

## *A Morte no Budismo.*

### *Da contemplação da impermanência à vida pós-morte e à descoberta da imortalidade*

Paulo Borges (Universidade de Lisboa)

“Morrei antes de morrer !” – *hâdith* islâmico

“Sterben wird’ich, um zu leben !”

[“Morrerei, para viver !”]

- Coro, Sinfonia nº 2, *Ressurreição*, de Gustav Malher

### **Introdução. O Dharma ou a Via do Buda**

Antes de ver como se considera a morte na tradição e prática budista, convém esclarecer algumas noções fundamentais sobre o próprio budismo. Numa tentativa de definição geral, diríamos que o Dharma ou a Via do Buda, conhecido no Ocidente como *budismo*, consiste nos ensinamentos e métodos transmitidos pelo Buda histórico, Śākyamuni (566-486 a. C. <sup>1</sup>), para que todos os seres realizem o seu potencial de *Buda* ou, numa outra perspectiva, para que reconheçam a sua própria natureza de *Buda*. Essa natureza é definida, numa interpretação etimológica do termo sânscrito *Buddha*, como um estado em que a mente é livre de todos os obscurecimentos conceptuais e emocionais procedentes da ignorância dualista (*Bud*), manifestando assim perfeitamente todas as suas inatas qualidades cognitivas e afectivas (*dha*), nomeadamente os dois aspectos simultâneos da omnisciência – o conhecimento da natureza última de todos os fenómenos (absoluto) e do modo como eles aparecem às mentes dualistas (relativo) - e um amor e compaixão infinitos e imparciais por todos os seres <sup>2</sup>.

A base do ensinamento do Buda Śākyamuni consiste na exposição das Quatro Nobres Verdades – por ele descobertas em termos experimentais e propostas de modo

---

<sup>1</sup> Esta é a datação mais aceite. Vejam-se outras em Philippe Cornu, *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p.501.

<sup>2</sup> Para uma exposição desta perspectiva, em que *Bud* “significa «totalmente desperto do sono da ignorância»” e *dha* “a perfeita eclosão da potencialidade fundamental”, cf. Pema Wangyal Rinpoche, *Diamantes de Sabedoria*, organização do Comité de Tradução Padmakara, tradução de Filipe Valente Rocha, Lisboa, Ancora Editora, 2002, pp. 58-59.

não dogmático como algo a ser posto à prova e verificado ou não<sup>3</sup> -, segundo uma perspectiva *terapêutica*: 1 – o *diagnóstico* é o reconhecimento de que todas as experiências condicionadas ao longo da vida são *dukkha*, termo que implica as noções de sofrimento, insatisfação, mal-estar, frustração e imperfeição; 2 – a *etiologia* consiste em indicar como *causas* de *dukkha* a *ignorância* (*avidyā*, a não-visão), enquanto desconhecimento da natureza última da mente e dos fenómenos, que gera a percepção de uma separação e dualidade entre sujeito e objecto, eu e outro, acrescida da crença na sua realidade substancial e intrínseca, causando o egocentrismo do *desejo-apego possessivo* e da *aversão*, o qual se manifesta, antes de mais, como apego à crença num eu independente e aversão a tudo o que o ameace; 3 – o *remédio* consiste no *nirvāṇa* ou cessação do sofrimento por abolição das suas causas; 4 – a *aplicação do remédio* é a *via* que assume três aspectos: *ética* (respeitar a lei de interdependência e o princípio de não-violência, não prejudicar nenhum ser vivo e fazer tudo para o bem de todos), *meditação* (libertar a mente da agitação conceptual e emocional causada pela dualidade, o desejo-apego possessivo e a aversão, desenvolvendo uma atenção concentrada, calma e pacífica - *śamatha*) e *sabedoria-compaixão* (o conhecimento directo da ausência de existência inerente, em si e por si, dual e substancial, do eu e de todas as coisas – designado como *vipaśyāna*, visão penetrante, que apreende *śunyātā*, a vacuidade de todos os fenómenos - , e a sensibilidade e bondade imparciais em que isso espontaneamente se manifesta, visando libertar todos os seres de todas as ilusões e males que os atormentam, a começar pela ficção de existirem enquanto *id-entidades* intrínsecas).

Assumindo aspectos filosóficos e religiosos de acordo com as características, propensões e necessidades dos seres e das culturas onde se manifesta, com a plasticidade que o seu sentido eminentemente pedagógico e pragmático permite, onde a doutrina, os métodos e a prática não se consideram mais do que meios para transcender todas as doutrinas, métodos e práticas no Despertar<sup>4</sup>, entendido como o estado natural e

<sup>3</sup> Interrogado pelo povo Kālāma sobre o critério para distinguir a verdade da mentira nas múltiplas “doutrinas” então ensinadas e entre si opostas, o Buda respondeu: “Sim, Kālāma, é justo que estejais na dúvida e na perplexidade, pois a dúvida levantou-se numa matéria que é duvidosa. Agora, escutai, Kālāma, não vos deixeis guiar por narrações, pela tradição ou pelo que ouvistes dizer. Não vos deixeis guiar pela autoridade de textos religiosos, nem pela simples lógica ou pela inferência, nem pelas aparências, nem pelo prazer de especular sobre opiniões, nem por verosimilhanças possíveis, nem pelo pensamento “ele é o nosso Mestre”. Mas, Kālāma, quando sabeis por vós próprios que certas coisas são desfavoráveis (*akusala*), falsas e más, então, renunciái a elas... E quando por vós próprios sabeis que certas coisas são favoráveis (*kusala*) e boas, então, aceitai-as e segui-as” - *Anguttara-nikaya*, ed. Devamitta Thera, Colombo, 1962, cit. in Walpola Rahula, *L’enseignement du Bouddha d’après les textes les plus anciens. Étude suivie d’un choix de textes*, prefácio de P. Demiéville, Paris, Éditions du Seuil, 1978, p.19.

