

# **Louca Sabedoria**

Chögyam Trungpa

A "louca sabedoria" é descrita por Chögyam Trungpa como um estado inocente da mente dotado da qualidade matinal — refrescante, brilhante, e completamente desperta. Ao descrever a vida de Padmasambhava — o sábio indiano que levou o budismo ao Tibete — ele exemplifica o princípio da louca sabedoria como o ponto inicial de uma estimulante jornada espiritual. Desse profundo ponto de vista, a prática espiritual não nos dá respostas confortáveis para a dor e a confusão. Pelo contrário, as emoções dolorosas podem ser percebidas como desafiadoras oportunidades de novas descobertas. Em particular o autor descreve a meditação como uma maneira prática de desvelar nossa própria sabedoria inerente em meio ao cotidiano da vida.

Chögyam Trungpa — mestre de meditação, erudito e artista — foi o fundador do Instituto Naropa em Boulder, Colorado, e do Treinamento Shambala. Entre seus outros livros estão "Shambala: A Trilha Sagrada do Guerreiro", "Meditação em Ação" e "Além do Materialismo Espiritual".

© 1991 Shambala Publications, Inc.

Tradução por Eduardo Padma Dorje ([pdorje@zaz.com.br](mailto:pdorje@zaz.com.br)) e Ana Macedo, em setembro de 2001. Instituto Caminho do Meio em Porto Alegre/RS (<http://bodisatva.org>). Última revisão em 10/01/2002. Por favor não distribua este texto ou partes dele indiscriminadamente.

## Conteúdo

### Prefácio do Editor

#### Seminário "Louca Sabedoria" I – Jackson Hole, 1972

1. Padmasambhava e o Materialismo Espiritual
2. O Trikaya
3. Inocência Primordial
4. Eternidade e o Cemitério a Céu Aberto
5. Deixe os Fenômenos Rolarem
6. Cinismo e Devoção

#### Seminário "Louca Sabedoria" II – Karme-Chöling, 1972

1. Padmasambhava e a Energia do Tantra
2. Ausência de Esperança e o Trikaya
3. Destemor
4. Morte e a Sensação de Experiência
5. O Rugido do Leão
6. O Intelecto e o Trabalho com a Negatividade
7. Dorje Trolö e os Três Estilos de Transmissão

### Sobre o Autor

## Prefácio do Editor

O VENERÁVEL CHÖGYAM TRUNGPA RINPOCHE apresentou dois seminários sobre *louca sabedoria* em dezembro de 1972. Cada um deles durou mais ou menos uma semana. O primeiro aconteceu num *spa* pouco freqüentado nos Tetons próximo a Jackson Hole, Wyoming. O outro aconteceu num velho ginásio no vilarejo Barnet em Vermont, bem próximo ao centro de meditação fundado por Trungpa Rinpoche agora chamado Karme-Chöling, conhecido naquela época como “Tail of the Tiger” (“Rabo do Tigre”).

Rinpoche havia chegado nesse continente cerca de dois anos e meio antes, na primavera de 1970. ele encontrou uma América borbulhante de mudanças sociais, animada por fatores como hippismo, LSD e o supermercado espiritual. Em resposta a seu incessante fluxo de ensinamentos lúcidos e diretos, um grupo de fiéis alunos havia se reunido, e outros chegavam a cada momento. No outono de 1972, ele fez sua primeira pausa tática, fazendo um retiro de três meses numa casa reclusa nas florestas de Massachusetts.

Foram três meses visionários. Rinpoche parecia contemplar a direção que seu trabalho tomaria na América, e os meios disponíveis para sua concretização. Importantes novos planos foram formulados. Na última noite do retiro ele não dormiu. Pediu aos poucos alunos presentes para que preparassem um banquete formal utilizando o que quer que estivesse à mão. Ele mesmo passou horas preparando-se para o banquete e não apareceu até as duas da manhã — muito bem arrumado e zunindo de energia extraordinária. A conversa continuou durante a noite. Em determinado momento Rinpoche falou por duas horas sem parar, dando um relato extremamente vívido e detalhado de um sonho que havia tido na noite anterior. Ele saiu do retiro com a luz da aurora e viajou naquele dia. Naquela noite, ainda sem dormir, ele deu a primeira palestra do seminário “Louca Sabedoria” em Jackson Hole. É possível que tenha partido naquela manhã com a sensação de que começava uma nova etapa em seu trabalho. Alguns elementos dessa nova fase são descritos na última palestra do seminário em Jackson Hole.

Depois do primeiro Seminário Vajradhatu em 1973 (planejado durante o retiro de 1972) o estilo do ensinamento de Trungpa Rinpoche mudaria. Sua apresentação se tornaria muito mais metódica, alavancada em guiar os alunos através dos sucessivos estágios do caminho. Os seminários “Louca Sabedoria” assim pertencem ao fim do período introdutório dos ensinamentos de Rinpoche na América do Norte, durante o qual, diferente disto, ele demonstrava uma espetacular habilidade de apresentar todos os níveis de ensinamentos ao mesmo tempo. Durante esta fase inicial havia uma poderosa atmosfera de fruição, irradiando com as possibilidades do caminho instantâneo. Tal atmosfera prevaleceu enquanto ele apresentava os ensinamentos básicos e avançados num único fluxo coerente de profundas instruções, enquanto ao mesmo tempo obstinadamente ludibriando os tentáculos onipresentes do materialismo espiritual.

Pode ser útil observar por um instante estes seminários no contexto da batalha contra o materialismo espiritual. Apesar de terem sido planejados em resposta a um pedido pelo ensinamento dos oito aspectos de Padmasambhava, Trungpa Rinpoche ligeiramente alterou a ênfase e deu o cabeçalho à louca sabedoria. Seus alunos “experientes” tanto como os recém chegados tinham um incansável apetite por técnicas e princípios espirituais em que poderiam se fixar e se identificar. A iconografia exótica dos oito aspectos de Padmasambhava, se apresentada muito literalmente, seria como carne sangrenta na água para os tubarões espiritualmente materialistas. Isso pode explicar porque uma apresentação regular da hagiografia dos oito aspectos, com detalhes consistentes e completos, foi evitada, e em seu lugar foi apresentado o discernimento bruto da louca sabedoria.

Alguma edição do material da palestra original foi necessário pelo bem da leitura. Porém, nada foi alterado na ordem da apresentação, e nada foi deixado de fora do corpo das palestras. Grande esforço foi feito para não maquiagem a linguagem de Trungpa Rinpoche ou alterar sua escolha de palavras no interesse de atingir um tom convencionalmente apresentável. Esperamos que o leitor aproveite aquelas sentenças que ultrapassam os limites de nosso ruído mental e que nos tocam onde a inteligência conceitual ordinária não consegue. Esperamos que o leitor também perceba que passagens que permanecem obscuras em uma leitura podem se tornar luminosamente claras em outra.

Aqui temos o poderoso rugido de um grande leão do darma. Possa ele afugentar os hereges da esperança e do medo. Para o benefício dos seres, possam seus desejos continuarem a se realizar.

## **Seminário “Louca Sabedoria” I**

Jackson Hole, 1972

## Padmasambhava e o Materialismo Espiritual

O ASSUNTO QUE VAMOS TRATAR AQUI é extraordinariamente difícil. É possível que algumas pessoas fiquem singularmente confusas. Ou podem também obter algo disso. Estaremos discutindo Guru Rinpoche, ou como ele é freqüentemente chamado no ocidente, Padmasambhava; estaremos observando sua natureza e os diversos estilos de vida que ele desenvolveu ao trabalhar com seus alunos. Este assunto é muito sutil, alguns aspectos dele são muito difíceis de colocar em palavras. Espero que ninguém considere essa minha humilde tentativa como um retrato definitivo de Padmasambhava.

Para começar, precisaremos provavelmente de alguma introdução básica sobre quem foi Padmasambhava; sobre como ele entra no contexto do darma (ensinamentos budistas) em geral; e sobre como ele veio a ser admirado pelos tibetanos em particular.

Padmasambhava foi um professor indiano que trouxe os ensinamentos completos do darma budista ao Tibete. Ele permanece nossa fonte de inspiração ainda agora, aqui no ocidente. Herdamos seus ensinamentos, e desse ponto de vista, acho que poderíamos dizer que Padmasambhava está vivo e passa bem.

Suponho que a melhor forma de caracterizar Padmasambhava para as pessoas de um contexto ocidental ou cristão é dizer que ele foi um santo. Vamos discutir aqui a profundidade de sua sabedoria e de seu estilo de vida, de sua forma habilidosa de relacionar-se com seus alunos. Os alunos com os quais ele tinha que lidar eram tibetanos, que naqueles tempos eram extraordinariamente selvagens e incultos. Ele foi convidado a vir ao Tibete, mas os tibetanos mostraram pouquíssimo conhecimento sobre como receber e dar boas vindas a um grande guru de outra parte do mundo. Eles eram muito teimosos e muito práticos e diretos — muito terrenos. Causaram todos os tipos de obstáculos à atividade de Padmasambhava no Tibete. Porém, os obstáculos não vinham apenas do povo tibetano, mas também de diferenças no clima, relevo, e da situação social como um todo. De alguma forma, a situação de Padmasambhava é muito semelhante a nossa própria situação aqui. Os americanos são hospitaleiros, mas por outro lado há um aspecto muito selvagem e grosseiro na cultura americana. Espiritualmente, a cultura americana não conduz apenas para o surgimento da luz brilhante e sua aceitação.

Assim há uma analogia aqui. Nos termos dessa analogia, os tibetanos são os americanos, e Padmasambhava é ele mesmo.

Antes de entrar em detalhes a respeito da vida e ensinamentos de Padmasambhava, penso que seria apropriado discutir a idéia de um santo na tradição budista. As idéias de santo na tradição cristã e na tradição budista são um tanto divergentes. Na tradição cristã, um santo é geralmente alguém que está em comunicação direta com Deus, ou que talvez esteja completamente intoxicado com a divindade e por isso seja capaz de dar certas certezas ao povo. As pessoas podem olhar para o santo como um exemplo de consciência ou desenvolvimento mais elevados.

O enfoque budista à espiritualidade é bem diferente. É não-teísta. Não sustenta o princípio de uma divindade externa. Assim não há possibilidade de obter promessas da divindade e trazê-las de lá para cá. O enfoque budista à espiritualidade está ligado a um despertar interior, não a nos relacionarmos com algo exterior. Assim a idéia de um santo como alguém que é capaz de expandir-se e relacionar-se com um princípio externo, conseguir algo disso, e então compartilhá-lo com os outros é difícil ou não poderia existir do ponto de vista budista.

Um santo no contexto budista — por exemplo, Padmasambhava, ou outro grande ser como o próprio Buda — é alguém que nos dá um exemplo do fato de que seres humanos completamente comuns e confusos podem despertar a si próprios; eles podem se inteirar e acordar a si próprios através de uma situação qualquer da vida. A dor, sofrimento de todos os tipos, a miséria e o caos que fazem parte da vida, começa a acordá-los, sacudi-los. Uma vez tendo sido sacudidos, eles começam a questionarem-se: “Quem sou eu? O que sou eu? Como todas estas coisas estão acontecendo?” Eles então vão adiante e percebem que há algo neles que está fazendo tais perguntas, algo que é, de fato, inteligente e não exatamente confuso.

Isto acontece em nossas vidas. Sentimos confusão — parece ser confusão — mas o que a confusão nos traz é algo válido de explorar. As questões que fazemos em meio à nossa confusão são questões potentes, dúvidas que realmente temos. Perguntamos: “Quem sou eu? O que sou eu? O que é isto? O que é a vida?” e assim por diante. Então exploramos ainda mais e perguntamos: “De fato, quem sobre a face da terra perguntou aquilo? Quem é essa pessoa que perguntou ‘Quem eu sou?’ Quem é a pessoa que perguntou ‘O que é?’ ou mesmo ‘o que é o que?’” E persistimos nesse questionamento, cada vez mais profundamente. De certa forma, esta é a espiritualidade não-teísta no seu sentido mais amplo. As inspirações externas não nos estimulam a nos modelarmos na direção de maiores inspirações externas. Pelo contrário, as situações externas que existem nos falam de nossa própria confusão, e isso nos leva a pensar mais, pensar mais profundamente. Assim que começamos a fazer isto, então é claro surge o outro problema: já que descobrimos quem ou o que somos, como aplicamos o que aprendemos em nossas situações cotidianas? Como colocamos isto em prática?

Parece haver dois enfoques possíveis aqui. Um é tentar viver como *gostaríamos* de ser. O outro é tentar viver o que somos. Tentar viver como gostaríamos de ser é como fingir que somos um ser divino ou uma pessoa realizada, ou o que quer que chamemos de modelo. Quando percebemos o que há de errado conosco, qual é nossa fraqueza, quais são nossos problemas e neuroses, a tentação automática é tentar agir exatamente da forma oposta, como se nunca tivéssemos ouvido algo a respeito de estarmos errados ou confusos. Dizemos a nós mesmos: “Pense positivo! Aja como se você estivesse bem.” Apesar de sabermos que algo está errado conosco, ao nível da situação cotidiana, o nível da pia da cozinha, consideramos isso pouco importante. “Vamos esquecer estas ‘más vibrações,’ dizemos. “Vamos pensar de outro jeito. Vamos fingir que somos bons.”

Este enfoque é conhecido na tradição budista como *materialismo espiritual*, que significa não ser realista, ou para usar o jargão hippie, “viajar”. “Vamos esquecer o mal e fingir que somos bons.” Poderíamos classificar como materialismo espiritual qualquer enfoque — seja budista, hindu, judaico ou cristão — que nos conceda técnicas para tentarmos nos associar com o bom, o melhor — ou o bem definitivo, o divino.

Quando nos associamos com o bem, isso nos faz felizes. Nos deleitamos. Pensamos, “Finalmente encontrei uma resposta!” Essa resposta é que a única coisa a fazer é nos considerarmos como já estando livres. Então, tendo estabelecido a posição de que já estamos livres, apenas temos que deixar todas as coisas fluírem.

Então adicionamos mais um elemento para reforçar nosso materialismo espiritual: tudo que nós não conhecemos ou não compreendemos em relação com a busca espiritual, ligamos a descrições nas diversas escrituras sobre o que está além da mente, além das palavras, o que é inefável — o “Eu” inefável, ou qualquer outra coisa. Associamos nossa própria falta de compreensão a respeito das coisas que estão acontecendo conosco com essas coisas inexprimíveis. Dessa forma nossa ignorância se torna a maior descoberta de todas. Podemos ligar essa “grande descoberta” com alguma suposição doutrinária; por exemplo, “o salvador” ou alguma interpretação das escrituras.

Onde não sabíamos nada a respeito de algo, agora “sabemos” algo que na verdade não sabemos. *Há* algo a nossa frente agora. Não podemos descrevê-lo em termos de palavras, conceitos, ou idéias, mas descobrimos que, para começar, é apenas uma questão de nos tornarmos algo bom. Então temos essa coisa com que começamos: podemos diretamente e deliberadamente traduzir nossa confusão como algo que não é confuso. Fazemos isto porque estamos buscando prazer, prazer espiritual. Ao fazer isto, afirmamos que o prazer que estamos buscando é de uma natureza inconcebível, porque na verdade não temos idéia de que tipo de prazer espiritual vamos obter com essa manobra. E todas as interpretações espirituais das escrituras que referem-se ao incognoscível podem ser aplicadas ao fato de que não sabemos o que estamos tentando fazer espiritualmente. Ainda assim, já estamos totalmente envolvidos em convicções espirituais, porque suprimimos nossas dúvidas originais sobre o que e quem nós somos — nossa sensação de que talvez não sejamos coisa alguma. Suprimimos isto; podemos nem mais saber nada disso.

Tendo reprimido tal embaraço do ego que nos dá apoios para o desconhecido, a natureza do qual desconhecemos, terminamos com dois jogos de confusão acontecendo: um jogo do desconhecido e um jogo do desconhecido transcendental. Ambos fazem parte do materialismo espiritual. Não sabemos quem somos, mas sabemos que gostaríamos de ser algo ou alguém. Decidimos ir em frente com o que gostaríamos de ser, mesmo sem sabermos de fato o que seja. Este é o primeiro jogo. Então, depois disso, ligados ao fato de sermos algo, também gostaríamos de saber que há algo a respeito do mundo ou do

cosmos que corresponde a este “algo” que somos. Temos a sensação de encontrar este algo que gostaríamos de conhecer, mas de fato não conseguimos compreendê-lo, então ele se torna um desconhecido transcendental. Já que não podemos compreendê-lo, dizemos, “Vamos transformar esta confusão enorme e grandiosa na espiritualidade da infinitude de Deus,” ou algo assim.

Isto nos dá alguma compreensão do materialismo espiritual. O perigo do materialismo espiritual é que sob sua influência fazemos todos os tipos de suposições. Primeiro, há suposições domésticas ou num nível pessoal, que fazemos porque queremos ser felizes. Em segundo lugar, há as suposições espirituais que fazemos porque aquela descoberta gigantesca, transcendental, permanece misteriosa. Isso nos leva a maiores suposições: não sabemos o que vamos realmente conquistar ao alcançar aquela coisa desconhecida, mas ainda assim, damos a ela alguma descrição vaga, tal como “estarmos absorvidos no cosmos”. E já que ninguém chegou tão longe ainda, se alguém questiona nossa descoberta da “absorção no cosmos”, nós apenas adicionamos mais alguma lógica ou buscamos reforços nas escrituras ou outras autoridades.

O resultado disso tudo é que terminamos confirmando a nós mesmos e confirmando a experiência, e a proclamando verdadeira. Ninguém pode questioná-la. Em algum ponto, não há lugar para qualquer tipo de questionamento. Toda nossa visão se torna estabelecida sem espaço para qualquer questionamento. Isso é o que chamamos de atingir a eguidade, como oposto de atingir iluminação. Nesse momento, se eu quiser praticar minha agressão e paixão em você, e você não aceita-las, isso é culpa sua. A única forma que me resta para ajudá-lo é reduzi-lo a um panaca, arrancar seu cérebro e coração. Você se torna um mero fantoche sob meu comando.

Este é um retrato grosseiro do materialismo espiritual. É o primeiro de dois enfoques possíveis: tentar viver como você *gostaria* de ser. Agora vamos falar sobre o segundo enfoque possível, tentar ser o que você é.

Esta possibilidade está ligada a ver nossa confusão, nossa miséria e dor, mas não transformar essas descobertas numa resposta. Ao invés disso, exploramos adiante, mais profundamente, sem procurar uma resposta. É um processo de trabalho com nós mesmos, com nossas vidas, com nossa psicologia, sem procurar por uma resposta mas vendo as coisas como elas são — vendo o que acontece em nossas cabeças direta e simplesmente, literalmente. Se somos capazes de nos comprometermos com um processo como este, então há uma tremenda possibilidade de que nossa confusão — o caos e a neurose que permeiam nossa mente — possam se tornar ainda outra base de investigação. Então olhamos ainda mais profundamente. Não transformamos qualquer coisa num ponto principal ou numa resposta de qualquer tipo. Por exemplo, podemos pensar que porque descobrimos uma certa coisa que está errada conosco, que deve ser *isso*, que isso deve ser o problema, que deve ser a resposta. Não. Nós não nos fixamos nisto, vamos além. “Porque isso é assim?” Olhamos mais adiante. Perguntamos “Porque isso é assim? Porque há espiritualidade? Porque há despertar? Porque há este momento de alívio? Porque há uma coisa como descobrir o prazer da espiritualidade? Porque, porque, porque?” Vamos mais fundo e sempre mais além, até que alcançamos o ponto onde não há resposta. Não há sequer uma pergunta. Questionamento e resposta morrem simultaneamente em determinado ponto. Começam a se esfregar tão perto que se curto-circuitam de alguma forma. Nesse ponto, tendemos a desistir da esperança por uma resposta, ou por qualquer outra coisa, aliás. Não temos mais nenhuma esperança, absolutamente nenhuma. Estamos puramente sem esperança. Poderíamos chamar isso de transcender a esperança, se quisermos colocar em termos mais gerais.

Esta ausência de esperança é a essência da louca sabedoria. É profundamente sem esperança. Está além da desesperança. (Claro que seria possível, ao tentarmos transformar essa ausência de esperança em si em algum tipo de solução, tornarmos-nos confusos novamente.)

O processo é ir além e mais fundo sem qualquer ponto de referência da espiritualidade, sem qualquer ponto de referência de um salvador, sem qualquer ponto de referência de bondade ou maldade — sem qualquer ponto de referência de qualquer tipo! Finalmente poderemos alcançar o nível básico da ausência de esperança, de transcender a esperança. Isso não significa que viramos zumbis. Nós ainda temos todas as energias; temos a fascinação da descoberta de ver este processo desabrochar continuamente. Este processo de descoberta automaticamente se regenera de forma que continuamos indo mais fundo. Este processo de ir mais fundo é o processo da louca sabedoria, e é isso que caracteriza um santo na tradição budista.

Os oito aspectos de Padmasambhava que vamos discutir estão ligados a tal processo de penetração psicológica, de ir além da superfície do reino psicológico e então ir mais fundo ainda através das outras superfícies mais profundas, e assim por diante. Este é o processo que nos envolvemos ao discutir a vida de Padmasambhava, os oito aspectos de Padmasambhava, e a louca sabedoria.

Neste contexto vemos que o enfoque budista à espiritualidade é um de implacavelmente eliminar qualquer chance que possamos encontrar de nos confirmarmos em qualquer estágio particular de desenvolvimento no caminho espiritual. Quando descobrimos que fizemos algum progresso no caminho espiritual, esta descoberta de progresso é em si considerada como um obstáculo para um maior progresso. Assim não temos chance de descansar, relaxar, ou nos congratular de qualquer forma. É uma jornada espiritual direta, implacavelmente incessante. E essa é a essência da espiritualidade de Padmasambhava.

Padmasambhava tinha que lidar com o povo tibetano daquela época. Você bem pode imaginar. Um grande mago e erudito indiano, um grande *vidhyadhara*, ou mestre tântrico, vem à Terra das Neves, o Tibete. Os tibetanos pensam que ele vai ensina-los algo belo sobre conhecer a essência da mente. As expectativas cultivadas pelos tibetanos são enormes. O trabalho de Padmasambhava é cortar através das múltiplas camadas de expectativas, através de todas suas suposições sobre o que a espiritualidade deveria ser. Finalmente, ao fim da missão de Padmasambhava no Tibete, quando ele se manifestou como Dorje Trolö, todas estas camadas de expectativas haviam sido completamente cortadas. Os tibetanos começaram a perceber que espiritualidade é romper totalmente com esperança e medo bem como uma descoberta repentina da inteligência que surge com esse processo.

**ALUNO:** Qual é a diferença entre louca sabedoria e apenas estar louco? Algumas pessoas poderiam apenas querer sair por aí sendo loucas e confusas e desculparem-se dizendo que isso é louca sabedoria. Então, qual é a diferença?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Bem, isto é o que estive tentando explicar durante toda minha palestra, mas vamos tentar de novo. No caso da loucura comum, estamos constantemente tentando ganhar o jogo. Podemos até mesmo tentar transformar a loucura em alguma espécie de credencial para seguirmos adiante. Podemos tentar magnetizar pessoas com paixão ou destruí-las com agressão, etc. Há um jogo constante acontecendo na mente. O jogo da mente — estratégias constantes acontecendo — pode nos dar algum tipo de alívio ocasionalmente, mas este alívio teria que ser mantido com uma agressão ainda maior. Este tipo de loucura tem que se sustentar o tempo todo, continuamente.

No caso da loucura primordial da louca sabedoria, não nos permitimos sermos seduzidos por paixão ou excitados pela agressão de forma alguma. Nos relacionamos com essas experiências como elas são, e se algo surge no meio daquela mediocridade total e começa a se transformar em uma “grande coisa”, então cortamos isso — sem nenhuma referência com respeito ao que é bom ou mau. A louca sabedoria é apenas a ação da verdade. Corta tudo. Nem mesmo tenta traduzir falsidade em verdade, porque isso em si seria um tipo de corrupção. É implacável, porque se você quer a verdade completa, se quer ser completamente, absolutamente íntegro, então qualquer sugestão de olhar as coisas em seus próprios termos, interpreta-la em seus termos, não é digna de exame. Por outro lado, o enfoque comum da loucura é completamente dado a esse tipo de coisa — transformar qualquer coisa que surja de forma a fazer parte do nosso esquema. Você faz aquilo ser o que você quer que seja, o que você mesmo quer ver. Mas a louca sabedoria surge completamente precisa no momento das coisas como elas são. Esse é o estilo de ação de Padmasambhava.

**ALUNO:** Como a disciplina se relaciona com ser o que você realmente é? Eu pensava que disciplina significava impor algo a você mesmo.

**TRUNGPA RINPOCHE:** A disciplina mais difícil é ser o que você é. É muito mais fácil constantemente tentar ser o que você *não* é. Fomos treinados a nos colocar, seja a nós mesmos seja aos outros, nas categorias adequadas. E se você retira isto, a coisa toda fica muito irritante, muito chata. Não há espaço para se convencer de qualquer coisa. Tudo é bem simples.

**ALUNO:** Você geralmente faz uso de seu senso de humor ao explicar as coisas. Este senso de humor, do jeito que você o usa, é o mesmo que louca sabedoria?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Não é bem isso. O senso de humor ainda tende muito para o outro lado, na direção de esperança e medo. É uma mentalidade dialética, já a louca sabedoria é um enfoque amplo.

**ALUNO:** Como nos relacionamos com esperança e medo através da disciplina da prática espiritual?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Este é um bom ponto, na verdade. Desse ponto de vista, tudo que é implacável — tudo que não conhece esperança e medo — relaciona-se com a prática espiritual.

## O Trikaya

JÁ DISCUTIMOS OS DOIS ENFOQUES POSSÍVEIS com relação à espiritualidade: materialismo espiritual e transcender o materialismo espiritual. O estilo de Padmasambhava é transcender o materialismo espiritual, desenvolver sanidade básica. Desenvolver sanidade básica é um processo em que trabalhamos nós mesmos e no qual o caminho em si torna-se a base do trabalho ao invés do resultado. O caminho em si é o que nos inspira constantemente, ao invés de, como no caso da cenoura e do burrico, promessas sobre certas realizações que estão à frente. Em outras palavras, para tornar isto completamente claro, a diferença entre materialismo espiritual e transcender o materialismo espiritual é que no materialismo espiritual as promessas são utilizadas como uma cenoura mantida na frente de um burrico, levando-o a todos os tipos de jornadas; ao transcender o materialismo espiritual, não há uma finalidade. A finalidade existe em cada momento de nossa situação cotidiana, em cada momento de nossa jornada espiritual.

Desta forma, a jornada espiritual se torna tão excitante e bela como se já fôssemos um Buda. Há constantes descobertas, constantes mensagens, constantes advertências. Há também um constante cortar, constantes lições penosas — tanto quanto prazerosas. A jornada espiritual de transcender o materialismo espiritual é uma jornada completa e não uma que depende de uma finalidade externa.

É essa natureza completa da jornada que discutiremos em relação à vida de Padmasambhava. Esta natureza completa pode ser descrita em termos de certos aspectos: contém espaço básico, ou totalidade; contém energia e brincadeira; e também contém aplicação pragmática, ou lida com as situações da vida como elas são. Nós temos três princípios ali: a totalidade como a completa percepção do ambiente no caminho, uma percepção lúdica no caminho, e a percepção prática do caminho. São estas as três categorias que se desenvolvem.

Antes de entrar em detalhes sobre os oito aspectos de Padmasambhava, seria bom discutir estes três princípios em termos de como Padmasambhava os manifesta a nós como um caminho.

Primeiro, temos que olhar mais de perto a natureza do próprio caminho. O caminho é nosso esforço, a energia que colocamos nas situações diárias cotidianas; consiste de nossa tentativa de trabalhar com as situações diárias cotidianas como um processo de aprendizado — independentemente de nossa situação ser criativa ou destrutiva. Se você derrama um copo de café na mesa de quem está a seu lado ou se você passa o sal para alguém, é a mesma coisa. Estes são acontecimentos que ocorrem o tempo todo nas situações de nossa vida. Estamos constantemente fazendo coisas, constantemente nos relacionando com as coisas ou rejeitando as coisas. Há uma brincadeira constante. Não estou particularmente falando sobre espiritualidade nesse momento, mas apenas sobre a existência cotidiana: estes eventos que ocorrem o tempo todo nas situações de nossa vida. Este é o caminho.

O caminho não precisa necessariamente ser rotulado como espiritual. É apenas uma simples jornada, a jornada que contém troca com a realidade disto e daquilo — ou com a irrealidade dessas coisas, se você preferir. Relacionar-se com essas trocas — o processo da vida, o processo de ser — é o caminho. Podemos estar pensando em nosso caminho em termos de atingir a iluminação ou atingir a egoidade, não interessa. Em qualquer dos casos, nunca estamos aprisionados a uma forma qualquer. Podemos pensar que ficamos presos. Podemos nos sentir entediados com a vida e coisas assim; mas nunca realmente ficamos chateados ou realmente ficamos presos. A repetição da vida não é realmente repetitiva. É composta de acontecimentos constantes, situações que se desenvolvem continuamente o tempo todo. Este é o caminho.

Deste ponto de vista, o caminho é neutro. Não é inclinado para um lado ou para o outro. Há uma constante jornada acontecendo, que começa no momento da separação básica. Começamos a nos relacionar em termos de “o outro,” “eu,” “meu,” “nosso,” e etc. Começamos a nos relacionar com as coisas como entidades separadas. O outro é chamado “eles” e esta coisa é chamada “eu”. A jornada começa bem aí. Esta foi a primeira criação de samsara e nirvana. Logo no princípio, quando decidimos nos conectar de alguma forma com a energia das situações, nos envolvemos numa jornada, num caminho.

Depois disso, desenvolvemos uma forma determinada de nos relacionarmos com o caminho, e o caminho condicionou-se como espiritualidade ou como mundano. Em outras palavras, a espiritualidade não é realmente o caminho, mas sim uma forma de condicionar nosso caminho, nossa energia.

Condicionar nosso caminho acontece em termos das três categorias que já mencionei. Acontece, por exemplo, em termos da totalidade da experiência, a primeira categoria. Este é um aspecto de *como* nos relacionamos com nosso caminho — em termos da totalidade de nossa experiência. O caminho está acontecendo de qualquer forma, então nos relacionamos com ele de uma determinada forma, tomamos uma atitude particular com respeito a ele. O caminho então se torna ou um caminho espiritual ou um caminho mundano. Esta é a forma com que nos relacionamos ao caminho; é assim que começa nossa motivação. E nossa motivação tem um padrão tríplice.

Na tradição budista, estes três aspectos do caminho são chamados *darmakaya*, *sambogakaya* e *nirmanakaya*. O condicionamento do caminho acontece em termos destes três aspectos. O processo contínuo do caminho tem uma atitude total determinada. A jornada toma um padrão que tem em si um elemento de sanidade básica total. Esta sanidade total, ou qualidade iluminada, não é particularmente atrativa no sentido usual. É a sensação de completa abertura que já discutimos. É essa abertura total e completa que nos torna capazes de transcender esperança e medo. Com esta abertura, nos relacionamos com as coisas como elas são ao invés de como gostaríamos que elas fossem. Esta sanidade básica, este enfoque que transcende esperança e medo, é a atitude da iluminação.

Esta atitude é muito prática. Não rejeita o que surge no caminho, e não se torna apegada ao que surge no caminho. Ela apenas vê as coisas como elas são. Assim esta é uma abertura total e completa — completa boa-vontade de olhar no que quer que surja, trabalhar com isto, e relacionar-se com isso como parte do processo geral. Esta é a mentalidade *darmakaya* do espaço que tudo permeia, de incluir tudo sem inclinações. É uma forma mais ampla de pensar, uma forma mais grandiosa de ver as coisas, em contraposição a ser mesquinho, pequeno.

Falamos do enfoque *darmakaya* enquanto não nos relacionamos com o mundo como nosso inimigo. O mundo é nossa situação, nossas oportunidades; é aquilo com que temos que trabalhar. Nada que surja nos faz lutar com o mundo. O mundo é essa situação extraordinariamente rica que está aqui; ela é cheia de recursos. Este enfoque básico de generosidade e riqueza é o enfoque *darmakaya*. É um pensar totalmente positivo. Esta visão mais ampla é a primeira atitude em relação ao caminho.

Então temos a segunda atitude, ligada com o *sambogakaya*. As coisas são abertas e espaçosas e trabalháveis como já dissemos, mas há algo mais. Também precisamos nos relacionar com as fagulhas, a energia, os raios e a vivacidade que toma lugar dentro desta abertura. Esta energia, que inclui agressão, paixão, ignorância, orgulho, inveja, e assim por diante, também precisa ser reconhecida. Tudo que surge no reino da mente tem que ser aceito como a luz cintilante que brilha através da massiva natureza do caminho espiritual. Brilha constantemente, nos surpreende constantemente. Ainda há um canto de nosso ser que é tão vivo, tão enérgico e poderoso. Descobertas acontecem o tempo todo. Esta é a forma *sambogakaya* de se relacionar com o caminho.

Assim o caminho contém o sentido mais amplo da total aceitação das coisas como elas são; e o caminho também contém o que poderíamos chamar fascinação com as excitantes descobertas dentro das situações. É válido repetir aqui que não estamos colocando nossas experiências em escaninhos de virtude, religiosos ou mundanos. Estamos apenas nos relacionando com as coisas que acontecem nas situações de nossa vida. Estas energias e paixões que encontramos em nossa jornada nos apresentam contínuas descobertas de diferentes facetas de nós mesmos, diferentes perfis de nós mesmos. Neste ponto, as coisas se tornam bem interessantes. Enfim, não somos tão vazios ou achatados como pensávamos que éramos.

Então temos um terceiro tipo de relacionamento com o caminho, que está ligado ao *nirmanakaya*. Este é o aspecto prático básico de existir no mundo. Temos a totalidade, temos as várias energias, e agora temos que funcionar no mundo como ele é, o mundo cotidiano. Este último aspecto requer tremenda atenção e esforço. Não podemos apenas deixar a totalidade e a energia tomarem conta de tudo; temos que colocar alguma disciplina em nosso enfoque das situações da vida. Todas as disciplinas e técnicas descritas nas tradições espirituais estão ligadas a este princípio *nirmanakaya* de aplicação ao caminho. Há a prática da meditação, há o trabalho intelectual, há o aspecto de aumentar o interesse nos relacionamentos com os outros, desenvolver compaixão fundamental e um sentido de comunicação, também desenvolver

conhecimento ou sabedoria que é capaz de olhar numa situação como um todo e perceber as maneiras através das quais as coisas podem ser trabalháveis. Estas são todas disciplinas nirmanakaya.

Colocados em conjunto, os três princípios, ou os três estágios — darmakaya, sambogakaya, nirmanakaya — nos concedem uma base completa para nossa jornada espiritual. Por causa deles, a jornada e nossa atitude com relação a ela se torna algo trabalhável, algo com que podemos lidar diretamente e de forma inteligente, sem ter que relegá-la a uma categoria vaga como o “mistério da vida”.

Em termos de nosso estado psicológico, cada um destes princípios tem outra característica, que devemos mencionar aqui. Enquanto um estado psicológico, o darmakaya é o ser básico. É uma totalidade na qual confusão e ignorância nunca existiram; é existência total que *nunca precisa de um ponto de referência*. O sambogakaya é aquilo que continuamente contém a energia espontânea, porque *nunca depende de nenhum tipo de energia de causa-e-efeito*. O nirmanakaya é o contentamento auto-existente em relação ao qual *não é necessário nenhum estratagema no lidar com as coisas*. Estes são os aspectos psicológicos da natureza de Buda que se desenvolvem.

Ao olhar para a vida de Padmasambhava e seus oito aspectos, encontraremos estes três princípios. Perceber estes princípios psicológicos em ação na vida de Padmasambhava pode nos ajudar a não considerar Padmasambhava puramente como alguma figura mítica que ninguém jamais encontrou. Estes são princípios que podemos trabalhar em conjunto, e cada um de vocês pode trabalhar neles com relação a si próprio.

**ALUNO:** Os oito aspectos da vida de Padmasambhava são oito estágios que podemos trabalhar ao tentar obter um progresso marcante em nosso próprio desenvolvimento psicológico?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Na verdade os oito aspectos não são realmente níveis de desenvolvimento lineares e sucessivos. O que temos é mais uma única situação com oito aspectos — um princípio central cercado por oito tipos de manifestação. Há oito aspectos para todos os tipos de situações.

Psicologicamente, talvez pudéssemos fazer algum tipo de progresso ao nos relacionarmos com isto. Porém é preciso entender, que da forma descrita nas escrituras, Padmasambhava já era iluminado quando se manifestou como os oito aspectos. Os oito aspectos não eram sua jornada espiritual, ele já estava se expressando, dançando com as situações. Ele já estava exibindo suas expressões de louca sabedoria.

O que estou querendo dizer é que podemos encontrar todos estes oito aspectos em nós mesmos, numa única situação a ser trabalhada. Podemos nos conectar com eles. Podemos progredir com todos os oito simultaneamente.

**A:** Portanto definitivamente não é uma progressão linear como os dez *bhumis*.

**TR:** Veja bem, estamos aqui falando sobre o caminho instantâneo, o caminho direito ou repentino do tantra. Esta é uma realização que não depende de um desmascarar externo construído e progressivo. É uma realização que se come de dentro para fora, ao invés de um desmascarar que toma lugar externamente. Comer de dentro para fora é o enfoque tântrico. De certa forma, isto é mais sofisticado que os dez *bhumis*, ou estágios, do caminho do bodisatva. Estamos discutindo mais o samadi como-um-vajra do Buda e sua forma de se relacionar com as coisas, que é claro está ligada à natureza de Buda; estamos focando isto neste momento como uma transmissão direta, repentina, um caminho direto, sem entrar nas paramitas ou nos *bhumis*. O foco aqui é se considerar como já sendo um Buda. Buda é o caminho, e não a finalidade. Estamos trabalhando de dentro para fora. A máscara cai por si só.

