestructible Wakefulness: The Profound Treasury of the Ocean of Dharma, Volume Three.** Boston: Shambhala, 2013.



- TSOGYAL, Yeshe. **The Life of the Lotus-Born:** The Life Story of Padmasambhava. Boston: Shambhala, 1999.
- WILKINSON, Christopher. **The Jewel Maker:** The Great Tantra on the Consequence of Sound. Portland: Christopher Wilkinson, 2017.
- YANGÖNPA, Gyalwa. **Secret Map of the Body:** Visions of the Human Energy Structure. Arcidosso: Shang Shung, 2015.
- ZANGPO, Ngawang. **Sacred Ground:** Jamgon Kongtrul On Pilgrimage And Sacred Geography. Ithaca: Snow Lion, 2001.
- _____. **Guru Rinpoché:** His Life and Times. Ithaca: Snow Lion, 2002.

Submetido em: 31/10/20
Aceito em: 10/12/20