<sup>4</sup> Segundo os textos tradicionais, o Buda, após haver explicado aos seus discípulos “a doutrina de causa e efeito” (*karma*), disse: “Ó bhikkus, mesmo esta visão que é tão pura e clara, se a ele estais atados, se a acarinhais, se a guardais como um tesouro, se estais apegados a ela, então não compreendeis que o ensinamento é semelhante a uma

primordial da mente, o chamado budismo, por natureza furtivo a todas as classificações, pode ser visto como uma via para curar e libertar a mente do facto de ser causadora de ilusão, condicionamento e sofrimento (para si e os outros, segundo a linguagem dualista convencional), permitindo-lhe simultaneamente desvelar, fruir e manifestar todas as qualidades da sua natureza profunda.

Nesta tentativa de definição e apresentação geral temos em conta as características fundamentais do que, nas escolas da tradição budista do Grande Veículo ou Mahāyāna, se consideram os três ciclos do ensinamento do Buda ou as três voltas da Roda do Dharma, que historicamente originaram três conjuntos distintos de textos e práticas, em função das qualidades e potencialidades dos seus destinatários, pequenas, médias e superiores: o Hīnayāna, literalmente “Pequeno Veículo”, que hoje se prefere designar como “Veículo de Base”, o Mahāyāna, ou “Grande Veículo”, e o Vajrayāna, ou “Veículo de Diamante”.

A noção dos três Veículos articula-se com a dos três corpos (*kāyas*) de Buda, desconhecida no chamado budismo primitivo. Nesta visão, consoante uma estrutura triádica da manifestação, desde o domínio mais subtil ao mais denso, também presente na tridimensionalidade do ser humano - mente, verbo/energia subtil (sânscrito: *vāyu*; tibetano: *rlung*) e corpo físico - , enquanto ao *nirmānakāya*, corpo de emanção ou aparição física, corresponde nesta era o Buda Śākyamuni e o ensinamento das vias comuns dos sutras, tanto do Hīnayāna como do Mahāyāna, ao *samboghakāya*, corpo subtil de fruição, corresponde o Buda Vajradhara e o ensinamento dos tantras, e ao *dharmakāya*, corpo absoluto da realidade última ou vacuidade, corresponde Samantabhadra, o Buda primordial, cuja experiência e ensinamento é a perfeição eterna e imediata de todos os fenómenos, aquilo que, na escola mais antiga do budismo tibetano, Nyingmapa, bem como na primitiva religião do Tibete, Bön po, se designa como *Dzogchen* ou “Grande Perfeição”. Nalguns textos também se refere o *Svabhāvikakāya*, o corpo de Buda da essencialidade, “essência subjacente e indivisível” dos outros três <sup>5</sup>.

Numa descrição geral, necessariamente esquemática e redutora, os veículos fundados nos sutras, como o Hīnayāna e o Mahāyāna, preconizam uma prática sobretudo referida ao corpo e às emoções, pela renúncia exterior ou interior aos actos

---

jangada que é feita para atravessar, mas não para se apegar a ela” – *Majjhima-nikāya* I (PTS), p. 260, citado em Walpola Rahula, *L'Enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, p. 29.

<sup>5</sup> Ver mais pormenores em “Corpo-de-Buda”, no Glossário do *Livro Tibetano dos Mortos*, composto por Padmasambhava, revelado pelo Terton Karma Lingpa, comentário introdutório de Sua Santidade o Dalai Lama, tradução da versão inglesa de Gyurme Dorje por Paulo Borges e Rui Lopo, Lisboa, Ésquilo, 2006, p.505.

negativos e a adopção dos positivos como antídotos, visando-se no primeiro o reconhecimento da ausência de entidade intrínseca, ou vacuidade, do eu, e acrescentando-se no segundo a de todos os fenómenos, bem como a compaixão universal. Os veículos assentes nos tantras propõem uma prática fundamentalmente ao nível da energia subtil, usando formas de meditação (visualizações, mantras, exercícios psicofísicos, etc.) que agem sobre a sua circulação, considerada o suporte dos estados mentais, procurando, a partir da experiência da vacuidade e da compaixão, não a renúncia, mas a transformação da energia conceptual e emocional na sua dimensão primordial de pura consciência não-dual, permitindo uma obtenção mais rápida do Despertar, se possível numa única vida.

Nesta perspectiva, nos três Veículos, embora em diferentes graus de subtileza, há sempre a ideia de algo a praticar por alguém com um dado caminho a percorrer até à Iluminação, vista como um objectivo a alcançar ou um potencial a realizar, ou seja, vista em função do sujeito não iluminado e da sua percepção distorcida da realidade e de si mesmo. Todos estes veículos são condicionados pelos “três círculos” (em tibetano *'khor gsum*) da mente conceptual (*sems*): sujeito, objecto e acção. Ao contrário, aquela visão e experiência que, na escola mais antiga do budismo tibetano, é considerada o cume dos próprios tantras e do Vajrayāna, o *Dzogchen* ou *Atiyoga*, Yoga primordial, consiste no simples e imediato reconhecimento e permanência no estado natural e não-dual de Iluminação ou Consciência Desperta (*rigpa*), experienciado como a natureza primordial da mente e de tudo, perfeição absoluta na qual nada há nem jamais houve ou haverá a obter ou a rejeitar, a renunciar, corrigir ou transformar <sup>6</sup>.