**ALUNO:** Padmasambhava já era um Buda quando nasceu?

**TR:** Ele era mais uma pessoa desperta do que um Buda completamente realizado. Ele era o princípio darmakaya tentando se manifestar num nível sambogakaya e então começando a se relacionar com o mundo lá fora. Assim ele poderia ser considerado uma pessoa que era um Buda potencial ao nascer e que então rompeu as barreiras para a concretização desse potencial destemida e implacavelmente. Ele atingiu iluminação instantânea num momento, e parece que poderíamos fazer o mesmo.

**ALUNO:** Isto está ligado com a idéia de ter que dar um salto que você fala tão freqüentemente?

**TR:** Isto tem mais a ver com a *atitude* de dar um salto do que dar realmente o salto. Você quer saltar, e então há a situação de saltar. A coisa importante aqui é temperamento básico ou ponto de vista que você tem, ao invés da aplicação particular de como você lida com as coisas. É algo muito mais amplo do que isto.

**ALUNO:** Você falou muito sobre implacabilidade e destemor. Com relação a que somos implacáveis? Você apenas implacavelmente assume uma atitude psicológica particular?

**TRUNGPA RINPOCHE:** O ponto de ser implacável é que quando você é implacável, ninguém pode persuadi-lo. Ninguém é capaz de seduzi-lo a uma direção pouco saudável. É implacável nesse sentido, e não no sentido convencional da agressão ilógica — tal como é o caso de Mussolini ou Hitler ou alguém desse tipo. Você não pode ser persuadido ou seduzido; você não aceitaria isto. Mesmo as tentativas de seduzi-lo produzem uma energia que é destrutiva na direção daquela sedução. Se você está completamente aberto e completamente excitado em termos de louca sabedoria, ninguém pode atraí-lo para seu território.

**A:** Então você mantém esta implacabilidade —

**TR:** Você não se mantém implacável. Sua implacabilidade é mantida pelos outros. Você não mantém coisa alguma. Você apenas *está* ali, e o que quer que surja, você apenas reprojeta. Tome o fogo por exemplo. Ele não possui seu poder de destruição. Aquilo apenas acontece. Quando você coloca algo no fogo ou tenta apaga-lo, seu poder ofensivo simplesmente surge. É a natureza orgânica ou química do fogo.

**A:** Quando estas coisas vem até você, então você tem que ser implacável de forma a repeli-las, certo? Então parece que um julgamento tem que ser feito quanto a certo e errado, de forma que isso que surja a você seja percebido como positivo ou negativo, de forma ser compassivo ou implacável.

**TR:** Não vejo assim. Este é o ponto principal do tipo transcendental de implacabilidade. Não necessita julgamento. A situação gera a ação. Você simplesmente reage, porque os elementos contêm agressão. Se lidamos ou interferimos com os elementos de uma forma irreverente ou sem habilidade, eles ricocheteiam.

A implacabilidade parece sobreviver num sentido de relatividade, “disto” versus “aquilo,” mas de fato não é assim. É absoluta. Os outros apresentam uma noção relativa, e você corta. Este estado de ser não é num nível relativo de forma alguma. Em outras palavras, este absoluto vai além de todas as noções relativas que surgem, mas ainda assim permanece auto-contido.

**A:** Mas isso o tornaria muito isolado, muito solitário.

**TR:** Não, eu não acho, porque absoluto significa *tudo*. Assim você tem mais do que precisa, assim dizendo.

**A:** Você está dizendo que desesperança e destemor são a mesma coisa?

**TR:** Sim. Elas são definitivas, se você é capaz de lidar com elas. Elas são definitivas.

**ALUNO:** Como a implacabilidade se aplica a destruição do ego? Ser implacável parece tão pouco compassivo, quase egoico por si só.

**TRUNGPA RINPOCHE:** Bem, é a intensidade do ego que gera medidas “não-compassivas”. Em outras palavras, quando a neurose e a confusão atingem um ponto extremo, a única forma de corrigir a confusão é destruindo-a. Você tem que despedaçar a coisa completamente e por inteiro. O processo de destruição surge da própria confusão e não da consideração de alguém sobre ser uma boa idéia destruir a confusão à força. Nenhum outro pensamento está envolvido. A intensidade da própria confusão gera sua destruição. Implacabilidade é apenas colocar a energia em ação. É apenas deixar aquele energia queimar a si própria ao invés de você matar algo. Você deixa as neuroses do seu ego cometerem suicídio ao invés de mata-las. Isto é implacável. O ego está matando a si mesmo implacavelmente, e você está criando um espaço para que isso aconteça.

Isto não é guerra. Você está ali, e portanto acontece. De outra forma, se você não está ali, há a possibilidade de todo tipo de bodes expiatórios e saídas secretas de todos os tipos. Mas se você está ali, você nem precisa de fato ser implacável. Apenas estar ali; do ponto de vista do ego, é implacável.

## Inocência Primordial

A *DESCOBERTA DO CAMINHO* e a atitude correta com relação a ele tem certa função espiritual. O caminho pode tornar possível nos conectarmos com o “apenas ser” básico, primordial e inocente.

Damos tanta ênfase à dor e à confusão que esquecemos a inocência básica. O enfoque comum que tomamos com relação a espiritualidade é buscar alguma experiência que possa nos capacitar a redescobrir nossa maturidade ao invés de nos voltarmos para nossa qualidade infantil inocente. Temos estado equivocadamente procurando uma forma de nos tornarmos completamente crescidos e respeitáveis, psicologicamente sensatos como deveríamos ser.

Isso parece corresponder à idéia convencional que fazemos da iluminação. Supomos que uma pessoa iluminada deva ter mais ou menos o estilo de um sábio idoso: não exatamente um professor, mas talvez um velho pai que pode nos dar bons conselhos sobre como lidar com os problemas da vida, ou uma velha avó que sabe todas as receitas e todas as curas. Isso parece ser a fantasia atual que existe em nossa cultura com respeito a seres iluminados. Eles são todos velhos e sábios, crescidos e dignos.

O tantra tem uma noção diferente da iluminação, que é ligada à juventude e à inocência. Podemos ver esse padrão na história da vida de Padmasambhava, onde o estado desperto da mente é retratado não como velho mas como jovem e livre. Juventude e liberdade neste caso estão ligados ao nascimento do estado desperto da mente. O estado desperto da mente tem uma qualidade matinal, da aurora — fresco e radiante, completamente desperto. Esta é a qualidade do nascimento de Padmasambhava.

Tendo nos identificado com o caminho e com a atitude apropriada com relação ao caminho, repentinamente descobrimos que há algo belo a seu respeito. O caminho tem um frescor que contrasta com a monotonia de passar por um programa de várias práticas. Novas descobertas são feitas. A nova descoberta é o nascimento de Padmasambhava.

Padmasambhava nasceu numa flor de lótus num lago em Uddyana<sup>1</sup>. Ele tinha a aparência de um garoto de oito anos. Ele era curioso, brilhante, jovem, intocado por qualquer coisa. Já que ele não havia sido tocado por coisa alguma, ele não tinha medo de tocar qualquer coisa. Ele estava cercado de dakinis que o faziam oferendas e tocavam música. Havia mesmo feras, animais selvagens, todos ao redor prestando homenagem a ele neste lago fresco e imaculado — o lago Dhanakosha em Uddyana, em algum lugar da região dos Himalaias no Afeganistão. A paisagem era similar à de Kashmir, com ar muito fresco de montanhas e montanhas nevadas por todos os lados. Havia uma sensação de frescor e ao mesmo tempo uma sensação selvagem.

Uma criança nascer num lugar tão selvagem e desolado no meio de um lago numa lótus está além da capacidade da mente conceitual. Por exemplo, uma criança não pode nascer de uma lótus. Além disso, essa região de montanhas selvagens é muito hostil para acomodar o nascimento de uma criança, muito menos de uma criança saudável. Um nascimento assim é impossível. Mas então, vejam só, coisas impossíveis acontecem, coisas além de nossa imaginação. De fato, as coisas impossíveis acontecem antes mesmo de nossa imaginação sequer acontecer, então poderíamos apropriadamente descrevê-las como inimagináveis — até mesmo como inacessíveis ou esquisitas.

Padmasambhava nasceu neste lago. Ele nasceu como um príncipe, jovem e bonitinho, mas também brilhante, aterrorizantemente brilhante. Seus olhos brilhantes olham para você. Ele não tem medo de tocar coisa alguma. Algumas vezes é até embaraçoso estar perto dele — perto desta bondosa e bela criança de oito anos.

O estado desperto da mente poderia ser tanto infantil quanto maduro, a forma que geralmente o imaginamos é “maduro”. A vida nos surra, nos confunde, mas alguém consegue cruzar o rio turbulento da vida e encontrar a resposta; alguém trabalha muito e com muito esforço e finalmente alcança paz de espírito. Esta é nossa idéia convencional, mas não é assim com Padmasambhava. Ele é inexperiente. A vida não o surrou nem um pouquinho. ele apenas nasceu de uma lótus no centro de um lago em algum lugar no Afeganistão. Essa é uma mensagem muito estimulante, extraordinariamente estimulante. Podemos

<sup>1</sup> Também escrito “Ordjen”. [N. do T.]

ser iluminados e infantis. Isto está de acordo com as coisas como elas são: se estamos despertos, somos apenas uma criança. No primeiro estágio de nossa experiência, somos apenas uma criança. Somos inocentes, porque voltamos ao nosso estado original de ser.

Padmasambhava foi convidado à corte do Rei Indrabhuti. O rei pediu a seus jardineiros que juntassem flores — lótus e flores da montanha — na região do lago. Para a surpresa de um dos jardineiros, ele descobriu uma lótus gigante com uma criança sentada nela — e muito contente. Ele não queria tocar a criança — tinha medo daquela situação misteriosa. Ele relatou tudo ao rei, que lhe disse para trazer tanto a criança quanto a flor. Padmasambhava foi entronado e coroado como o Príncipe de Uddyana. Ele foi chamado Padma Raja, ou Pema Gyalpo em Tibetano, “O Rei da Lótus.”

Nos é possível descobrirmos nossa própria inocência e beleza infantil, nossa qualidade principesca. Tendo descoberto todas nossas confusões e neuroses, começamos a perceber que elas são inócuas e definhadas. Então gradualmente encontramos a qualidade inocente e infantil em nós. É claro que isso é bem diferente das idéias do estilo da terapia do “grito primordial”. E não significa que somos *reduzidos* a uma criança. Ao invés disso, descobrimos a *qualidade* infantil em nós mesmos. Nos tornamos refrescantes, inquisitivos, brilhantes; queremos saber mais sobre o mundo, mais sobre a vida. Fomos despidos de todos nossos preconceitos. Começamos a nos perceber — é como um segundo nascimento. Descobrimos nossa inocência, nossa qualidade primordial, nossa juventude eterna.

O primeiro “progresso psicológico” nos apresenta à nossa qualidade infantil, mas ainda estamos algo apreensivos sobre como lidar com a vida, apesar de não estarmos atemorizados por ela. Há uma sensação de esticar a mão e começar a explorar pela primeira vez áreas desconhecidas. Nossa experiência de dualidade, o que pensávamos que conhecíamos, nossos preconceitos — tudo se tornou falso, caiu por si só. Agora, pela primeira vez, percebemos a qualidade real do caminho. Desistimos das reservas do nosso ego, ou pelo menos as reconhecemos.

Quanto mais percebemos o ego e suas neuroses, mais próximos estamos do estado de mente infantil de não saber como lidar com o próximo passo da vida. Geralmente as pessoas perguntam: “Suponha que eu medite, então o que vou fazer? Se atingir um estado pacífico da mente, como vou lidar com meus inimigos e meus superiores?” Perguntamos coisas muito infantis realmente. “Se isto e aquilo acontecer enquanto eu progredir no caminho, então o que vai acontecer?” É muito infantil, é uma criança; é uma descoberta refrescante da percepção, uma nova descoberta de uma sensação das coisas como elas são.

Assim Padmasambhava viveu no palácio; cuidaram dele e o divertiram. Num determinado ponto pediu-se que ele se casasse. Por causa de sua inocência, ele tinha grande reserva a esse respeito, mas finalmente decidiu ir em frente. O jovem príncipe cresceu. Explorou a sexualidade e o sistema do casamento, como se relacionar com uma esposa. Gradualmente ele percebeu que o mundo ao seu redor não era mais tão delicado, não tão delicado como pétalas de lótus. O mundo era excitante, divertido. Era como ganhar, pela primeira vez, um brinquedo muito querido que podia ser batido, desaparafusado, desmontado e remontado.

Esta é uma história muito comovente de uma jornada sempre para mais além. Começando da inocência básica do nível darmakaya, que é o estado embrionário da natureza de Buda, começamos a sair para fora, passo a passo. Apenas temos que nos relacionar com a natureza lúdica do mundo como ele é nos níveis sambogakaya e nirmanakaya.

O bebê Padmasambhava representa este estado infantil total em que não há dualidade; não há “isto” e “aquilo.” Este estado permeia completamente tudo. Há também uma sensação de frescor, porque este estado é total, está por todos os lados, não há ponto de referência. Se não há ponto de referência, então não há nada para poluir nossos conceitos ou idéias. É algo completamente último e definitivo.

A partir desse ponto, Padmasambhava, tendo casado, ficou mais brincalhão. Ele até mesmo começou a experimentar com sua agressão, descobrindo que poderia usar sua força para jogar coisas e assim as coisas quebrariam. E ele carregou isto a um certo extremo, sabendo que tinha o potencial da louca sabedoria dentro dele. Ele dançou segurando dois cetros — um *vajra* e um tridente — no telhado do palácio. Ele soltou seu vajra e seu tridente, e eles caíram e atingiram uma mulher e seu filho que estavam caminhando lá embaixo, matando a ambos simultaneamente. Por acaso eles eram a esposa e o filho de um dos ministros do rei. O vajra atingiu a cabeça da criança, e o tridente atingiu o coração da mãe.

Muito brincalhão! (Temo que esta não seja uma história muito respeitável.)

Este evento teve sérias repercussões. Os ministros decidiram exercer suas influências ao rei e pediram que mandasse Padmasambhava embora, exilando-o do reino. O crime de Padmasambhava foi cometido na natureza selvagem de explorar as coisas, que ainda está no nível sambogakaya — no reino de experimentar as coisas e suas sutilezas, e de explorar nascimento e morte. Então o rei exilou Padmasambhava. O rei ficou muito arrependido, mas a brincadeira do mundo convencional tinha que ser dentro da lei. O mundo fenomênico tem um arranjo legal bem básico. O jogo dos fenômenos possui causa e efeito ocorrendo o tempo todo.

Isso não significa que Padmasambhava estava sujeito ao carma. Pelo contrário, ele estava explorando a legalidade do carma — interconexões cármicas com o mundo externo, o mundo confuso. Foi esse mundo confuso que o moldou um professor, e não ao ele proclamar-se como tal, dizendo, “sou um professor” ou “sou o salvador do mundo.” Ele nunca disse nada desse tipo. Mas o mundo começou a moldá-lo no formato de um professor ou salvador. E uma das expressões do mundo nesse molde, o que tornou esse processo capaz de continuar, foi o fato que ele fez essa ação violenta e portanto teve de ser expulso do reino do Rei Indrabhuti e teve que partir para o cemitério a céu aberto de Silwa Tsal (“Bosque Gélido”), supostamente em algum lugar na região de Bodhgaya, no sul da Índia.

As qualidades infantil e exploratória que desenvolvem-se em nós enquanto começamos a trabalhar com o caminho espiritual requerem lidar tanto com perigos como com prazeres de todos os tipos. Esta qualidade infantil automaticamente está direcionada para mundo exterior, tendo já percebido que o repentino, estado instantâneo iluminado da mente não está ao fim mas ao princípio da jornada. O despertar súbito ocorre, e então nos tornamos uma criança. E depois disso, exploramos como trabalhar com os fenômenos, como dançar com os fenômenos, e ao mesmo tempo, como nos relacionarmos com as pessoas confusas. Trabalhar com as pessoas confusas imediatamente nos leva a determinados estilos de acordo com os ensinamentos que as pessoas confusas necessitam e as situações necessárias de forma a lidar com elas.

**ALUNO:** Poderia falar um pouco mais sobre o princípio darmakaya e a idéia de totalidade, bem como um pouco mais sobre o sambogakaya e o nirmanakaya?

**TRUNGPA RINPOCHE:** O princípio darmakaya aparentemente acomoda tudo. Acomoda quaisquer extremos, não interessa se os extremos estão ou não ali — não faz diferença alguma. É a totalidade em que temos um espaço tremendo para nos movermos. O princípio sambogakaya é a energia que está envolvida com a totalidade e que coloca ainda mais ênfase na totalidade. O aspecto de totalidade do darmakaya é como o oceano, e o aspecto sambogakaya é como as ondas deste oceano, que trazem a afirmação de que esse oceano existe. O aspecto nirmanakaya é como um navio no oceano, que torna a situação toda numa situação pragmática e trabalhável — você pode velejar no oceano.

**A:** Como isso se relaciona com a confusão?

**TRUNGPA RINPOCHE:** A confusão é a outra parceira. Se há compreensão, esta compreensão geralmente tem suas próprias limitações de compreensão embutidas. Assim a confusão está ali automaticamente até que o nível absoluto seja alcançado, onde a compreensão não necessita de sua própria ajuda, porque a situação como um todo é uma situação compreendida.

**ALUNO:** Como isso se aplica à vida cotidiana?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Bem, na vida cotidiana é apenas o mesmo. Trabalhando com a totalidade, há o espaço básico para trabalhar com a vida, e também há energia e pragmatismo envolvidos. Em outras palavras, nós não estamos limitados a uma coisa particular. Muito da frustração que temos sentimos com relação à nossas vidas vem do sentido de que os meios para mudar e improvisar em nossas situações cotidianas são inadequados. Mas estes três princípios, darmakaya, sambogakaya e nirmanakaya nos abrem tremendas possibilidades para improvisação. Há infinitos recursos de todos os tipos com que podemos trabalhar.

**ALUNO:** Do que consistia o relacionamento de Padmasambhava com Rei Indrabhuti? Como isto está relacionado a seu desenvolvimento a partir de sua inocência básica?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Rei Indrabhuti foi sua primeira platéia, seu primeiro representante de samsara. O fato de Indrabhuti leva-lo ao palácio foi o começo de seu aprendizado de como trabalhar com os alunos, pessoas confusas. Indrabhuti concedeu-lhe uma forte representação da mente confusa numa figura paterna.

**ALUNO:** Quem eram a mãe e o filho que foram mortos?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Há várias interpretações a este respeito nas escrituras e comentários que dizem respeito à vida de Padmasambhava. Já que o vajra está ligado aos meios hábeis, a criança morta pelo vajra é o oposto dos meios hábeis, ou seja agressão. O tridente está ligado à sabedoria, assim a mãe morta representa ignorância. E há mais justificativas baseadas no carma das vidas passadas: o filho era fulano e cometeu tal ato cármico negativo, e o mesmo com a mãe. Se torna bem complicado. A história de Padmasambhava, neste contexto aqui está numa dimensão completamente diferente — a dimensão do mundo psicológico. Ela alcança um nível pragmático, assim por dizer, quando ele chega ao Tibete e começa a lidar com os tibetanos. Antes disso, é como o reino da mente.

**ALUNO:** Há alguma analogia entre estas duas mortes e a espada de Manjushri cortando a raiz da ignorância? Ou o Buda falando sobre *shunyata*, vacuidade, e alguns de seus discípulos tendo ataques cardíacos?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Não acho que seja assim. A espada de Manjushri está muito mais direcionada com relação à prática no caminho, e a história de Padmasambhava está relacionada com o resultado. Já que você já experimentou um instantâneo flash de iluminação, como você lida com si mesmo depois disso? A história de Manjushri e a história do *Sutra do Coração* e todas as outras histórias de ensinamentos do sutras correspondem aos níveis hinayana e mahayana e são apropriadas para um buscador no caminho. O que estamos discutindo aqui é a noção “guarda-chuva” — a noção de vir de lá de cima: tendo já atingido iluminação, como trabalhamos com programas adicionais? A história de Padmasambhava é um manual para Budas — e cada um de nós é um deles.

**ALUNO:** Ele estava experimentando com a vontade?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Bem, no reino do darmakaya é muito difícil dizer o que é e o que não é a vontade. Não há realmente nada.

**ALUNO:** Gostaria de saber mais sobre as metáforas contrastantes de comer-se de dentro para fora e despir camadas pelo lado de fora. Se compreendi corretamente, despir as camadas é o caminho do bodisatva, e já no caminho tântrico, você está comendo de dentro para fora. Mas não entendo as metáforas.

**TRUNGPA RINPOCHE:** O ponto aqui é que tantra é contagioso. Envolve uma substância muito poderosa, que é a natureza de Buda comendo de dentro ao invés de ser alcançada após retirarmos camadas externas. Na história da vida de Padmasambhava, estamos discutindo o resultado como caminho, ao invés de discutir o caminho como caminho. É uma perspectiva completamente diferente; não é o ponto de vista dos seres sencientes tentando atingir iluminação, mas o ponto de vista de uma pessoa iluminada tentando relacionar-se com os seres sencientes. É por isso que o enfoque tântrico é um de comer para fora, de dentro para fora. As dificuldades de Padmasambhava com seu pai, o Rei Indrabhuti, e com o assassinato da criança e de sua mãe estão todos ligados aos seres sencientes. Estamos contando a história interna ao invés de assistir o documentário externo a respeito de outra pessoa.

**ALUNO:** Como este “comer de dentro” acontece?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Através de lidar com as situações habilidosamente. As situações já foram criadas para você, e você apenas sai e surfa com elas. É como um quebra-cabeças auto-existente que se monta a si próprio.

**ALUNO:** É o aspecto darmakaya que dissipa a esperança e o medo?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Sim, isto parece ser o básico. Esperança e medo estão por toda parte, como uma situação assombrada. Mas o darmakaya elimina completamente a assombração.

**ALUNO:** Você está dizendo que a história de Padmasambhava, do seu nascimento no lótus até seu destruir de todas as camadas de expectativas dos alunos e finalmente se manifestar como Dorje Trolö, está se movendo vagarosamente do darmakaya até o nirmanakaya?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Sim, é nisto que estou tentando chegar. Até agora ele já surgiu no darmakaya e está chegando na borda do sambogakaya. O sambogakaya é o princípio de energia, ou princípio de dança — darmakaya sendo o pano de fundo geral.

**A:** É por isso que esperança e medo têm que desaparecer antes da —

**TRUNGPA RINPOCHE:** Antes da dança acontecer. Sim, definitivamente.

**ALUNO:** A energia do sambogakaya é a energia a qual desejo e raiva estão ligados?

**TRUNGPA RINPOCHE:** O nível sambogakaya não parece ser isto. É o aspecto positivo que é deixado pelo processo de desmascarar. Em outras palavras, você atinge a ausência de agressão, e essa ausência se transforma em energia.

**A:** Assim quando as máculas são transformadas em sabedoria —

**TR:** Transmutadas. Se trata até mesmo mais do que transmutação — não sei que tipo de palavra poderia haver. As máculas estão sendo tão completamente relacionadas que sua função se torna inútil mas seu não-funcionamento se torna útil. Há outro tipo de energia no sambogakaya.

**ALUNO:** Parece haver algum tipo de piada cósmica sobre a coisa toda. O que você está dizendo é que você tem que tomar o primeiro passo, mas você não pode tomar o primeiro passo até que você tenha tomado o primeiro passo.

**TRUNGPA RINPOCHE:** Sim, você tem que ser empurrado até isto. É aqui que surge o relacionamento entre professor e aluno. Alguém tem que empurrar. Este é o nível bem primitivo, inicial.

**A:** Você está empurrando?

**TR:** Acho que sim.

## Eternidade e o Cemitério a Céu Aberto

GOSTARIA DE ME ASSEGURAR que o que já foi discutido tenha ficado bem claro. O nascimento de Padmasambhava é como uma experiência repentina do estado desperto. O nascimento de Padmasambhava não pode acontecer a não ser que haja uma experiência do estado desperto da mente que nos mostre nossa própria inocência, nossa qualidade infantil. E as experiências de Padmasambhava com Rei Indrabhuti de Uddyana estão ligadas com prosseguir depois que já tivemos um repentino instante de despertar. Este parece ser o ensinamento, a mensagem, da vida de Padmasambhava até agora.

Agora continuemos com o próximo aspecto de Padmasambhava. Tendo experimentado o estado desperto da mente, e já tendo passado por experiências de sexualidade e agressão e por todos os prazeres que existem no mundo, ainda há certa incerteza sobre como trabalhar com estes processos mundanos. Padmasambhava não está incerto no sentido de estar confuso, mas sim sobre como ensinar, como se relacionar com o público. Os próprios alunos estão apreensivos, porque, para começar, antes eles nunca haviam lidado com uma pessoa iluminada. Trabalhar com uma pessoa iluminada é extraordinariamente emocionante e prazeroso, mas ao mesmo tempo, pode ser bem destrutivo. Se fizermos a coisa errada, podemos ser golpeados ou destruídos. É como brincar com fogo.

Assim as experiências de Padmasambhava relacionando-se com a mente samsárica continuam. Ele é expulso do palácio, e continua fazendo descobertas maiores. A descoberta que ele faz neste ponto é a eternidade. Eternidade aqui entenda-se como a experiência do despertar que está constantemente acontecendo sem nenhuma flutuação — e sem nenhuma decisão a ser feita, por falar nisso. Neste ponto, em relação com o segundo aspecto, a experiência destituída de decisões de Padmasambhava ao lidar com os seres sencientes se torna proeminente.

O segundo aspecto de Padmasambhava é chamado Vajradhara. Vajradhara é um princípio ou estado da mente que possui o destemor. O medo da morte, o medo da dor e da pobreza — todos estes medos — foram transcendidos. Tendo transcendido estes estágios, a eternidade da vida vai além deles. Tal eternidade não depende particularmente das situações da vida, se as tornamos mais saudáveis ou se atingimos ou não maior longevidade. Não depende de coisa alguma deste tipo.

Estamos discutindo uma percepção de eternidade que poderia se aplicar a nossas próprias vidas também. Esta atitude da eternidade é bem diferente da idéia convencional espiritual de eternidade. A idéia convencional é que se você atingiu um certo nível de avanço espiritual, você estará livre de nascimento e morte. Você existirá para sempre e será capaz de assistir os jogos do mundo e de ter poder sobre todas as coisas. É a noção de um super-homem que não pode ser destruído, um bom salvador que ajuda a todos com sua fantasia de *Superman*. Esta noção geral de eternidade e espiritualidade é um tanto distorcida, muito parecida com um desenho animado: O super-homem espiritual tem poder sobre os outros, e portanto pode atingir longevidade, que é uma continuidade de seu poder sobre os outros. É claro, ele também ajuda os outros nesse meio tempo...

Como Vajradhara, a experiência de eternidade de Padmasambhava — ou sua existência como eternidade — é bem diferente. Há um sentido de continuidade, porque ele transcendeu o medo de nascimento, morte, doença, e todo tipo de dor. Há uma experiência vívida constante, uma experiência elétrica que não é ele que está vivendo e existindo realmente, mas sim o mundo que vive e existe, e, portanto, ele é o mundo e o mundo é ele. Ele tem poder sobre o mundo porque ele não tem poder sobre o mundo. Nesse momento ele não quer manter a posição de uma pessoa poderosa.

Vajradhara é um nome sânscrito. Vajra significa “indestrutível,” dhara significa “detentor.” Assim é como “detentor da indestrutibilidade” ou “detentor da estabilidade” que Padmasambhava atinge o estado de eternidade. Ele a atinge porque nasceu uma criança completamente pura e inocente — tão pura e inocente que não teve medo de explorar o mundo de nascimento e morte, paixão e agressão. Aquilo foi a preparação para sua existência, mas sua exploração continuou além daquele nível. Nascimento e morte e outros tipos de ameaças poderiam ser vistos pela mente samsárica ou confusa como partes sólidas de um mundo sólido. Mas ao invés de ver o mundo como uma situação ameaçadora, ele começou a transforma-lo em sua casa. Desta forma ele atingiu o estado primordial da eternidade, que é bem diferente do estado de perpetuar o ego. O ego precisa se manter constantemente; freqüentemente requer maiores reafirmações. Mas neste

caso, transcendendo o materialismo espiritual, Padmasambhava atingiu um estado contínuo e estável baseado em estar inspirado pelos camaradas confusos, os seres sencientes.

O jovem príncipe, recentemente expulso de seu palácio, vagueia pelo cemitério a céu aberto. Há esqueletos com cabelos em pé. Lobos e abutres, rondando por ali, faziam seus ruídos. Cheiro de corpos podres por todos os lados. O refinado e jovem príncipe parecia se encaixar muito bem nesse cenário, por mais estranho que possa parecer. Ele era bem destemido, e seu destemor tornou-se sua casa enquanto ele vagava através da selva do cemitério a céu aberto de Silwa Tsal perto de Bodhgaya. Havia árvores de formatos inacreditáveis, horríveis formações rochosas e as ruínas de um templo. A sensação como um todo era de morte e decadência. Ele havia sido abandonado, ele havia sido chutado de seu reino, mas ainda assim vagava e brincava como se nada tivesse acontecido. De fato, ele considerava esse lugar como outro palácio apesar de todas as visões aterradoras. Percebendo a impermanência da vida, ele descobriu a eternidade da vida, o processo de constante mudança da morte e do nascimento que acontece o tempo todo.

Aconteceu uma grande escassez de comida na região. Pessoas morriam de fome o tempo todo. Algumas vezes corpos meio-mortos eram trazidos ao cemitério a céu aberto, porque as pessoas estavam já tão cansadas da brincadeira constante de morte e doença. Havia moscas, vermes, minhocas e cobras. Padmasambhava, este jovem príncipe que recentemente havia sido expulso daquele palácio incrustado de jóias, fez deste lugar sua casa; não vendo diferença alguma entre este cemitério a céu aberto e um palácio, ele se deleitou com o local.

Nosso mundo civilizado é tão organizado que não temos conhecimento de lugares como este cemitério a céu aberto. Os corpos são mantidos em seus caixões e enterrados de forma bem respeitosa. Ainda assim existem os cemitérios a céu aberto mais amplos: o nascimento, a morte, e o caos que ocorre o tempo todo ao nosso redor. Encontramos estas situações de cemitério a céu aberto o tempo todo em nossas vidas. Estamos cercados de pessoas meio-mortas, esqueletos por todo lado. Ainda assim, se nos identificarmos com Padmasambhava, poderemos nos relacionar com estas coisas destemidamente. Poderemos ser inspirados por este caos — tão inspirados que esse caos poderia se tornar algum tipo de ordem. Poderia se tornar um caos ordenado, e não apenas um caos confuso, porque assim seríamos capazes de nos relacionarmos com o mundo como ele é.

Padmasambhava saiu e encontrou a caverna mais próxima. Então meditou no princípio da eternidade da natureza de Buda: a natureza de Buda existe permanentemente, sem ser ameaçada por coisa alguma. A realização deste princípio é um dos cinco estágios de um vidyadhara. É o primeiro estágio, chamado de vidyadhara da eternidade.

Vidhyadhara significa “aquele que detém conhecimento científico” ou “aquele que atingiu completa louca sabedoria.” Assim o primeiro estágio da louca sabedoria é a sabedoria da eternidade. Nada mais nos ameaça; tudo é um ornamento. Quanto maior o caos, maior a probabilidade de tudo tornar-se um ornamento. Este é o estado de Vajradhara.

Podemos nos perguntar como um príncipe jovem e inocente foi treinado ao ponto de ser capaz de lidar com essas situações de cemitério a céu aberto. Podemos nos perguntar isto, porque geralmente supomos que para lidar com algo nós precisamos ser treinados: temos que ter obtido algo de um sistema educacional. Temos que ter lido livros sobre como viver num cemitério a céu aberto e sermos instruídos com relação ao que se pode ou não comer por lá. Para Padmasambhava nenhum treinamento foi necessário, porque ele era iluminado de nascença. Ele estava vindo do darmakaya para o sambogakaya, e um momento repentino de iluminação não precisa ser treinado. Não necessita de um sistema educacional. É uma natureza inata, não depende de qualquer tipo de treinamento.

Na verdade todo o conceito de necessidade de treinamento para as coisas é muito fraco, porque nos faz sentir que não podemos possuir o potencial em nós mesmos, e que, portanto, temos que nos tornar melhores do que somos, e temos que competir com heróis ou mestres. Assim tentamos imitar estes heróis e mestres, crendo que finalmente, através de algum interruptor psicofísico, seremos realmente capazes de nos tornarmos eles. Apesar de não sermos realmente eles, acreditamos que poderemos nos transformar neles apenas os imitando — fingindo, ou enganando constantemente a nós mesmos como se fossemos o que não somos. Mas quando este repentino momento de iluminação ocorre, tal hipocrisia não acontece. Você não tem que fingir ser algo. Você é algo. Você tem algumas tendências presentes em você de qualquer forma. É só uma questão de colocá-las em prática.

Ainda assim, a descoberta de Padmasambhava pode parecer um tanto deprimente e um pouco assustadora de nosso ponto de vista, se o visualizamos meditando em uma caverna, cercado de cadáveres e animais perigosos. Mas de alguma forma nós temos que nos relacionar com isso em nossa vida cotidiana. Não podemos ludibriar a experiência da vida que está aí; não podemos ludibriar nossas experiências ou alterá-las mantendo alguma crença nem um pouco realista de que as coisas vão ficar bem, de que no fim tudo será belo. Se tomarmos este enfoque, então as coisas não vão ficar bem. Pela mesma razão que esperamos que as coisas sejam boas e belas, elas não serão.

Quando temos tais expectativas, estamos percebendo as coisas de um ponto de vista totalmente equivocado. A beleza está competindo com a feiúra, o prazer está competindo com a dor. Neste reino da comparação, nada realmente vai ser conquistado.

Podemos dizer: “Eu tenho praticado; tenho buscado a iluminação, o nirvana, mas tenho sido constantemente empurrado. No princípio eu conseguia algum tipo de estímulo destas práticas. Eu achava que estava indo para algum lugar. Me senti muito bem e belo, e pensei que iria ficar ainda melhor, ir além mesmo disso. Mas então nada aconteceu. A prática se tornou monótona, e eu comecei a buscar outra solução, alguma outra coisa. Então ao mesmo tempo pensei: ‘estou começando a ser infiel com relação às práticas que recebi. Não deveria estar buscando outras práticas. Não deveria buscar noutro canto, eu deveria ter fé, deveria ficar com estas. Bem, vamos fazê-las então.’ Mas então fico preso nelas. E ainda assim não é confortável, é monótono. Aliás, é irritante, muito doloroso.”

Continuamos assim indefinidamente. Repetimo-nos. Construimos algo e começamos a acreditar naquilo. Dizemos a nós mesmos: “Devo ter fé. Se eu tiver fé, se acreditar, vou ser salvo.” Tentamos pré-fabricar a fé de alguma forma e conseguir algum estímulo através dela. Estes são problemas que sempre surgem neste enfoque da espiritualidade.

No enfoque de Padmasambhava não estamos buscando um estímulo, uma inspiração, um êxtase. Pelo contrário, estamos mergulhando nas irritações e as transformando numa casa. Se formos capazes de fazer uma casa delas, então elas se tornam fonte de grande alegria, alegria transcendental, mahasukha — porque não há nenhum tipo de dor envolvida. Esse tipo de alegria não diz mais respeito à dor ou opõe-se a ela. Assim a coisa toda se torna precisa, definida e compreensível, e somos capazes de nos relacionarmos com ela.

A adaptação profunda de Padmasambhava ao mundo através da atitude da eternidade, o primeiro dos cinco estágios de um vidyadhara, toma relevância no estudo dos outros aspectos de Padmasambhava. Este assunto sempre retorna várias vezes.

**ALUNO:** Porque o fato de Padmasambhava transformar em sua casa este cemitério a céu aberto não deveria ser considerado masoquismo?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Para começar, não há nenhum sentido de agressão de qualquer tipo. Ele não está lá para ganhar de ninguém. Ele está apenas ali, relacionando-se com as coisas como elas são. No masoquismo, você tem alguém para culpar, alguém para relacionar com sua dor: “Se eu cometer suicídio, meus pais saberão o quanto eu os odeio.” Não há nada deste tipo aqui. É um mundo inexistente, ainda assim, ele está ali, existindo com ele.

**ALUNO:** Não compreendo esta qualidade sobre-humana de nascer de uma flor de lótus — como Cristo tendo uma mãe virgem. Isto não é apresentar Padmasambhava como um ideal externo a nós com o qual temos que nos relacionar como algo do “além”?

**TRUNGPA RINPOCHE:** De certa forma, nascer de uma mãe e de uma lótus são a mesma coisa. Não há nada de sobre-humano nisso: é uma expressão de milagres que acontecem. As pessoas que assistem um nascimento pela primeira vez geralmente pensam que aquilo é um milagre também. De alguma forma, nascer de uma lótus é um milagre, mas não há nada particularmente divino ou puro a respeito. Nascer de uma lótus é uma expressão de abertura. Não se tem que passar pelo processo de estar no útero por nove meses. É uma situação livre e aberta — a lótus abre e a criança está ali. É uma coisa muito direta. Com relação à lótus, não temos que discutir coisas como a validade da afirmação de que a mãe de Cristo era uma virgem. Podia haver apenas aquela única lótus ali aquela vez. Então ela morreu. Então podemos dizer que foi um nascimento livre.

**A:** O nascimento de uma lótus também significa a negação do histórico do carma.

**TR:** Sim, correto. Não há nenhum tipo de histórico cármico envolvido. Apenas em algum lugar do Afeganistão uma lótus por acaso deu à luz uma criança.