Nessa escola mais antiga do budismo tibetano, Nyingmapa (cuja perspectiva aqui destacamos por ser a que está presente na obra principal que comentaremos, o *Livro Tibetano dos Mortos*), os três veículos subdividem-se em nove. O Hīnayāna inclui os *shravakas*, ou *auditores*, e os *pratyekabuddhas*, que procuram o estado de Buda por si mesmos, sem seguirem um mestre exterior. O Mahāyāna é o veículo dos *bodhisattvas* e o Vajrayāna, Mantrayāna ou Tantrayāna, considerado uma extensão do mesmo Grande Veículo, subdivide-se nos Tantras externos – *Kriyatantra*, *Upayogatantra/Ubhayatantra* e *Yogatantra* – e nos Tantras internos – *Mahāyoga*, *Anuyoga* e *Atiyoga*, a Grande Perfeição ou *Dzogchen* (abreviação do tibetano *rdzogs-*

<sup>6</sup> Sobre estas noções gerais dos Três Veículos e dos Três Corpos do Buda, cf., entre outros, Kalu Rinpoche, *La voie du Bouddha selon la tradition tibétaine*, prefácio de S. S. o Dalai Lama, antologia de ensinamentos realizada sob a direcção do Lama Denis Teundrup, Éditions du Seuil, 1993, pp.147-333; S. S. o Dalai Lama, *La Lumière du Dharma*, prefácio de Yvonne Laurence, Paris, Seghers, 1973, pp.113-133. Cf. também as várias entradas em *Philippe Cornu, Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*.

*chen shin-tu rnal-'byor*)<sup>7</sup>. Estes veículos são considerados como as diferentes formas que uma mesma via de reconhecimento ou experiência da natureza de Buda (algo que se consciencializa, vivencia e integra, e não tanto que se *realiza*, como se traduz precipitadamente do “realize” inglês e do “réaliser” francês) assume segundo as características e tendências dos indivíduos. É assim que os nove veículos se podem subsumir numa única viagem para um estado além de todo o conceito de veículo ou de viajante. Como se diz no texto tibetano designado *Rei que tudo realiza* (*kun-byed rgyal-po*, T 828): “Realmente só há um / Mas empiricamente existem nove veículos”. E no *Lankāvatāra Sūtra*: “Quando a mente se transforma / Não há nem veículo nem quem se mova”<sup>8</sup>.

### 1. A Morte nos três Veículos budistas

Tal como a respeito dos demais aspectos da experiência humana, o modo como a tradição e a prática budistas encaram a morte depende da vertente de ensinamentos em questão. No Veículo de Base (*Hināyāna*), bem como ainda no Grande Veículo (*Mahāyāna*), a consideração da morte associa-se à da impermanência de todos os fenómenos compostos como a descoberta fundamental que suscita a renúncia às ilusões da vida mundana e a busca de uma libertação da existência condicionada, seja meramente individual, seja com o fim último de assim se contribuir para a libertação de todos os seres sensíveis, conforme as motivações distintas personificadas nas figuras do *Arhat* e do *Bodhisattva*, os ideais respectivos daqueles dois Veículos. O paradigma desta descoberta da impermanência e da morte é a experiência do próprio príncipe Siddhartha Gautama, o futuro Buda, que - frustrando as tentativas paternas de, para assegurar um herdeiro do reino, o manter no palácio rodeado de todas as distrações e prazeres sensuais, inconsciente da precariedade de tudo isso - se depara com um velho, um doente e um morto, ficando profundamente “perturbado” pela constatação súbita de

<sup>7</sup> Para uma apresentação sucinta do Dzogchen, com indicações bibliográficas, cf. Paulo Borges, “A liberdade natural da mente no Dzogchen ou «Grande Perfeição»”, in Paulo Borges/Carlos João Correia/Matthieu Ricard, *O Budismo e a Natureza da Mente*, Lisboa, Mundos Paralelos, 2005, pp.61-79. Para uma antologia de textos de um dos seus mestres e filósofos principais, cf. Longchen Rabjam, *The Practice of Dzogchen*, introduzido, traduzido e anotado por Tulku Thondup, editado por Harold Talbott, Ítaca, Snow Lion, 2002. Cf. também SS o Dalai Lama, *Dzogchen. The Heart Essence of the Great Perfection*, traduzido por Geshe Thupten Jinpa e Richard Barron (Chökyi Nyima), editado por Patrick Gaffney, prefácio de Sogyal Rinpoche, Ítaca, Snow Lion, 2000.

<sup>8</sup> Cf. Gyurme Dorje, “Introdução do Tradutor”, in S. S. Dudjom Rinpoche (Jikdrel Yeshe Dorje), *The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Its Fundamentals and History*, vol. I: *The Translations*, traduzido e editado por Gyurme Dorje com a colaboração de Matthew Kapstein, Boston, Wisdom Publications, 1991, pp.17-18. Note-se que outra classificação refere um distinto primeiro veículo, “o veículo mundano dos deuses e dos homens”, e agrupa no segundo veículo os *shravakas* e os *pratyekabuddhas* – cf. Adriano Clemente, “Introdução” a Namkhai Norbu Rinpoché, *Dzogchen. L'État d'Auto-Perfection*, traduzido por Arnaud Pozin, Paris, Les Deux Océans, 1994, p.10.

que ninguém, nem mesmo alguém tão ditoso como ele próprio, está “ao abrigo” da velhice, da doença e da morte, o que lhe suscita radicalmente a questão do sentido da vida: “Assim, nem eu posso escapar à morte. Mas então, para que serve a vida?”. Um quarto encontro, com um renunciante à vida mundana, “senhor dos seus sentidos”, leva-o a tomar, cheio de alegria, a decisão de “abandonar o palácio e viver como os sem-abrigo que renunciaram ao mundo”<sup>9</sup>. Como comenta um destacado mestre budista contemporâneo, Dzongsar Jamyang Khyentse Rinpoche, o que Siddhartha descobriu começou por ser a sua radical impotência para proteger os seus súbditos, parentes, mulher e filho “da velhice e da morte”, por mais que os pudesse preservar da pobreza, da fome e da ausência de abrigo. Na perspectiva do mesmo autor, se um príncipe, com uma educação sofisticada, pode parecer absurdamente ingénuo por só descobrir isso tão tarde e com tanto transtorno, essa ingenuidade é na verdade a nossa, pois, contrariamente a ele, rodeados a cada momento de “imagens de declínio e morte”, em vez de deixarmos que elas nos recordem o “nosso próprio destino”, usamo-las para “entretenimento e lucro”, fazendo da morte um “produto de consumo” e pensando “estar a salvo por enquanto”, “a não ser que nos tenham diagnosticado uma doença terminal”<sup>10</sup>...

Liberto da distração e alienação da vida quotidiana pela tomada de consciência da velhice, da doença e da morte<sup>11</sup>, o que Siddhartha mais tarde descobriu, no chamado Despertar, foi que estes são apenas aspectos particulares de algo mais vasto, a impermanência de todos os fenómenos compostos, o primeiro dos “quatro selos” que

<sup>9</sup> Cf. Taranatha, *Le Soleil de la Confiance. La vie du Bouddha*, traduzido pela Comissão de Tradução Padmakara, Saint-Léon-sur-Vézère, Éditions Padmakara, 2003, pp.64-66. Esta biografia, de um autor que viveu no Tibete entre 1575 e 1636, baseia-se nos textos budistas canónicos. Para um texto do séc. I que é referência consensual acerca da vida de Buda, cf. Ásvaghoṣa, *Buddacarita or Acts of the Buddha*, ed. bilingue de E. J. Johnston, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 2004. Para uma reconstituição contemporânea da vida e dos ensinamentos do Buda, a partir de fontes palis, sânscritas e chinesas inéditas, cf. Thich Nhat Hanh, *Old Path White Clouds. Walking in the footsteps of the Buddha*, Berkeley, Parallax Press, 1991. Uma versão cristianizada da vida do Buda circulou por todo o Ocidente medieval e fez com que ele fosse considerado, durante séculos, como um santo cristão, sendo celebrado a 27 de Novembro no Martirológio romano. Existe uma versão portuguesa da vida de Josaphat (derivação de Bodhisattva), que foi pela primeira vez identificado como o Buda por Diogo do Couto, na *Década V*: cf. *Vida do honrado infante Josaphate filho del rey Avenir*, versão de Frei Hilário da Covilhã e a identificação por Diogo do Couto (1542-1616) de Josaphate com o Buda, introdução e notas por Margarida Corrêa de Lacerda, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1963. Sobre esta obra, cf. Paulo Borges, “A *Vida do honrado infante Josaphate* ou de como a cristianização do Buda semeia a vacuidade na cultura ocidental e portuguesa”, in AAVV, *O Buda e o Budismo no Ocidente e na Cultura Portuguesa*, organização de Paulo Borges e Duarte Braga, Lisboa, Ésquilo, 2007, pp.107-125; publicado também in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Ano VI, nº 11 (Lisboa, 2007), com o dossier temático “O Budismo, um proximidade do Oriente: ecos, sintonias e permeabilidades no pensamento português”, coordenado por Paulo Borges e Duarte Braga, pp.67-82.

<sup>10</sup> Cf. Dzongsar Jamyang Khyentse, *What Makes You Not A Buddhist*, Boston/Londres, Shambhala, 2007, pp.8-9 [edição portuguesa: *O que não faz de ti um budista*, tradução de Paulo Borges, Lisboa, Lua de Papel, 2008].

<sup>11</sup> Carlos João Correia nota que esta tomada de consciência e conseqüente abandono da vida palaciana corresponde, nas narrativas míticas, ao “momento [...] de separação”, após o qual “tem lugar o longo caminho de “iniciação”” – “O discurso que mudou o mundo”, in AAVV, *O Buda e o Budismo no Ocidente e na Cultura Portuguesa*, pp.11-20, p.13.