**ALUNO:** Você poderia dizer algo sobre o relacionamento entre o aspecto Vajradhara de Padmasambhava e o Buda darmakaya da linhagem Kagyü, também chamado Vajradhara?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Como você disse, para a linhagem Kagyü, Vajradhara é o nome do Buda primordial do nível darmakaya, que está incessantemente existindo. O aspecto Vajradhara de Padmasambhava está no nível sambogakaya de relacionar-se com as experiências da vida; num nível secundário, seria um darmakaya ligado à onipresença dos seres sencientes, e sua disposição para serem trabalhados. Mas é primordialmente um princípio sambogakaya. Neste sentido, os cinco aspectos do sambogakaya, os cinco Budas sambogakaya, são os oito aspectos de Padmasambhava.

**ALUNO:** Você falou sobre permanecer com a irritação; saboreá-la de fato. A idéia da dor está associada com desistência e afastamento, então você se move para a dor ou mais próximo dela, e ela desaparece? É possível que a iluminação surja através disso?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Na verdade é um ponto bem delicado. Temos o problema de que uma espécie de atitude sádica poderia surgir, que encontramos também em muitas das atitudes militantes nas práticas Zen. Temos também o enfoque “inspirado” de fixar-se aos ensinamentos e esquecer a dor. Estas atitudes levam a uma confusão cega. Descobrimos nossos corpos sendo maltratados, sem os cuidados necessários. Neste caso, relacionar-se com a dor não é necessariamente o enfoque sádico desse tipo de práticas militantes, nem é baseado na idéia de ignorar a coisa toda e entrar como que chapado em algum tipo de viagem mental. É trabalhar entre estes dois extremos. Para começar, a dor é considerada algo bem real, algo que realmente acontece. Não é considerada um assunto filosófico ou dogmático. É dor simples ou desconforto psicológico. Você não se desvia da dor, porque se fizer assim, perde os recursos com que trabalhar. Você não entra na dor ou inflige dor a si próprio, se assim fosse você estaria envolvido num processo suicida. Portanto é alguma coisa entre essas duas atitudes.

**ALUNO:** Como transformar as irritações numa casa se relaciona com o princípio da mandala?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Isto parece ser a própria mandala, ela mesma. Relacionar-se com as irritações tem um sentido de haver todos os tipos de irritações e infinitas possibilidades em meio a elas. Isto é a mandala. Você está bem ali. A mandala é uma experiência de existência total com você no centro. Assim você está no centro das irritações. É muito poderoso.

**ALUNO:** Ao definir vidhyadhara você falou sobre conhecimento científico. O que conhecimento científico tem a ver com a vida de Padmasambhava?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Estou usando “conhecimento científico” no sentido do conhecimento mais preciso de como reagir nas diversas situações. A essência da louca sabedoria é que você não tem mais estratégias, programas ou ideais de qualquer tipo. Você está apenas aberto. O que quer que os alunos apresentem, você reage de acordo. Isto é continuamente científico no sentido de estar incessantemente de acordo com a natureza dos elementos.

## Deixe os Fenômenos Rolarem

PODEMOS NÃO TER O TEMPO NECESSÁRIO para examinar o resto dos oito aspectos de Padmasambhava no mesmo ritmo dos dois primeiros. Ainda assim nossa conversa até este momento nos deu uma base para o entendimento geral do processo da vida de Padmasambhava e de sua expansão pessoal. Gostaria de conseguir passar uma idéia de Padmasambhava que reunisse todos seus aspectos em conjunto. Isto é muito difícil pois as palavras são limitadas. As palavras não cobrem completamente este discernimento. Mas faremos o melhor possível.

Não estamos falando de Padmasambhava de um ponto de vista externo histórico ou mítico. Estamos tentando chegar à medula dos ossos, por assim dizer — seu aspecto instantâneo ou embrionário e como ele se relaciona perante a vida a partir dele. Esta é uma forma sagrada ou tântrica de ver a vida de Padmasambhava, em contraposição a relatos e interpretações que o vêem apenas como um personagem histórico ou mítico — como Rei Arthur ou alguém assim.

A história interna é baseada no relacionamento dos eventos da vida de Padmasambhava com os ensinamentos. Este é o ponto de vista através do qual tentei trabalhar as histórias de Padmasambhava enquanto um jovem príncipe e como um jovem siddha, ou iogue realizado, no cemitério a céu aberto. Estes dois aspectos são extraordinariamente importantes para o resto da vida de Padmasambhava.

A próxima fase de Padmasambhava surgiu da necessidade dele ser aceito na vida monástica. Ele tinha que ser ordenado como um bhikshu, ou monge. Relacionar-se com o sistema monástico era importante porque criava uma situação disciplinadora. Padmasambhava foi ordenado por Ananda, um discípulo e ajudante do Buda. Como um monge, Padmasambhava recebeu o nome Shakya Simha, ou Shakya Senge em Tibetano, que significa “Leão da Tribo dos Shakyas.” Este foi um dos nomes do próprio Buda (o Buda também era algumas vezes conhecido como “Sábio dos Shakyas”), e através deste nome Padmasambhava identificou-se com a tradição do Buda. Isto era muito importante, pois precisamos de um intenso sentimento de relacionamento com a linhagem. Dessa forma Padmasambhava associou-se com a linhagem e percebeu quão importante ela é.

A linhagem do Buda é uma linhagem de constante sanidade básica, um enfoque sã da vida. Tornar-se monge significa viver a vida de forma sã — sadia e santificada — porque é um envolvimento completo com as coisas como elas são. Sendo um monge, você não perde coisa alguma. Você se relaciona com a vida do ponto de vista de que o momento em questão realmente permite uma qualidade vivaz, um sentido de totalidade, um sentido de não ser arrastado pela paixão, pela agressão, por nada — você está apenas lidando com as coisas como a vida monástica permite, como elas são.

Enquanto Padmasambhava desenvolvia-se em seu papel monástico, ele novamente começou a manifestar o estilo de um jovem príncipe, mas nesse caso de um jovem príncipe que se tornou um monge. Ele decidiu tornar-se o salvador do mundo, o pregador da mensagem do darma.

Um dia ele visitou um mosteiro feminino. Nesse mosteiro em particular vivia uma princesa chamada Mandarava, que recentemente havia se tornado uma monja e havia abandonado completamente os prazeres mundanos. Ela vivia reclusa, protegida por quinhentas mulheres, cuja tarefa era assegurar-se de que ela mantivesse sua disciplina monástica. Quando Padmasambhava chegou ao mosteiro, todos impressionaram-se muito com ele — naturalmente. Ele tinha a inocência de alguém nascido de uma lótus e uma aparência física pura e ideal. Ele era muito belo. Ele converteu todas as mulheres no mosteiro: todas tornaram-se suas alunas.

O rei, o pai de Mandarava, logo ouviu algo a respeito. Um pastor relatou que havia ouvido uma voz masculina incomum dentro do mosteiro, pregando e berrando. O rei havia pensado que Mandarava era uma monja totalmente perfeita e que não tinha relações de qualquer tipo com nenhum homem. Ele ficou bastante irritado pelas notícias do pastor e mandou seus ministros para descobrir o que estava acontecendo no mosteiro. Os ministros não puderam entrar no terreno do mosteiro, mas desconfiaram que algo esquisito estava acontecendo ali. Relataram isto ao rei, que decidiu que o exército deveria destruir o portão do mosteiro, invadir e capturar este malandro posando de mestre. Assim foi feito. Eles capturaram Padmasambhava e colocaram-no numa pira de sândalo e atearam fogo (este era o estilo de execução que

havia se desenvolvido naquele reino em particular). A princesa foi jogada numa vala cheia de pulgas e piolhos. Esta era a idéia que o rei fazia da religião.

O fogo no qual Padmasambhava havia sido colocado queimou por um longo tempo, por sete dias, e não apagou. Geralmente quando eles executavam alguém, o fogo durava somente um ou dois dias. Neste caso, porém, continuou queimando. Muito estranho. O rei começou a pensar que talvez houvesse mesmo algo de especial neste vagabundo que fingia ser um guru. Mandou seus homens para investigarem e eles descobriram que o fogo havia desaparecido e se transformado num grande lago. No meio do lago estava Padmasambhava, novamente sentado num lótus. Quando o rei ouviu isto, decidiu saber mais sobre esta pessoa. Ele decidiu não confiar o assunto a um intermediário, ele mesmo em pessoa foi até lá ver este Padmasambhava. Quando chegou no local, foi subjugado pela presença dessa pessoa sentada num lótus no meio de um lago onde antes havia um cemitério a céu aberto e um local para queimar criminosos. O rei confessou seus erros e tolices a Padmasambhava e convidou-o de volta ao palácio. Padmasambhava recusou-se a ir, dizendo que não entraria no palácio de um pecador — o palácio de um rei malvado que condenou alguém que era tanto a essência de um rei quanto a de um guru, que havia ignorado a verdadeira essência da espiritualidade. O rei repetiu seu pedido e finalmente Padmasambhava aceitou o convite. O próprio rei puxou a carruagem onde Padmasambhava estava sentado. Padmasambhava se tornou o rajguru, o guru do rei, e Mandarava foi resgatada da vala onde estava.

Durante esta fase de sua vida, o enfoque de Padmasambhava em relação a realidade era de precisão, mas dentro desse reino de precisão ele estava disposto a deixar espaço para que as pessoas cometessem erros no caminho espiritual. Ele estava disposto a ir até mesmo ao ponto de deixar o rei queima-lo vivo e colocar sua aluna, a princesa, numa vala. Ele sentia que deveria deixar aquelas coisas acontecerem. Este é um ponto importante que já evidencia o padrão de seu ensinamento.

Há espaço para que a percepção do rei com relação a suas próprias neuroses — seu modo de pensar e agir como um todo — surja por si própria. Havia sido permitido que sua percepção surgisse por si própria, ao invés de Padmasambhava realizar algum ato de poder mágico (os quais ele era bem capaz de realizar) antes de ser preso. Padmasambhava poderia ter dito: “Sou o maior professor do mundo; você não pode me tocar. Agora você verá a grandeza de meu poder espiritual.” Mas ele não fez isso. Pelo contrário, ele se deixou prender.

Esta é uma indicação muito importante da forma com que Padmasambhava se relacionava com a mente samsárica, ou confusa: deixe que a confusão surja, então deixe a confusão corrigir-se a si mesma. É como a história de um mestre Zen que tinha uma aluna. A aluna engravidou e deu a luz. Seus pais foram até o mestre Zen, trouxeram a criança e reclamaram, dizendo, “este filho é seu; você deveria cuidar dele.” O mestre Zen respondeu, “Ah, é?” e pegou a criança e cuidou dela. Alguns anos depois, a mulher não era mais capaz de agüentar a mentira que contara — o pai da criança não era o professor, mas outra pessoa. Ela foi até seus pais e disse, “Meu professor não é o pai da criança; é outra pessoa.” Então os pais se preocuparam e acharam melhor resgatar a criança do professor, que estava meditando nas montanhas. Eles o encontraram e disseram: “Descobrimos que este não é seu filho. Agora vamos leva-lo; vamos tira-lo de você. Você não é o pai.” E o mestre Zen apenas disse, “Ah, é?”

Assim, deixe os fenômenos rolarem. Deixe os fenômenos fazerem-se de bobos por si mesmos. Este é o enfoque. Não há razão para dizer: “Deixe-me dizer algumas coisas. Gostaria de explicar a situação inteira detalhadamente.” Dizer algo é por si só algo inadequado — sem mencionar encontrar a coisa certa para dizer. Simplesmente não funciona. O mundo fenomênico não pode ser ludibriado com palavras, razão, lógica simplória. O mundo fenomênico só pode ser tratado em termos do que ocorre em seu escopo, em termos de sua própria lógica. Esta é uma versão mais ampla da lógica, da totalidade da ausência de lógica da situação. Assim uma característica importante do estilo de Padmasambhava é deixar os fenômenos rolarem ao invés de tentar provar ou explicar alguma coisa.

Na próxima situação, o próximo aspecto, Padmasambhava se deparou com quinhentos hereges, ou tirthikas em sânscrito. Nesse caso os hereges eram os teístas, os Brâmanes; eles também podiam ter sido Jeovaístas — ou qualquer forma que desejássemos chamar o enfoque contrário ao não-teísmo do darma do Buda. Um debate de lógica aconteceu: uma vasta multidão cercava dois panditas (eruditos), um encarando o outro. O pandita teísta e o pandita não-teísta debatiam entre eles a natureza da espiritualidade. Ambos estavam “viajando” na espiritualidade. (Não interessa se você é teísta ou não-teísta — você ainda assim pode “viajar” na espiritualidade). Ambos estavam tentando estabelecer seu território, provar que tinham bases para ter um caminho espiritual daquela forma. Neste caso, os teístas ganharam e os budistas, que

ficaram totalmente perplexos diante da inteligência lógica, perderam. Então Padmasambhava foi convidado para fazer uma cerimônia de destruição, para destruir os teístas e todo seu ambiente. Ele realizou a cerimônia e causou um grande terremoto, que matou os quinhentos panditas e destruiu todo seu ashram.

Neste aspecto, Padmasambhava é conhecido como Sengye Dradrok, que é o “Rugido do Leão.” O rugido do leão destrói a psicologia dualista na qual valor e validade são atribuídos às coisas porque há outra coisa acontecendo — Brahma, Deus, ou como você quiser chama-lo. O enfoque dualista diz que porque “aquilo” aconteceu, portanto “isto” também é uma coisa sólida e real. De forma a nos tornarmos Ele, ou Ela, o que quer que seja, deveríamos estar abertos para aquela coisa maior, aquela coisa objetiva. Este enfoque é sempre problemático. E a única forma de destruir essa armação dualista é estimular o aspecto de louca sabedoria de Padmasambhava para destruí-la.

Do ponto de vista da louca sabedoria, “aquilo” não existe; e a razão pela qual “aquilo” não existe é que “isto,” ou o “eu”, não existe mais. Em certo sentido, poderíamos dizer que aqui a destruição é mútua. Mas ao mesmo tempo, a destruição é favorável do ponto de vista não-teísta. Se Jeová ou Brahma existe, então o observador tem que existir de forma a reconhecer aquela existência. Mas o enfoque da louca sabedoria é que aquele que reconhece não existe; não está mais ali, ou no mínimo é questionável. E se “isto” não existe, então “aquilo” está completamente fora de questão. É apenas um fantasma, imaginário. E mesmo para a imaginação existir, você precisa de um imaginador. Assim a destruição da noção centralizada de um eu vem junto com a não-existência “daquilo”.

Este é o enfoque de Padmasambhava como Sengye Dradrok, o Rugido do Leão. O rugido do leão é ouvido, porque o leão não teme “aquilo”; o leão está disposto a entrar, a ultrajar, o que quer que surja, porque “isto” não existe mais para ser destruído. Neste sentido, o rugido do leão pode ser ligado ao desenvolvimento do orgulho vajra.

O próximo aspecto é Dorje Trolö, que surgiu quando Padmasambhava foi ao Tibete. Os Tibetanos não estavam envolvidos em adoração alienígena, isto é, externa. Eles não tinham o reino dos deuses Hindu. Eles nem conheciam a palavra Brahma. O que eles tinham era yeshen, que é a palavra equivalente na tradição Pön<sup>2</sup> à “absoluto.” Ye significa “primordial”; shen significa “ancestralidade” ou “grande amigo”. Ao chegar ao Tibete, o darma do Buda encontrava agora um enfoque completamente diferente.

Até aquele momento, Padmasambhava havia lidado com Hindus, Brâmanes. O que ele encontrou no Tibete era completamente diferente desses. A palavra tibetana clássica para yeshen tinha um sentido que é algo como “ancestral” ou “antigo” ou mesmo “celestial.” É similar à palavra japonesa shin, que significa “céu”; ou à palavra chinesa ta, que significa “o que está acima.” Todos os três termos se relacionam com algo maior, algo acima. Há um processo de elevação envolvido, que poderia ser associado com dragões, trovões, nuvens, o sol e a lua, estrelas, assim por diante. Eles relacionavam-se com esta coisa “acima”, com esse padrão cósmico elevado e grandioso.

Isto era extremamente difícil para Padmasambhava. Era impossível lidar com isto através da lógica, porque a sabedoria da tradição Pön era muito profunda, extremamente profunda. Se Padmasambhava tivesse tido que desafiar os Pönistas com lógica, o único enfoque que ele poderia ter tomado seria dizer que céu e terra são uma unidade, que céu por si só não existe porque terra e céu são interdependentes. Mas esta lógica é muito fraca, porque todos sabem que há terra e há céu, e que há montanhas e estrelas e sóis e luas. Você não poderia desafiar estas pessoas dizendo que não há terra, nem montanhas; que não há sol, lua, céu ou estrelas.

A base da filosofia Pön é muito poderosa; é muito semelhante ao enfoque de sanidade cósmica dos índios americanos, xintoístas ou taoístas. A coisa inteira é extraordinariamente lúcida. Mas há um problema. É também um enfoque muito antropocêntrico. O mundo foi criado para os seres humanos; os animais são o próximo alimento dos seres humanos, e suas peles são as próximas roupas dos seres humanos. Falta sanidade a este enfoque antropocêntrico; ele não é capaz de respeitar a continuidade básica da consciência. Conseqüentemente, a religião Pön prescreve sacrifício animal para o yeshen, o grande deus. Aqui novamente encontramos semelhança com o ponto de vista dos índios ou dos xintoístas, com homem como centro do universo. De acordo com essa visão, a grama e as árvores, os animais selvagens, e o sol e a lua estão aqui para divertir os seres humanos. O sistema como um todo está baseado na existência humana. Este é o grande problema.

---

<sup>2</sup> Pön (geralmente escrito Bön) é uma religião tibetana indígena pré-budista. [Ed.]

O budismo não é um enfoque religioso nacionalista. As religiões nacionalistas tendem a ser teístas. Lembremos que o cristianismo herdou seu enfoque teísta do judaísmo; o judaísmo, o xintoísmo, o hinduísmo e muitas outras religiões como estas são religiões nacionais que também são teístas. Elas tem seu sentido particular do relacionamento entre “isto” e “aquilo,” céu e terra. O enfoque não-teísta é extremamente difícil de ser apresentado num país primitivo que já tenha uma crença numa religião teísta. A forma através da qual as pessoas num país assim se relacionam com sua sobrevivência básica já contém um sentido da terra em relação à grandiosidade dos céus. Seu sentido de adoração já se desenvolveu.

Jesuítas e outros missionários Católicos nos últimos tempos desenvolveram um método no qual eles dizem aos povos primitivos, “sim, seus deuses existem, é verdade, mas meu deus é muito mais sábio do que seu deus, porque é onipresente e assim por diante — ambidestro e tudo mais.” Mas o budismo encara um problema totalmente diferente. Não há questão alguma de meu deus e seu deus. Você tem seu deus, mas eu não tenho deus algum, então fico algo que encanado aqui. Não tenho nada para colocar no lugar. Onde está a grandeza e o poder do meu enfoque? Não tenho nada para colocar no lugar. A única coisa que pode haver para substituir é a louca sabedoria — a mente é poderosa. Todos temos mente, mesmo os animais. Todos têm mente. Não interessa Eles ou Ele, ou Eles e Ele, nada disso.

O estado mental de alguém é muito poderoso. Podemos imaginar destruir algo, e então destruímos. Podemos imaginar criar algo, e então criamos. O que quer que você busque no reino da mente, acontece. Imagine seu inimigo. Você quer destruir seu inimigo, e você desenvolveu todos os tipos de táticas para fazê-lo. Você tem mil idéias sobre como causar a destruição do inimigo. Imagine seu amigo. Você tem infinitas idéias sobre como se relacionar a seu amigo, como fazê-lo se sentir bem ou melhor ou mais rico.

É por isso que construímos estas casas e estradas, construímos camas e fabricamos cobertores. É por isso que compramos esta comida, pensamos em todos os tipos de pratos. Fizemos isto para provarmos a nós mesmos que existimos. Este é um tipo de enfoque humanista. O homem existe, sua inteligência existe. Isto é totalmente não-teísta.

O enfoque de Padmasambhava com relação à magia era nesse nível não-teísta. Raios acontecem porque acontecem, ao invés de haverem mais “por que”, ou “quem”, ou “o que” envolvidos. Não podemos argumentar que não há flores. Não podemos argumentar que nenhuma neve cai. É assim. Acontece. Veio de lá, do céu, mas e daí?! O que você quer inventar?

Tudo acontece neste plano, neste plano bem terreno. Tudo acontece num nível muito direto e terreno. Portanto, a louca sabedoria de Dorje Trölo começa a se desenvolver. É extraordinariamente poderosa. É poderosa no nível da pia da cozinha — é por isto que é tão irritante. De fato, é por isso que é tão poderosa. Ela assombra-nos por todos os lados — realmente está ali.

Dorje Trölo surge no Tibete cavalgando uma tigresa prenhe. A tigresa é elétrica. Ela é eletricidade grávida. É algo domesticada, mas ao mesmo tempo tem o potencial de ser totalmente selvagem. Dorje Trölo não conhece lógica. Em termos de Dorje Trölo, a única lógica convencional que existe é relacionar-se com a terra e o céu. Porque o céu se forma em seu formato particular, surge no horizonte. Há a vastidão do espaço, o céu; e há a vastidão da terra. Eles são vastos, mas tudo bem — e daí? Você está querendo fazer grande coisa desta vastidão? Com quem você está tentando competir? Há esta vastidão, mas porque não considerar as coisas pequenas que também estão acontecendo? Elas não são ainda mais ameaçadoras? O grão de areia é mais ameaçador do que a vastidão do espaço ou o deserto; porque é muito concentrado, é muito explosivo. Há uma grandiosa piada cósmica aqui, uma piada cósmica gigantesca, muito poderosa.

Enquanto a louca sabedoria de Dorje Trölo se expandia, ele desenvolveu um método para se comunicar com as gerações futuras. Em relação a muitos de seus escritos, ele pensou, “Estas palavras podem não ser importantes agora, mas vou escreve-las e enterra-las nas montanhas do Tibete.” E ele fez assim. Ele pensou: “Alguém vai descobrir elas adiante e as achará extraordinariamente sofisticadas. Que eles se divirtam, então.” Este enfoque era peculiar. Os Gurus de hoje pensam apenas em termos dos efeitos que poderão ter agora. Eles não consideram tentar ter um efeito poderoso no futuro. Mas Dorje Trölo pensou, “Se eu deixar um exemplo de meu ensinamento escondido, mesmo se as pessoas nas gerações futuras não experimentarem meu exemplo apenas ouvir minhas palavras poderá causar a explosão de uma bomba atômica espiritual no futuro.” Tal idéia nunca havia sido ouvida. É uma coisa muito poderosa.

A força espiritual de Padmasambhava expressa em sua manifestação como Dorje Trölo é uma mensagem direta que não conhece mais nenhuma pergunta. Apenas acontece. Não há espaço para

interpretações. Não há espaço para transformar isto num ninho. É apenas energia espiritual fluindo, como verdadeira dinamite. Se você a distorce, você é destruído neste exato momento. Se você é capaz de vê-la, você está bem ali com ela. É implacável. Ao mesmo tempo é compassiva, porque tem toda essa energia presente. O orgulho de estar num estado de louca sabedoria é tremendo. Mas há uma qualidade amorosa também.

Você pode imaginar ser atingido por amor e ódio ao mesmo tempo? Na louca sabedoria, somos atingidos por compaixão e sabedoria ao mesmo tempo, sem chance de analisá-las. Não há tempo para trabalhar com as coisas. Está ali — mas ao mesmo tempo, não está ali. E ao mesmo tempo também é uma grande piada.

**ALUNO:** A louca sabedoria requer que você aumente seu nível de energia?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Acho que não, porque a energia surge com a própria situação. Em outras palavras, a auto-estrada é a energia, não dirigir muito rápido. A auto-estrada sugere que você dirija rápido. A energia auto-existente está ali.

**A:** Você não está preocupado com o carro?

**TR:** Não.

**ALUNO:** Esse ensinamento da louca sabedoria se desenvolveu em outras linhagens além da linhagem Nyingma?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Acho que não. Há também a linhagem mahamudra, que é baseada num sentido de precisão e nitidez. Mas a linhagem de louca sabedoria que recebi de meu guru parece ser muito mais potente. É algo ilógico — algumas pessoas podem achar a sensação de não saber como se relacionar com ela muito ameaçadora. Parece estar ligada exclusivamente com a tradição Nyingma e a linhagem maha ati exclusivamente.

**ALUNO:** Qual era o nome do aspecto de Padmasambhava antes de Dorje Trölo?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Nyima Öser, “Segurando o Sol.”

**A:** Este era quando ele estava com Mandarava?

**TR:** Não. Neste momento ele era conhecido como Loden Choksi. Na iconografia ele está usando um turbante branco.

**ALUNO:** Há qualquer tipo de controles ou preceitos ligados à louca sabedoria?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Além dela ser ela mesma, não parece haver nada. Apenas ser si própria.

**A:** Não há preceitos?

**TR:** Não há manual para se transformar numa pessoa de louca sabedoria. Não machuca ler alguns livros, mas a não ser que você seja capaz de ter uma experiência de louca sabedoria através do contato com a linhagem da louca sabedoria — com alguém que seja louco e sábio ao mesmo tempo — você não conseguirá muito apenas com os livros. Muito depende da mensagem da linhagem, no fato de alguém que já herdou algo. Sem isto, a coisa toda se torna apenas mítica. Mas perceba que se alguém tiver algum elemento de louca sabedoria, isso dará alguma confirmação, o que pode ser de valor nesse momento.

**ALUNO:** Você poderia mencionar alguma das bombas espirituais temporizadas, fora a própria linhagem, que tenha sido deixada por Padmasambhava como um legado e como um ensinamento que é relevante nos dias de hoje?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Poderíamos dizer que este seminário é uma delas. Se não estivéssemos interessados em Padmasambhava, não estaríamos aqui. Ele deixou seu legado, sua personalidade, para a posteridade, e é por isso que estamos aqui.

**ALUNO:** Você mencionou algumas das dificuldades que Padmasambhava encontrou ao apresentar o darma aos Tíbetanos, principalmente o fato de que a visão tibetana era teísta, enquanto o budismo é não-teísta. Quais são as dificuldades de apresentar o darma aos norte-americanos?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Acho que é a mesma coisa. Os americanos cultuam o sol e os deuses das águas e das montanhas — ainda o fazem. Este é um enfoque muito primordial, e alguns americanos estão descobrindo sua herança. Temos pessoas entrando numa viagem de nativos americanos, que é bela, mas o conhecimento que temos dela não é preciso. Os americanos se consideram sofisticados e científicos, como especialistas educados em todas as coisas. Mas ainda estamos no nível da cultura dos macacos. O enfoque de louca sabedoria de Padmasambhava é um aprendizado inédito para nós — poderemos nos tornar macacos transcendentais.

**ALUNO:** Você poderia dizer algo sobre o orgulho vajra?

**TRUNGPA RINPOCHE:** O orgulho vajra é a sensação de que a sanidade básica existe em nosso estado de ser, assim não temos que tentar trabalha-la com a lógica. Não temos que provar que algo está ou não acontecendo. A insatisfação básica que nos faz procurar por alguma compreensão espiritual é uma expressão de orgulho vajra: não vamos nos submeter a nossa confusão de boa vontade. Estamos querendo começar a esticar os pescocinhos para fora. Isto parece ser uma primeira expressão do instinto do orgulho vajra — e podemos continuar a partir disso!

**ALUNO:** Dois dos aspectos de Padmasambhava parecem ser contraditórios. Padmasambhava permitiu que a confusão do rei se manifestasse e se voltasse contra si mesma, ainda assim ele não permitiu que a confusão dos quinhentos panditas se manifestasse (se quisermos chamar o dualismo de confusão). Ele apenas os destruiu com uma avalanche. Poderia comentar a respeito?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Estes panditas parecem ser pessoas bem simplórias, porque eles não tinham ligação com os problemas cotidianos da pia da cozinha. Eles estavam apenas divagando na projeção de quem eles eram. Assim, de acordo com a história, a única forma de se relacionar com eles era fornecer a eles uma experiência de avalanche — um choque ou sacudida repentina. Qualquer outra coisa poderia ser reinterpretada em outra coisa. Se os panditas estivessem na situação do rei, eles teriam se endurecido muito mais, teriam ficado muito menos iluminados do que ele ficou. Eles não tinham boa vontade para se relacionar com qualquer coisa, porque estavam tão endurecidos em seus dogmas. Além disso, era necessário que percebessem a inexistência de si próprios e de Brahma. Assim forneceu-se a eles uma experiência de catástrofe que não foi causada por Brahma, mas por eles mesmos. Isto os deixou numa situação não-teísta: eles eram tudo que havia; não havia possibilidade de reprovar Deus ou Brahma ou outro qualquer.

## Cinismo e Devoção

NESSE PONTO vocês já tem pelo menos uma primeira noção de Padmasambhava e de seus aspectos. De acordo com a tradição, há três formas através das quais a vida de Padmasambhava pode ser contada: a forma externa, ligada aos fatos; a forma interna, psicológica; e a forma mais elevada, secreta, que é o enfoque da louca sabedoria. Estivemos concentrados na forma secreta, com alguns elementos das outras duas.

Como encerramento, seria bom discutir como podemos nos relacionar com Padmasambhava. Aqui estamos considerando Padmasambhava como um princípio cósmico e não como uma personalidade histórica, um santo indiano. Diferentes manifestações deste princípio aparecem constantemente: Padmasambhava é Sakya Senge, o iogue Nyima Öser, o príncipe Pema Gyalpo, o louco iogue Dorje Trolö, assim por diante. O princípio Padmasambhava contém cada um dos elementos que faz parte do mundo iluminado.

Entre os meus alunos, uma forma particular de se aproximar dos ensinamentos se desenvolveu. Para começar, temos adotado uma atitude de desconfiança: com relação a nós mesmos e também com relação aos ensinamentos e ao professor — de fato com relação à situação como um todo. Sentimos que tudo deveria ser digerido com cuidado, que deveríamos examinar e testar tudo completamente de forma a nos assegurarmos de que seja realmente ouro. Ao tomar esse enfoque, tivemos que desenvolver um senso de honestidade — tivemos que romper com nossos próprios auto-enganos, que tomam uma proporção bastante relevante. Não podemos estabelecer a espiritualidade sem o caminho do materialismo espiritual.

Tendo já preparado o terreno com ajuda dessa desconfiança, pode ser o momento de trocar as marchas, assim por dizer, e tentar quase o enfoque oposto. Tendo desenvolvido um cinismo vajra muito preciso e tendo cultivado a natureza vajra, poderíamos começar a perceber o que é a espiritualidade. E descobrimos que a espiritualidade é completamente comum. É completamente ordinariamente comum. Apesar de podermos falar dela como extraordinária, de fato ela é a coisa mais comum de todas.

Para nos relacionarmos com isto, podemos começar a mudar nosso padrão. O próximo passo é desenvolver devoção e fé. Não podemos nos relacionar com o princípio de Padmasambhava a não ser que haja algum tipo de calor. Se nós cortamos completamente e honestamente o engano, então uma situação positiva começa a se desenvolver. Ganhamos um entendimento positivo de nós mesmos, bem como do professor e do ensinamento. De forma a trabalhar com a graça, ou *adhishthana*, de Padmasambhava, com este princípio cósmico de sanidade básica, tivemos que desenvolver uma espécie de romantismo. Isto é tão importante quanto o enfoque cínico que estivemos utilizando até aqui.

Há dois tipos desse enfoque romântico, ou *bhakti*. Um é baseado numa sensação de pobreza. Você sente que não a tem, mas que os outros têm. Você admira a riqueza “daquilo”: o resultado, o guru, os ensinamentos. Este é um enfoque de pobreza — você percebe estas outras coisas como belas porque você não tem o que elas tem. É um enfoque materialista — de materialismo espiritual — e está baseado em não haver sanidade suficiente em primeiro lugar, não há sensação de confiança e riqueza suficientes.

O outro tipo de enfoque romântico é baseado numa sensação de que você realmente já a tem; já está aqui. Você não o admira porque seja de outra pessoa, porque está longe em algum lugar, distante de você, mas porque está bem perto — em seu coração. É uma sensação de perceber o que você é. Você tem tanto quanto o professor, e você mesmo está no caminho do darma, então você não tem que buscar o darma externamente. Este é um enfoque são; é fundamentalmente rico; não há nenhuma sensação de pobreza.

Este tipo de romantismo é importante. É a coisa mais poderosa de todas. Corta o cinismo, que existe apenas para si mesmo, para se auto-protger. Corta o jogo de ego do cinismo e desenvolve um orgulho ainda maior — o orgulho vajra, como é chamado. Há uma sensação de beleza e mesmo de amor e luz. Sem isto, relacionar-se com o princípio de Padmasambhava é apenas uma questão de ver quão fundo e profundo você pode se embrenhar na sua experiência psicológica. Permanece um mito, algo que você não tem; portanto parece interessante, mas nunca se torna pessoal. Devoção ou compaixão é a única forma de nos relacionarmos com a graça — a *adhishthana*, ou *bênção* — de Padmasambhava.

Parece que muitas pessoas acham este estilo cínico e cético que desenvolvemos até agora muito irritantemente frio. Especialmente as pessoas que estão tendo seu primeiro contato com este ambiente dizem este tipo de coisa. Não há a sensação de ser um convidado; as pessoas estão sendo constantemente vistoriadas e olhadas de cima. Talvez isto seja uma forma muito honesta para você se relacionar com o “outro,” que também é você. Mas num determinado ponto, algum calor tem que se desenvolver além de apenas esta frieza. Você não tem exatamente que mudar a temperatura — frieza intensa é calor — mas há uma certa mudança que devemos realizar. Está apenas na nossa mente conceitual e lógica. Na realidade não há nenhuma mudança, mas temos que achar algum jeito de colocar isto em palavras. Estamos falando sobre algo que é irritantemente caloroso e muito poderoso, porém fascinante.

Assim nossa discussão sobre Padmasambhava parece ser um marco na geografia de nossa jornada juntos. Chegou a hora de começar com este enfoque romântico, se é que podemos chama-lo assim: o enfoque romântico sadio, não o enfoque romântico materialista.

Nosso seminário aqui aconteceu por puro acaso, apesar de ter envolvido muita organização, apesar de termos precisado colocar muitas coisas em ordem. Ainda assim, funcionou acidentalmente. É um acaso muito precioso sermos capazes de falar de um tópico como a vida de Padmasambhava. A oportunidade de falar de um assunto como este é muito rara, única, muito preciosa. Mas esta situação rara e preciosa continua constantemente; nossa vida como parte dos ensinamentos é muito preciosa. Cada pessoa veio até aqui por acaso, e já que foi um acaso, não pode ser repetido. É por isto que é precioso. É por isto que o darma é precioso. Tudo se torna precioso; a vida humana se torna preciosa.

Há esta rara preciosidade da vida humana: cada um de nós tem seu cérebro, nossos sentidos, nossos materiais de trabalho. Cada um de nós teve seus problemas no passado: nossas depressões, nossas insanidades momentâneas, nossas complicações — elas todas fazem sentido. Assim a jornada continua, o acaso continua — que é nós estarmos aqui. Este é o tipo de romantismo, o tipo de calor sobre o qual que estou falando. Vale a pena se aproximar dos ensinamentos dessa forma. Se não fizermos assim, não podemos nos relacionar com o princípio de Padmasambhava.

**ALUNO:** Você poderia nos dizer algo sobre como você se relacionou com a louca sabedoria de seu guru Jamgöm Kongtrül de Sechen, se ele a tinha, e como você combinou esses dois enfoques de riqueza e pobreza quando você estudou com ele?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Acho que minha forma de trabalhar com elas era muito semelhante a de todos os outros. No começo, pessoalmente, tinha muito fascínio e admiração baseado no ponto de vista da pobreza. Também era muito excitante, pois ver Jamgön Kongtrül Rinpoche ao invés de apenas sentar e memorizar textos me dava uma boa folga. Era sempre divertido vê-lo, e ficar com ele era muito bom.

Isto ainda era baseado numa mentalidade apegada a pobreza — se divertir com aquilo que você não tem. Tudo que eu tinha eram meus livros para ler e meu tutor para me disciplinar. Além disso, Jamgön Kongtrül, com sua compreensão e energia espiritual extraordinárias, me era apresentado como um exemplo do que eu deveria me tornar quando crescesse. Isso é o que me diziam o tempo todo, o que também estava baseado no estilo da pobreza e do materialismo. Claro, as pessoas no mosteiro queriam cuidar de mim, mas eles também estavam preocupados com relações públicas: fama, glória, iluminação.

Mas quando eu me aproximei de Jamgön Kongtrül, eu gradualmente parei de tentar obter algo para mim de forma que eu enriquecesse. Comecei apenas a aproveitar sua presença, apenas estar ali com ele. Então eu pude realmente sentir seu calor e sua riqueza e também ser parte dela. Assim parece que você começa com o enfoque materialista e gradualmente muda para o enfoque sadio, a devoção.

Com relação a Jamgön Kongtrül, ele possuía todas as qualidades de Padmasambhava. Algumas vezes ele parecia apenas um grande bebê. Aquele era o aspecto do príncipe. Algumas vezes ele era bondoso e ajudava. Algumas vezes ele criava um ambiente negro que dava a sensação de que algo estava errado e fazia você se sentir extremamente paranóico. Eu costumava sentir como se eu tivesse uma grande cabeça dependurada e ficava com muita vergonha dela, mas não sabia o que fazer.

**ALUNO:** Esta fase cínica por que estivemos passando se deve ao fato de sermos americanos? Ela tem algo a ver com a cultura americana, ou tem a ver com algo sobre os ensinamentos que independe da cultura?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Acho que ambos. É por causa da cultura americana, especialmente por causa desse período particular de mudança social no qual o supermercado espiritual se desenvolveu. Assim temos que ser espertos para superarmos a mentalidade de supermercado, para não sermos sugados por ela.