definem a visão budista do mundo: todas as coisas compostas são impermanentes; todas as emoções são dor; nenhuma coisa tem existência inerente, o nirvãna transcende os conceitos <sup>12</sup>. Reconhecendo que todas as coisas produzidas por reunião de vários elementos – desde o mínimo fenómeno ao inteiro universo e incluindo o corpo, as emoções e percepções a cujo conjunto chamamos um ser humano – não têm qualquer existência independente das suas partes constituintes, por sua vez decomponíveis ao infinito e sem qualquer entidade última, reconhecendo que tudo é interdependente e portanto sujeito a uma contínua mudança, percebeu que toda a chamada criação ou produção é constitutiva e simultaneamente uma desconstrução e que em todos os fenómenos o vir a ser e a desintegração coincidem. Livre de toda a reificação e entificação conceptual, vendo as supostas *coisas* e *seres*, inanimados ou animados, em processo natural de dissolução, verificou a morte, no sentido de impermanência, incontornavelmente presente no imo da existência e da vida. Isso libertou-o do comum sofrimento da mortalidade, alimentado pelo medo da morte como fim da vida e algo a ela oposto, bem como da “esperança cega”, sempre desenganada, de lhe escapar. A visão da impermanência universal libertou-o ainda de toda a avidez apropriativa, permitindo-lhe viver plenamente, livre de conceitos de ter ou não ter, de algo a obter ou rejeitar. Por outro lado, a percepção clara de tudo isto e de como os seres se deixam tão facilmente capturar na “montanha russa da esperança e da desilusão”, não vendo a tão óbvia impermanência, despertou-lhe ainda uma natural e universal compaixão <sup>13</sup>. Dela resultou e resulta todo o seu ensinamento e toda a história do budismo, ou seja, a história da dispensação dos meios teóricos e práticos, adequados às diversas necessidades, tendências e capacidades dos seres, para levar a mente a libertar-se das suas ilusões e derivados tormentos e a ver e aceitar a realidade como ela é. É neste sentido que a tradição budista se considera unanimemente um “realismo”, o “caminho do meio” tão equidistante do pessimismo e do optimismo <sup>14</sup> como do sensualismo e do ascetismo ou do essencialismo e do niilismo.

Inscrita na impermanência universal e condicionada pela ignorância que não reconhece ou não aceita a mutação contínua de todos os fenómenos, a morte é *dukkha*, ou sofrimento, no sentido amplo atrás indicado, em conjunto com o nascimento, a velhice e a doença, como o expressa o próprio Buda no seu primeiro discurso. No

<sup>12</sup> Cf. Dzongsar Jamyang Khyentse, *What Makes You Not A Buddhist*, pp.4-5.

<sup>13</sup> Cf. *Ibid.*, pp.15-17.

<sup>14</sup> Cf. Walpola Rahula, *L'Enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, p. 36; Dzongsar Jamyang Khyentse, *What Makes You Not A Buddhist*, p.30.

contexto deste mesmo discurso, o que origina *dukkha* é esse “desejo insaciável (*taṇhā*) que conduz a uma renovada existência, acompanhado por deleite e concupiscência”, “aqui e ali” procurados; esse “desejo insaciável” que visa “prazeres sensuais”, “existência” e “extermínio”<sup>15</sup>. Ou seja, esse “desejo insaciável” que brota da percepção dualista e que, movido por preferências e exclusões, constrói a cada instante uma experiência condicionada, em contínua fuga para diante, em direcção a uma saciedade impossível pois procurada pela sua mesma recusa. É esse mesmo desejo cego que renova a “existência” condicionada, a experiência dual de haver sujeito e objecto, quer a procure em si mesma, quer busque a sua extinção, havendo em ambos os casos um mesmo autocentramento, uma mesma busca de gratificação, positiva ou negativa, do próprio desejo e da experiência subjectiva que por ele se constrói e reproduz. Desejar, neste sentido, e como veremos, é sempre uma propulsão kármica, ou seja, uma acção criadora de um modo condicionado de se perceber a si e ao mundo. Assimilado à “volição mental” e à “vontade de ser, de existir, de re-existir, de devir, de crescer cada vez mais, de acumular sem cessar”, o desejo não é, na verdade, a causa exterior de *dukkha*, que lhe é, pelo contrário, inerente. A natureza do desejo, a começar pelo desejo de ser, é a insatisfação e a frustração, pela sua própria impotência para instaurar um ser substancial, não sujeito ao devir, à impermanência e à morte<sup>16</sup>. Na perspectiva budista, o *conatus* de Espinosa, o esforço de “perseverar no seu ser”<sup>17</sup>, além de não corresponder a uma inexistente “essência” de si e ser um derivado da ignorância dualista, é inerentemente insatisfatório e doloroso.

Tal como na experiência e ensinamento do próprio Siddhartha Gautama, o reconhecimento da morte e da impermanência assumem na literatura budista posterior um papel decisivo na mutação radical da orientação comum da mente e da vida. No *Visuddhimagga*, a grande súpula do Therāvada, composta pelo erudito Buddhaghosa (séc. V D.C.), diz-se que da “memoração da morte” dependem, para o monge, “a vigilância, o sentimento de urgência [da prática espiritual] e o conhecimento necessários”. Contemplando a inevitabilidade da morte, “afastará os obstáculos [...] e poderá levar a prática até à proximidade [*upacāra*]”<sup>18</sup>, primeiro nível da concentração. Se isso não bastar, o monge deve recordar “oito outros aspectos da morte”, dos quais

<sup>15</sup> Cf. “Setting in Motion the Wheel of the Dharma”, in *The Connected Discourses of the Buddha. A new translation of the Saṃyutta Nikāya*, tradução do pāli para inglês por Bhikku Bodhi, II, 56, 11, Boston, Wisdom Publications, 2000, p.1844.

<sup>16</sup> Cf. Walpola Rahula, *L’Enseignement du Bouddha d’après les textes les plus anciens*, pp.52-53.

<sup>17</sup> Cf. Espinosa, *Ética*, III, Proposições VI e VII.

<sup>18</sup> Cf. Buddhaghosa, *Visuddhimagga. Le Chemin de la Pureté*, traduzido do magadhi (pāli) por Christian Maës, Paris, Fayard, 2002, p.266.

destacamos o primeiro e o último: a morte é como um “assassino” que vem com o nascimento, estando desde logo presente, antes mesmo “de se apoderar da vida”; e, “no sentido último”, ou absoluto, “a vida dos seres não dura senão um instante”, o do “estado de ser”, da existência que sempre passa, irreversível, arrastando consigo “o mundo”, que a cada instante com o existente vem a ser e com ele se dissolve <sup>19</sup>, pois não existe separado da percepção sub-jectiva que o ob-jectiva. Os frutos da rememoração da morte são a atenção constante, o conhecimento, a não sedução pela existência e pela vida, a percepção da “ausência de eu-autónomo”. Aqueles que a cultivam “morrem sem temor nem confusão” e, se não acedem então à “Imortalidade”, atingem pelo menos um “bom destino” ulterior. Pelo contrário, os frutos da sua não rememoração são ser-se assaltado, “na hora da morte, pelo medo, os tormentos e a confusão” <sup>20</sup>.

Todavia, tanto neste contexto, o do Veículo de Base, como no do Grande Veículo, como se documenta no clássico *Bodhicharyāvatāra, A Via do Bodhisattva*, composto no século VIII por Śāntideva, a tomada de consciência da impermanência e da morte surge desde logo integrada numa dimensão mais ampla. Quando Śāntideva reconhece a fugacidade e efemeridade da vida, a necessidade da morte e “de partir, renunciando a tudo”, bem como essa evanescência universal que lhe revela todas as coisas como “a fugidia visão de um sonho” <sup>21</sup>, o choque daí adveniente é inseparável não só do reconhecimento e confissão de todo o “mal” que causou, que incitou outros a fazer e no qual se comprazeu na vida presente e em todas as demais vidas, “mediante o ódio, o desejo e a ignorância”, “na ronda sem início” do *samsāra* <sup>22</sup>, mas também de reconhecer que a morte pode advir antes que esse mal “haja sido purificado”, não podendo assim “ser livre dele” <sup>23</sup>. A meditação da morte prossegue então como uma antecipação, em vida, numa visualização muito concreta e sensível, desse instante fatal em que o próprio autor, rodeado de “família e amigos” impotentes, será o único a padecer “o cortar do fio da vida”. Compara-se a um condenado que “levam para o cadafalso”, antevendo-se “subjugado e nauseado por um medo horrível”, sondando infrutiferamente as quatro direcções em busca de “protecção” e afundando-se “numa

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.*, p.273.

<sup>20</sup> Cf. *Ibid.*, pp.273-274.

<sup>21</sup> Cf. Śāntideva, *A Via do Bodhisattva*, prefácios de S. S. o Dalai Lama e de Jigme Khyentse Rinpoche, tradução portuguesa de Paulo Borges (texto) e Rui Lopo (anexos e bibliografia) (Grupo de Tradução Padmakara), Lisboa, Ésquilo, 2007, II, 33-36, 38-39 e 58-60, pp.66-67 e 69. Para um comentário detalhado deste clássico da espiritualidade budista, cf. Kunzang Palden, *Perles d’Ambroisie*, I-III, tradução do Grupo de Tradução Padmakara, Saint-Léon-sur-Vézère, Éditions Padmakara, 2006 (I-II) e 2007 (III).

<sup>22</sup> Cf. Śāntideva, *A Via do Bodhisattva*, II, 28-31, 37-38, 42 e 63, pp.65-67 e 70.

<sup>23</sup> Cf. *Ibid.*, II, 32, p.66.

aflição desesperada”<sup>24</sup>. Ou seja, nestes passos a meditação da impermanência e da morte surge intrinsecamente associada à meditação da lei da acção - mais conhecida como lei do karma, a lei de causa e efeito, que considera as reacções provocadas e as tendências inconscientes deixadas por todos os actos mentais, verbais e físicos como força criadora da existência e da experiência do mundo, presente e futura<sup>25</sup> - e, embora de forma mais velada, à meditação dos sofrimentos inerentes à existência karmicamente condicionada nos mundos do saṃsāra. Se a isto acrescentarmos o reconhecimento da raridade e dificuldade da obtenção de uma preciosa existência humana, dotada das oito liberdades e dez riquezas que permitem a prática do Dharma e a iluminação, à qual brevemente se alude no início da obra<sup>26</sup>, encontramos as tradicionais quatro meditações destinadas a afastar a mente das ilusões e prisões comuns, estruturadoras do círculo vicioso, em contínua metamorfose, da existência condicionada (saṃsāra), e a despertar nela a aspiração à libertação ou iluminação<sup>27</sup>. É isso que acontece com Śāntideva, no qual as quatro referidas considerações, polarizadas na contemplação da morte inevitável, se convertem num veemente sentimento da urgência de abandonar todas as finalidades mundanas, para assumir como “única preocupação” a certeza de se “libertar do mal, única causa de aflição”<sup>28</sup>. É essa motivação que leva directamente à tomada de refúgio, o início formal da via budista, pelo qual o praticante busca no Buda, no Dharma e na Sangha<sup>29</sup>, a Tripla Jóia, com os seus vários níveis de sentido e experiência, do mais exterior ao mais interior, em primeiro lugar uma protecção contra as causas do sofrimento – ignorância dualista, desejo possessivo e aversão - e da existência condicionada e, em termos últimos, a experiência em vida do Despertar e da imortalidade<sup>30</sup>. Começando por tomar apoio no Buda, no ensinamento/via e na comunidade dos praticantes como algo exterior, que serve estrategicamente para desviar do saṃsāra a sua motivação fundamental, o praticante é levado progressivamente a reconhecer que afinal, desde sempre, as qualidades desse “refúgio” são inerentes ao

<sup>24</sup> Cf. *Ibid.*, II, 40-41 e 43-46, p.67.