Por outro lado, também é um enfoque muito budista. Você pode imaginar encontrar esse tipo de mentalidade na Universidade de Nalanda. Naropa e todos os outros panditas estavam encontrando o caminho de tudo com suas mentes superlógicas. Era muito surpreendente. Este enfoque está ligado com a idéia budista dos ensinamentos começarem com dor e sofrimento. Esta é a Primeira Nobre Verdade. É uma forma realista de olhar as coisas. Não é suficiente apenas ser simplório e maleável; precisamos de algum peso; algum cinismo. Então quando você vier a começar a falar do caminho, que é Quarta Nobre Verdade, temos a sensação de alguma coisa positiva surgindo, esta é a parte devocional aparecendo.

Assim é uma combinação de fatores culturais e inerentes. Ainda assim, é dessa forma que tem que começar. E é assim que começa.

**ALUNO:** Você usou a palavra *acaso*. Na sua visão, isto inclui livre arbítrio?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Bem, ambos; isto é, livre arbítrio é a causa do acaso. Sem livre arbítrio, você não pode ter o acaso.

**ALUNO:** Nós temos falado sobre a forma de Padmasambhava relacionar-se com as pessoas confusas. Você crê ser apropriado tomar o ponto de vista de Padmasambhava com relação a nós mesmos; por exemplo, deveríamos deixar as neuroses surgirem e coisas desse tipo?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Acho que este é o ponto central, sim. Há este aspecto de Padmasambhava em nós. Há certas tendências a não aceitar nossas confusões reais e querer caminhar por delas. Há algo em nós que nos diz que não estamos sujeitos à confusão, [o que é] um aspecto revolucionário.

**ALUNO:** É importante agora tentar evitar o cinismo ao entrarmos em contato com os ensinamentos?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Acho que o cinismo continua e se torna cinismo poderoso. Você não pode apenas desliga-lo e liga-lo como alguém que troca canais na TV. Tem que continuar, e deve estar ali. Por exemplo, quando você encontrar um nível novo ou mais profundo de ensinamentos, deve testa-los da mesma forma que você tem feito. Então você terá mais informações e sua eventual confiança neles terá mais embasamento.

**ALUNO:** Você falou antes sobre Padmasambhava estar num estado de ausência de decisões. Isto é a mesma coisa que não pensar? Você sabe — a mente apenas funcionar?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Que é pensar. Mas você *pode* pensar sem pensar. Há um certo tipo de inteligência ligado com a totalidade que é mais precisa, mas não é verbal; não é de forma alguma conceitualizada. Pensa de certa forma, mas não é pensar no sentido comum.

**A:** É pensar sem esquematizar?

**TR:** Algo mais do que isto. É pensar sem esquematizar, mas é ainda algo mais do que isto. É uma inteligência auto-existente por si só.

**ALUNO:** Rinpoche, sobre devoção. Posso ficar tão alegre quando experimento a qualidade viva do darma. Há tamanha alegria; é como estar ligado. Mas então descubro que uma queda pode seguir-se a esta experiência, o que me leva a uma espécie de terra desolada ou um país deserto. Tenho descoberto que o melhor é evitar estas duas sensações extremas, porque elas parecem realmente sempre trazer seu oposto.

**TRUNGPA RINPOCHE:** Veja, se seu enfoque é um de pobreza, então é como esmolar comida. Você ganha comida e deleita-se com ela enquanto come. Mas então você tem que esmolar de novo, e entre as duas esmolos há um estado bem indesejável. É este tipo de coisa. É ainda relacionar-se ao darma como o “outro,” e não perceber que você o tem. Assim que você perceber que o darma é você e que você já está nele, você não se sente particularmente alegre. Não há um êxtase extra ou qualquer “ligação” de qualquer tipo. Se você está “ligado”, então você está sempre ligado, e portanto não há ponto de referência para comparação. E se você não está ligado, então você está extraordinariamente comum.

**ALUNO:** A sua idéia de acaso não contradiz a lei do carma, que diz que tudo tem uma causa e um efeito?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Acaso é carma. As situações cármicas ocorrem por acidente. É como uma pedra e aço batendo um no outro e causando uma fagulha. Os eventos surgem inesperadamente. Qualquer evento é sempre um evento repentino, mas é um evento cármico. A idéia original de carma é a ação evolutiva dos doze *nidanas*, que começam com ignorância, então com o a roda do potista. Esta ação evolutiva que começa com a ignorância é um acaso.

**A:** Então a própria ignorância é o acaso?

**TR:** A própria ignorância é o acaso. A própria dualidade é o acaso. É um grande equívoco.

**Seminário “Louca Sabedoria” II**  
Karme-Chöling, 1972

## Padmasambhava e a Energia do Tantra

NESTE SEMINÁRIO estaremos estudando o maior santo budista do Tibete, Padmasambhava. Padmasambhava foi o grande logue indiano e vidyadhara que introduziu os ensinamentos completos do darma do Buda no Tibete, incluindo o vajrayana, ou tantra. Com relação a datas e detalhes históricos, permanecemos incertos. Supõe-se que Padmasambhava tenha nascido doze anos após a morte do Buda. Ele continuou vivo e foi para o Tibete no século oitavo para propagar o darma do Buda por ali. Nosso enfoque aqui, com relação a cronologia e coisas deste tipo, é totalmente não-erudito. Temo que para vocês que estão preocupados com datas e outros números e fatos históricos, não serei capaz de fornecer dados acurados. Ainda assim, a inspiração de Padmasambhava, não interessa quão jovem ou velho ele possa ser, continua.

Ao invés de estudar a vida e os atos de Padmasambhava de acordo com uma descrição histórica ou cronológica, estaremos tentando falar sobre o significado fundamental do “Padmasambhavaísmo”, se você me permite colocar dessa forma — as qualidades básicas da existência de Padmasambhava como elas estão ligadas com a aurora dos ensinamentos vajrayana no Tibete. Podemos chamar isto de princípio Padmasambhava. O princípio Padmasambhava abriu as mentes de milhões de pessoas no Tibete e já está abrindo as mentes de pessoas neste país, e aliás, no resto do mundo.

A função de Padmasambhava no Tibete era trazer os ensinamentos do Buda ao relacionar-se com os bárbaros tibetanos. Os tibetanos de então acreditavam num eu e numa autoridade maior externa ao eu, que é conhecida como Deus. A função de Padmasambhava era destruir estas crenças. Seu enfoque era: se não há crença no eu, então não há crença em Deus — temo dizer que seja um enfoque puramente não-teísta. Ele tinha que destruir estes castelos de areia não-existentes que construímos. Assim a importância de Padmasambhava está ligada à destruição destas crenças delusivas. Sua entrada no Tibete significava a destruição das estruturas espirituais teísticas delusivas que haviam estabelecido-se naquele país. Padmasambhava veio ao Tibete e apresentou o budismo. Ao apresenta-lo, ele descobriu que não só tinha que destruir as crenças primitivas das pessoas, mas também tinha que simultaneamente elevar suas consciências. Assim ao introduzir o princípio de Padmasambhava aqui, precisamos também nos relacionar com os problemas básicos de destruir o que tem que ser destruído e cultivar o que tem que ser cultivado.

Para começar, temos que destruir certas noções falaciosas ligadas à santidade, espiritualidade, bondade, céu, deidade, assim por diante. O que torna estas falaciosas é a crença num eu, ego. Esta crença faz com que seja *eu* que esteja praticando bondade; assim a bondade está separada de mim; ou implica algum tipo de relacionamento no qual a bondade depende de mim, e eu dependo da bondade. Assim, fundamentalmente [já que nenhuma dessas coisas existe por si só], não há nada aqui onde se possa construir qualquer coisa. Com esse enfoque do ego, uma conclusão desenvolve-se por causa de “outros” fatores que provam que a conclusão é assim ou assado. Deste ponto de vista, estamos construindo castelos de areia, ou construindo castelos num bloco de gelo.

De acordo com a visão budista, o ego ou eu, não existe. Não é baseado em nenhum fator definitivo ou real de qualquer tipo. Baseia-se puramente na crença ou suposição de que já que eu me chamo assim ou assado, portanto eu existo. E se eu não sei como sou chamado, qual é meu nome, então não há estrutura na qual a coisa toda seja baseada. A forma de trabalhar dessa crença primitiva é que ao acreditar “naquilo,” o outro, “isto” surge, o eu. Se “aquilo” existe, então “isto” precisa também existir. Acredito “naquilo” porque preciso de um ponto de referência para minha própria existência, para “isto.”

No enfoque tântrico, ou vajrayana, apresentado ao Tibete por Padmasambhava, minha existência em relação aos outros que existem é baseada em alguma energia. E baseada em algum sentido de entendimento, que também igualmente poderia ser um sentido de desentendimento.

Quando nos perguntamos “Quem é você, o que é você?” e respondemos “sou fulano”, nossa afirmação ou confirmação está baseada em colocar algo naquela questão vazia. Uma questão é como um recipiente no qual colocamos algo para torna-lo um recipiente apropriado e válido. Há alguma energia que está aqui entre os dois processos de dar a luz a uma questão e produzir uma resposta, um processo de energia que se desenvolve ao mesmo tempo. A energia que se desenvolve entre a questão e a resposta está ligada ou com a verdade completa ou com a falsidade completa. Estranhamente, estas duas não se contradizem. A verdade completa e a falsidade completa de certa forma são a mesma coisa. Elas fazem

sentido simultaneamente. A verdade é falsa, a falsidade é verdadeira. E este tipo de energia, que fui continuamente, é chamado tantra. Porque não diz respeito a problemas de verdade ou falsidade lógicas, o estado de mente ligado a isto é chamado louca sabedoria.

O que estou tentando dizer é que nossas mentes são sempre constantemente e completamente fixadas em se relacionar com as coisas como sendo sempre “sim” ou “não”; sim no sentido de existência, não no sentido de desaproveitar esta existência. Ainda assim nossa estrutura mental básica continua o tempo todo entre estas duas atitudes. A afirmação baseia-se exatamente no mesmo sentido de ponto de referência que uma negação.

Assim a estrutura básica da mente envolve um sentido de ponto de referência que se apresenta continuamente, o que significa que há uma energia constantemente acontecendo. O que isto significa em termos de nosso relacionamento com o princípio de Padmasambhava é que não temos que negar a experiência de nossas vidas. Não temos que negar nossas experiências materialistas ou espiritualmente materialistas. Não temos de negá-las como sendo coisas más; e aliás também não temos que afirmá-las como coisas boas. Poderíamos nos relacionar com o nascimento simultâneo das coisas como elas são<sup>3</sup>.

Isto faz sentido porque o que tentamos fazer o tempo todo é lutar naquele terreno ou campo de batalha. Estamos lutando para saber quem possui o campo de batalha, se pertence aos atacantes ou a defesa, assim por diante. Mas nisso tudo, ninguém jamais discutiu se este campo de batalha realmente existe ou não. O que estamos dizendo aqui é que aquele campo de batalha ou terreno realmente existe. Nossas negações ou afirmações sobre a quem ele pertence, seja a nós seja aos outros, realmente não fazem diferença alguma. Durante todo o tempo em que estivemos afirmando ou negando estávamos nesse mesmo campo de qualquer forma. Este campo onde estamos é o local de nascimento bem como o local da morte, simultaneamente. Isto nos dá uma sensação de solidez com relação ao princípio de Padmasambhava.

Estamos falando sobre uma energia particular que permite que os ensinamentos sejam transmitidos pelo princípio de Padmasambhava. O princípio de Padmasambhava não pertence nem à malvadeza nem à bondade; ele não pertence nem a “sim”, nem a “não”. É um princípio que acomoda tudo que existe em nossas situações cotidianas como um todo. Porque esta energia existe nas situações cotidianas das pessoas, o princípio de Padmasambhava foi capaz de levar o darma do Buda ao Tibete. De certa forma, as crenças teístas que existiam no Tibete — a crença num eu e Deus como separados e a noção de tentar alcançar reinos superiores — tinha que ser destruída. Estas crenças primitivas tinham que ser destruídas assim como o estamos fazendo aqui. Estas crenças primitivas na realidade separativa de eu e meu objeto de adoração têm que ser destruídas. A não ser que estas noções dualistas sejam destruídas, não há ponto inicial para dar a luz ao tantra. O nascimento do tantra toma lugar na não-existência da crença “nisto” e “naquilo.”

Mas as crenças dos tibetanos eram poderosas, muito poderosas, quando da chegada de Padmasambhava. Eles não acreditavam em filosofias ou em qualquer das coisas ardilosas que os panditas podiam dizer. Eles não consideravam a inteligência de um pandita qualquer tipo de credencial. A tradição Pön do Tibete era muito sólida, nítida e sã. Os tibetanos não acreditavam no que Padmasambhava tinha a dizer filosoficamente a respeito de coisas como a transitoriedade do ego. Eles não conseguiam entender a finalidade de qualquer coisa desse tipo. Eles consideravam estas análises lógicas como apenas uma coleção de charadas — charadas budistas.

O que os tibetanos acreditavam era que “a vida existe, eu existo e minhas atividades rotineiras — trabalhar com os animais da fazenda, cultivar os campos — existem. Os animais e os campos existem e minhas atividades práticas ligadas a eles são minhas atividades sagradas, minhas *sadhanas*.” A visão Pön é de que estas coisas existem porque é preciso alimentar os filhos, tirar o leite da vaca, cultivar os campos, fazer manteiga e queijo. Acredita nestas simples verdades. Nossa tradição Pön é válida porque ela crê na sacralidade de alimentar a vida, trazer comida da terra para alimentar a família. Estas coisas muito simples existem. Isto é religião, isto é verdade, do ponto de vista da tradição Pön.

---

<sup>3</sup> “Nascimento simultâneo” é uma referência à noção tântrica de coemergência, ou sabedoria coemergente (tib. Ihenchik kyepe yeshe). Samsara e nirvana nascem surgem ao mesmo tempo, dando luz à sabedoria. [Ed.]

Esta simplicidade é semelhante ao que encontramos na tradição dos índios americanos. Matar um búfalo é um ato de criatividade porque alimenta os famintos; também controla o crescimento do rebanho de búfalos e dessa forma, mantém-se um equilíbrio. É este tipo de enfoque ecológico.

Encontramos todos os tipos de enfoques ecológicos deste tipo, que são extraordinariamente sãos e sólidos. De fato poderíamos nos perguntar se realmente este país já está maduro para apresentarmos a sabedoria de Padmasambhava, já que algumas pessoas crêem nestas filosofias ecológicas e algumas ainda não. Algumas pessoas são defensores dogmáticos destas filosofias e alguns realmente não as conhecem. Percebendo isto, podemos repensar um pouco como nos aproximarmos desta cultura. Mas em geral há uma certa continuidade no que está ocorrendo. Há um enfoque geral nesta cultura: pensamos que tudo existe para nosso benefício.

Por exemplo, pensamos que o corpo é muito importante, porque mantém a mente. A mente alimenta o corpo e o corpo alimenta a mente. Sentimos ser muito importante manter isto acontecendo de uma forma saudável para nosso benefício, e chegamos à conclusão de que a maneira mais fácil de atingir este esquema fantástico de ser saudável é começar com o lado menos complicado: alimentar o corpo. Assim podemos esperar para ver o que vai acontecer com a mente. Se estivermos menos famintos, então mais provavelmente estaremos psicologicamente satisfeitos, e então poderemos ter vontade de olhar ensinamentos de psicologia profunda ou outras filosofias.

Este é também o enfoque da tradição Pön: “vamos matar um iaque; isto nos fará espiritualmente elevados. Nossos corpos serão mais saudáveis, assim nossas mentes serão mais elevadas.” Os índios americanos diriam “vamos matar um búfalo”. É a mesma lógica. É muito sensível. Não poderíamos realmente dizer que é loucura. É extremamente são, extremamente realista, muito razoável e lógico. Há um padrão ser respeitado, e se você colocar o padrão em prática de uma forma que seja respeitável, então o padrão continuará e você atingirá seus resultados.

Estamos envolvidos com este enfoque aqui neste país também. Muitas pessoas neste país estão no “culto do americano vermelho” e não no “culto do americano branco”. Com relação ao culto do americano vermelho, você tem sua terra, você constrói sua tenda, você se relaciona com seus filhos e netos e bisnetos e tataranetos. Você tem dignidade e caráter. Você não teme nenhuma ameaça — você desenvolve qualidades de guerreiro. Então você pensa em como lidar com as crianças, como ensinar a elas o respeito pela nação. Você instrui direitinho suas crianças e se torna um cidadão respeitável.

Filosofias deste tipo serão encontradas não somente entre os americanos vermelhos, mas também entre os celtas, os escandinavos pré-cristãos, os gregos e os romanos. Esta filosofia pode ser encontrada no passado de qualquer nação que tinha uma religião pré-cristã ou pré-budista, uma nação de fertilidade e ecologia — tal como a dos judeus, dos celtas, dos índios americanos, etc. Este enfoque de venerar a fertilidade e relacionar-se com a terra continua, e é muito poderoso e belo. Gosto muito dele, e seria o seguidor de uma filosofia deste tipo. Aliás, sou um seguidor. Sou um Pönista. Creio no Pön porque sou tibetano.

Acreditar nisso tudo me faz pensar de algo a mais que jaz além deste esquema apenas preocupado com a fertilidade, totalmente orientado para o corpo, que crê que o corpo alimentará a psicologia da iluminação mais elevada. Isso me faz questionar a coisa inteira. Se você tem um questionamento desse tipo, isto não significa necessariamente que você tem que desistir de suas crenças anteriores. Se você é um crente e praticante do culto do americano vermelho, você não tem que se tornar um americano branco. A questão aqui é, como sua filosofia se relaciona com a realidade do aspecto psicológico da vida? O que realmente queremos dizer com “corpo”? O que queremos dizer com “mente”? O que é o corpo? O que é a mente? O corpo consiste no que precisa ser alimentado, a mente é o que precisa sobreviver se o corpo for alimentado corretamente. Assim precisar ser alimentado é outra parte do agregado da estrutura da mente.

O problema não surge de termos que nos alimentar corretamente ou de saber como manter nossa saúde corretamente: o problema surge da crença na separação de “eu” e “aquilo.” Estou separado de minha comida e minha comida não sou eu, portanto, tenho que consumir esta comida particular que não sou eu de forma que ela se torne parte de mim.

Na tradição Pön do Tibete, havia um enfoque místico com relação a superar a separatividade baseado no princípio *advaita*, o princípio não-dual. Mas mesmo com isto, até que você se torne a própria terra, ou até que você se torne o criador do mundo, você não resolve seu problema. Certas cerimônias Pön

refletem um nível muito primitivo de crença relacionado a superar a separatividade. A idéia é que temos que criar um objeto de adoração e então comer nosso objeto de adoração — mastiga-lo, engoli-lo. Assim que tivermos digerido, poderemos acreditar que estamos completamente *advaita*, não-duais. Isto é semelhante ao que ocorre na tradicional cerimônia de Comunhão cristã. Para começar, há uma separatividade entre você e Deus, e você e o Filho ou o Espírito Santo. Você e eles são entidades separadas. Até que você tenha se associado com a carne e sangue de Cristo, representados por certos materiais nos quais o Espírito Santo entra, você não pode completar sua união com eles. Você não pode ter completa união até que você coma o pão e beba o vinho. O fato de que até que você faça isto você não pode se tornar uno, mostra que este é ainda um ato de separação. Comer e beber é destruir a separação, mas fundamentalmente a separação ainda está ali; quando você defecar e mijar, você termina separado de novo. Há um problema.

O sentido de tornar-se uno não pode ser baseado no ato físico de fazer alguma coisa — ou tomar parte numa cerimônia, neste caso. Para ser uno com a realidade, tenho que abandonar a esperança de me tornar uno com a realidade. Em outras palavras, se ainda existe relação a “isto” e “aquilo”, desisto da esperança. Não sou capaz de lidar com isto. Desisto da esperança. Não me interessa se “isto” existe ou se “aquilo” existe, desisto da esperança. Esta ausência de esperança é o ponto de partida do processo da realização.

Enquanto voávamos hoje de Denver para Boston, encontramos um belo fenômeno, uma visão se assim preferirem. Da janela do avião avistávamos um anel de luz refletido nas nuvens, um arco-íris que nos seguia onde quer que fôssemos. No centro do anel do arco-íris, à distância, havia o que parecia ser uma pequena forma de amendoim, uma pequena sombra. Enquanto começávamos a descer e chegar mais perto das nuvens, percebemos que a forma de amendoim era realmente a sombra do avião cercada pelo anel de arco-íris. Era lindo, realmente milagroso. Enquanto descíamos das profundezas das nuvens, a sombra aumentava cada vez mais. Começamos a perceber todo o formato do avião, com a cauda, a frente, e as asas. Então, quando estávamos prestes a pousar, o anel de arco-íris e as sombras desapareceram. Este foi o fim de nossa visão.

Isto me lembrou de quando olhamos para a lua num dia enevoado e vemos um anel de arco-íris ao redor dela. No mesmo instante você percebe que não é você que está olhando para a lua, mas a lua que está olhando para você. O que vimos refletido nas nuvens era nossa própria sombra. Isso nos deixa perplexo. Quem está vendo quem? Quem está enganando quem?

O enfoque da louca sabedoria aqui é desistir da esperança. Não há esperança de compreender qualquer coisa. Não há esperança de descobrir quem fez o que, o que fez o que, e como estas coisas aconteceram. Desista de sua ambição de completar o quebra-cabeças. Desista completamente, absolutamente; jogue-o para cima, coloque-o na fogueira. A não ser que desistamos desta esperança, esta preciosa esperança, não há como sair disso.

É como tentar descobrir quem está em controle do corpo ou da mente, quem tem a ligação mais próxima com Deus — ou quem tem a ligação mais próxima com a verdade, como os budistas talvez dissessem. Os budistas diriam que Buda tinha a verdade, porque ele não acreditava em Deus. Ele descobriu que a verdade é livre de Deus. Mas os cristãos ou outros teístas poderiam dizer que a verdade existe porque existe alguém que a concebe. Lutar com estas duas polaridades é inútil neste momento. É uma situação completamente sem esperança, totalmente sem esperança. Nós não compreendemos — e nem temos possibilidade de compreender — qualquer coisa. É sem esperança olhar para algo de forma a compreender, para descobrir algo, porque não há descoberta alguma ao final, a não ser que fabriquemos uma. Mas se nós fabricássemos uma descoberta, não ficaríamos particularmente felizes por ela após isto. Apesar de podermos prosperar com ela, saberíamos que estaríamos nos enganando. Saberíamos que havia um jogo secreto acontecendo entre “eu” e “aquilo”.

Assim o processo introdutório da louca sabedoria de Padmasambhava é desistir da esperança, desistir *completamente* da esperança. Ninguém vai te confortar, e ninguém vai te ajudar. Toda a idéia de tentar encontrar a raiz ou alguma lógica para a descoberta da louca sabedoria é completamente sem esperança. Não há base, não há esperança. Aliás, também não há medo, mas melhor não falar muito sobre isso agora.

**ALUNO:** Esta ausência de esperança é a mesma ausência de esperança de que você falou com respeito a shunyata?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Eu não gostaria nem mesmo de liga-la a shunyata. Esta ausência de esperança não dá segurança alguma, nem mesmo a de shunyata.

**ALUNO:** Não compreendo porque não há medo aqui. Parece haver possibilidade de muito medo.

**TRUNGPA RINPOCHE:** Se você não tem esperança, como você pode ter medo? Não há nada a conseguir, então você não tem nada a perder.

**A:** Se você não tem nada a ganhar nem nada a perder, porque continuar estudando? Porque não apenas sentar e relaxar com uma garrafa de cerveja?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Bem, este em si é um ato de medo e esperança. Se você apenas senta com uma cerveja e relaxa, dizendo para si mesmo, “bem, agora está tudo bem, — não há nada a perder, nada a ganhar,” isto em si é um ato de esperança e medo. [É tentar criar uma saída,] mas você não tem saída.

Veja, ausência de medo e esperança não é liberdade, mas um aprisionamento ainda maior. Você já se deixou cair na armadilha da espiritualidade. Você criou sua própria viagem espiritual, e você está preso nela. Esta é outra forma de olhar esta situação.

**A:** Então isto é aceitação?

**TR:** Não, eu não diria nada tão filosófico quanto aceitação. É mais desesperado que aceitação.

**A:** É um desistir?

**TR:** Desistir é desesperado. Ao desistir, você foi pressionado a desistir da esperança; você não pediu para desistir da esperança.

**ALUNO:** Parece que lutar no campo de batalha do seu território de “sim” e “não” é a solução, já que não há como escapar dele.

**TRUNGPA RINPOCHE:** Eu não diria que é a solução, pois isso poderia nos dar algum tipo de esperança.

**A:** Mas não há outro campo de batalha onde lutar.

**TR:** Bem, isso é bem sem esperança, sim.

**ALUNO:** Um instante atrás você parecia dizer que mesmo shunyata poderia nos dar um tipo de segurança.

**TRUNGPA RINPOCHE:** Depende de como você se relaciona com isto. [Se nos relacionamos com shunyata como uma resposta, ela poderia nos dar alguma esperança.] Senhoras e senhores, até que percebamos o verdadeiro sentido da ausência de esperança, não temos chance alguma de entender louca sabedoria.

**A:** Você apenas tem que abandonar a esperança?

**TR:** Esperança e medo.

**ALUNO:** Parece que você não pode apenas sentar e fazer nada. Uma certa insatisfação surge, e então a esperança surge muito naturalmente e essa insatisfação de alguma forma desaparece. Assim a esperança parece uma coisa muito natural e espontânea.

**TRUNGPA RINPOCHE:** Isto é horrível. Você não vai conseguir nada disso também. Isso é horrível.

**A:** Sim, mas surge em todas as situações, assim não sei como poderíamos evitar.

**TR:** Você não tem que evitar por ter esperança de que este é o jeito certo de fazer. É muito simples. A coisa toda não tem esperança. Quando estamos tentando descobrir o que vem primeiro e o que vem depois, não há saída. Sem esperança!

**A:** Sim, mas a história, o budismo, todos os tipos de tradições nos dão esperança.

**TR:** Bem, elas são baseadas em ausência de esperança, é por isso que dão algum tipo de esperança. Quando você desiste *completamente* da esperança, há situações esperançosas. Mas é sem esperança tentar entender isto logicamente. Totalmente sem esperança! Não nos dá nenhum tipo de dicas ou mapas. Os mapas estariam nos dizendo sempre: “Sem esperança aqui, sem esperança ali, sem esperança lá, sem esperança acolá.” Sem esperança. Este é *único* ponto.

**A:** Esperança significa a sensação de que eu posso fazer, eu posso manipular — está certo?

**TR:** Sim, a sensação de que vou conseguir algo do que estou tentando fazer.

**ALUNO:** A conquista da ausência de esperança é um assunto instantâneo, onde apenas cai a ficha —

**TRUNGPA RINPOCHE:** Não. Não é um instante repentino pelo qual você é salvo. De forma alguma.

**A:** Então é algo que qualquer um pode intuir a qualquer momento.

**TR:** Nós todos o fazemos, sempre. Mas mesmo isto não é algo *sagrado*.

**ALUNO:** Se não há mapas nem dicas e é tudo sem esperança, há qualquer necessidade de um professor nesta viagem toda além de nos dizer que ela é sem esperança?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Você acabou de dizer!

**ALUNO:** Você nos aconselharia mergulhar na ausência de esperança ou cultivá-la aos poucos?

**TRUNGPA RINPOCHE:** É com você. É realmente com você. Direi apenas uma coisa. É impossível desenvolver louca sabedoria sem uma sensação de ausência de esperança, *total* ausência de esperança.

**A:** Isto significa tornar-se um pessimista profissional?

**TR:** Não, não. Um pessimista profissional é cheio de esperança, porque ele desenvolveu seu sistema de pessimismo. Isto é apenas a velha esperança de novo.

**ALUNO:** Como é a ausência de esperança?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Apenas puramente sem esperança. Sem base, sem base alguma.

**A:** No momento em que você se torna consciência de que você está se sentindo sem esperança, de alguma forma a ausência de esperança perde sua autenticidade?

**TR:** Depende se você considera a ausência de esperança algo sagrado de acordo com uma religião ou ensinamento espiritual, ou se você a considera apenas como profundamente sem esperança. Isso é com você.

**A:** Digo, estamos sempre falando sobre essa ausência de esperança, e todos estão começando a sentir que esta é a chave, assim nós a queremos. Nos sentimos sem esperança e dizemos, “Bem, agora estou no caminho certo.” Isso poderia eliminar parte da realidade dela.

**TR:** Muito ruim. Muito ruim. Se você a considera como o caminho no sentido de que você acha que vai conseguir algo dela, não vai funcionar. Não há escapatória. Este enfoque se auto-derrota. A ausência de esperança não é um ensaio. Ela é para valer, entenda; é a verdade. É a verdade da ausência da esperança, ao invés de apenas a doutrina da ausência de esperança.

**ALUNO:** Rinpoche, se isso é assim a respeito da ausência de esperança, então todo o cenário [budista] e o que sabemos sobre hinayana, mahayana, vajrayana, etc, parecem se tornar apenas mais uma grande viagem para nos fazer desistir da esperança. Você muitas vezes falou de um tipo de prática do judô, usar a energia do ego para deixar ele derrotar-se a si próprio. Aqui poderíamos de alguma forma usar a energia da esperança para gerar ausência de esperança, a energia de tudo isso para que se derrote a si própria. Isto é assim, ou essa idéia de prática de judô também é parte dessa viagem toda?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Diz-se que ao fim da jornada pelos nove *yanas*, fica claro que a jornada nunca precisaria ter sido feita. Assim o caminho que nos é apresentado é um certo tipo de ato de ausência de esperança. A jornada nunca precisaria ter sido feita. É comer sua própria cauda e continuar comendo até que você come sua própria boca. Esse é o tipo de analogia que poderíamos usar.

**A:** Parece que para começar você tem que desconsiderar a advertência. Apesar de ouvir que é sem esperança, a única forma de continuar nesse momento é com esperança. Porque sentar e meditar logo agora? Porque não apenas sair e brincar? Parece que tudo nesta situação é um paradoxo, mas, ok, você sabe, tudo bem, estarei aqui. Mesmo que eu ouça que não tem esperança, vou fingir.

**TR:** Esse também é um ato de esperança, que em si é sem esperança. Ele come a si próprio. Em outras palavras, você pensa que é capaz de enganar o caminho ao ser um viajante esperto do caminho, mas você começa a perceber que é o próprio caminho. Você não pode derrotar o caminho, porque você faz o caminho. Assim você inevitavelmente vai receber uma forte mensagem de ausência de esperança.

**A:** A única forma de conseguir isto, me parece, é continuar jogando o jogo.

**TR:** Isto é com você. Você também poderia desistir. Você tem uma escolha bem definida. Você tem duas alternativas bem definitivas, que suponho poderíamos chamar iluminação instantânea ou iluminação gradual. Isto depende completamente de você, pode desistir da esperança agora ou continuar jogando o jogo e improvisando todo tipo de outras diversões. Assim, quanto mais cedo você desistir da esperança, melhor.

**ALUNO:** Parece que você pode lidar com uma situação sem esperança somente durante um certo tempo. Num determinado momento você não se relacionará mais com ela e aproveitará qualquer distração para dela se desviar.

**TRUNGPA RINPOCHE:** É você que sabe.

**A:** Você poderia apenas forçar-se repetidas vezes, continuamente a —

**TR:** Bem, surge dessa forma na medida que as situações da vida continuam.

**ALUNO:** Se a situação toda é sem esperança, baseado em que você toma decisões, seja matar um búfalo para alimentar sua família ou quinhentos para colocar suas cabeças na parede?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Ambas alternativas são sem esperança. Ambas são formas de tentar sobreviver, o que é esperança. Assim ambas são igualmente sem esperança. Temos que aprender a trabalhar com a ausência de esperança. A religião não-teísta é um enfoque sem esperança de não acreditar em nada. E a religião teísta é esperançosa, crê na separatividade entre mim e o mamilo em que eu sugo, assim por dizer. Desculpem ser grosseiro, mas funciona mais ou menos assim.

**ALUNO:** Você disse que não há Deus, não há eu. Há algum assim chamado “eu verdadeiro”? Há algo fora da ausência de esperança?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Gostaria de lembrar a você que esta coisa toda é a preparação para a louca sabedoria, que não conhece nenhum outro tipo de verdade além de si mesma. Deste ponto de vista, não há eu verdadeiro, porque quando você fala sobre eu verdadeiro ou natureza de Buda, então isso em si é tentar inserir alguma atitude positiva, algo que lhe diga que está tudo bem. Isso não existe na ausência de esperança.

**ALUNO:** Esta ausência de esperança parece-me ser um restabelecimento da idéia de parar com a auto-proteção, parar de tentar melhorar a situação. De acordo com nossa compreensão estereotipada da iluminação, no momento em que paramos esta proteção e progresso é que a verdadeira compreensão pode começar. É isto que você está dizendo?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Com relação a este processo, não há promessa de coisa alguma, nada. É desistir de tudo, inclusive do eu.

**A:** Então essa ausência de esperança te coloca no aqui e agora.

**TR:** Muito mais do que isso. Não te coloca em lugar algum. Você não tem base para se escorar, absolutamente nenhuma. Você está completamente só. E mesmo a solidão não é considerada uma nova casa, porque você está tão só, tão absolutamente sem esperança que mesmo a solidão não é mais um refúgio. Tudo é completamente sem esperança. Mesmo *ela* [berra “ela” e estala os dedos] em si. É totalmente retirada de você, totalmente. Qualquer tipo de energia que ocorra de forma a se preservar também é sem esperança.

**ALUNO:** A energia que estava preservando o eu, que forma um tipo de casca ao redor do eu, se ela acabar, ele apenas escaparia para uma não distinção entre si próprio e o que está a seu redor?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Não dá segurança alguma. Quando falamos sobre ausência de esperança, significa literalmente desesperança. O sentido de esperança aqui é esperança em contraposição à perda. Não há nenhuma forma de você conseguir algo dela. De forma alguma. Nem mesmo obter ela própria.

**A:** É perder a si próprio?

**TR:** Perder a si próprio, exatamente.

**A:** Este tipo de ausência de base parece ser mais do que ausência de esperança. Digo, na ausência de esperança ainda há alguma sensação de que *há alguém* que não tem esperança.

**TR:** Até isso é suspeito.

**A:** O que acontece à base? A base cai. Não entendo.

**TR:** A base é também sem esperança. Não há solidez na base também.

**A:** Entendo o que você está dizendo. Você está dizendo que não interessa em que direção olhemos —

**TR:** Sim, você está subjugado pela ausência de esperança. Por todo lado. Profundamente. Completamente. Amplamente. Você é uma situação claustrofóbica de ausência de esperança.

Estamos falando sobre um sentido de ausência de esperança como uma *experiência* de não ter base. Estamos falando de experiência. Estamos falando sobre uma experiência, que é uma pequena ameaça ao esquema todo. Estamos falando sobre a experiência da ausência de esperança. Esta é uma experiência que não pode ser esquecida ou rejeitada. Ela pode rejeitar a si própria, mas ainda há a experiência. É apenas um tipo de ameaça que continua. Pensei que poderíamos discutir isso mais profundamente em relação à experiência de experiência de Padmasambhava. Mas o fato é que esta experiência de experiência de Padmasambhava não quer dizer nada. É ainda assim sem esperança.

**ALUNO:** Você parece estar dizendo que quando não há esperança, há inteligência. E quando você pensa que há esperança, então isso é ignorância.

**TRUNGPA RINPOCHE:** Não vejo assim, querido. É completamente sem esperança.

**ALUNO:** Quando você fala sobre ausência de esperança a coisa toda parece completamente deprimente. E parece que você facilmente seria subjugado por esta depressão ao ponto em que você apenas se esconde em uma casca ou insanidade.

**TRUNGPA RINPOCHE:** Isso é com você. É completamente com você. Este é o ponto.

**A:** Há algo —

**TR:** Veja, o ponto é que não estou fabricando um modelo absoluto de ausência de esperança com padrões delicados e trabalhados de todos os tipos, apresentando isto a você e pedindo que você trabalhe nisso. Sua bondade, sua ausência de esperança, é o único modelo que existe. Se eu fabricasse algo, seria apenas uma brincadeira, irrealista. Ao invés disso, é sua ausência de esperança, é seu mundo, sua herança. Esta ausência de esperança surge na sua existência, na sua psicologia. É uma questão de trazê-la para fora

como ela é. Mas ainda assim é sem esperança. Por mais esperançosa que você tente transforma-la, é ainda assim sem esperança. E eu não posso remodela-la, reformata-la, reacaba-la de qualquer forma. Não é como um candidato político indo na televisão, onde as pessoas passam pó em seu rosto e colocam batom em seus lábios para fazerem-no mais apresentável. Não podemos fazer isto. Neste caso é sem esperança; completamente sem esperança. Você tem que faze-lo da sua própria maneira.

**ALUNO:** É possível para alguém ser consciente de que tudo é sem esperança mas ainda assim ser alegre?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Bem, podemos ter todos os tipos de situações sem esperança, mas elas todas são expressão da ausência de esperança. Suponha que o que você descreve pudesse acontecer, quem você está tentando enganar?

**ALUNO:** A situação com Naropa tendo suas visões e tendo a possibilidade de escolher pular sobre a cadela ou negociar com a cadela é a mesma situação de “sim” e “não” que você descreveu em sua palestra?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Acho que sim, é.

**A:** E a ausência de esperança de Naropa ao fim —

**TR:** O estado de ausência de esperança de Naropa antes dele realmente encontrar seu guru era absoluto. Compreender a vida de Padmasambhava sem uma sensação de ausência de esperança seria completamente impossível.