<sup>25</sup> Sobre a lei do karma, cf. Patrul Rinpoche, *O Caminho da Grande Perfeição*, prefácios de S. S. o Dalai Lama e de Dilgo Khyentse Rinpoche, tradução de Paulo Borges (texto) e Rui Lopo (prefácios, introduções, glossário e bibliografia) (Grupo de Tradução Padmakara), Lisboa, Ésquilo, 2007, pp.149-181. Cf. também Paulo Borges, “Mente, Ética e Natureza no Budismo. A constituição kármica da experiência do mundo”, in AAVV, *Ética Ambiental. Uma Ética para o futuro*, organização e coordenação de Cristina Beckert, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003, pp.149-163.

<sup>26</sup> Cf. Śāntideva, *A Via do Bodhisattva*, I, 4, p.55. Cf. nota 4, p.60.

<sup>27</sup> Cf. Patrul Rinpoche, *O Caminho da Grande Perfeição*, pp. 51-181.

<sup>28</sup> Cf. Śāntideva, *A Via do Bodhisattva*, II, 62, p.69.

<sup>29</sup> Cf. *Ibid.*, II, 47-48, p.68.

<sup>30</sup> Sobre os vários sentidos e modos de tomar refúgio, cf. Patrul Rinpoche, *O Caminho da Grande Perfeição*, pp. 227-228.

“estado natural” da sua mente e à “sabedoria primordial” que há em si, cuja “natureza” é “vacuidade”, cuja “expressão natural” é “claridade” e que se manifesta numa “compaixão [...] omnipenetrante”<sup>31</sup>. Ou seja, a natureza última do Buda, do Dharma e da Sangha, da Tripla Jóia, corresponde aos três aspectos inseparáveis da natureza de Buda, a própria natureza primordial e indestrutível da mente. Reconhecer e experimentar plena e definitivamente isso é o Refúgio último, o próprio Despertar, que liberta de todo o conceito de procurar e tomar refúgio e de sujeito e objecto de refúgio, transgredindo e obrigando a reequacionar os parâmetros da linguagem budista convencional.

Em *A Via do Bodhisattva*, obra fundamental da espiritualidade budista, pode dizer-se ser da consciência da própria morte e da impermanência universal que tudo parte, pois se as condições da existência, felizes ou infelizes, fossem imutáveis, não faria sentido um caminho de transformação espiritual movido pelo tema central, o *bodhichitta*, ou espírito de Iluminação, a aspiração do Bodhisattva a atingir o estado de Buda para lá conduzir todos os seres. Por outro lado, para que isso seja possível, para que o tempo limitado e precioso de uma vida humana não seja esbanjado em finalidades mundanas, sem proveito para si e para os outros, uma das práticas fundamentais do Bodhisattva é precisamente, não necessariamente o abandono exterior do mundo – que pode todavia ser estratégica e pontualmente útil, como um meio de a ele regressar livre dele, como aconteceu com o Buda Śākyamuni - , mas o imprescindível abandono das “preocupações desta vida”. Para esse efeito, a estratégia meditativa é pura e simplesmente reconhecer a verdade, evidente mas incómoda para os hábitos mentais e emocionais dominantes, de que tudo aquilo a que o homem comum mais se apega – “amigos queridos”, “dinheiro e posses”, o próprio corpo, entre outros - , deve ser cedo ou tarde abandonado, pois “mesmo a consciência, essa viajante, deixa a pousada do corpo”<sup>32</sup>, como se diz noutro texto clássico budista, as *Trinta e Sete Práticas dos Bodhisattvas*, do mestre tibetano *Thogmé Zangpo* (1245-1369). O comentário do XIV Dalai Lama realça esta experiência da encarnação e do estar no mundo como um momento apenas de uma contínua viagem do “hóspede-consciência”, que tem inevitavelmente de abandonar “a pousada que o acolheu, esquecendo-a atrás de si”. Não é todavia apenas o corpo que se tem de abandonar: nem ao “próprio nome” nos

---

<sup>31</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>32</sup> Cf. *Thogmé Zangpo, Trinta e Sete Práticas dos Bodhisattvas*, 4, in S. S. o Dalai Lama, *O Ensino do Dalai Lama*, tradução de Rui Lopo, prefácio e tradução das estrofes de *Thogmé Zangpo* por Paulo Borges, introdução de Georges Dreyfus e Anne Ansermet, Corroios, Zéfiro, 2007, p.51.

podemos apegar, o que indica que a impermanência não se verifica apenas ao nível físico, abrangendo também os níveis mais subtis do ser, como o emocional e mental. Em última instância, como veremos, nada há que possa ser suporte definitivo, real e substancial de uma qualquer identificação: por isso, “abandonar todo o apego é uma prática de Bodhisattva”<sup>33</sup>.