## Ausência de Esperança e o Trikaya

A SENSACÃO DE AUSÊNCIA DE ESPERANÇA é o ponto inicial para nos relacionarmos com a louca sabedoria. Se a sensação de ausência de esperança for capaz de ir além das finalidades não-realistas, então a ausência de esperança se torna algo mais definido. Ela se define porque não estamos tentando inventar nada além daquilo que não está presente. Dessa forma a sensação de ausência de esperança nos fornece o enfoque básico a manter com relação à não-dualidade.

A sensação de ausência de esperança liga-se diretamente com o nível prático de nossas vidas cotidianas. A vida num nível prático não contém qualquer filosofia sutil ou experiência mística sutil. Apenas é. Se formos capazes de reconhecer dessa forma, então há uma sensação de realização. Experimentamos iluminação repentina. Sem uma sensação de ausência de esperança, não há como dar a luz à iluminação repentina. Somente desistir de nossos projetos nos levará ao estado definitivo, derradeiro e positivo de ser, que é a percepção de que somos seres já totalmente iluminados aqui e agora.

Ao entrar nos detalhes deste estado, poderíamos dizer que mesmo ao experimentar uma sensação de natureza do Buda, ainda temos que ter esta experiência. Isto está ligado à parte samsárica ou confusa de nosso ser, que surge em dependência de termos a experiência de algo. A experiência envolve um sentido de dualidade. Você tem a experiência e se relaciona com aquela experiência; você se relaciona com algo separado; há uma separação entre você e o que você experimenta. Você tem uma questão a tratar, a experiência.

Apesar de ainda haver uma sensação de separação, de dualidade, ainda assim é uma experiência de estar desperto, de perceber a natureza de Buda em nós. Assim começamos a desenvolver uma sensação de espaço entre a experiência e a projeção da experiência. Há uma jornada sempre em frente, ao tentarmos capturar para nós mesmos algum aspecto que pareça sadio. Fazer este esforço, envolver-se de alguma forma neste relacionamento em particular, nos dá uma sensação de espaço.

É como nós estarmos apenas prestes a dizer algo. Primeiro temos que experimentar as coisas não ditas. Sentimos o espaço do que ainda não dissemos. Sentimos o espaço, e daí dizemos o que quer que digamos, o que acentua o espaço de certa forma, nos coloca numa perspectiva definida. De forma a expressar o espaço, temos que desenhar as fronteiras daquele espaço.

Este tipo de sensação de abertura que acontece quando estamos prestes a dizer algo ou apenas prestes a experimentar algo é um tipo de sensação de vacuidade. É uma sensação de vacuidade fértil, grávida. Esta experiência de vacuidade é o *darmakaya*. De forma a dar a luz, temos que ter um espaço apropriado para dar a luz. A sensação da ausência daquele nascimento antes de dar a luz é o *darmakaya*.

O *darmakaya* não é condicionado. O salto já foi dado. Quando definitivamente decidimos saltar, já saltamos. O salto em si é algo repetitivo ou redundante. Uma vez que já tenhamos decidido saltar, já saltamos. Estamos falando sobre aquele tipo de sensação de espaço no qual o salto, o nascimento, já nos foi concebido, apenas ainda não foi manifestado. Não foi, mas é como se já tivesse sido. Naquele estado de mente no qual estamos prestes a experimentar, por exemplo, beber uma xícara de chá, nós já bebemos uma xícara de chá antes de a bebermos de fato. E nós já dissemos as coisas antes de realmente as termos dito num nível manifesto.

Este tipo de base grávida, embrionária, fértil que acontece em nosso estado mental constantemente também é incondicionada [i.e., além de ser grávida de algo]. É incondicionada em relação ao nosso ego, nossa mente dualista, nossas ações, nosso amor e nosso ódio, assim por diante. Em relação a tudo isto, é incondicionada. Assim temos este tipo de relance incondicionado acontecendo constantemente em nossas mentes.

O estado do *darmakaya* é o ponto de saída ou base de *Padmasambhava*. A manifestação embrionária aqui é o *darma*, o *darma* das possibilidades que já aconteceram, as coisas existentes que existem na não-existência. É uma sensação de fertilidade — completamente preenchida ainda assim intangível — em nossa experiência cotidiana. Antes das emoções surgirem, há preparações neste sentido. Antes de efetuarmos as ações, há preparações neste sentido. A sensação de espaço ocupado, auto-

existente, é o darma. *Kaya* é forma, ou corpo, a afirmação de que este darma existe. O corpo do darma é o *darmakaya*.

Então temos em nosso estado de ser o segundo nível de manifestação de Padmasambhava, o *sambogakaya*. Esta é a fronteira entre o preenchimento e esvaziamento. Há uma sensação de que o preenchimento se tornará válido, pois é vacuidade. Em outras palavras, é um tipo de afirmação da existência da vacuidade. Há a espacialidade onde as emoções começam a surgir, onde a raiva está prestes a explodir ou já explodiu, mas ainda precisa haver uma travessia na direção do nascimento final. Este [movimento] é o *sambogakaya*. *Sam* significa “completa,” *bhoga* significa “deleite.” Deleite aqui é uma ocupação da energia, ao invés de deleite no sentido de prazer em contraposição à dor. É uma ocupação, uma ação que existe por si só, emoções que existem para si mesmas. Mas apesar de existirem por si mesmas, elas são sem raízes no que diz respeito a sua validade básica. Não há validade básica, mas ainda assim as emoções surgem do nada, e sua energia lampeja, faísca, constantemente.

Então temos *nirmanakaya*. *Nirmana* neste caso é a emanação, ou manifestação — a completa manifestação ou formato final. É como quando uma criança já nasceu e o médico corta o cordão umbilical para se assegurar que a criança está separada de seu pai e mãe. Ela é agora uma entidade separada. Este é um paralelo ao explodir das emoções no mundo fascinado lá fora. Neste momento o objeto da paixão ou o objeto da agressão, o que seja, surge muito poderosamente e definido.

Isto não se refere necessariamente às emoções; por exemplo, usar a raiva como uma influência para matar uma pessoa, ou a paixão como uma influência para magnetizar uma pessoa. Ainda assim há um sentido de que, antes de que as palavras em si sejam faladas ou que os movimentos corporais ocorram, as emoções já ocorreram; há então uma definição final das emoções e elas se tornaram separadas de nós. Você oficialmente cortou o cordão umbilical entre você e suas emoções. Elas já ocorreram externamente — já se tornaram um satélite, seu satélite, uma coisa separada. Essa é sua manifestação final.

Quando falamos de raiva paixão ou ignorância/fascinação, não interessa sobre o que falemos, não estamos falando em termos moralistas de bem ou mal. Estamos falando dessas emoções extremamente carregadas que contém a energia de sua vivacidade. Poderíamos dizer que nossas vidas consistem dessa vivacidade extraordinária o tempo todo: a vivacidade de estarmos entediados, estarmos com raiva, estarmos amando, estarmos orgulhosos, estarmos invejosos. Nossas vidas consistem de todos estes tipos de vivacidade, e não das virtudes e pecados criados por elas.

Estamos falando aqui sobre a essência de Padmasambhava. Há esta vivacidade de Padmasambhava se manifestar constantemente em nossas vidas através do processo de dar a luz: experimentar uma sensação espaçosa, manifestar e então finalmente concluir essa manifestação. Assim há um processo tríplice, do *darmakaya* como espaço embrionário, o *sambogakaya* como a qualidade de movimento, e o *nirmanakaya* no qual ele finalmente se expressa. Todas estas situações são a vivacidade de Padmasambhava.

Parece-me que antes de discutir os oito aspectos de Padmasambhava, é importante compreender os três princípios do *trikaya*. A não ser que percebamos as sutilezas das energias envolvidas na vida de Padmasambhava, não temos chance de compreendê-la. Sem compreender o *trikaya*, podemos pensar que quando Padmasambhava se manifesta nos diferentes aspectos é como uma única pessoa vestindo chapéus diferentes: seu chapéu de negócios, seu chapéu de caçador, seu chapéu de iogue, seu chapéu de erudito, assim por diante. Não é assim. Não é uma única pessoa trocando de roupas; tem a ver com a energia da vida.

Ao falar sobre Padmasambhava, não estamos nos referindo apenas a uma pessoa histórica: “era uma vez havia uma pessoa, Padmasambhava, que nasceu na Índia.” De alguma forma isso não faz sentido. Se estivéssemos fazendo isso, estaríamos apenas aprendendo história. Ao invés disso, o que estamos tentando demonstrar aqui é que Padmasambhava é nossa experiência. Estamos tentando nos relacionar com a “Padmasambhavidade” presente em nós, em nosso estado de ser. A “Padmasambhavidade” consiste desses três ingredientes: o *darmakaya*, ou espaço aberto; o *sambogakaya*, ou energia de movimento; e o *nirmanakaya*, ou a manifestação em si.

Podemos dizer para nós mesmos nesse momento: “Isso tudo era para ser louca sabedoria; mas o que há de tão louco sobre essas coisas? A energia acontece, o espaço está ali; há algo incomum a respeito disso? Algo sábio ou louco?” Na verdade não há nada — nada de louco a esse respeito e nada de sábio

tampouco. A única coisa que torna isso extraordinário é que é verdade. Nós estamos infestados de Padmasambhava. Somos assombrados por ele. Nosso ser é completamente feito de Padmasambhava. Assim quando nós tentamos nos relacionar com ele “ali,” como uma pessoa que vive numa montanha de cor de cobre numa ilha remota na costa da Índia, isso não faz sentido.

Seria muito fácil nos relacionarmos com ele dessa forma, porque então poderíamos ter algum tipo de ambição. Poderíamos achar bom ir para onde ele está, ou descobrir se ele é apenas mitologia ou se realmente existe. Poderíamos pegar um avião, poderíamos tomar um barco; poderíamos descobrir onde são estes lugares onde supõe-se que Padmasambhava ainda esteja vivo. Tentar invocar Padmasambhava, trazê-lo até nós de fora para nosso ser, é como esperar por Godot. O resultado nunca acontece.

Havia um grande siddha tibetano chamado o Louco de Tsang. Ele vivia em Tsang, que é no tibete oriental, perto de uma montanha chamada Anye Machen, onde meu guru Jamgön Kongtrül o visitou. Isto foi cerca de cinco anos antes de eu conhecer meu guru. Ele costumava contar a história de seu encontro com o Louco de Tsang, que era um fazendeiro comum que havia atingido a essência da louca sabedoria. Ele tinha essas coisas muito preciosas guardadas em seu tesouro, sacos e sacos que supunha-se cheios de coisas preciosas. Mas descobriu-se que os sacos continham apenas pedras e lascas de madeira. Meu guru nos contou o que ele perguntou ao Louco de Tsang, “Como poderíamos fazer para nos unirmos a Padmasambhava?” O louco lhe contou o seguinte.

“Quando eu era um jovem praticante e budista muito devoto, cheio de fé, eu costumava querer que meu corpo se torna-se um com o corpo de Padmasambhava. Fiz incontáveis recitações, milhões de mantras e invocações. Costumava berrar mantras até quase morrer. Até achava que perdia tempo ao respirar durante estas recitações. Eu chamava, chamava e chamava por Padmasambhava, tentando fazer meu corpo ser uno com o dele. Mas então eu percebi: eu *sou* — meu corpo é — Padmasambhava. Poderia continuar a chama-lo até que perdesse a voz, mas não fazia mais sentido. Então decidi nunca mais invocá-lo. Então descobri que Padmasambhava estava *me* invocando. Tentei suprimir, mas não podia controlar. Padmasambhava *me* queria, e continuava recitando *meu* nome.”

Este é o tipo de situação que estamos discutindo aqui, suponho. Ao invés de buscar ele lá fora, ele está olhando para nós. De forma a tornar estas coisas reais e comuns em nossas vidas, parece que precisamos ser convencidos de alguma forma. Temos que perceber que há uma sensação de energia que já está ali, e que esta energia contém a totalidade. Esta energia não é dualista ou interdependente; é uma energia auto-existente em nós mesmos. Temos nossa paixão, nossa agressão; temos nosso próprio espaço, nossa própria energia — já está ali. Existe sem nenhuma dependência às situações. É absoluta e perfeita e independente. É livre que quaisquer formas de relacionamentos.

Este parece ser o ponto a respeito de Padmasambhava aqui. O princípio de Padmasambhava consiste na liberdade quanto a quaisquer idéias ou teorias ou atividades especulativas de auto-observação. É a experiência viva das emoções e experiências sem um observador. Porque já somos Buda, já somos Padmasambhava. Ganhar uma confiança deste tipo, este orgulho vajra, nos dá ainda maiores oportunidades. Não é difícil imaginar que quando você sabe completamente quem você é e o que é você, então você pode explorar o resto do mundo, porque você não tem mais que explorar a si mesmo.

**ALUNO:** Rinpoche, se o darmakaya é um estado já grávido, ou um estado já fértil, isso significa que não há nenhum darmakaya completamente vazio que não se aplique a mais nada? Você está dizendo que o darmakaya já tem algum tipo de sentido de aplicação?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Veja, o darmakaya nesse caso é parecido com a experiência. É bem diferente do *darmadhatu*, o darmadhatu mais amplo. Quando você se refere a ele como *darma* e *kaya*, é, de certa forma, condicionado. É condicionado porque já está grávido<sup>4</sup>.

**A:** Então isso significa que o darmadhatu é teórico, puramente um assunto de fundo teórico?

---

<sup>4</sup> Isso não contradiz a descrição de Trungpa Rinpoche no corpo principal desta palestra, do darmakaya como incondicionado. Apesar de condicionado por um sentido de gravidez, o darmakaya, como ele já nos disse, também permanece inalterado por qualquer conteúdo, assim permitindo a continua possibilidade de um relance da mente incondicional. Veja também a resposta de Rinpoche sobre a questão a respeito de karma e darmakaya, nas páginas 123-124, do capítulo “Destemor”.

**TR:** Nem mesmo diria que é teórico. Dificilmente tem um nome. Falar sobre o darmadhatu nos torna mais auto-conscientes, então darmadhatu se torna auto-consciente; ou ainda, inventar palavras sobre ele torna o darmadhatu mais auto-consciente de nosso ponto de vista.

**A:** A experiência do darmadhatu é diferente da experiência de darmakaya?

**TR:** Sim. O darmadhatu não é nenhuma experiência.

**A:** E este é o espaço onde os kayas —

**TR:** Se apresentam, sim. Darmakaya já é experiência. Nos referimos ao Darmakaya em tibetano como *tangpo sangye*, o que significa “Buda primordial”, o Buda que nunca se tornou um Buda através da prática mas que é a realização instantânea. Esta é a não-dualidade do darmakaya. Onde o darmadatu é uma total acomodação de certo tipo que de forma alguma tem entidade própria.

Veja, o darmakaya é, assim por dizer, um tipo de credencial. Alguém tem que ter uma credencial de algum tipo para ser o darmakaya. É por isto que está grávido. Mas este sentido de credencial não deveria ser considerado de uma forma pejorativa ou negativa. As coisas emocionantes que ocorrem com o mundo samsárico fazem parte dessa manifestação. O darma em si, como um ensinamento, é parte dele; o ensinamento não existiria a não ser que houvesse alguém para ensinar. É esse tipo de situação.

**A:** O que Padmasambhava tem a ver com o darmadhatu?

**TR:** Nada.

**A:** Bem, qual é a diferença então entre o sentido de possibilidade no darmakaya, o sentido de uma situação grávida, e expectativa no sentido budista negativo de desejo, de buscar algo? Em outras palavras, você falou do darmakaya como um sentido de possibilidade, como se você bebesse seu chá mesmo antes de bebe-lo. Como isso difere de querer uma xícara de chá no modo do apego?

**TR:** Não há diferença alguma. Se olharmos para o apego diretamente, na verdade é bem espaçoso. Mas consideramos o apego como um problema para nós mesmos. É por isso que se torna um problema. Mas o apego como ele realmente é, na verdade é bem espaçoso. É uma questão vazia. Muito espaçosa. Isto é o próprio darmakaya.

**A:** Há um instante que o leva além da sensação de potencial ou gravidez do estágio do darmakaya? Há um ponto em que já está de fato movendo-se na direção de tornar-se algo?

**TR:** Já há um instante, porque há experiência. O instante começa quando você considera a experiência como algo experienciável. O instante já está ali, assim o darmakaya é parte daquela energia. Por isso todos os três kayas estão ligados com a energia. Há uma energia mais transparente, a energia do movimento e a energia da manifestação. Estes três kayas estão todos incluídos nessa energia. É por isso que são chamados de kayas.

**A:** Parece como se, dentro do espaço grávido do darmakaya, já houvessem também sambogakaya e nirmanakaya.

**TR:** Sim.

**A:** Me parece como que se em nossa jornada do darmakaya ao nirmanakaya, se a manifestação vai acabar sendo algo samsárico e o darmakaya está sempre grávido dela, então há um fator samsárico que já é parte do darmakaya. Por exemplo, se temos a xícara de chá antes de realmente bebe-la, então há todos os condicionamentos de experiências de tomar chá anteriores que determinam aquela experiência.

**TR:** Veja, o ponto aqui quando falamos de Padmasambhava é que ele é o princípio do trikaya, que é feito de uma combinação samsara e nirvana ao mesmo tempo, assim quaisquer condições e condicionamentos são válidas. Neste ponto, com relação a experiência em si, samsara e nirvana são uma só coisa no sentido da experiência. O que nos diz respeito aqui é que é energia completamente pura. Não é nem condicionada nem não-condicionada, mas ao invés disso sua própria existência é absoluta como ela é. Assim não temos

que tentar torna-la válida ao nos persuadirmos de que não há nada de samsárico a seu respeito. Sem este [elemento samsárico], não teríamos nada para com que sermos loucos. Isto é louca sabedoria, entenda.

**A:** Qual é o papel do nirmanakaya?

**TR:** A sensação de nos relacionarmos com o chá como um objeto externo, que é como cortar o cordão umbilical. Relacionar-se com o chá como a natureza de chá externa é o nirmanakaya. Mas isso não significa particularmente fazer isto fisicamente. Pelo contrário, há três tipos de solidificação da experiência relacionada com o chá, os estados tríplexes do ser da mente.

**A:** Então o nirmanakaya é um tipo de “natureza.”

**TR:** Sim, é a natureza da xícara, a natureza do bule e a natureza do chá.

**A:** Então o que é o sambogakaya?

**TR:** O sambogakaya é uma sensação de ligeira separação, em contraposição à idéia de tomar chá. Ainda há algum processo.

**A:** Há alguma sensação ao experimentar a natureza do bule e a natureza da xícara de forma que eles se tornem completamente alienados do processo de nascimento como um todo, separados do processo que lhes deu a luz em primeiro lugar?

**TR:** Isso já aconteceu. Uma vez que você esteja grávido, já é uma afirmação de separação, e quando você dá a luz, é uma expressão ainda mais adiantada de separação; então a afirmação final é quando você corta o cordão umbilical; e este é o estado final de separação.

**A:** E você aceita esta separação completamente?

**TR:** Sim. De outra forma se torna muito confuso em termos da associação disso tudo com o nirvana, ou como você quiser chamar — sanidade, nirvana.

**ALUNO:** Não vejo como isso se relaciona com a ausência de esperança. Digo, não entendo como estas duas palestras se interligam.

**TRUNGPA RINPOCHE:** Bem, a ausência de esperança surge do fato de que esse processo que estamos descrevendo não nos dá nenhum tipo de conforto. Podemos dizer que o darmakaya existe, que o sambogakaya existe, que o nirmanakaya existe, e que cada um tem suas funções. Mas e daí? Ainda não há receita alguma sobre como nos fazermos felizes. Nesse momento não tem nada a ver com trazer felicidade para nossas vidas, ou bondade, ou conforto, ou qualquer coisa desse tipo. Continua sendo uma situação sem esperança.

Sendo realistas, mesmo se você conhece o darmakaya, o sambogakaya, e o nirnamakaya de trás para frente, o que isso diz a você? Você apenas entenderá o princípio de energia e a independência e potência de sua energia. Mas fora isso, não há remédio algum. É totalmente sem esperança.

**ALUNO:** Rinpoche, ver as coisas como elas são ainda é algo no âmbito da experiência?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Sim, poderíamos dizer que ver as coisas como elas são não é louco o suficiente.

**ALUNO:** Rinpoche, você tem descrito o movimento do darmakaya ao sambogakaya ao nirmanakaya como um movimento da energia externando-se. Esse processo poderia ser revertido? A energia também vai do nirmanakaya para o sambogakaya para o darmakaya?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Isso também acontece o tempo todo. É algo como reciclar-se a si mesmo. Não é nada especial.

**ALUNO:** Você disse que nós podíamos escolher entre iluminação súbita ou gradual.

**TRUNGPA RINPOCHE:** Sim.

**A:** Ainda assim a ausência de esperança está ali o tempo todo.

**TR:** Sim.

**A:** Bem, então o que poderíamos fazer?

**TR:** Há um velho ditado que o caminho é o resultado e o resultado é o caminho. Você faz a jornada, você chega ao destino, e chegar ao destino nos faz perguntar: e agora, como continuar? Dessa forma cada conquista se torna o caminho. Particularmente, do ponto de vista tântrico, você não alcança nada a não ser caminho. A descoberta do caminho é a conquista. Entende o que digo?

**A:** Bem, mas o que há de repentino a respeito disso?

**TR:** É sempre repentino.

**A:** O tempo todo?

**TR:** O tempo todo, sim. Até que você desista do caminho — e da conquista — ainda assim há iluminação repentina ocorrendo o tempo todo. Assim a única descoberta repentina *final* é que você tem que desistir da descoberta contínua. E isto é muito chocante. E bem repentino.

**A:** Mas você está dizendo que este flash repentino que acontece o tempo todo é diferente do caminho gradual?

**TR:** Sim, completamente. A natureza do caminho gradual, deste ponto de vista, se posso colocar assim, é que o caminho gradual considera a conquista como conquista, e o caminho como doutrina. E o caminho repentino considera o caminho como a conquista bem como a conquista como o caminho. Não há espaço para a doutrina. É apenas uma questão de experiência pessoal o tempo todo. Se você tivesse que dar uma definição ao estilo do dicionário Oxford para a diferença entre iluminação gradual e instantânea, ela seria assim.

**ALUNO:** Rinpoche, este processo de solidificação do darmakaya para o nirmanakaya e a atitude com relação a eles também se aplicam no nível psicológico ao processo de projeção — de forma que suas projeções se tornam mais sólidas bem como sua atitude com relação a elas?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Naturalmente. A existência dos três kayas como um todo é um tipo de projeção no qual você fabrica as projeções. Em outras palavras, a própria existência do darma em si é uma projeção. Tanto a sanidade quanto a insanidade são projeções. E já que tudo é feito desse jeito, a coisa toda se torna uma projeção e é sólida ao mesmo tempo.

**ALUNO:** Na história do homem que cultuava Padmasambhava com muitos mantras e recitações, não sei se entendi bem. Este tipo de prática devocional é apenas perda de tempo? Ou há algum valor nela?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Bem, as duas respostas são idênticas de certa forma. De forma a entender o valor do tempo, para começar você tem que desperdiçá-lo, o que é parte de começar a entender o valor do tempo.

**A:** Então ele estava perdendo tempo.

**TR:** Mas ele entendeu algo ao fazer isto. Ele percebeu, finalmente, que estava perdendo tempo, ao perder tempo.

**A:** Isto é tudo que estava acontecendo ali?

**TR:** Sim.

**A:** Isso não me parece uma perda de tempo.

**TR:** Isso é com você. Isto é o que estou dizendo.

**ALUNO:** Quando você diz que a jornada nunca precisava ter sido feita, você realmente está querendo dizer isto? Então não temos que fazer a viagem?

**TRUNGPA RINPOCHE:** E então você não sabe o que é a viagem.

**A:** Então precisamos saber o que ela é?

**TR:** Para perceber que você nunca precisava te-la feito — é uma teia sem fim.

**ALUNO:** Há algum tipo de determinismo envolvido no darmakaya? Há algum tipo de inevitabilidade na progressão do darmakaya para o sambogakaya ao nirmanakaya?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Acho que provavelmente o único determinismo da parte do darmakaya é a auto-consciência de sua existência, de sua própria gravidez. E esta é a primeira expressão do dualismo.

**ALUNO:** Qual a relação entre os três kayas e o cemitério a céu aberto que você mencionou? Há alguma relação?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Cada vez que você desenvolve uma manifestação, você cria suas próprias coisas — logo de início. O darmakaya cria sua própria existência e também seu ambiente. O ambiente é o cemitério a céu aberto — um local para dissolver, um local para manifestar.

**ALUNO:** Não vejo uma diferença muito forte entre o sambogakaya e o nirmanakaya. O darmakaya parece ter status de mãe, assim por dizer, e o sambogakaya parece ser como dar a luz — enfim, sua primeira expressão. E não percebo onde o passo final do sambhoghakaya ao nirmanakaya acontece. Parece-me que ambos representam alguma espécie de final de algum tipo.

**TRUNGPA RINPOCHE:** Bem, o sambogakaya é reconhecer a energia, poderíamos dizer, e o nirmanakaya é executar, como a analogia de cortar o cordão umbilical. Fora isso, não há diferença.

**A:** Mas você também disse que o sambhoghakaya era semelhante ao dar a luz. Isso também parece bem final.

**TR:** O sambogakaya é reconhecer a energia no sentido da receptividade da realidade. É reconhecer que suas projeções são separadas, definitivamente separadas; e então o que você faz com a separação, suas projeções, é o nirmanakaya. O nirmanakaya poderia ser descrito como o assunto doméstico, como lidar com seu problema na pia da cozinha, enquanto o sambhoghakaya é como se casar para começar a criação do problema na pia da cozinha. E o darmakaya é como cortejar; contém todas estas possibilidades, já está entalado de todos estes tipos de possibilidades.

**A:** Pensei que você havia dito que esse processo do nirmanakaya, olhado no contexto do eu, seria samsárico, enquanto no contexto do darmadhatu, seria nirvânico?

**TR:** Nunca discutimos o aspecto nirvânico dele, pois, para começo de conversa, torna-se muito idealista. E no fim, torna-se muito impreciso, porque nunca o percebemos. Assim estamos falando do ponto de vista samsárico da iluminação nesse momento.

**A:** Porque não o percebemos?

**TR:** Ainda queremos ter respostas e conclusões, que por sua vez são um experiência de separatividade, que é samsárica. Queremos lógica, e a lógica depende da mente samsárica.

**A:** Parece-me que este processo dos três kayas é uma perspectiva diferente do mesmo processo dos doze elos e dos seis reinos e dos diferentes estados do pardo. É mesmo assim?

**TR:** É a mesma coisa.

## Destemor

TENDO JÁ DISCUTIDO o princípio dos três kayas como preparação, podemos agora considerar Padmasambhava como um representante da louca sabedoria em particular, em contraposição a uma outra manifestação qualquer de um vidyadhara. Poderíamos dizer que a qualidade peculiar de louca sabedoria no caso de Padmasambhava é a iluminação instantânea. Os oito aspectos de Padmasambhava não são um processo linear, são um processo simultâneo. De fato, a expressão tradicional é “oito nomes” de Padmasambhava e não “oito aspectos”.

O que é esse elemento “nome”? Porque é dito *nome* ao invés de *aspecto*? Quando nos referimos a aspectos, geralmente estamos nos referindo a diferenças num ser básico. Podemos falar do aspecto de pai de um homem, seu aspecto de professor, seu aspecto de homem de negócios. Nesse uso comum, há a idéia de uma mudança que ocorre nos diferentes papéis. Esta idéia usual de diferentes aspectos — que implicaria que Padmasambhava se transforma, penetra partes diferentes de seu ser, ou manifesta diferentes expressões — isso não se aplica a Padmasambhava. Pelo contrário, o fato dele ter diferentes nomes está ligado às atitudes de seus alunos e outros seres com relação a ele. Os diferentes nomes tem a ver com as formas diferentes através das quais as pessoas percebiam Padmasambhava, e não com uma mudança relacionada a ele mesmo. Assim *nome* está aqui no sentido de *título*. A sentença tibetana é *guru tsen gye*, “os oito nomes do guru.” *Tsen* é a palavra honorífica tibetana para “nome.” Algumas pessoas podem ver Padmasambhava como paternal, outras como fraternal, e outras pessoas podem vê-lo como um inimigo. As visões impostas pelas formas em que as outras pessoas o vêem são a base para os oito nomes de Padmasambhava. Ainda assim, sua manifestação única é a louca sabedoria.

Uma descrição para uma pessoa de louca sabedoria encontrada nas escrituras é: “Ele subjuga o que quer que precise ser subjugado e destrói o que quer que tenha de ser destruído.” A idéia aqui é de que não importa o que sejam as exigências de sua neurose, quando você se relaciona com uma pessoa de louca sabedoria, você é golpeado de volta com aquilo. A louca sabedoria concede a reflexão de um espelho. É por isso que a louca sabedoria de Padmasambhava é universal. A louca sabedoria não conhece nenhuma limitação e nenhuma lógica com relação a forma que ela toma. Se você é feio, um espelho não fará concessões a você. Não faz sentido culpar ou quebrar o espelho. Quanto mais você quebra o espelho, mais os reflexos de seu rosto se multiplicam em seus pequenos cacos. Assim a natureza da sabedoria de Padmasambhava é que ela não conhece nenhum tipo de limitação e não faz concessões.

O primeiro aspecto de Padmasambhava é chamado Pema Gyalpo ou, em sânscrito, Padma Raja. Padma Raja nasceu na região dos Himalaias entre a Índia e o Afeganistão, num lugar chamado Uddiyana que agora é chamado Swat. Era um local muito belo cercado de montanhas nevadas. A área toda lembrava um parque artificial. Havia lagos e brotos de lótus; o ar era fresco, o clima ideal. Um dos lagos era chamado Dhanakosha, ou Lago Sindhu. Estava coberto com as folhas e pétalas de lótus. Um lótus em particular era extraordinariamente grande e não seguia o padrão usual das flores ao longo das estações. Ele apareceu no início do Ano do Macaco e continuou a crescer continuamente durante todas as estações. O inverno chegou, a primavera chegou, o outono chegou, o verão chegou, e o lótus nunca abriu. Enfim, no décimo dia do décimo mês do Ano do Macaco, o lótus abriu. Havia uma bela criança lá dentro, sentada no pistilo do lótus. Ele tinha a aparência de oito anos de idade. Tinha um ar digno e cheio de curiosidade. As abelhas e pássaros reuniam-se ao redor dessa bela criança, fazendo-lhe louvores. O som de música era ouvido sem que alguém a tocasse. O local inteiro estava completamente permeado de uma sensação de integridade, saúde e mistério.

A criança parecia um príncipe muito bem cuidado. Como seria possível algo assim? Ele não tinha medo e parecia estar maravilhado pelo ambiente, constantemente fascinado pelo mundo exterior.

Assim foi o nascimento de Padmasambhava.

O ponto aqui é a qualidade infantil de Padmasambhava. Ele era um bebê envelhecido — isto é uma contradição, é claro — um belo bebê crescido, um bebê que não bebia leite ou comia qualquer outra coisa, mas que vivia de ar rarefeito. É por causa dessa juventude que ele é conhecido como Padma Raja, “Príncipe do Lótus.”

Nós também temos este elemento de juventude. Nós temos essa bela qualidade infantil em nós. A experiência que toma lugar na nossa situação cotidiana é a lama que cerca as raízes de um lótus no fundo de um lago. Há desejo, paixão, agressão, neuroses de todos os tipos. Ainda assim, de todas estas coisas, sempre surge algo refrescante: surge nossa qualidade infantil, completamente jovem, curiosa.

A curiosidade de nosso aspecto infantil não é neuroticamente curiosa, mas basicamente curiosa. Já que queremos explorar a profundidade da dor, já que queremos explorar o calor da alegria, fazer estas coisas parece natural. Esta qualidade de Padmasambhava está presente em nós. Poderíamos chamá-la natureza de Buda ou iluminação básica. Poderíamos achar legal pegar um brinquedo, segura-lo, explora-lo, deixa-lo cair, arrasta-lo por aí, ve-lo quebrar, desaparafusa-lo e remonta-lo. Sempre fazemos isto, exatamente como uma criança faz. A qualidade infantil é a qualidade da iluminação.

Quando as pessoas falam da iluminação, elas geralmente tem uma idéia de alguém velho e sábio. Uma pessoa iluminada, eles pensam, é alguém que já foi envelhecido pela experiência e assim se tornou sábio; de fato, erudito. Ele colecionou centenas de milhares de pedaços de informação. Isto o torna velho e sábio, confiável e bom — iluminado. Mas do ponto de vista da louca sabedoria, a iluminação é totalmente diferente disto. Não tem particularmente nada a ver com sermos velhos e sábios. É mais como ser jovem e sábio, pois tem tremenda abertura com relação a explorar as experiências que ocorrem em nossas vidas — na direção de exporá-las psicologicamente, no nível dos relacionamentos, no nível doméstico, no nível prático, no nível filosófico, assim por diante.

Há também uma qualidade de destemor na iluminação, não considerar o mundo como um inimigo, não sentir que o mundo vai nos atacar se não tomarmos conta de nós mesmos. Ao invés disso, há tremendo deleite em explorar o fio da lâmina, como uma criança que por acaso pega uma faca afiada coberta de mel. Ela começa a lambe-la e encontra o gosto do sangue da língua ao mesmo tempo que experimenta com ela. Dor e prazer simultâneos são válidos de serem explorados, do ponto de vista da sanidade da louca sabedoria. Esta [curiosidade natural] é a qualidade de príncipe jovial de Padmasambhava. É a epítome de não se importar tanto mas ao mesmo tempo de se importar demais — ter vontade de explorar e aprender.

Provavelmente a palavra *aprender* está incorreta neste contexto. Não é aprender no sentido de acumular informações; ao invés disso, é absorver o que está acontecendo ao nosso redor, constantemente relacionar-se com estas coisas. Nesse tipo de aprendizado, não aprendemos de forma que no futuro talvez possamos utilizar as informações para nos defender. Aprendemos as coisas porque elas são gostosas de aprender, fantásticas de aprender. É como uma criança brincando. As crianças descobrem brinquedos por toda parte: não são brinquedos educacionais, apenas coisas que estão por aí.

Padmasambhava nasceu de um lótus sem ter pais, porque ele não precisava ser educado. Ele não precisava de pais para ensiná-lo a ser um adulto responsável. Diz-se que ele nasceu de um lótus como se já tivesse oito anos de idade. Mas poderíamos igualmente dizer que ele nasceu do lótus como já tendo oitenta anos de idade. Não há limite de idade. Não importando a idade, ele ainda seria um bebê, ou melhor, seria um bebê velho. Ambas as coisas são o mesmo.

Um dos pontos mais importantes aqui é um sentido de exploração de nosso estado de ser que é independente de educação e do colecionar informações. Exploramos apenas porque estamos deleitados, como crianças brincando. Esta qualidade infantil está sempre em nós, constantemente. Esta é a qualidade de Padmasambhava.

Além disso, essa qualidade também contém destemor. O problema que temos com destemor é que nossa forma samsárica de nos aproximarmos das coisas nos impede de explorar livremente. Apesar de ansiarmos tremendamente por isto, achamos que vamos nos machucar se explorarmos demais. Isto é medo. A qualidade infantil de Padmasambhava é destemida, ele não está preocupado se vai se machucar. Não é que seja sádico ou masoquista. Apenas tem um sentido de apreciação, um sentido de completa abertura ao se relacionar com as coisas — simplesmente, diretamente. Não se relaciona com as coisas porque elas sejam educacionais, mas apenas porque elas estão ali. O relacionamento apenas acontece e se desenvolve.

O jovem príncipe nascido de um lótus foi descoberto por Indrabhuti, o rei de Uddiyana. Por um longo tempo, Rei Indrabhuti havia rezado por um filho, mas não havia sido capaz de ter um. Um dia um de seus criados foi ao Lago Dhanakosha colher flores para o palácio e descobriu um lótus misterioso. Ela havia

desabrochado, e uma criança jovem e divertida, inquisitiva e bela, estava sentada nela. O criado relatou isto ao rei, que decidiu que a criança fosse trazida de volta à corte e que fosse adotada como seu filho, o futuro rei.

Padmasambhava explorou as situações prazerosas no palácio real. Depois de algum tempo começou a entediá-lo com todos aqueles tipos de comida, riqueza e conforto. Indrabhuti decidiu arranjar um casamento para Padmasambhava com a filha de um rei vizinho de forma que Padmasambhava tivesse uma amiguinha. O casamento aconteceu e Padmasambhava continuou a explorar as coisas. Ele explorou a sexualidade, o companheirismo, comida, riqueza, assim por diante.

Uma coisa que gostaria de deixar completamente claro aqui é que esta situação não era apenas uma questão de Padmasambhava ter que crescer ou ganhar informação sobre a vida. O fato de Padmasambhava tornar-se um príncipe — mesmo o fato de nascer de um lótus — não era sua “viagem”, mas a “viagem” de Indrabhuti. Era a versão que Indrabhuti fazia de Padmasambhava que achava que ele tinha que receber comida e roupas e a companhia de mulheres. Padmasambhava acabou então com toda aquela hospitalidade ao dançar no telhado do palácio segurando um tridente e um vajra. Dançou ali, e, como se por acidente, soltou seus dois cetos, que caíram no chão. O tridente perfurou o coração da esposa de um ministro que estava caminhando abaixo, e o vajra caiu no crânio de seu filho. Ambos morreram instantaneamente.

O que vocês pensam que aconteceu depois disso? Padmasambhava foi expulso do reino. Seu ato foi contra a lei. Assassinos não são permitidos em um reino. Tudo dentro do reino era feito corretamente, de acordo com a lei, por isso mesmo essa criança misteriosa nascida de uma flor de lótus tinha de ir — e, de fato, era exatamente isso que Padmasambhava queria. Ele queria ir além daquela situação para continuar suas explorações de todos os tipos.

Nós como estudantes, evidentemente, não necessariamente temos que seguir exatamente o estilo de Padmasambhava. Não precisamos seguir todos estes processos que ele seguiu. De fato, isso seria impossível; nossa situação não permitiria. Ainda assim, seu exemplo de explorar a paixão e a agressão é muito, muito interessante — um bom exemplo com que podemos nos relacionar, explorar. Porém, ser capaz de explorar depende do destemor. Nosso grau de destemor deveria ser, assim por dizer, o velocímetro de nossa sanidade [i.e. o indicador de até onde podemos ir]. O estado desperto da mente está brilhando através de todas estas coisas [e na medida em que brilha, prosseguimos]. Como as escrituras dizem, uma pessoa comum não deveria agir como um iogue. um iogue não deveria agir como um bodisatva, um bodisatva não deveria agir como um siddha, e um siddha não deveria agir como um Buda. Se formos além de nosso limite, se decidirmos enlouquecer e pirar, nos machucaremos. Receberemos algo de volta: uma aviso muito potente virá até nós. Se formos além de nosso limite, tudo se torna destrutivo.

Assim a idéia de louca sabedoria não é apenas enlouquecer e pirar. Ao invés disso, é relacionar-se com o medo. O quanto você explora depende da quantidade de medo fundamental com que você já se relacionou — eu não diria “conquistou”. Se você age de acordo com a quantidade de medo fundamental com que você já se relacionou, então você não vai além de suas limitações.

Assim, estranhamente, poderíamos dizer que a louca sabedoria é muito tímida ou covarde. A covardia gera louca sabedoria. A discrição é a melhor parte da coragem.

A louca sabedoria não é como as outras noções de caminho de que já ouvimos falar em outras ocasiões. Por exemplo, no caminho do bodisatva você envelhece ou cresce do primeiro bhumi para o segundo e assim até o décimo, e enfim, finalmente, no décimo primeiro há o estado iluminado. O ensinamento que diz respeito ao caminho do bodisatva é baseado em envelhecer, crescer, ganhar cada vez mais experiência. Você coleta uma paramita após a outra. Você ganha informação, compreensão, e ao se fazer mais e mais elevado, você se torna um grande erudito ou um grande Buda de certa forma. Mas com relação ao exemplo de Padmasambhava, não há noção de realização e iluminação surgindo através de acumular coisas, experiências. O estilo de Padmasambhava é apenas experimentar de forma pura as situações da vida como uma criança espontaneamente existente, e querendo permanecer uma criança para sempre. Um dos termos desenvolvidos para este princípio na tradição maha ati é *shönu pum ku*, “o príncipe jovem num vaso.”

O vaso representa uma situação embrionária — embrionária mas ao mesmo tempo jovial. Quebrar o vaso é reverter o princípio dos três kayas. Você atingiu darmakaya; quando o vaso é quebrado, você vai até

o sambhogakaya e o nirmanakaya; você retorna à terra. Um processo parecido é simbolizado pelas figuras zen do boiadeiro. Depois de certo ponto não há mais boi nem boiadeiro, você retorna ao mundo.

Assim o principal foco aqui é a juventude do estado iluminado de ser. Essa juventude é o imediatismo da experiência, sua qualidade exploratória.

“Mas explorar não nos envelheceria?” poderíamos nos perguntar. Temos que colocar muita energia na exploração. Não nos tornamos como um viajante que envelhece ao viajar? Do ponto de vista da louca sabedoria, este não é o caso. Explorar não envolve esforço. Podemos ter que fazer a mesma coisa repetidas vezes, mas a cada vez descobrimos novas facetas, e isto nos faz jovens.

A descoberta está relacionada com a energia que nos alimenta constantemente. Leva sua vida a um estado muito completo, saudável. Cada vez que você explora, você se revigora. Você constantemente retorna a um sentido de estar completamente atualizado na sua experiência do mundo, da sua vida. Assim a coisa toda se torna um rejuvenescimento constante.

Agora que Padma Raja, a bela criança, foi chutada de seu reino e está vagando em algum lugar nos subúrbios da cidade de Indrabhuti, experimentando cemitérios a céu aberto e terras agrestes, cheias de cobras venenosas, tigres, e assim por diante, damos uma pausa na história.

**ALUNO:** O “príncipe no vaso” já tem a qualidade darmakaya. Quando você quebra o vaso, isto começa o movimento de volta a nirmanakaya?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Sim. É reverter o trikaya.

**A:** Padmasambhava já nasceu como darmakaya?

**TR:** Sim. Então ele vem até a terra. A gravidade que o puxa é a compaixão. Uma vez que você é darmakaya, você não pode apenas permanecer ali. Você retorna ao mundo através do sambhogakaya e do nirmanakaya.

**ALUNO:** Encontrei a metáfora que você usou de lamber o mel do fio da lâmina em *The Life and Teachings of Naropa [A Vida e os Ensinos de Naropa]*.<sup>5</sup> Ali esta metáfora apareceu ligada às Quatro Nobres Verdades, isto é, retratava o sofrimento que devia ser evitado, ou que uma pessoa iluminada deveria evitar ao reconhecê-lo. O uso dessa metáfora aqui implica que, do ponto de vista de Padmasambhava, as Quatro Nobres Verdades não são mais verdadeiras?

**TRUNGPA RINPOCHE:** É uma forma diferente de focar as Verdades — ou não exatamente diferente, mas autêntica, poderíamos dizer. Aqui sofrimento não é considerado como algo que você deveria evitar ou abandonar; pelo contrário, deveria ser considerado uma verdade. Entende o que digo?

**A:** É o que você experimenta.

**TR:** É o que você prova, sim, enquanto explora as sutilezas de tudo, como faria uma criança.

**A:** Essa exploração precisa ser dolorosa?

**TR:** A dor é arbitrária nesse momento. As experiências não são consideradas particularmente dolorosas ou prazerosas. Elas apenas são.

**ALUNO:** Você disse que a criança era destemida. E então você disse que a covardia é o caminho. Essas duas coisas não são contraditórias?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Ambas querem dizer a mesma coisa nesse momento. Você é destemido porque não ultrapassa certas limitações; você é destemido “como você é”, e portanto você é um covarde ao mesmo tempo. Não sei se estou sendo claro.

---

<sup>5</sup> Herbert V. Guenther, tradutor, *The Life and Teachings of Naropa* (Oxford: Oxford University Press, 1963).

**ALUNO:** Tenho a mesma questão. Quando você nos diz “é com você,” parece que temos uma escolha com relação a quais são nossas limitações, quase como se nós as criássemos.

**TRUNGPA RINPOCHE:** Não vejo porque não, afinal suas limitações são *suas* limitações.

**A:** Elas não parecem *minhas* limitações. Elas são algo que descubro enquanto prossigo.

**TR:** Bem, você teve que descobri-las, portanto você as criou enquanto prossegue.

**A:** Você quer dizer que, se eu quisesse, poderia descobrir outras limitações e não estas?

**TR:** Exatamente! Esse é o ponto.

**A:** Qual é a finalidade de ir além delas? Você pareceu dizer que a louca sabedoria nos desencorajava a ir além delas.

**TR:** Sim.

**A:** Ir além delas seria como ir a algum reino de terror absoluto ou algo do tipo?

**TR:** Bem, isto é muito simples — jardim de infância. Ir além de suas limitações é delirar as coisas, não realmente ir além de suas limitações. É criar um mundo de sonhos.

**S:** Você está fazendo uma distinção entre as limitações criadas e as mais reais?

**TR:** Certamente.

**A:** E você não deveria tentar ir além das mais reais?

**TR:** Você não conseguiria, de qualquer forma. Elas são reais. Você não pode. Você não consegue se relacionar com elas. Você estaria indo além de sua força.

**A:** Então não há perigo de ir além das limitações naturais?

**TR:** Bem, tendemos a explora-las freqüentemente.

**A:** Então qual a diferença entre explora-las e ir além delas?

**TR:** A diferença é que, se você vai além das suas próprias limitações, você se machuca. Você recebe um aviso.

**A:** Como este destemor se aplica nessa situação?

**TR:** Veja, o ponto é que nós nem mesmo confiamos em nossas habilidades. Geralmente não confiamos. É aí que o destemor seria bem importante — em explorar o âmbito completo de sua força. Mas ir além disso seria frívolo; se você fizer isto, está sujeito a ser destruído. Assim o destemor não é uma questão de fazer algo ultrajante fora de seu âmbito, mas de explorar a completa gama de sua força.

**A:** O que impediria uma pessoa destemida de ir além de sua força?

**TR:** Alguma mensagem chegará a essa pessoa.

**A:** Isso realmente preveniria uma pessoa que é destemida de ir além disso, de explorar tudo?

**TR:** O destemor é ainda uma situação condicionada; uma pessoa assim não seria destemida perante *tudo*.

**A:** Este é o uso da covardia como inteligência?

**TR:** Sim.

**A:** Esta é a parte de sabedoria da louca sabedoria?

**TR:** Algo assim. Se você considera a louca sabedoria como apenas sendo completamente ultrajante, isto não é particularmente bom ou saudável. Você está se expondo à destruição. Esta é a idéia usual das pessoas, você sabe: se você quer pirar, apenas rompa os limites.

**A:** Parece que tais limitações pressupõe uma fronteira que é independente de nós mesmos — uma estrutura de fronteiras lá fora nas quais a pessoa realmente não poderia se aventurar.

**TR:** Não é bem assim. Depende de nosso relacionamento com essa estrutura.

**A:** A mensagem que tiro disso tudo é que deveríamos estar cientes de nossas próprias limitações para não ir além delas e não se machucar.

**TR:** Não é bem isso. É uma questão de ser cuidadoso.

**A:** Como você sabe quando está sendo cuidadoso? Isso parece ser o ponto. Como você sabe quando retroceder e quando avançar?

**TR:** Você tem que se relacionar com o que está acontecendo no processo como um todo. Quando você começa a perceber uma atitude de auto-ilusão como “talvez eu pudesse fazer melhor do que isso”, então você já começou a desenvolver medo porque você realmente ainda não esteve naquela área antes. Um aviso surge da sensação de auto-engano.

**A:** Como você se torna consciente desse engano?

**TR:** É muito óbvio. Somente nós nos conhecemos. Somos a pessoa mais próxima de nós mesmos que temos. Nós sabemos quando estamos nos enganando e quando não estamos. Não há necessidade de uma demonstração para isto. Isto é algo compreendido entre você e você mesmo.

**A:** Talvez um professor seja muito útil para nos encorajar em certas áreas.

**TR:** Você já tem suas áreas. Você já tem a possibilidade de redescobrir suas forças e habilidades. Os professores não podem nos seguir, viver conosco, dormir conosco o tempo todo. Seu professor não pode estar sempre ali para nos guiar, é nosso auto-engano que nos guia o tempo todo.

**ALUNO:** O carma começa a se formar no darmakaya?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Nesse ponto encontramos diferentes opiniões filosóficas de diferentes escolas. Algumas pessoas dizem que nenhum carma se desenvolve nesse momento, e algumas dizem que há carma no darmakaya, porque o darmakaya é também uma entidade separada e tem uma inclinação pelo nirvana. Longchen Rabjam, o grande professor maha ati, diria que o carma já se desenvolveu; assim nossa escola diria que o carma já se desenvolveu no nível do darmakaya. O darmakaya nos traz uma idéia de sanidade através da insanidade já presente. Assim isto em si é uma ação relacional; essa ação já aconteceu. Em outras palavras, a roda do potista do segundo nidana já se desenvolveu.

**ALUNO:** Porque Padmasambhava escolhe um meio tão dramático de expressar sua insatisfação com a vida no palácio? Porque ele tem que jogar um tridente largar um vajra, perfurando um coração e quebrando um crânio? Porque ele apenas não vai embora?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Apenas ir embora parece uma encenação. Para ele, apenas desaparecer e apenas ser descoberto como desaparecido parece a ação de uma pessoa muito óbvia, uma pessoa que tem medo de se comunicar com qualquer coisa e apenas foge. Padmasambhava é muito mais pesado do que isto.

**ALUNO:** Medo é algo mais do que apenas projeções?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Medo é a mensagem tanto quanto o radar. Geralmente é uma situação de relacionamento. Não é absoluta. Não é independente de dualismo. Acho que o enfoque do medo segundo a louca sabedoria não é considera-lo apenas um complexo, mas perceber que é inteligente. Tem uma

mensagem própria. O medo merece respeito. Se desconsideramos o medo como um obstáculo e o ignoramos, então terminamos com acidentes. Em outras palavras, o medo é uma mensagem muito sábia.

**A:** A minha experiência do medo é que ele parecer ser uma manifestação realmente imponente da minha confusão. Uma das experiências cotidianas é que ele é como uma mentira e uma armadilha, uma tremenda armadilha de energia. É apenas não querer ser pego em seu impulso.

**TR:** Bem, veja, o ponto é que você não pode assustar ou ludibriar o medo. Você tem que respeitá-lo. Você pode tentar dizer a si mesmo que não é real, mas é apenas falso. Mas esse tipo de enfoque é muito questionável. É melhor desenvolver algum tipo de respeito, perceber que a neurose também é uma mensagem, ao invés de lixo que você apenas deve jogar fora. Este é o ponto inicial novamente — perceber que o samsara e o nirvana são uma coisa só. O samsara não é considerado apenas uma perturbação, mas tem sua própria mensagem imponente, digna de respeito.

**A:** Estou longe de largá-lo, mas ao mesmo tempo, não quero centralizá-lo como um foco de atenção, transformá-lo num mistério. Assim é um equilíbrio bem fino entre não jogá-lo fora e tentar deixar ele ir.

**TR:** Bem, você já tem a experiência e não precisa questionar o experimentador sobre como lidar com isso diplomaticamente.

**A:** Não parece haver muita escolha. O medo tem uma força muito grande.

**TR:** Bem, isso é bom. Então você não tem tempo para pensar ou esquematizar a respeito. Apenas salte.

**A:** Há um tipo de medo que é uma ameaça ao ego, quando é uma de nossas ilusões que se sente ameaçada. Há alguma diferença entre este tipo de medo e o medo de ir além de suas limitações reais?

**TR:** Parece haver uma, sim. Há o medo de não ser capaz de lidar com o que você tem, e há também uma sensação de precisar algo mais do que você tem. A hesitação com lidar com o que você já tem pode ser conquistada com um salto, mas precisar improvisar mais dispositivos é um engano.

**A:** O engano de ir além de suas limitações.

**TR:** Sim.

**A:** Você poderia dar um salto sem se preocupar com suas limitações?

**TR:** Bem, se você puder, salte. De outra forma, você realmente não pode saltar de qualquer forma. Se você pode, salte. Então, enquanto salta, você retornará naturalmente [ao relacionamento apropriado com suas limitações]. A não ser que você queira dar um salto sensacional. Nesse caso, você não precisa nem saber o que você está fazendo, mas você faz porque você quer se divertir. É como tomar uma overdose.

**ALUNO:** O sentido de descoberta de que você falou é o mesmo de manter seu espaço aberto ou é uma idéia diferente.

**TRUNGPA RINPOCHE:** Bem, parece ser ela mesma. A descoberta não precisa ser a manifestação de algo. É uma atitude de estar aberto para acomodar o que quer que surja. É quase como o sentir a dualidade de algo.

**A:** Frequentemente em “viagens” espirituais, particularmente quando elas tem práticas espetaculares, há a tendência de ansiar se engajar numa prática da qual você não sabe nada. Você diria que nesse caso é uma curiosidade ou descoberta saudável?

**TR:** Não é saudável se você não sabe no que está entrando. Há uma diferença entre explorar o que está ali e explorar o que não está ali. Quando uma criança está brincando com uma lâmina afiada, a lâmina está ali e o mel está na lâmina. Mas se a criança está explorando algo externo, além da extremidade da mesa, não há nada além da mesa além de uma queda. Isso é suicida.

**ALUNO:** Quando consideramos a louca sabedoria, porque um homem se torna como o Louco de Tsang e outro se torna uma pessoa como o seu guru?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Creio que apenas depende de nossa manifestação e de nossa forma de ver as coisas. É uma questão de para o que estamos preparados. Meu guru foi a platéia para o Louco de Tsang, e eu fui a platéia do meu guru. Eu não era tão louco naquele momento, então ele não parecia muito louco para mim. Mas o Louco de Tsang era tão louco quanto meu guru, pois ele foi louco o suficiente para se relacionar com aquela loucura.

## Morte e a Sensação de Experiência

AS EXPLORAÇÕES DAS SITUAÇÕES DA VIDA pelo jovem príncipe estão ligadas a uma sensação de eternidade. Explorar as situações da vida é fazer amigos com o mundo, e fazer amigos com o mundo consiste em considerar o mundo confiável. [Se torna confiável porque] há algo de eterno a seu respeito. Quando falamos de eternidade não estamos falando da eternidade de uma entidade particular que continua para sempre, como nas crenças filosóficas dos eternalistas. Neste caso a descontinuidade também é uma expressão de eternidade. Mas antes de discutir a eternidade, poderia ser bom discutir a morte.

A morte é a experiência desolada na qual nossos padrões habituais não podem continuar como gostaríamos que continuassem. Nossos padrões habituais param de funcionar. Uma nova força, uma nova energia, nos toma, que é a natureza da morte, ou da descontinuidade. É impossível focar esta continuidade de qualquer ângulo. Esta descontinuidade é algo com que você não pode se comunicar, porque você não consegue agradar esta força em particular. Você não pode ser amigo dela, você não pode ludibria-la, não pode convence-la a qualquer coisa. É extremamente poderosa e sem compromissos.

O fato dela não se comprometer também impede as expectativas para o futuro. Temos nossos planos — projetos de todos os tipos em que gostaríamos de trabalhar. Mesmo se estivéssemos entediados com a vida, nós ainda gostaríamos de sermos capazes de recuperar aquele tédio. Há uma esperança constante de que algo melhor possa surgir das experiências dolorosas da vida, ou que possamos descobrir alguma maneira nova de expandir as situações prazerosas. Mas a sensação de morte é muito poderosa, muito orgânica, muito real.

Quando você está prestes a morrer, pode ser que seus médicos, seus parentes, ou seus amigos mais chegados não lhe digam que você vai morrer. Eles podem considerar difícil fazer este comunicado a você. Mas eles comunicam uma simpatia silenciosa, e há algo por trás dela.

No mundo convencional, as pessoas não querem se relacionar com um amigo que está morrendo. Eles não querem se relacionar com a experiência de morte de seu amigo como algo pessoal. É um embaraço mútuo, uma tragédia mútua sobre a qual não se quer falar. Se estamos em ambientes menos convencionais, podemos nos aproximar de uma pessoa moribunda e dizer, “você está morrendo,” mas ao mesmo tempo tentar dizer a ele: “enfim, isso não é algo ruim, o que está acontecendo com você. Você vai ficar bem. Pense naquelas promessas sobre eternidade que você ouviu. Pensa em Deus, pense em salvação.” Nós ainda não queremos entrar no cerne do assunto. Estamos tentando encarar a situação, mas ela é embaraçosa. Apesar de sermos corajosos o suficiente para dizer que alguém vai morrer, nós dizemos: “mas ainda assim você vai ficar bem. Todos aqui acham que isso é bom, e nós o amamos. Leve algo desse amor que sentimos por você e transforme-o em algo quando você se for desse mundo, quando você morrer.” Essa é a atitude [de esquivar] que temos perante a morte.

A experiência real da morte, como já explicamos, é uma sensação de cessar de existir. A rotina normal de sua vida cotidiana deixa de funcionar e você se transforma em outra coisa. O impacto básico da experiência é o mesmo, quer você creia no renascimento ou não: é a descontinuidade do que você estava fazendo. Você está deixando seus sócios para trás. Você não vai conseguir terminar de ler aquele livro que você ainda não acabou. Você não vai ser capaz de terminar o curso que você estava freqüentando. Talvez as pessoas que estão envolvidas com a doutrina do renascimento possam tentar lhe dizer, “Quando você voltar, você terminará este livro. Você estará de volta conosco. Talvez você seja um de nossos filhos. Pense nessas possibilidades.” Eles tendem a dizer estas coisas e fazer todo tipo de promessas. Eles fazem promessas sobre estar com Deus ou voltar ao mundo e continuar com as coisas que você deixou para trás.

Nesse tipo de conversa, há algo que não é realmente aberto. Há algum tipo de medo, medo mútuo, mesmo em meio a crenças de eternidade ou reencarnação. Há medo ou embaraço perante relacionar-se com a morte. Há sempre uma sensação de algo indesejável, mesmo se você está lendo para seu amigo um capítulo do *Livro Tibetano dos Mortos*<sup>6</sup>, ou algo assim. Você pode dizer a seu amigo, “Apesar de algo terrível estar acontecendo a você, há uma coisa maior. Agora você realmente vai ter uma chance de passar por aquelas experiências descritas no *Livro Tibetano dos Mortos*. E nós o ajudaremos a fazê-lo!” Mas não

<sup>6</sup> Francesca Fremantle e Chögyam Trungpa, tradutores, *The Tibetan Book of the Dead: The Great Liberation through Hearing in the Bardo* (Boston e Londres: Shambala, 1987).

interessa o que tentemos, há essa sensação de algo que não pode ser feito completamente certo, não interessa que tipo de imagem positiva queiramos passar.

Parece que, surpreendentemente, para muitas pessoas, particularmente no ocidente, ler *O Livro Tibetano dos Mortos* pela primeira vez é muito emocionante. Pensando a respeito, cheguei à conclusão que a excitação vem do fato de que promessas tremendas estão sendo feitas. A fascinação com as promessas feitas no *Livro Tibetano dos Mortos* quase ofusca a própria morte. Temos buscado por um longo tempo uma forma de encobrir nossas irritações, incluindo a própria morte. As pessoas ricas gastam muito dinheiro em caixões, em boas roupas para vestir. Eles pagam por caríssimos sistemas funerários. Elas tentarão de qualquer jeito impedir o embaraço ligado à morte. É por isto que *O Livro Tibetano dos Mortos* é tão popular e é considerado tão fantástico.

Da mesma forma as pessoas se sentem muito excitadas e festivas sobre a idéia da reencarnação. Algumas décadas atrás quando a idéia da reencarnação se tornou bem divulgada pela primeira vez, todo mundo ficou excitado a respeito. Essa é outra forma de ofuscar a morte. “Você vai continuar; você tem seus débitos cármicos para resgatar e seus amigos para reencontrar. Talvez você retorne como meu filho.” Ninguém parou para considerar que eles poderiam voltar como um mosquito ou como um cachorro ou gato de madame.

Esse tipo de enfoque com relação à morte que temos discutido é muito estranho, extremamente estranho.

Quando discutimos a descoberta da eternidade por Vajradhara, que é como o próximo aspecto de Padmasambhava é chamado, não estamos olhando para ele como uma vitória sobre a morte ou como um substituto para as irritações da morte ou qualquer coisa desse tipo. A eternidade nesse sentido está ligada com uma visão verdadeira dos fatos da vida. A dor existe e o prazer existe. Existe um aspecto negativo do mundo. Ainda assim, você pode se relacionar com ele. Fundamentalmente, desenvolver esse tipo de sentido de eternidade é fazer amigos. Poderíamos considerar uma certa pessoa como um bom amigo à despeito de suas qualidades ameaçadoras. De fato, é por isso que nos tornamos amigos.

Relacionar-se com a eternidade nesse sentido é se tornar um rei da vida, um senhor da vida. E se o senhor da vida é realmente um senhor, seu império se estende até a morte também. Assim o senhor da vida é o senhor da vida e da morte. E este senhor da vida é conhecido como Vajradhara.

O jovem príncipe que recém havia sido expulso de seu reino repentinamente decide se adaptar ao ambiente selvagem do cemitério a céu aberto e ao princípio fundamental da eternidade, que é geralmente conhecido como experiência mahamudra. A experiência mahamudra aqui é a experiência que se relaciona com a qualidade vívida dos fenômenos. Isto é, o cenário do cemitério a céu aberto é *real*. Há esqueletos, pedaços de corpos, animais selvagens, corvos, lobos, assim por diante.

No cemitério a céu aberto, o jovem príncipe descobre um novo enfoque com relação a vida, ou ainda, um novo enfoque de vida o descobre. Poderíamos dizer que nesse estágio Padmasambhava se torna um cidadão respeitável, porque o sentido de eternidade revela indestrutibilidade, indestrutibilidade no sentido de que nada possa ser uma ameaça e nada possa confortar. Este é o tipo de eternidade a que estamos nos referindo aqui. A morte não é mais considerada uma ameaça. A experiência de morte de Padmasambhava é uma experiência de um dos aspectos da vida. Ele não está preocupado em perpetuar sua personalidade e existência. Poderíamos dizer que este enfoque é mais do que o de um iogue ou o de um siddha. Esse enfoque é mais o de um Buda, já que estas experiências não são consideradas conquistas de qualquer tipo — elas não são descobertas, vitórias, ou formas de vingança. Estas experiências apenas acontecem; e porque elas acontecem, Padmasambhava se afina a elas. Assim Padmasambhava como Vajradhara se torna o senhor da vida e da morte, o detentor do vajra, o detentor da energia indestrutível — um Buda sambhoghakaya.

A próxima jornada que Padmasambhava faz está ligada com desejar explorar todos os tipos de situação de ensinamentos e querer se relacionar com os maiores professores do mundo naquela época. Ele visita um dos professores mais proeminentes da tradição maha ati, Shri Simha, que supostamente veio da Tailândia, o Sião, e estava vivendo em uma caverna em outro cemitério a céu aberto. Vajradhara, o aspecto sambhoghakaya de Padmasambhava, foi até esse mestre e perguntou como destruir a sensação de experiência. Shri Simha reduziu Padmasambhava a uma sílaba HUM, que é penetração. Você não tenta dissolver a experiência ou considera-la um engano. Você penetra a experiência. A experiência é como um

recipiente com muitos furos, o que quer dizer que não pode prover um bom abrigo, um bom conforto. Penetrar ou furar é como furar uma rede confortável armada sob uma árvore, [uma vez que você o perfura] quando você se aproxima dela e tenta sentar nela, descobre que caiu no chão. Esta é a penetração da sílaba semente HUM. Reduzindo Padmasambhava a um HUM, Shri Simha o engole pela boca e o defeca pelo anus. Isto é leva-lo de volta à experiência nirmanakaya de ser capaz de penetrar o mundo fenomênico total e completamente, de ser capaz de transmitir uma mensagem ao mundo fenomênico.

Tendo destruído seu próprio sentido de sobrevivência e atingido uma sensação de eternidade, Padmasambhava agora desenvolve um sentido de penetração. (Claro, ele não está realmente desenvolvendo coisa alguma, ele está apenas passando por estas fases. Estamos contando a história de Padmasambhava de acordo como nos o temos construído, ao invés de tentar expressar que ele fez todas estas coisas.) Isto é quando Padmasambhava se tornou conhecido como o grande iogue que podia controlar o tempo, que podia controlar o dia e a noite e as quatro estações. Este aspecto iogue de Padmasambhava é chamado Nyima Öser. Nyima Öser penetrava todas os conceitos de tempo, dia e noite, as quatro estações. Em sua iconografia, ele é visto parando o movimento do sol, usando seus raios como se fossem correntes.

A idéia aqui não é que a conquista de uma experiência sutil possa leva-lo a tão completa absorção que você cessa de experimentar as distinções entre dia e noite e as quatro estações. Pelo contrário, as atitudes conceituais com relação a dia e noite e às quatro estações — ou com relação à dor e prazer ou todo o resto — são completamente penetradas. Geralmente o dia e a noite e as quatro estações nos dão conforto ao nos dar a sensação de que estamos nos relacionando com a realidade, com os elementos: “Agora estamos nos relacionando com o verão, agora estamos nos relacionando com o outono, agora estamos nos relacionando com o inverno, e agora estamos nos relacionando com a primavera. Como é bom estar vivo! Como é bom estar na terra, o melhor lugar para o homem, sua casa! Está ficando tarde; é hora do jantar. Deveríamos começar o dia com um café da manhã reforçado.” Assim por diante. Nosso estilo de vida é governado por estes conceitos. Há muitas coisas para fazer enquanto o tempo passa, e relacionar-se com elas é como balançar numa rede, uma cama confortável em pleno ar. Mas Nyima Öser perfurou esta rede. Agora você não pode apenas se divertir balançando e tirando uma boa soneca em pleno ar. Esta é a qualidade de penetração aqui.

**ALUNO:** Você está tirando uma soneca confortável nessa rede. Então você penetra a aparência confortável dessa rede. Então onde isso te coloca — de pé?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Você se descobre no chão.

**A:** Mas de alguma forma alerta?

**TR:** Sim. Uma das qualidades parece ser uma sensação de despertar ao invés de absorver-se.

**ALUNO:** Se Padmasambhava é o grande iogue que controla o tempo, isso significa que o tempo não o controla da forma que nos controla?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Não é realmente uma questão de controlar o tempo; ou não ser controlado por ele. É descobrir a atemporalidade. Se você traduzir isto em algum tipo de linguagem de colono, então você diria “controlar o tempo.”

**ALUNO:** Você repetidas vezes enfatizou que Padmasambhava não aprende nada e de certa forma sabe tudo. Não entendo porque não podemos olhar para ele como um ser humano comum, como qualquer um de nós, que aprendeu várias coisas em diversos níveis.

**TRUNGPA RINPOCHE:** Poderíamos igualmente nos relacionarmos com nossos estágios neste estilo. Nosso processo de desenvolvimento espiritual, ou como você quiser chama-lo, é um processo de desaprendizado e não um processo de acumular novas experiências. O estilo de Padmasambhava é um desmascarar, desaprender — muitas camadas de cobertura fenomênica são gradualmente removidas.

**A:** O processo de desmascarar, ou desaprender, parecer ser como uma série de mortes. Porque isto tem de ser tão doloroso? Porque não pode ser como um tipo de liberação e gerar uma espécie de sensação de alegria?

**TR:** Bem, é alegre, e talvez estejamos reclamando demais. Estamos muito mais conscientes da intensidade da escuridão do que do brilho da luz.

**A:** Parece que a forma correta de lidar com a morte é sem nenhuma estratégia. Você tem que abandonar seu medo antes de estar sem uma estratégia? Ou você pode apenas lidar com seu medo?

**TR:** O medo é algo muito interessante, na verdade. Possui discernimento além da qualidade cega de pânico. Assim parece que se você desistir da esperança de atingir qualquer coisa, então afinar-se ao medo é afinar-se ao discernimento. E os meios hábeis surgem espontaneamente do próprio medo, porque o medo parece ser extremamente cheio de recursos. É o oposto da ausência de esperança, na verdade. Mas o medo também tem o elemento do pânico e uma atitude surda e muda — você sabe, fazer o melhor que você pode. Mas o medo sem esperança parece ser algo realmente cheio de discernimento.

**A:** O medo é cheio de discernimento no que nos aponta o que realmente tememos em primeiro lugar?

**TR:** Não só isso. Tem seu próprio aspecto intuitivo acontecendo além de apenas conclusões lógicas. Possui uma vastidão de recursos espontaneamente presentes.

**A:** Poderia falar mais sobre isso?

**TR:** Quando você se conecta com seu medo, você percebe que já saltou, você já está no meio da queda. Você percebe isso, e então você se torna cheio de recursos.

**A:** Não é isso que todos estamos fazendo — sendo cheios de recursos que vem do nada?

**TR:** Nós não percebemos que já estamos no meio da queda.

**ALUNO:** Rinpoche, você disse que o medo sem esperança seria inteligente. O mesmo poderia ser dito das outras emoções intensas?

**TRUNGPA RINPOCHE:** O resto das emoções são principalmente constituídas de esperança e medo. Esperança e medo representam o tipo de qualidade de empurrar e puxar da dualidade, e todas as emoções consistem disso. Elas são diferentes aspectos dessa mesma coisa; elas parecem ser feitas de esperança e medo de alguma coisa — puxar e magnetizar ou esquivar-se.

**A:** Ter medo é também desejar a mesma coisa que você teme?

**TR:** Sim, é assim que é. Mas quando você percebe que não há nada *para* se desejar (você sabe, o desejo é o aspecto de esperança do medo), quando você percebe isto, então você e seu medo são deixados nus e solitários.

**A:** Assim você apenas se conecta com o medo sem esperança. Mas como você faz isso?

**TR:** É relacionar-se sem uma auto-alimentação. Então a situação automaticamente se intensifica ou se torna clara.

**A:** Você poderia aplicar o mesmo enfoque com relação à raiva? Se estou bravo, ao invés de ou expressar ou suprimir, eu apenas me relaciono com isto? Paro a raiva e apenas me relaciono com o processo de pensamento?

**TR:** Você não para a raiva, você é a raiva. A raiva apenas fica ali como ela é. Isto é relacionar-se com a raiva. Então a raiva se torna vívida e sem direção, e se dissipa como energia. A idéia de lidarmos com ela não tem nada a ver com expressar-se para a outra pessoa. A expressão tibetana para isto é *rang sar shak*, que quer dizer “deixe-a em seu próprio lugar.” Deixe a raiva ficar em seu próprio canto.

**ALUNO:** Ainda não entendo o que deveríamos tentar comunicar para uma pessoa que está morrendo.

**TRUNGPA RINPOCHE:** Veja, a morte é uma experiência *real*. Geralmente, não nos ligamos com uma sensação de realidade. Se temos um acidente — ou qualquer coisa que ocorre em nossas vidas — nós não a consideramos como uma experiência real, mesmo que ela possa nos machucar. Nos é real na medida

que diz respeito à dor e aos danos físicos, mas ainda não nos é real porque pensamos imediatamente em termos de como poderia ter sido diferente. Há sempre uma idéia de um primeiro-socorro ou de algum aspecto redentor da situação. Se você está falando com um amigo ou parente que está morrendo, você deveria transmitir a idéia de que a morte é uma experiência real, ao invés de que seja apenas uma piada e que a pessoa vá ficar melhor. Geralmente as pessoas dizem para uma pessoa que está morrendo coisas como: "A vida é mesmo uma grande piada. Os grandes santos dizem que ela não é real. A vida é irreal. O que é a morte, enfim?" Quando tentamos tomar esse enfoque, nós mesmos estamos nervosos; e esse nervosismo é o fim da comunicação com a pessoa que está morrendo. Deveríamos tentar ajuda-los a entender que a morte é real.

## O Rugido do Leão

ACABAMOS DE EXAMINAR A IDÉIA da atemporalidade, ou eternidade. Talvez seja necessário irmos agora um pouco além disso. Conquistar ou transcender a sensação de experiência nos leva a algo completamente não-dual. Poderíamos chamar isto de sanidade. O aspecto de Padmasambhava conhecido como Nyima Öser manifestou sanidade em relação ao conceito de tempo e às idéias ou experiências ligadas com a conquista espiritual. Tendo olhado brevemente seu exemplo, devemos ir adiante e discutir outro aspecto de Padmasambhava: Shakya Senge, Padmasambhava como Buda.

O princípio ligado com este aspecto de Padmasambhava é que, uma vez que já conquistamos qualquer sentido de ganhar qualquer coisa no mundo relativo, temos que ir além disso e formar um relacionamento com a sanidade completa e total, o estado desperto da mente. Shakya Senge, Padmasambhava como Buda, está ligado com isto. Shakya Senge não é Buda no sentido hinayana, mas no sentido mahayana. O estilo mahayana de Padmasambhava tem a ver com a proclamação do rugido do leão, que nos ensinamentos do mahayana se refere a proclamar o ensinamento de shunyata, a sanidade definitiva. Assim, este aspecto de Padmasambhava está ligado à expressão da sanidade definitiva.

Poderíamos nos perguntar, “Como esta sanidade definitiva pode ir além da conquista da conceitualidade e da sensação de experiência? Há algo que seja mais do que isto? Isto não é suficiente?” Neste momento, há algo ainda mais sutil do que isto. Conquistar a conceitualização e a sensação de experiência é um passo na direção da proclamação. Primeiro você tem que conquistar o inimigo, então você pode proclamar que você obteve vitória sobre ele. Ao fazer a proclamação a que nos referimos como rugido do leão, Padmasambhava como um Buda enfatiza essa sanidade ainda mais. O rugido do leão não é considerado um ato de desafio, mas como um adorno. Não é um desafio com relação a se realmente o processo de conquista aconteceu ou não. Ao invés disso, quando você já atingiu a vitória, então a vitória leva a uma sensação de boas novas. A proclamação dessa boa nova é o rugido do leão.

Com relação à vida de Padmasambhava, a boa notícia é a boa notícia definitiva. É a boa notícia de que a jornada espiritual nunca precisaria ter sido feita. A jornada já se completou, portanto não há finalidade em buscar ou tentar alcançar ainda mais discernimentos. A desnecessidade de fazer a jornada espiritual é a boa notícia. Este é o rugido do leão. Isto é algo muito maior do que os sutras mahayana falam. Os sutras do mahayana falam sobre a conquista da sanidade perfeita através da percepção que forma é vacuidade e vacuidade é forma, assim por diante. Mas o rugido do leão de que estamos falando aqui é algo muito maior do que isto. Vai além no que a boa notícia definitiva é independente de qualquer vitória. É definitiva.

Qual é o estilo de louca sabedoria manifestado por Padmasambhava neste contexto? Ele é o monarca universal que olha para os yantras de cima, ao invés de olha-los de baixo.

De acordo com a história Padmasambhava estudou com Ananda, o ajudante e discípulo do Buda. Ele foi ordenado por Ananda como um bhikshu, e atingiu compreensão da mensagem do Buda. Padmasambhava considerava Ananda, o discípulo do Buda, mais como um guru do que como um tutor. Esta é uma diferença importante. Ele considerava-o um guru e não como um disciplinador, um professor ou um mestre no sentido comum, porque Ananda estava na linhagem direta de transmissão do Buda. Isso queria dizer que trabalhar com ele envolvia um relacionamento vívido com os ensinamentos.

A realização de Padmasambhava aqui é algo com que também podemos nos relacionar. O sentido de dignidade que se expressa e mostra que a jornada nunca precisaria ter sido feita é verdadeiro. A idéia de que a jornada espiritual precisa ser feita é um engano. Desse ponto de vista, mesmo os dez bhumis do caminho do bodhisattva são um sofisma. Já que não há nenhum bhumi, como poderia haver dez deles?

Ver as coisas dessa forma é parte da louca sabedoria que é direta, completamente direta. Envolve um relacionamento direto com a sanidade, ou mente *bodhi*, com a experiência do Buda quando ele atingiu o samadhi vajra sentado sob a sombra da árvore bodhi. É também um passo na direção da confiança da natureza de Buda. Nesse ponto, não podemos nem chama-la uma *natureza*, porque “natureza” automaticamente implica algo embrionário. Mas neste caso, não estamos falando sobre algo embrionário, mas sobre o Buda vivo. Padmasambhava se associou com o Buda e descobriu sanidade. Ele relacionou-se com Ananda como um mensageiro que despertou sua inspiração.

Um guru na verdade não transmite entidades espirituais para nós ou através de nós. Um guru apenas nos lembra que a sanidade já está em nós. Assim Ananda apenas forneceu, ou aliás Padmasambhava apenas fornece, um lembrete de que as coisas são realmente assim.

Poderíamos achar difícil entender o que é sua experiência ou nos identificar com ela. Poderíamos achar que ouvir sobre uma coisa como esta é como ouvir uma história onde isso e aquilo acontece e depois todos vivem felizes para sempre. Mas a história de Padmasambhava deveria ser algo mais do que isto. Se nós realmente nos relacionarmos com o que acontece na vida de Padmasambhava, descobriremos que é bem realista e pessoal. Reconheceremos a sanidade, e então a sanidade surge por si só.

Reconhecer a sanidade é uma disciplina ou uma atuação: você finge ser o Buda, você acredita que é o Buda. Novamente, não estamos falando sobre natureza de Buda como algo embrionário, mas como a situação vívida da buditude já estar acontecendo. Nós adotamos essa atuação no princípio, ou talvez poderíamos chama-la de crença. É uma crença no sentido de que nossa buditude aparentemente não é real mas a tomamos como realidade. Precisa haver algum elemento em que pregamos uma peça na mente. Então nos descobrimos caindo na armadilha da iluminação.

Há todos os tipos de peças a pregar como parte do processo de ensinamento. Elas são conhecidas como *meios hábeis*. Isto parece ser um tanto eufemista.

Os meios hábeis fazem parte da tradição espiritual. A conduta dos gurus da linhagem com relação aos discípulos é uma disciplina tradicional. Os meios hábeis são necessários porque há uma tendência a fugir da sanidade desta natureza. Os alunos podem achar que a sanidade é muito espaçosa, tremendamente irritante. Preferiríamos um pouco de insanidade claustrofóbica, uma insanidade apertadinha e confortável. Entrar nisso é como rastejar de volta à bolsa marsupial. Esta é a tendência habitual, porque reconhecer a precisão e a sanidade é muito gelado, muito fresco. É muito cedo para acordar; preferimos voltar para a cama. Voltar para a cama é relacionar-se com os enganos da mente, que aliás nós preferimos. Nós preferimos ficar um pouco confusos e fazer disso nossa residência. De fato, não preferimos a sanidade e a iluminação. Este parece ser o problema ao invés de nós não a termos ou não a conseguirmos. Se nós realmente preferirmos a sanidade ou a iluminação, é irritantemente possível consegui-la.

Este parece ser o enfoque do aspecto Shakya Senge de Padmasambhava: ele preferiu se tornar como o Buda. Ele foi ver ananda e falou com ele sobre o Buda. Ele estudou com Ananda, trabalhou com ele, e se tornou Buda. Poderíamos dizer, “isso é rápido demais,” mas ainda assim, aconteceu.

Então temos outro aspecto de Padmasambhava, chamado Senge Dradrok, que novamente está ligado ao rugido do leão. Na verdade o nome significa literalmente “rugido de leão” ou, mais literalmente, “fazer barulho como um leão.” Nesse aspecto, Padmasambhava se manifesta como um defensor da fé, um grande mago.

Naquela época na Índia, havia grandes incursões de hereges, ou *tirthikas*, como eles são conhecidos em sânscrito. Eles eram hindus. Eles são ditos hereges por sua crença na dualidade — na existência de um ser divino externo e na existência do *atman* como um recipiente daquele ser divino.

Evidentemente você poderia criticar este enfoque, dizendo que todos nós deveríamos ter grande respeito pelos escritos sagrados do hinduísmo, especialmente os escritos hindus tais como o Vedanta. E na verdade, os escritos do vedanta não expressam as coisas verdadeiramente dualisticamente; eles não estão bem no estilo dualístico de espiritualidade. Mas os hereges com que Padmasambhava estava lidando acreditavam literalmente na verdade do dualismo. Eles não compreendiam a profundidade real dos ensinamentos místicos e acreditavam num deus externo e num ego interno. Estranhamente, acreditar nesse tipo de separatividade pode criar poderes psíquicos muito poderosos. Milagres de todos os tipos podem ser feitos, e algum entendimento técnico e intelectual dos ensinamentos pode se desenvolver.

Em relação a estes hereges, Padmasambhava agiu como um agente orgânico, um agente da ação natural dos elementos. Se você age incorretamente com o fogo em sua lareira, sua casa pegará fogo. Se você não prestar atenção enquanto corta suas cenouras, você pode cortar um dedo. Essa distração ou descuido com a situação natural é que é a qualidade herege. Ao invés de considerar as situações existentes da não-dualidade como elas são, você tenta interpreta-las um pouco de forma que elas o ajudem a manter

sua própria existência. Por exemplo, acreditar em Deus é uma forma de se assegurar que  *você*  existe. Cantar uma canção de louvor a Deus faz  *você*  mais feliz, porque  *você*  está cantando essa canção a respeito dele. Já que há uma boa platéia, um bom recipiente, portanto Deus existe. Este tipo de enfoque é herético do ponto de vista budista.

Naquela época, os grandes mosteiros budistas de uma certa parte da Índia estavam sendo desafiados pelos eruditos hindus. Os eruditos hindus vinham aos mosteiros e ensinavam, e os monges estavam todos se tornando hindus. Era uma grande catástrofe. Assim pediram a Padmasambhava que viesse. Aqueles que o convidaram disseram, “Parece que não somos capazes de vencer aqueles hindus intelectualmente, então por favor nos salve com alguma magia. Talvez seja a única solução.”

Padmasambhava veio viver num dos mosteiros. Um dia ele produziu um terremoto ao apontar seu tridente na direção dos eruditos hindus. Houve uma avalanche, e quinhentos eruditos hindus foram destruídos.

O que  *você*  vê nisso?

Quando alguém se torna irracional, ele cria sua própria destruição. Colocando dessa forma, não estou tentando me assegurar que  *você*  não seja enojado por Padmasambhava e suas atividades. Não estou agindo como um relações públicas e dizendo, “Ele é bom mesmo assim, mesmo fazendo estas coisas.” É simplesmente que com ele como um agente dos elementos, do processo orgânico, o processo irracional e artificial havia de ser diminuído.

O povo no Butão recentemente estava tentando construir uma estrada da Índia ao Butão, chamada de Rodovia Nacional do Butão. Eles construíam e construíam. Eles tinham equipamentos de terraplanagem e especialistas indianos em construção de estradas. Eles gastaram milhões e milhões de rúpias, e construíram uma bela estrada. Mas a estação das chuvas chegou, e a estrada inteira foi devastada por terríveis deslizamentos de terra. Ao construir uma estrada  *você*  interfere com a montanha, com a estrutura da pedra. como a única reação possível da natureza àquele distúrbio, terremotos acontecem. E então novamente há um projeto que toma milhões de rúpias, e o processo continua infindavelmente.

A última vez que aconteceu foi quando o presidente da Índia foi fazer uma visita de estado ao Butão. O avião que carregava os presentes indianos para o rei Butanês e o governo se perdeu no caminho e bateu nas montanhas Butanesas. E quando o presidente indiano estava se preparando para retornar à Índia, terremotos repentinos aconteceram como um gesto de adeus para ele.

Não estou dizendo que o presidente da Índia é um herege, mas a definição de heresia aqui é delicada. Se  *você*  não está afinado com a natureza da realidade,  *você*  está se tornando um algo, um satélite extra. E não há ninguém para o alimentar. Não há combustível para  *você*  exceto seus próprios recursos, e  *você*  está destinado a morrer porque  *você*  não vai conseguir regenerar sem recursos externos. É isto que aconteceu com os eruditos que Padmasambhava matou. Isto é muito pouco compassivo ou ultrajante, mas Padmasambhava neste caso está representando a natureza da realidade ao invés de agir como um mago branco ou negro.

Parece-me que não podemos ser instruídos a perfazer atos como o que destruiu os eruditos. Apesar dos ensinamentos terem se mantido por gerações sem interrupção ou alteração, de forma que até os dias de hoje possuímos todos os ensinamentos de Padmasambhava, nenhum desses ensinamentos fala sobre como matar hereges. Não há ensinamentos deste tipo. Mas os ensinamentos falam sobre como trabalhar com a prática e com sua atitude com relação a eles de forma orgânica.  *Você*  faz isto, e os adúlteradores dos ensinamentos destroem a si próprios. Esta parece ser a mensagem aqui. Este parece ser o aspecto de Padmasambhava chamado “Rugido do Leão,” Senge Dradrok.

**ALUNO:** Os elementos também protegerão organicamente aqueles que não adulteram os ensinamentos?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Talvez.

**ALUNO:** A ação orgânica de Padmasambhava em ligação com os elementos é o mesmo que a ação dos  *darmapalas* , os protetores dos ensinamentos?

**TRUNGPA RINPOCHE:** De alguma forma sim. Mas é algo mais do que a ação dos darmapalas. Os darmapalas são apenas lembretes. Mas nesse caso há uma mensagem completa.

**A:** O que você chama de “ação dos elementos” ou “mensagem completa” não é de certa forma apenas ação cármica?

**TR:** É uma ação cármica no sentido de que há uma coisa orgânica acontecendo, mas também há algo especialmente orgânico, que tem a qualidade de ser deliberado. Parece haver dois padrões. Há uma diferença entre uma avalanche na área de uma mina de carvão e uma avalanche que acontece na casa dos hereges.

**ALUNO:** Esse negócio de se pregar uma peça até se tornar um Buda não ficou claro para mim. Parece tão pouco budista usar sua mente para pregar uma peça em si mesmo. Isto é diferente do que você falou sobre engano, ludibriar a si mesmo, ludibriar a experiência?

**TRUNGPA RINPOCHE:** É bem diferente. O engano de se ludibriar tem que estar baseado em estratégias bem articuladas. Preguar uma peça em si mesmo de forma a se tornar um Buda é imediato. Acontece instantaneamente.

**A:** Mas se eu disser para mim mesmo, “eu sou Buda” quando eu não sei realmente o que o Buda é —

**TR:** Não interessa. Esse é o ponto — não sabemos o que é Buda. E talvez não saber o que é Buda, seja Buda.

**A:** Bem, não parece-me que você precise fazer qualquer coisa então. Fazemos algo?

**TR:** Isso é com você. Você tem que desenvolver seu próprio sistema.

**A:** Isso é diferente de apenas ter confiança?

**TR:** Sim. É uma chave rápida, como se o tapete estivesse sendo tirado de sob seus pés. Ou seus pés sendo puxados por cima do tapete. É verdade. Pode ser feito.

**A:** Então é como representar?

**TR:** Representar requer muita preparação. Mas se lhe pregarem uma peça, isso nos pega de surpresa, como se nada tivesse acontecido.

**A:** Isto está ligado a visualizações e prática de mantras?

**TR:** E algo muito mais imediato do que isto. É apenas uma mudança de atitude. Ao invés de tentar se tornar Buda, você repentinamente percebe que Buda está tentando se tornar você.

**A:** Isto tem a ver com um *abhiseka*, uma iniciação?

**TR:** Acho que sim, certamente. Isto é o que se chama o quarto *abhiseka*, a introdução repentina do estado do agora.

**A:** Parece que há um processo com um bocado de preparação necessário para que esta mudança de perspectiva aconteça.

**TR:** Você tem que desejar que isto aconteça. Isto é liberação. Fora isto, não há mais nada. É uma questão de você querer fazer isto; este é o ponto. Você tem que querer se comprometer de forma a passar por todos os desconfortos que podem surgir depois que você se transforme num Buda.

**ALUNO:** Antes você falou sobre a eternidade e Padmasambhava sendo transformado em um HUM. Tornar-se um HUM seria como uma experiência de morte? Você teria que dissolver-se de forma a penetrar na experiência; você teria que morrer?

**TRUNGPA RINPOCHE:** A penetração não está particularmente ligada à morte. Ser transformado em um HUM é se tornar uma pessoa intensa. Você se torna um ser encapsulado. Você é reduzido a uma cápsula, um sentido muito concentrado de ser você mesmo. Você é apenas um grão de areia. Não é dissolver-se, mas ser intensificado num único ponto.

**A:** Quando Shri Simha engoliu Padmasambhava e o defecou, ainda era ele?

**TR:** Naturalmente. A analogia é engolir um diamante. Quando você o defeca, ainda é um diamante genuíno.

**ALUNO:** A penetração parece envolver uma sensação de algo afiado. Você está em meio a uma manipulação egoísta, e então algo afiado o lembra.

**TRUNGPA RINPOCHE:** O algo afiado que corta a mente neurótica parece ser uma lâmina dupla que corta em ambas as direções simultaneamente, assim a única coisa que existe é o fio em si. Não é como uma agulha, não é como um machado. Corta tanto a projeção quanto o projetor simultaneamente. É por isso que há um aspecto de loucura: quem a maneja é cortado por ela da mesma forma que está cortando com ela. Isso também torna isto engraçado. Ninguém ganha a batalha. O inimigo se destrói e o defensor se destrói também — simultaneamente — por isso é muito louco. Geralmente, se estamos lutando contra algo, você supõe vencer, mas nesse caso você não vence. Ambos os lados se destroem. Ninguém vence, em outras palavras, ambos vencem.

**ALUNO:** Isto parece estar ligado à shunyata. Poderia haver um deslize a qualquer momento, e então parece haver outro tipo de fio —

**TRUNGPA RINPOCHE:** Isto é bem diferente. Quando há uma sensação de deslize, então não há lâmina para cortar qualquer coisa. É auto-perpetuado no sentido do HUM. Deste ponto de vista, a experiência de shunyata e a louca sabedoria são diferentes. Comparada com a louca sabedoria, shunyata provê um ninho, um ninho mútuo, um ninho confortável, onde a louca sabedoria provê um processo de corte constante. O enfoque tântrico está ligado à energia; a experiência de shunyata é apenas sabedoria, sabedoria sem energia. É uma descoberta, uma experiência, algum tipo de ninho.

**ALUNO:** Qual era a motivação de Padmasambhava ao querer se tornar um Buda? Estou pensando no que você disse antes: não queremos aquele estado desconfortável; queremos o conforto da claustrofobia e insanidade.

**TRUNGPA RINPOCHE:** Sim. Suponho que no tocante à mente samsárica, é uma motivação perversa. Vai contra a tendência de querer um ninho. Vai contra a base do que nossos pais sempre nos dizem: “Você não quer se casar e ter um trabalho e uma casa confortável ao invés de apenas sentar e meditar?”

**A:** Mas há alguma motivação que não é do ponto de vista samsárico, mas que exista por si só?

**TR:** Ousadia. Não ser civilizado.

**A:** Isto é uma parte de nós que deveríamos descobrir ou cultivar de alguma forma.

**TR:** Isso é o que temos que observar. Isto temos que descobrir. Não há receita.

**A:** Essa ousadia é algo que já experimentamos ocasionalmente como parte de nossa vida ou algo que ainda não experimentamos.

**TR:** Não sei. Vamos descobrir.

**ALUNO:** Isto é o que você disse antes sobre o Buda tentando se tornar você — este é o fator de motivação?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Bem, há algo muito estranho acontecendo. Você é absolutamente confortável e feliz do jeito que é, ainda assim ao mesmo tempo acha incrivelmente doloroso. Você não está certo se quer permanecer do jeito que você é, que é muito prazeroso, ou não permanecer do jeito que você é, porque é muito doloroso ao mesmo tempo. Esta parece ser a motivação. Você quer manter seus padrões habituais, mas ao mesmo tempo os acha muito monótonos — este é o tipo de motivação. Digo, não podemos defini-la

como sendo algo especial. Não podemos dizer que você está fazendo uma jornada numa direção particular. As direções são confusas. Você *não* está confuso sobre se você está indo ou voltando, mas *ainda assim* você quer fazer algo sobre a situação. Esta é a qualidade contagiosa da natureza de Buda, que aparentemente tenta brilhar em meio a tudo isso o tempo todo.

## O Intelecto e o Trabalhar com a Negatividade

O PRÓXIMO ASPECTO DE PADMASAMBHAVA é na verdade geralmente chamado Padmasambhava. Por alguma razão esquisita, “Padmasambhava” se tornou popular como um nome genérico para todos os aspectos iconográficos deste personagem. Talvez haja alguma influência Gelukpa nesse processo de nomear. Os seguidores de Padmasambhava no Tibete geralmente referem-se a ele como Guru Rinpoche ou Pema Jungne, “o nascido-do-lótus,” que em sanscrito é Padmakara. Padmasambhava é então o nome de apenas um dos aspectos. Parece que isso tem a ver com alguma disputa sectária na qual um dos lados mantém que Padmasambhava não é um princípio cósmico, mas apenas um erudito chamado Padmasambhava.

De qualquer forma, este aspecto particular conhecido como Padmasambhava era um erudito, um pandita. Ele entrou na Universidade de Nalanda e estudou o que é conhecido como a disciplina tríplice: meditação, moralidade e conhecimento, ou aprendizado. Estas três disciplinas correspondem às três sessões da escritura budista chamada Tripitaka. Uma sessão do Tripitaka discute disciplina monástica, a outra ensinamentos básicos dos sutras, e a terceira a estrutura psicológica dos seres.

As pessoas geralmente se perguntam, “Não seria possível não fazer estudo algum no caminho espiritual? Não podemos apenas meditar e aprender tudo de nossas experiências?” Muitas pessoas acreditam que se você sentar e meditar muito, você não terá que ler escrituras ou estudar qualquer coisa. Elas dizem que apenas meditando tudo virá até você. Esse enfoque parece ser parcial. Não deixa espaço para afiar o intelecto ou disciplinar a mente. Também não leva em consideração o conhecimento que nos impede de cair em estados de absorção, conhecimento que nos diz que é necessário abandonar certos estados e nos colocar em outro estado de espírito. O estudo e o aprendizado escolástico são algo extremamente importante para nós. É isso que é demonstrado por Padmasambhava em seu aspecto erudito.

Um dos problemas com relação ao intelecto e a compreensão intelectual é que se buscarmos e encontrarmos respostas, conclusões, deduções lógicas, tendemos a ficar com uma opinião elevada de nossa compreensão. Se desenvolvemos isto, então podemos não ser mais capazes de experimentar as coisas apropriadamente ou mesmo aprender qualquer coisa dos ensinamentos. Nos tornamos eruditos e ratos de biblioteca endurecidos. Podemos começar a achar que as práticas são inseguras se não sabemos o que elas são, então temos que estudá-las detalhadamente primeiro. Esta atitude pode ir até o ponto de dizer que se você realmente quer estudar os ensinamentos budistas, primeiro você tem que aprender sânscrito, bem como japonês ou tibetano. Você não pode sequer começar a meditar antes de ter aprendido estas línguas e estudado os textos apropriados.

Esta atitude sugere que o estudante deva se tornar um super-erudito. Quando o estudante tiver se tornado um erudito extremamente perfeito, ele atingiu a buditade. Ele tem todas as respostas; sabe tudo de trás para frente. Esse tipo de onisciência, de acordo com essa visão, cria um Buda.

Esta visão de que o ser iluminado é uma pessoa com uma grande formação, um grande erudito, é um erro, é outro extremo. A iluminação não é apenas uma questão de acumular informação. Se um Buda não sabe trocar seus pneus de neve, por exemplo, uma pessoa com essa visão pode começar a duvidar dele. Afinal, supõe-se que ele seja onisciente; como ele pode ser um Buda se ele não sabe fazer isto? O Buda perfeito seria capaz de nos surpreender com seu conhecimento em todas as áreas. Ele seria um bom cozinheiro, um bom mecânico, um bom cientista, um bom poeta, um bom músico — ele seria bom em tudo. Esta é uma idéia difusa ou distorcida do que seja um Buda, para dizer o mínimo. Ele não é esse tipo de especialista universal, não é um superprofessor.

Mas se a idéia apropriada de compreensão intelectual e aguçar o intelecto não é nos alimentar de milhões de bites de informação e nos transformar em uma biblioteca ambulante, o que é então? Está ligada com desenvolver precisão e tino ao nos relacionarmos com a natureza da realidade. Isto não tem nada a ver com deter-se em conclusões lógicas ou conceitos. Devemos ter uma atitude neutra em nosso estudo intelectual dos ensinamentos, uma que não seja puramente crítica nem puramente devocional. Não tentamos chegar às conclusões. A finalidade do estudo, ao invés de chegar a conclusões, é experimentar as coisas lógicas e sensivelmente. Este parece ser o caminho do meio [entre os extremos de rejeitar o intelecto e enfatizá-lo exclusivamente].

Tornar-se realizado no estudo intelectual geralmente significa formar opiniões sólidas. Se você é um erudito, seu nome se torna interessante de mencionar se você fez alguma descoberta intelectual. Mas o que nós estamos falando aqui não é exatamente uma descoberta no sentido acadêmico, mas descoberta no nível de examinar e lidar com a experiência pessoal. Através de um processo deste tipo, sua experiência pessoal é trabalhada — é batida, aquecida e martelada como quando trabalhamos com ouro, para usar uma analogia escritural. Ao lidar com nossa experiência, comemos, mastigamos, e finalmente engolimos e digerimos. Desta forma, a *coisa toda* se torna trabalhável; seu foco não é apenas no estrelato, como ao desenvolver sua personalidade no formato de uma pessoa muito erudita — um budologista ou um tibetologista ou algo desse tipo.

Em outras palavras, o intelecto aqui significa ausência de um observador. Se nos observamos aprendendo — nos observamos crescendo, desenvolvendo, nos tornando pessoas mais eruditas— então estamos nos comparando com os “outros.” Estamos constantemente engordando nosso egos, porque estamos nos comparando com os “outros.” Já se a experiência do estudo intelectual continuar sem um observador, ela se torna muito simples e direta. Esse tipo de intelecto sem observador tem qualidades similares as quais estávamos descrevendo antes em ligação com a experiência do jovem príncipe. Ela é aberta, desejosa de explorar. É sem uma atitude particular. É sem um sentido de que você queira que o que está acontecendo seja substituído por alguma outra coisa, que você queira que a sua ignorância seja substituída pela informação. É uma descoberta constante de novas situações na vida e o que os ensinamentos e as escrituras tem a dizer a respeito delas. Significa descobrir as sutilezas e sentimentos relacionados com os diferentes aspectos do budismo. Significa compreender a geografia completa dos ensinamentos, de forma que você não seja deixado perplexo por algum novo enfoque, alguma nova sabedoria. Você não fica perplexo, porque você sabe a que área da psicologia humana aquele enfoque em particular está ligado. Esta era a prática exemplificada por Padmasambhava como Padmasambhava. Ele se tornou um grande erudito porque trabalhou com seu intelecto sem um observador. Ou na base de seu exemplo, poderíamos também trabalhar com o intelecto sem um observador.

Você poderia se perguntar: “Se não há um observador, como sabemos que entendemos o que estivemos aprendendo?” Mas é possível focar o aprendizado e a compreensão ao invés de acumular informações motivado por obter uma nova personalidade, ou desenvolver um novo ego. Esta não é a única forma. Há outras formas de sermos altamente eruditos, altamente intelectuais. É possível fazê-lo sem um observador.

Outro aspecto de Padmasambhava é conhecido como Loden Choksi, que era um *rajguru*, que é como eles chamam o professor espiritual de uma família real na Índia. A forma através da qual Loden Choksi veio a ser um *rajguru* é uma história interessante. Ele estava vagando por todos os lugares quando se deparou com um mosteiro de mulheres. Ele começou a instruir a monja principal daquela instituição, que era a princesa do reino de Sahor. Sahor era próximo da área de Himachal Pradesh na Índia setentrional dos dias de hoje. A princesa era muito preciosa para este reino, porque ela havia sido convidada a se tornar a rainha de vários reinos vizinhos, até mesmo reinos importantes como a China, a Pérsia, e, de acordo com a história, o Império Romano. Apesar desses convites, a princesa se recusou a manter qualquer ligação com o poder e prazeres mundanos. Ela queria se tornar uma monja budista, e assim ela o fez. O rei de Sahor temia muito que a princesa não conseguisse manter seus votos de monja [pois isso seria considerado uma afronta política pelos reinos cujos convites ela havia rejeitado e] eles poderiam atacar seu reino. [Portanto o rei cercou-a com quinhentas monjas de forma a resguardar sua disciplina.]

Assim Padmasambhava esta ali dando ensinamentos para a princesa e as quinhentas outras monjas quando um pastor passou por ali e ouviu a voz de um homem dentro do mosteiro feminino. Esse boato circulou pelo reino e criou um grande escândalo. Em determinado momento, o rei e a rainha e seus ministros ouviram a história. Eles esperavam ser capazes de revelar que esse escândalo estava baseado num rumor infundado, mas foram incapazes de encontrar o pastor que foi a testemunha original. Eles deixaram muitos presentes na entrada da corte real e anunciaram que se a testemunha original viesse contar sua história, ele receberia todos aqueles presentes. Havia ouro, prata, jóias, seda, várias coisas. Finalmente, o pastor apareceu e contou sua história, que parecia ser verdadeira. Ele não tinha motivo oculto nenhum para criar um escândalo no reino.

O rei mandou um de seus ministros para descobrirem o que estava acontecendo no mosteiro. O ministro encontrou as portas completamente fechadas, e as monjas não deixavam ninguém entrar, mesmo se era um mensageiro do rei apenas querendo inspecionar. O rei suspeitou que algo esquisito estava

acontecendo no mosteiro e mandou soldados para arrombarem as portas. Eles o fizeram e encontraram Padmasambhava sentado no trono da sala principal, instruindo as monjas.

Os soldados tentaram apanhar Padmasambhava, mas acharam difícil, inacreditavelmente difícil, por as mãos nele. Não conseguiam apanhá-lo de jeito algum. Nesse momento o rei ficou extraordinariamente furioso e mandou um vasto exército ao mosteiro. As tropas finalmente capturaram Padmasambhava e todas as monjas.

A forma tradicional de execução neste país era queimar o prisioneiro vivo numa pira de sândalo, e a princesa foi colocada numa masmorra cheia de espinhos. A fogueira de sândalo, que geralmente morria depois de vinte e quatro horas, continuou a queimar por um longo tempo. Com outros criminosos geralmente não havia dificuldade alguma, mas neste caso o fogo continuou a queimar e a fumaça continuou por três semanas. O rei e o povo começaram a se perguntar qual era o problema. Poderia haver algo de incomum nesse vagabundo que eles queimaram? O rei decidiu que queria recolher alguns pedaços de ossos desse vagabundo, pois talvez eles tivessem algumas propriedades mágicas. Ele mandou um mensageiro ao lugar onde havia o fogo, e o mensageiro descobriu que um grande lago havia aparecido no local, com troncos ainda em chamas ao redor dele. No meio desse lago havia uma flor de lótus onde estava sentado Padmasambhava.

O rei percebeu que havia cometido um grande erro e começou a falar com Padmasambhava. Padmasambhava cantou algo dizendo, “Boas vindas ao grande pecador, boas vindas ao rei afundado na confusão,” e assim por diante. O rei convidou Padmasambhava para vir a seu palácio. Padmasambhava enfim aceitou o pedido. Nesse ponto, de acordo com a história, Padmasambhava conduziu práticas de sadhana da mandala de *vajradhatu* no palácio do rei. O resultado, de acordo com a história, é que o reino se esvaziou completamente em sete anos. Toda a civilização se dissolveu enquanto as pessoas se tornavam grandes iogues e descobriam que não havia finalidade em manter seus trabalhos domésticos comuns. Eles todos enlouqueceram.

Nesta história, Loden Choksi, o aspecto rajguru de Padmasambhava, fez um milagre. O milagre não foi apenas converter o rei; o milagre era seu jeito de lidar com quaisquer ameaças e acusações que surgiam. Loden Choksi manifestava a invencibilidade de Padmasambhava. Qualquer desafio a ele, ao invés de ser visto como uma ameaça, se tornava mais um adorno de sua ação. Utilizar os obstáculos como uma forma de trabalhar com as situações cotidianas toma uma parte muito importante na louca sabedoria.

Esta pode ser uma idéia familiar para as pessoas já expostas ao ensinamento da louca sabedoria, mas para a maioria das pessoas, que pensam numa espiritualidade como sendo baseada apenas na bondade, qualquer tipo de oposição ou obstáculo é considerada uma manifestação do mal. Considerar os obstáculos como adornos é uma idéia bem incomum. Se há uma ameaça ao professor ou ao ensinamento, ela tende a ser imediatamente categorizada como “obra do demônio.” Nesta visão, a idéia é tentar não relacionar-se com os obstáculos e ameaças, mas desfazer-se deles como algo ruim, algo que contradiz os ensinamentos. Você apenas deveria se purificar dessa obra do diabo. Você devia abandoná-la, ao invés de explorá-la como parte do desenvolvimento orgânico e integral da situação com que você está lidando. Você a considera apenas como um problema.

Suponho que se aqueles de nós já familiares com estes ensinamentos olhássemos para nós mesmos num nível muito sutil, poderíamos ainda encontrar algum elemento desse enfoque. Apesar de sabermos a filosofia e as idéias — sabemos como devemos trabalhar com a negatividade e utilizá-la como um adorno — ainda assim há alguma tentativa de encontrar alternativas, de tentar encontrar algum tipo de promessa subjacente.

Na verdade, isto acontece um bocadinho com nossos alunos. As pessoas falam sobre relacionar-se com a negatividade como parte do desenvolvimento da situação, mas então eles consideram esse enfoque em si como uma forma alternativa de solucionar o problema da negatividade. Mesmo os alunos mais velhos constantemente perguntam, em público e reservadamente, baseados nesse enfoque de alternativa-solução. Eles ainda acreditam que há uma “forma melhor”; eles ainda acreditam que há um caminho para alguma espécie de felicidade. Apesar de sabermos que supostamente devemos nos relacionar com a dor e com a miséria como parte do caminho, eles ainda assim tentam considerar *aquilo* como um caminho para a felicidade, como uma forma de resolver o problema, como uma alternativa melhor. Se nós tivéssemos sido Padmasambhava como o rajguru, teríamos tentado conversar com os guardas que nos prenderam antes que eles nos colocassem na fogueira. Teríamos dito: “Esse é um grande erro; vocês não deviam fazer isto.

Vocês não entendem o que estão fazendo.” Tentaríamos isto, ao invés de deixarmos as coisas rolarem, ao invés de deixar a ação falar mais alto do que as palavras.

Ainda parece haver certa timidez no nosso enfoque geral. Somos tímidos no sentido de que, não importa quão sutis ou óbvios os ensinamentos possam ser, nós ainda não nos reconcilhamos com a noção de que “dor e prazer são ambos ornamentos agradáveis de vestir.”<sup>7</sup> Poderíamos ler, poderíamos dizer, mas ainda assim achamos magnífico desdobrar a dobradura e sentir que a miséria ou a negatividade são boas: “Temos que trabalhar com isto. Bem, tenho conseguido. Ultimamente tenho encontrado todo tipo de coisas rudes e ásperas acontecendo em minha mente e em minha vida. Não é particularmente agradável, mas no fim é algo *interessante* para mim.” Há algum vestígio de esperança. A idéia de encontrar a negatividade “interessante” é que de alguma forma enquanto prosseguimos acabaremos sendo salvos. É implícito que no final a coisa toda vai ser boa e prazerosa. É muito sutil. É quase como se houvesse um acordo implícito de que no fim todas os caminhos levarão à Roma.

Ainda estamos lutando com a mentalidade hinayana, mesmo que estejamos falando sobre os ensinamentos mais profundos da louca sabedoria. Ainda estamos pensando que esta louca sabedoria poderia nos levar à felicidade, que as muletas do vajrayana talvez nos ajudem a caminhar num bom caminho hinayana. Isto mostra que de forma alguma ainda não nos relacionamos com a coisa toda como sem esperança — totalmente sem esperança. Mesmo a ausência de esperança tem sido considerada algum tipo de solução. Esta malandragem ainda está acontecendo. Ainda estamos seguindo como se silenciosamente concordando, não interessa o que digamos, vamos trabalhar na direção de algum tipo de felicidade. Mas Padmasambhava em seu aspecto de rajguru não liga nem um pouco para tudo isto. Seu enfoque era, “Deixe a felicidade se apresentar *por si só* se acontecer, mas nesse intervalo, que eu seja executado se necessário.”

Reconheça você mesmo como o criminoso — vá em frente e faça isto! Ele fez assim. Ele foi executado como um criminoso. Mas então algo mudou.

Reconhecer os erros dos outros como seus parece ser muito difícil de fazer; porém, a dor é o caminho. Não queremos ser culpados pelas ações de outra pessoa. Vamos imediatamente dizer que não o fizemos. “Não era minha culpa.” Não conseguimos agüentar ser culpados injustamente. Bem, isso é bem sensível, suponho — as pessoas não gostam de levar a culpa. Mas suponha que decidamos tomar a coisa toda sobre nós e nos deixar ser acusados, então o que aconteceria? Seria bem interessante descobrir — puramente por seguir o exemplo de Padmasambhava (se isso te dá algum consolo).

Este é um enfoque muito interessante. Não é particularmente sutil; é óbvio. Se torna sutil somente com a distorção da distorção da distorção do auto-engano, que é uma distorção na direção de um resultado.

**ALUNO:** Gostaria de saber um pouco mais sobre essa distorção do auto-engano.

**TRUNGPA RINPOCHE:** Bem, poderíamos falar um bocado dele, mas o ponto principal parece ser cortar a auto-justificação de “Tudo vai ficar bem, há algum tipo de promessa ou recompensa de *qualquer forma*.” Mesmo acreditar em nenhuma promessa é um tipo de promessa. Esse tipo de distorção está sempre ali. E ao não ser que sejamos capazes de nos deixarmos ser acusados injustamente, não conseguiremos cortar nosso auto-engano. Isso é muito difícil. Estamos prontos para mentir por nós mesmos, mas não estamos prontos para mentir pelo bem dos outros. Não queremos tomar sobre nós a dor de outra pessoa. A não ser que falemos com as pessoas de quem estamos tomando a dor e digamos, “olha, estou fazendo um bom trabalho por você; isto é tudo por você.” Você sente que devia conversar com aquela pessoa antes de se entregar.

**ALUNO:** Padmasambhava era o leão do darma. Alguém quer culpa-lo por sua própria ação errônea. Padmasambhava diz, “Certo, vá em frente, suje meu nome.” Não compreendo isso exatamente. Talvez se aquilo fosse a única coisa que ele podia fazer, faria mais sentido, mas parece que há outros modos de ação disponíveis. Ele poderia pacificar, incrementar, magnetizar, assim por diante. Mas apenas coadunar com a acusação falsa parece quase como evitar a situação. Não vejo a qualidade inteligente dele se comportar dessa forma naquela situação.

---

<sup>7</sup> Esta é uma citação da sadhana do autor *Sadhana do Mahamudra*, uma liturgia praticada por seus alunos. [Ed.]

**TRUNGPA RINPOCHE:** Nesse caso, porque ele não tentou magnetizar, a coisa toda se tornou muito mais poderosa. Ao invés disso ele se entregou, mas ele se entregou de uma forma tão poderosa que os outros automaticamente foram ricocheteados pela situação. O resultado final foi de fato que Padmasambhava não teve que convencer os outros para sair daquela situação, mas os outros tiveram que fazê-lo por ele.

A mensagem para nós como seus seguidores é que, já que não usamos tais técnicas muito freqüentemente (para dizer o mínimo), é válido tentar praticar esse enfoque. Não temos que conceitualizar e dizer que desistir da situação é o *único* modo. Esse não é o ponto. Temos toda a riqueza e abundância de todos os tipos de técnicas, e esta é também uma bem interessante. É válido examina-la. Digo, você tem oito estilos para lidar com sua vida — cada um dos aspectos de Padmasambhava tem uma mensagem — e esta é uma delas.

**ALUNO:** Foi dessa forma que Cristo se entregou? Apenas permitindo que a situação acontecesse?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Isso parece bem óbvio, sim. Ele apenas assumiu a culpa.

**ALUNO:** Não entendo a idéia de não evitar a dor. Se não estamos tentando evitar a dor então qual é o significado do Nobre Caminho Óctuplo sobre a cessação da dor?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Aqui a cessação da dor é no sentido de ver a dor por um ângulo completamente diferente — de trás — ao invés de elimina-la.

**A:** Você quer dizer que você acaba apenas com o outro lado da dor.

**TR:** Sim, [do outro lado do] criador da dor, que é a confusão.

**ALUNO:** Me parece que tanto Cristo quanto Padmasambhava tiveram que usar magia de forma a atingir sua vitória final.

**TRUNGPA RINPOCHE:** Não necessariamente. Poderia ter se tornado magia por si só.

**A:** Quero dizer o lago, e sentar na flor de lótus e —

**TR:** Isto não era particularmente magia. Isto foi apenas o que aconteceu. E aliás, a ressurreição poderia não ter sido nenhum tipo de magia. Apenas foi o que aconteceu no caso de Cristo.

**A:** É magia no sentido de que é muito incomum. Digo, se aquilo não é magia, então o que é?

**TR:** Bem, nesse caso o que estamos fazendo aqui é magia. Estamos fazendo algo extremamente incomum na América. Parece ter surgido por si só. Não teríamos conseguido criar toda essa situação. Nos reunimos aqui e discutir esse assunto apenas aconteceu por si só.

**ALUNO:** Rinpoche, o que você estava dizendo sobre usar a dor como um adorno pareceu-me como a diferença entre acumular informação e realmente experimentar suas implicações. Mas não vejo como você pode estar certo de que você está realmente tomando contato com sua experiência.

**TRUNGPA RINPOCHE:** Não deveríamos considerar a coisa toda como uma forma de ir além do ego. Apenas se relacione com ele como um processo contínuo. Não faça nada com ele, apenas continue. É um assunto muito casual.

**ALUNO:** O que significa “Loden Choksi”?

**TRUNGPA RINPOCHE:** *Loden* significa “possuir inteligência”; *choksi* significa “mundo supremo” ou “existência suprema.” Neste caso, o nome não parece ser tão significativo quanto alguns dos outros aspectos. Não chega nem perto do brilho de, por exemplo, Senge Dradrok ou Dorje Trolö. *Loden Choksi* tem algo a ver com ser habilidoso.

**ALUNO:** Qual é a diferença entre o tipo de percepção intelectual direta de que você está falando aqui e outros tipos de percepção?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Parece que se você está apenas buscando respostas, então você não percebe coisa alguma. No uso correto do intelecto, você não busca por respostas, você apenas vê; você apenas toma notas com a mente. E mesmo assim, você não tem por finalidade acumular informação; você apenas se relaciona com o que está ali como uma expressão de inteligência. Desta forma sua inteligência não pode ser ludibriada por sugestões alheias. Pelo contrário, você aguçou seu intelecto e você pode lidar diretamente com o que está acontecendo.

**A:** Mas como você diferenciaria isto de outros tipos de percepção?

**TR:** Em geral, temos percepções com todos os tipos de coisas misturadas; isto é, temos percepções condicionadas que contém uma finalidade de magnetizar e destruir. Tais percepções contém paixão e agressão e todo o resto. Há segundas motivações de todos os tipos, em contraposição a apenas ver claramente, apenas olhar para as coisas muito precisamente, aguçado.

## Dorje Trolö e os Três Estilos de Transmissão

O OITAVO ASPECTO DE PADMASAMBHAVA é Dorje Trolö, o aspecto final e absoluto da louca sabedoria. Para discutir este oitavo aspecto de Padmasambhava, temos que ter algum conhecimento básico sobre formas [tradicionais] de passar os ensinamentos. A idéia de *linhagem* está associada com a transmissão da mensagem da *adhishthana*, que significa “energia” ou, se você preferir, “graça.” Ela é transmitida como uma corrente elétrica do guru trikaya para os seres sencientes. Em outras palavras, a louca sabedoria é uma energia contínua que flui e que, enquanto flui, se regenera. A única forma de regenerar esta energia é a irradiando ou comunicando e colocando em prática. Não é como as outras energias, que, quando você as usa, se movem na direção da extinção ou cessação. A energia da louca sabedora regenera a si própria através do processo de a estarmos vivendo. Enquanto você vive essa energia, ela se regenera; você não vive para a morte mas sim para o nascimento. Viver é um constante processo de nascimento ao invés de um processo de desgaste.

A linhagem tem três estilos de transmitir essa energia. A primeira é chamada *kangsaknyen-gyü*. Aqui a energia da linhagem é transmitida pela palavra, usando idéias e conceitos. De certa forma este é um método primitivo ou grosseiro, um enfoque um tanto dualista. Porém, neste caso o enfoque dualista é válido e funciona.

Se você sentar de pernas cruzadas, como se você estivesse meditando, é bem provável que você realmente se encontre meditando depois de um tempo. Isto é como atingir a sanidade imitando-a, ao comportar-se como se você já fosse são. Da mesma forma, é possível usar palavras, conceitos, imagens, idéias — ensinar de forma oral ou escrita — como se estas coisas fossem meios absolutamente perfeitos de transmissão. O procedimento é apresentar uma idéia, então a refutação [do oposto] daquela idéia, e então associar aquela idéia com uma escritura ou ensinamento autêntico que tenha sido apresentado no passado.

Acreditar num nível primitivo que algumas coisas são sagradas é o primeiro passo da transmissão. tradicionalmente não devemos caminhar por sobre as escrituras ou livros sagrados, não devemos sentar neles ou destrata-los de qualquer forma, porque coisas muito poderosas são ditas neles. A idéia é que ao destratar os livros, você destrata as mensagens que eles contém. Este é um tipo de crença em algum tipo de entidade, ou energia, ou força — na qualidade viva de algo.

O segundo estilo de comunicação ou ensinamento, é o *rigdzin da-gyü*. Este é o método da louca sabedoria, mas no nível relativo, não no nível absoluto. Aqui você se comunica ao criar incidentes que parecem acontecer por si próprios. Tais incidentes aparentemente são totalmente inocentes, mas eles tem um instigador em algum lugar. Em outras palavras, o guru se afina com a energia cósmica, ou como você queira chama-la. Então se há uma necessidade de criar caos, ele direciona a atenção para o caos. De acordo com isso, o caos se apresenta, como se tivesse acontecido por acaso ou engano. *Da* em tibetano significa “símbolo” ou “sinal.” O sentido disso é que o guru de louca sabedoria não fala ou ensina num nível ordinário, mas sim, ele ou ela cria um símbolo, ou dá um sentido. Um símbolo nesse caso não é algo que quer dizer uma outra coisa, mas é algo que apresenta a qualidade vívida da vida e cria uma mensagem a partir dela.

O terceiro é chamado *gyalwa gong-gyüi*. *Gong gyü* significa “linhagem de pensamento” ou “linhagem da mente.” Do ponto de vista da linhagem dos pensamentos, mesmo o método de criar situações é grosseiro, ou primitivo. Aqui há uma compreensão mútua que surge e cria uma atmosfera geral — e a mensagem é compreendida. Se o guru da louca sabedoria é um ser autêntico, então a comunicação autêntica acontece, e os meios de comunicação não são nem palavras nem símbolos. Apenas por estar ali, por ser, um sentido de precisão é comunicado. Talvez tome a forma de esperar — por nada. Talvez tome a forma de fingir meditar junto, mas não fazer nada. Aliás, pode envolver um relacionamento muito casual: discutir o clima e o sabor do chá; como fazer curry, chop suey, ou culinária macrobiótica; ou falar sobre história, ou sobre os vizinhos — qualquer coisa.

A louca sabedoria da linhagem de pensamento toma uma forma que muitas vezes é desapontadora para o recipiente ansioso dos ensinamentos. Você pode ir fazer uma visita ao guru, e você se preparou muito para essa ocasião, e ele não está nem mesmo interessado em falar com você. Ele está ocupado lendo o jornal. Aliás, ele pode criar um “ambiente negro,” uma certa intensidade que torna a situação toda

ameaçadora. E nada está acontecendo — nada acontecendo ao ponto de que você vai embora aliviado, feliz de não ter de permanecer ali. Mas então algo acontece com você como se tudo tivesse acontecido durante aqueles momentos de silêncio e intensidade.

A linhagem do pensamento é mais uma presença do que algo acontecendo. E ela também tem uma qualidade absolutamente convencional, ordinária.

Nas abhishekas tradicionais, ou cerimônias de iniciação, a energia da linhagem do pensamento é transmitida a seu sistema no nível do quarto abhisheka. Nesse momento, o guru perguntará repentinamente, “Qual é seu nome?” ou “Onde está sua mente?” Essa questão abrupta momentaneamente o leva além de sua agitação mental, criando uma perplexidade de um tipo diferente [do tipo que já acontece na sua mente normalmente]. Você busca por uma resposta e percebe que tem um nome e que ele quer saber qual é. É como se antes você não tivesse um nome, mas agora você descobriu que tem um nome. É esse tipo de momento abrupto.

É claro que tais cerimônias estão sujeitas à adulteração. Se o professor está apenas seguindo as escrituras e os comentários, e o aluno está ansiosamente esperando algo poderoso, então tanto o professor quanto o aluno perdem o barco simultaneamente.

A comunicação da linhagem dos pensamentos é o ensinamento do *darmakaya*; a comunicação por símbolos e sinais — criar situações — é o nível *sambogakaya* de ensinamento; e a comunicação por palavras é o nível *nirmanakaya* de ensinamento. Estes são os três estilos através dos quais o guru de louca sabedoria se comunica com o aluno potencial de louca sabedoria.

A coisa toda não é tão ultrajante quanto pode parecer. Ainda assim, há uma tendência oculta de tirar vantagem da natureza travessa da realidade, e isto cria uma sensação de loucura ou uma sensação de que alguma coisa ou outra não seja tão sólida. Seu sentido de segurança está sob ataque. Assim o recipiente da louca sabedoria — o aluno de louca sabedoria ideal — deveria se sentir extremamente inseguro, ameaçado. Dessa forma você cria metade da louca sabedoria e o guru cria a outra metade. Tanto o guru quanto o aluno estão assustados pela situação. Sua mente não tem nada no que trabalhar. Uma brecha repentina se abriu — perplexidade.

Este tipo de perplexidade é bem diferente da perplexidade da ignorância. Esta é a perplexidade que ocorre entre a questão e a resposta. Há uma questão, e você está prestes a responder esta questão: há uma brecha. Você já sangrou ou suou sua pergunta, e a resposta não veio ainda. Já há uma sensação de resposta, uma sensação de que algo positivo está acontecendo — mas nada ainda aconteceu. Há este ponto onde a resposta está prestes a nascer e a questão acabou de morrer.

Há uma química muito estranha aqui; a combinação da morte da questão e o nascimento da resposta cria incerteza. É uma incerteza inteligente — aguçada, inquisitiva. Ela não é como a perplexidade de ignorância do ego, que perdeu completamente o contato com a realidade porque você deu a luz à dualidade e está incerto a respeito sobre como será o próximo passo. Dessa forma você está perplexo devido ao enfoque tomado pelo ego com relação à dualidade. Mas nesse caso não é perplexidade no sentido de não saber o que fazer, mas perplexidade porque algo está prestes a acontecer e ainda não aconteceu.

A louca sabedoria de Dorje Trolö não é razoável mas um tanto pesada, porque a sabedoria não permite acordos. Se você faz um acordo entre o branco e o preto, você acaba com uma cor cinza — nem branca nem preta. É uma média triste ao invés de uma média alegre — é desapontadora. Você sente-se mal porque você permitiu esse acordo. É por isso que a louca sabedoria não conhece nenhum acordo. O estilo da louca sabedoria é nos inflar: inflar o ego ao ponto do absurdo, ao ponto da comédia, ao ponto que se torna bizarro — e então repentinamente largar. Então você tem uma grande queda, como Humpty Dumpty: “All the king’s horses and all the king’s men / Couldn’t put Humpty Dumpty together again.” (“Nem todos os cavalos e homens do rei / conseguiriam montar Humpty Dumpty de novo.”)

Voltando à história de Padmasambhava como Dorje Trolö, uma deidade local do Tibete perguntou a ele, “O que lhe dá mais medo?” Padmasambhava disse, “Tenho medo de pecado neurótico.” Acontece que a palavra tibetana para pecado — *dikpa* — é também a palavra para escorpião, então a deidade local

pensou que poderia assustar Padmasambhava ao se manifestar para ele como um escorpião gigantesco. A deidade local foi reduzida a pó — como um escorpião.

Supostamente o Tibete é cercado por montanhas nevadas e há doze deusas associadas com estas montanhas que são guardiãs do país. Quando Dorje Trolö foi ao Tibete, uma dessas deusas recusou-se render-se a ele. Ela fugiu dele — ela correu para todos os lados. Ela subiu uma montanha pensando que estava fugindo de Padmasambhava e descobriu-o já ali antes dela, dançando no cume da montanha. Ela correu para um vale e encontrou Padmasambhava já no fundo, sentando na confluência entre aquele vale e o vale vizinho. Não importava para onde ela corria, ela não conseguia escapar. Finalmente ela decidiu saltar num lago e se esconder por lá. Padmasambhava transformou o lago em ferro incandescente, e ela emergiu como uma espécie de esqueleto. Finalmente, ela teve que se render, porque Padmasambhava estava por toda parte. De certa forma era extremamente claustrofóbico.

Uma das expressões de louca sabedoria é que você não pode escapar dela. Está por todo lado, seja lá o que for.

Em Taksang no Butão, Padmasambhava se manifestou como Dorje Trolö. Ele transformou sua consorte Yeshe Tsogyal numa tigresa prenhe, e vagou pelas colinas de Taksang cavalcando nessa tigresa prenhe. O fato dele manifestar-se dessa forma tinha a ver com subjugar as energias psíquicas do país, um país que estava infestado com crenças primitivas a respeito de ego e Deus.

Outra expressão de louca sabedoria é controlar energias psíquicas. A forma de controlar energias psíquicas não é criar uma energia psíquica ainda maior e tentar domina-la. Isto apenas aumenta a guerra, e se torna muito cara — como a guerra do Vietnã. Você vem com uma contra-estratégia e então há uma contra-contra-estratégia e então uma contra-contra-contra-estratégia. Assim a idéia não é criar um super-poder. A forma de controlar a energia psíquica das crenças primitivas é instigar o caos. Introduzir confusão naquelas energias, confundir a lógica das pessoas. Confundi-las ao ponto delas terem que pensar duas vezes. Este é como o momento da troca dos guardas. Naquele momento, quando eles começam a pensar duas vezes, a energia da louca sabedoria toma conta.

Dorje Trolö controlava as energias psíquicas das crenças primitivas ao criar confusão. Ele era meio-indiano e meio-tibetano, uma pessoa de fisionomia indiana vestida como um louco Tibetano. Ele segurava um vajra e uma adaga, chamas saíam de seu corpo, e ele cavalgava uma tigresa prenhe. Era bem estranho. Ele não era nem parecido com uma deidade local nem bem um guru convencional. Ele não era nem guerreiro nem rei. Ele certamente não era uma pessoa comum. Cavalgar num tigre é considerado um erro, mas de alguma forma ele conseguiu. Ele estava tentando se disfarçar de tibetano, ou o que ele estava tentando fazer? Ele não estava particularmente ensinando alguma coisa. Você não podia lidar com ele como um sacerdote Pön ou um missionário. Ele não estava convertendo ninguém; isso também não parecia ser do seu estilo. Ele estava apenas instigando o caos por onde quer que fosse. Até mesmo as deidades locais ficaram confusas — completamente transtornadas.

Quando Padmasambhava foi ao Tibete, os indianos ficaram muito preocupados. Eles sentiram que estavam perdendo algo muito precioso, já que parecia que ele havia decidido dar seus ensinamentos de louca sabedoria apenas para os tibetanos. Este foi um insulto terrível para os indianos. Eles se orgulhavam de ser os supremos arianos, a raça mais inteligente, os mais receptivos aos ensinamentos elevados. E agora, ao invés de ensina-los, Padmasambhava estava indo para um país selvagem, o Tibete, além das áreas fronteiriças; e ele havia decidido ensinar os tibetanos ao invés deles. O rei Surya Simha de Uttar Pradesh, a província central da Índia, mandou três *acharyas*, ou mestres espirituais, ao rei do Tibete com uma mensagem muito polida dizendo que este dito Padmasambhava era um charlatão, na verdade um mago negro. O rei indiano disse aos tibetanos que Padmasambhava era perigoso demais para que os tibetanos o mantivessem em seu país e que eles deviam mandá-lo de volta.

O ponto interessante aqui é que os ensinamentos da louca sabedoria só podem ser dados em países selvagens, onde há maiores oportunidades de tomar vantagem do caos, ou velocidade — como quer que você queira chamar este fator.

A personalidade de louca sabedoria de Padmasambhava como Dorje Trolö é a de um guru que não faz acordo com qualquer coisa. Se você ficar em seu caminho, está pedindo por destruição. Se você tem dúvidas quanto a ele, ele tira vantagem de suas dúvidas. Se você é muito devocional ou muito dependente

numa fé cega, ele o chocará. Ele toma o aspecto irônico do mundo com grande seriedade. Ele prega peças em vasta escala — peças devastadoras.

O simbolismo do tigre também é interessante. Está ligado a idéia da chama, com fogo e fumaça. E supõe-se uma tigresa prenhe como o tipo mais agressivo de tigre. Ela está faminta, um pouco louca, completamente ilógica. Você não pode entender sua psicologia e trabalhar com ela racionalmente. Ele bem pode comer você a qualquer momento. Essa é a natureza do transporte de Dorje Trolö, de seu veículo. O guru de louca sabedoria cavalga essa energia perigosa, impregnada de todos os tipos de possibilidades. Poderíamos dizer que este tigre representa meios hábeis, loucos meios hábeis. E Dorje Trolö, que é a louca sabedoria, cavalga neles. Eles formam um excelente casal.

Há um outro lado de Padmasambhava no Tibete, um que não faz parte dos oito aspectos. Para os tibetanos, Padmasambhava é uma figura paternal. Como tal, geralmente refere-se a ele como Guru Rinpoche, “o guru.” Ele se apaixonou pelos tibetanos e esbanjou grandes cuidados com eles (não exatamente da mesma forma que os missionários se apaixonaram pelos africanos). Pensava-se que os tibetanos fossem burros. Eles eram muito fiéis e muito práticos. Portanto, havia uma tremenda abertura para introduzir a loucura da impraticabilidade: abandone sua fazenda, abandone sua casa, vagueie por essas montanhas vestido naquelas roupas esquisitas de iogue.

Uma vez que os tibetanos começaram a aceitar estas coisas como atos de sanidade, eles se tornaram excelentes iogues, porque seu foco com relação à prática iogue também era prático. Assim como eles haviam fielmente cultivado as terras e fielmente cuidado de seus rebanhos, eles seguiram o chamado ióguico também com fidelidade.

Os tibetanos não eram artísticos como os japoneses. Pelo contrário, eles eram excelentes fazendeiros, excelentes mercadores, excelentes magos. A tradição Pön do Tibete era muito terrena. Preocupava-se somente com a realidade da vida. As cerimônias Pön eram também muitas vezes bem práticas. Uma das cerimônias sagradas envolvia fazer uma fogueira nas montanhas — o que te aquece. Parece que a dissimulação que os Tibetanos mostraram no curso das intrigas políticas do século vinte era completamente fora de questão. Este tipo de corrupção e intriga política surgiram no Tibete do exterior — dos filósofos arianos da Índia e dos políticos imperiais da China.

O enfoque de Padmasambhava era muito belo, e suas profecias previram tudo que aconteceu no Tibete, inclusive a corrupção. Por exemplo, as profecias nos dizem que no fim o Tibete seria conquistado pela China, e que os chineses entrariam no país no Ano do Cavalo, e que eles invadiriam como um cavalo faria. Os comunistas chineses realmente invadiram o país no Ano do Cavalo, e eles construíram estradas da China ao Tibete e por todo o Tibete e introduziram os veículos motorizados. As profecias também dizem algo no estilo de que no Ano do Porco, o país seria reduzido ao nível de um porco, o que se refere às crenças primitivas, a doutrinação dos tibetanos com idéias estrangeiras.

Outra profecia de Padmasambhava diz que o fim do tibete ocorreria quando os objetos das casas de Tsang, a província mais alta, seriam encontrados em Kongpo, a província mais baixa. De fato, aconteceu uma grande inundação na província mais alta quando o topo de uma geleira caiu num lago. O rio Brahmaputra inteiro transbordou, e varreu vilas e mosteiros no seu curso. Muitos dos artigos caseiros desses lugares foram encontrados em Kongpo, para onde o rio os havia carregado. Estas profecias também dizem que outro sinal do fim do Tibete seria a construção de um templo amarelo aos pés do Palácio Potala, em Lhasa. De fato, o décimo terceiro Dalai Lama teve uma visão de que um templo de Kalachakra deveria ser construído ali, e ele o pintou de amarelo. Outra das profecias de Padmasambhava diz que ao décimo quarto estágio, o arco-íris do Potala desapareceria. O “décimo quarto estágio” refere-se aos tempos do atual Dalai Lama, o décimo quarto. O Palácio Potala é o palácio de inverno do Dalai Lama.

Quando Padmasambhava contou estas histórias, o rei Tibetano e seus ministros ficaram extremamente perturbados, e eles pediram a Padmasambhava que os ajudasse. “Qual é a melhor coisa que podemos fazer para preservar nosso país?” eles perguntaram a ele. “Não há nada que possamos fazer,” ele respondeu, “além de preservar os ensinamentos que estão sendo concedidos agora e preservá-los em um local seguro.” Ele então apresentou a idéia de enterrar tesouros, escritos sagrados.

Ele colocou vários de seus escritos em recipientes de ouro e prata na forma de cápsulas, e os enterrou em certos locais apropriados em diferentes partes do Tibete, de forma que o povo do futuro os redescobririam. Ele também enterrou artigos em geral: jóias suas, jóias do rei e da família real, e artigos de

famílias comuns de fazendeiros também. A idéia era de que as pessoas se tornariam mais primitivas, que a inteligência humana iria regredir, e que as pessoas não seriam mais capazes de trabalhar bem com as mãos e produzir objetos daquele nível artístico.

Assim estas coisas foram enterradas por todo Tibete, fazendo uso de conhecimento científico — possivelmente indiano — sobre como preservar os pergaminhos e outros tipos de objetos. Os tesouros foram enterrados em muitas camadas de proteção, incluindo camadas de carvão, giz, e outros materiais com propriedades químicas. Também, por segurança, havia uma camada de veneno ao redor do exterior, de forma que ladrões e outras pessoas sem o conhecimento correto seriam incapazes de desenterra-los. Tais tesouros tem sido descobertos até os dias de hoje por professores que são supostamente tülkus dos discípulos de Padmasambhava. Eles tem visões psíquicas (o que quer que estas sejam), de certos lugares onde devem cavar. Então eles fazem o processo de desenterrar como uma cerimônia. Os devotos devem ser reunidos bem como os trabalhadores que farão o trabalho pesado. Algumas vezes o tesouro teve que ser desencavado de uma pedra.

Este processo de redescobrir os tesouros tem estado acontecendo o tempo todo, e um bocado de escritos secretos tem sido revelados. Um exemplo é *O Livro Tibetano dos Mortos*.

Outro enfoque de preservar tesouros de sabedoria é o estilo da linhagem da mente. Os ensinamentos foram redescobertos por certos professores apropriados que os lembravam de memória e os escreveram. Este é outro tipo de tesouro oculto.

Um exemplo de Padmasambhava agindo como uma figura paternal para o Tibete foi sua advertência ao Rei Trisong Detsen. A celebração de Ano Novo estava prestes a acontecer, o que tradicionalmente inclui corrida de cavalos e competições de arco-e-flecha, entre outros eventos. Padmasambhava disse, “Não deveria haver corridas de cavalo e competições de arco-e-flecha desta vez.” Mas as pessoas ao redor do rei acharam um jeito de passar por cima do aviso de Padmasambhava, e o rei foi morto pela flecha de um assassino desconhecido durante a corrida de cavalos..

Padmasambhava amou muito o Tibete e seu povo, e poderíamos esperar que ele permanecesse ali. Mas outra parte interessante da história é que num determinado momento, ele foi embora. Parece que há apenas um tempo determinado para cuidar e observar as situações. Uma vez que o país tinha se integrado espiritualmente e convencionalmente e as pessoas haviam desenvolvido *alguma* sanidade, Padmasambhava deixou o Tibete.

Padmasambhava ainda vive, literalmente. Ele não vive na América do Sul, mas em algum local remoto — num continente de vampiros, num local chamado *Sandok Pelri*, “Gloriosa Montanha Cor de Cobre.” Ele ainda vive. Já que ele é o estado do darmakaya, o fato de corpos físicos dissolverem-se na natureza não é considerado um grande problema. Então se você procurar por ele, você pode encontra-lo. Mas tenho certeza de que você ficaria muito desapontado quando o visse.

Claro, não estamos mais falando apenas desses oito aspectos. Tenho certeza que desde então ele desenvolveu milhões de aspectos.

**ALUNO:** Você falou sobre a linhagem da transmissão da mente. Você disse que o professor cria metade e que o aluno cria a outra metade. Pensei que a louca sabedoria não era criada.

**TRUNGPA RINPOCHE:** Sim, não é criada, mas espontaneamente existente. Você tem uma metade e o professor a outra metade. Não foi construída nesse momento; já estava *ali*.

**ALUNO:** Você acha que a América é selvagem o suficiente para a louca sabedoria?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Nem preciso dizer.

**ALUNO:** Não consegui entender uma frase que você usou: “viver para a morte.” Você poderia explica-la?

**TRUNGPA RINPOCHE:** O enfoque usual dado ao viver é a noção de que cada vez que inspiramos e expiramos estamos nos aproximando da morte. Cada hora nos leva para mais perto da morte. No caso do princípio da louca sabedoria, a energia rejuvenesce continuamente.

**ALUNO:** Rinpoche, você afirmou que Guru Rinpoche está literalmente vivo em algum país. Você está falando sério? Você usou a palavra “literalmente.”

**TRUNGPA RINPOCHE:** Nesse momento o que é sério é incerto; o que é literal também.

**A:** Então você poderia dizer qualquer coisa?

**TR:** Acho que sim.

**ALUNO:** Você mencionou o “ambiente negro” que o professor cria. Parte dele também é criada pelo aluno?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Sim, pela timidez do aluno.

**A:** Você também disse que se um aluno tivesse dúvidas, o guru de louca sabedoria tiraria proveito dessas dúvidas.

**TR:** Sim.

**A:** De que forma ele poderia tirar vantagem das dúvidas do aluno?

**TR:** Me pergunto se devo entregar o jogo. . . . A dúvida é um momento de incerteza. Por exemplo, se você está fisicamente fraco, você pode facilmente pegar uma gripe. Se você não está preparado e não está se defendendo, você pode ser pego naquele momento de fraqueza. Parece ser isto.

**ALUNO:** Lembro que uma vez você disse que quando o abhisheka esta prestes a acontecer, há uma espécie de momento de pavor. Como isso se relaciona com a insegurança do estudante perdendo seu chão?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Bem, qualquer relacionamento entre o estudante e o guru de louca sabedoria são considerados um abhisheka.

**ALUNO:** No caso da louca sabedoria auto-existente, Padmasambhava é o princípio ativador?

**TRUNGPA RINPOCHE:** O ativador bem como a base. Isso porque também é formado de darmakaya além de sambogakaya e nirmanakaya.

**ALUNO:** Você falou do processo de louca sabedoria como sendo um de inflar cada vez mais o seu ego até que haja uma tremenda queda. Mas num determinado momento você também falou sobre um processo de ausência de esperança que não surge todo de uma vez, mas que vem aos poucos. Não entendo como esses dois processos podem acontecer simultaneamente. Eles estão indo em direções opostas.

**TRUNGPA RINPOCHE:** Te inflar até que você tenha uma grande queda é a estratégia do mestre de louca sabedoria. Enquanto isso, você continua gradualmente desenvolvendo ausência de esperança.

**A:** Quando a transmissão da linhagem da mente ocorre, há esta abertura, esta brecha. Isto em si é a transmissão?

**TR:** Sim, é isto. Sim, é isto. E ali também está o ambiente ao redor e, algo que é quase global, quase criando um cenário. No meio disso, a brecha é o ponto alto.

**A:** Parece que constantemente nos encontramos em situações de abertura e escorregamos para fora delas. Qual é o benefício de voltar àquilo? É um tipo de prática, ver aquele espaço de forma que você possa voltar para ele?

**TR:** Bem, veja, você não pode recriar aquilo. Mas você pode criar suas próprias abhishekas a cada momento. Depois da primeira experiência. Depois disso você consegue desenvolver seu guru interno; e então você cria sua própria abhisheka, ao invés de tentar memorizar o que já aconteceu no passado. Se você manter-se retornando àquele momento no passado, se torna um tipo de tesouro especial, e isso não ajuda.

**A:** Não ajuda?

**TR:** Não ajuda.

**A:** Mas é necessário ter aquela experiência —

**TR:** Aquela experiência é um catalisador. Por exemplo, se você já sofreu um acidente, cada vez que você for conduzido por algum motorista ensandecido, você tem uma idéia realmente vívida de um acidente. Assim você tem a sensação de que você pode morrer a qualquer momento, o que é verdade.

**ALUNO:** Estamos falando da abertura como uma situação muito especial que toma lugar durante a transmissão, e ainda assim, parece que está espontaneamente ali, subliminarmente e freqüentemente e aqui e ali por todos os lados. Está naturalmente além das neuroses enquanto passa através de você, meio que passando com elas. Você poderia falar mais sobre a situação desse estado natural de abertura?

**TRUNGPA RINPOCHE:** Parece que neste momento se tentarmos ser mais específicos ao descrever os detalhes, não ajudará muito. Seria como criar táticas especiais e dizer como reproduzi-las — como tentar ser espontâneo com ajuda de um manual — o que não parece adiantar em nada. Provavelmente teremos que entrar em algum tipo de período de testes.

## Sobre o Autor

VEN. CHÖGYAM TRUNGPA NASCEU na província de Kham no Tibete oriental em 1940. Quando tinha apenas treze meses de idade, Chögyam Trungpa foi reconhecido como um dos grandes *tülku*, professores encarnados. De acordo com a tradição tibetana, um professor iluminado é capaz, baseado em seu voto de compaixão, de reencarnar na forma humana por várias gerações. Antes de morrer, um professor deste tipo deixa uma carta ou outras pistas sobre a localização da próxima encarnação. Mais tarde, alunos e outros mestres realizados observam estas pistas e, baseados em cuidadoso exame de sonhos e visões, conduzem buscas para descobrir e reconhecer o sucessor. Assim, linhas particulares de ensinamento se formam, e em alguns casos se estendem durante vários séculos. Chögyam Trungpa era o décimo primeiro na linhagem de ensinamentos conhecida como os *tülkus* Trungpa.

Uma vez que os jovens *tülkus* são reconhecidos, entram num período de treinamento intensivo na teoria e prática dos ensinamentos budistas. Trungpa Rinpoche (*Rinpoche* é um título honorífico que significa “precioso”), depois de ser entronado como abade supremo dos mosteiros Surmang e governador do distrito de Surmang, começou um período de treinamento que duraria dezoito anos, até sua saída do Tibete em 1959. Como um *tülku* Kagyü, seu treinamento se baseou numa prática sistemática de meditação e em refinadas compreensões teóricas da filosofia budista. Uma das quatro linhagens principais do Tibete, os Kagyü são conhecidos como “linhagem da prática.”

Com oito anos, Trungpa Rinpoche recebeu ordenação como um monge noviço. Depois de sua ordenação, ele se engajou em estudos e práticas intensivos das disciplinas monásticas tradicionais e também das artes de caligrafia, pintura de *thangkas*, e dança monástica. Seus professores mais próximos eram Jamgöm Kongtrul de Sechen e Khenpo Kangshar — proeminentes professores das linhagens Nyingma e Kagyü. Em 1958, com a idade de dezoito anos, Trungpa Rinpoche completou seus estudos, recebendo o grau de *kyorpon* (doutor de divindade) e *khenpo* (mestre de estudos). Ele também recebeu ordenação monástica completa.

O fim dos anos cinqüenta foram um período de grande turbulência no Tibete. Enquanto se tornava claro que os comunistas chineses pretendiam tomar o país à força, muitas pessoas, tanto monges quanto leigos, fugiram do país. Trungpa Rinpoche passou muitos meses complicados vagando pelos Himalaias (descritos em seu livro *Born in Tibet [Nascido no Tibete]*). Depois de escapar por pouco a captura pelos chineses, ele enfim chegou à Índia em 1959. Enquanto na Índia, Trungpa Rinpoche foi recomendado por Sua Santidade Tenzin Gyatso, o décimo quarto Dalai Lama, para servir de conselheiro espiritual para a escola dos lamas jovens em Dalhousie, na Índia. Ele serviu nessa posição de 1959 a 1963.

A primeira oportunidade de Trungpa Rinpoche encontrar o ocidente aconteceu quando ele recebeu uma bolsa Spaulding para ir à Universidade de Oxford. Em Oxford ele estudou religião comparada, filosofia e belas artes. Ele também estudou arranjo de flores japonês, recebendo uma graduação da escola Sogetsu. Enquanto na Inglaterra, Trungpa Rinpoche começou a instruir seus estudantes ocidentais no *darma* (os ensinamentos do Buda), e em 1969 ele fundou o Centro de Meditação Samye Ling em Dumfriesshire, na Escócia. Durante este período ele também publicou seus primeiros dois livros, ambos em inglês: *Born in Tibet* e *Meditation in Action* [publicado em português pela Editora Cultrix como *Meditação em Ação*].

Em 1969, Trungpa Rinpoche viajou ao Butão, onde entrou num retiro solitário de meditação. Este retiro marcou uma mudança derradeira em seu enfoque ao ensinar. Imediatamente depois do retorno, se tornou m leigo, colocando de lado suas roupas monásticas e vestindo-se em trajes ocidentais. Ele também casou com uma jovem inglesa, e juntos deixaram a Escócia e mudaram-se para a América do Norte. Muitos de seus alunos acharam estas mudanças chocantes e desapontadoras. Apesar disto, ele expressou uma convicção de que de forma a criar raízes no ocidente, o *darma* precisaria ser ensinado livre das armadilhas culturais e da fascinação religiosa.

Durante os anos setenta a América vivia um período cultural e politicamente borbulhante. Era um tempo de fascinação com o oriente. Trungpa Rinpoche criticava o enfoque materialista e comercialista dado à espiritualidade que ele encontrou, descrevendo-o como “supermercado espiritual”. Em suas palestras, e em seus livros *Cutting Through Spiritual Materialism* [Editora Cultrix, *Além do Materialismo Espiritual*] e *The Myth of Freedom* [Editora Cultrix, *O Mito da Liberdade*], ele apontou a simplicidade e objetividade do sentar em meditação como a forma de ir além de tais distorções da jornada espiritual.

Durante seus dezessete anos de ensinamentos na América do Norte, Trungpa Rinpoche desenvolveu uma reputação como um professor dinâmico e controverso.

Fluente na língua inglesa, ele foi um dos primeiros *lamas* que podiam falar diretamente a seus estudantes ocidentais, sem a ajuda de um tradutor. Viajando extensivamente através da América do Norte e Europa, Trungpa Rinpoche apresentou centenas de palestras e seminários. Ele estabeleceu grandes centros em Vermont, Colorado, e Nova Scotia, bem como muitos centros menores em cidades por toda a América do Norte e Europa. Vajradhatu formou-se em 1973, sendo o principal corpo administrativo de sua rede.

Em 1974, Trungpa Rinpoche fundou o Instituto Naropa, que se tornou a única Universidade dita inspirada pelo budismo na América do Norte. Ele palestrou extensamente no Instituto, e seu livro *Journey Without Goal* baseia-se numa disciplina que ele lecionava ali. Em 1976, ele estabeleceu o programa de Treinamento Shambhala, uma série de programas de fim de semana e seminários que dá instrução em prática de meditação num contexto secular. Seu livro *Shambhala: The Sacred Path of the Warrior* [Editora Cultrix, *Shambhala: A Trilha Sagrada do Guerreiro*] expõe uma visão geral dos ensinamentos Shambhala.

Trungpa Rinpoche também era ativo no campo da tradução. Trabalhando com Francesca Fremantle, ele elaborou uma nova tradução do Livro Tibetano dos Mortos, que foi publicada em 1975. Mais tarde ele formou o Comitê de Traduções Nalanda, de forma a traduzir textos e liturgias para seus próprios alunos bem como para disponibilizar textos importantes ao público.

Trungpa Rinpoche era também conhecido por seu interesse nas artes, e particularmente por seus *insights* nas relações entre a disciplina contemplativa e o processo artístico. Sua própria arte incluía caligrafia, pintura, arranjos florais, poesia, dramaturgia, e instalações ambientais. Além disso, no Instituto Naropa ele criou uma atmosfera educacional que atraiu muitos artistas e poetas proeminentes. A exploração do processo criativo à luz do treinamento contemplativo continua na forma de um diálogo provocador. Trungpa Rinpoche também publicou dois livros de poesia: *Mudra* e *First Thought Best Thought*.

Os livros publicados de Trungpa Rinpoche representam apenas uma fração do rico legado de seus ensinamentos. Durante seus dezessete anos ensinando na América do Norte, ele lapidou as estruturas necessárias para conceder aos seus alunos um treinamento completo e sistemático no darma. De palestras introdutórias e cursos até práticas avançadas de retiro em grupo, estes programas enfatizam um equilíbrio entre estudo e prática, entre intelecto e intuição. Alunos de todos os níveis podem seguir seus interesses em meditação e no caminho budista através dessas muitas formas de treinamento. Alunos mais experientes de Trungpa Rinpoche continuam a envolver-se tanto em ensinamentos quanto instrução de meditação em ambos os programas. Além de seus extensos ensinamentos no contexto da tradição budista, Trungpa Rinpoche também colocava muita ênfase nos treinamentos de Shambhala, que focam a importância do treinamento da mente, como algo distinto da prática religiosa; envolvimento comunitário e a criação de uma sociedade iluminada; e apreciação de nossa vida cotidiana.

Trungpa Rinpoche morreu em 1987, com quarenta e sete anos. Ele deixou sua esposa, Diana, e cinco filhos. Quando morreu, Trungpa Rinpoche tornara-se conhecido como uma figura chave na introdução do darma ao mundo ocidental. A junção de sua grande apreciação da cultura ocidental e sua profunda compreensão de sua própria tradição levaram-no a um enfoque revolucionário no ensinamento do darma, no qual os ensinamentos mais antigos e profundos eram apresentados num formato completamente contemporâneo. Trungpa Rinpoche era conhecido por sua destemida proclamação do darma: livre de hesitação, verdadeira à pureza dos ensinamentos, e de um frescor absoluto. Possam os ensinamentos assentarem raízes e florescerem para benefício de todos os seres sencientes.