Numa obra já clássica que é ao mesmo tempo um manual de prática do budismo tibetano, *O Caminho da Grande Perfeição*, de Patrul Rinpoche, as quatro meditações que afastam a mente das “preocupações desta vida” são particularmente desenvolvidas e a contemplação da impermanência assume sete aspectos: 1 – a impermanência do universo exterior, formado pelas acções (karma) colectivas dos seres, que, no final de um grande ciclo (kalpa), se dissolverá, incluindo vários dos mundos divinos (o facto de nem todos os mundos divinos, outros tantos estados mentais meditativos, extremamente subtis, serem atingidos por esta dissolução final não implica que os seres aí residentes não sejam impermanentes, estando também sujeitos ao nascimento e à morte e sendo substituídos por outros, apesar de viverem vidas incomparavelmente mais longas que as humanas); 2 – a impermanência de todos os seres que habitam o universo, incluindo os deuses; 3 – a impermanência dos próprios seres sublimes, como os vários Budas, anteriores e posteriores ao Buda Śākyamuni, os quais, apesar de na verdade transcenderem o nascimento e a morte (transcenderem o vir a ser, o ser e o deixar de ser), optam por manifestar a aparência da morte para recordar aos seres a sua própria impermanência, no contexto pedagógico do pragmatismo libertador que é todo o ensinamento budista; 4 – a impermanência dos seres poderosos, como os referidos deuses, risis, reis e imperadores; 5 – os múltiplos exemplos de impermanência (a mutação do tempo da vida humana ao longo de uma era cósmica (kalpa)), a mudança das estações, a conversão contínua da pobreza em riqueza, do poder em fraqueza, da excelência em mediocridade, da reputação em desgraça, do bem em mal e vice-versa, a passagem contínua dos seres de um estado de existência para outro, a mutação contínua das relações de amor e amizade, a variação contínua dos pensamentos e de todos os estados mentais, etc.); 6 – a incerteza do momento, das circunstâncias e do destino após a morte (“Devemos estar absolutamente convictos de que é imprevisível o momento em que vamos morrer e que ninguém sabe onde nasceremos a seguir”); 7 – a consciência intensa da impermanência, meditando a todo o momento na morte e na possibilidade de

---

<sup>33</sup> S. S. o Dalai Lama, *O Ensino do Dalai Lama*, p.53.

que cada acto seja o último <sup>34</sup>. Esta axialidade da meditação sobre a impermanência e a morte, exaltada pelo próprio Buda Śākyamuni <sup>35</sup>, e que deve acompanhar todo o progresso da via budista, desde o princípio até ao fim, tem contudo três níveis de eficácia: no início, como vimos, opera a ruptura com a consciência e a vida mundanas; no meio, conduz a uma prática diligente do Dharma, o ensinamento-via libertadores; no fim, leva ao reconhecimento da identidade e vacuidade de todos os fenómenos, à sua dissolução “na natureza da realidade”, ou seja, à Iluminação. Aí se conquista “a cidadela da imortalidade”, desaparece “a conexão entre a morte e o renascimento” - ou seja, como veremos, a dualidade, os conceitos, as emoções, hábitos, tendências e acções que a cada instante e ilusoriamente propulsionam a mente da sua natureza primordial no devir existencial condicionado - e deixa de ser necessário meditar com apreensão na morte inevitável <sup>36</sup> porque, na verdade, se acedeu, definitivamente, à experiência da não-morte. Como diz Milarepa, um dos mais famosos yoguis tibetanos, num dos seus poemas-canções: “Temendo a morte, fui para as montanhas. / Continuamente meditei na imprevisível chegada da morte / E tomei a fortaleza da natureza imortal e imutável. / Agora perdi e transcendi todo o medo de morrer !” <sup>37</sup>. Se a meditação da morte é sempre uma porta para o saber viver <sup>38</sup>, na experiência budista ela cumpre-se, além disso, na transcensão de todas as noções comuns de morte e vida.

Reconsiderando os três níveis de ensinamentos budistas, se no Veículo de Base (Hināyāna) e no Grande Veículo (Mahāyāna) a morte é fundamentalmente algo a recordar como incentivo para a prática espiritual, já no Veículo de Diamante (Vajrāyāna) a morte é sobretudo uma experiência a antecipar e transcender em vida, mediante exercícios espirituais e psicofísicos que dissolvam a percepção habitual de si e

---

<sup>34</sup> Cf. Patrul Rinpoche, *O Caminho da Grande Perfeição*, pp.85-106. Em relação ao sexto aspecto, no Tibete há um ditado que, tendo em conta a possibilidade de se renascer como animal, diz aproximadamente: “Ninguém sabe se no momento seguinte vai estar sobre dois pés ou quatro patas”. Seria interessante comparar esta meditação da impermanência e da morte, de sentido mais amplo e cósmico, com a que está presente na tradição ocidental, mais cingida à vida humana, inscrita num vasto e polimorfo quadro de literatura sapiencial, religiosa e ascética que mais visivelmente procede de Platão, do estoicismo greco-latino e do seu cruzamento com as tradições judaica e cristã, também fecundadas pelo Oriente, como na referida versão cristianizada da vida de Buda, tornando-se num tema indispensável da arte, do sermão e dos tratados de moral e espiritualidade medievais, originando mesmo obras específicas, como as *Artes de Bem Morrer (Ars Moriendi)*, que se prolongam até ao *Siglo de Oro* espanhol e daí até hoje, resistindo à crescente mas sempre frustrada tentativa de apagar a morte do horizonte da mente contemporânea.

<sup>35</sup> “Meditar persistentemente na impermanência é fazer oferendas a todos os Budas. / Meditar persistentemente na impermanência é ser resgatado do sofrimento por todos os Budas. / Meditar persistentemente na impermanência é ser guiado por todos os Budas. / Meditar persistentemente na impermanência é ser abençoado por todos os Budas” – cit. in Patrul Rinpoche, *O Caminho da Grande Perfeição*, p.102.

<sup>36</sup> Cf. *Ibid.*, p.102.

<sup>37</sup> Citado in *Ibid.*, p.102.

<sup>38</sup> Como escreve Antero de Quental: “Mot de la fin: Saibamos compreender a Morte, que é a única maneira de sabermos compreender a Vida e de sabermos viver” – *Ensaio sobre as Bases Filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade*, in *Obras Completas*, III, *Filosofia*, organização, introdução e notas de Joel Serrão, Lisboa, Universidade dos Açores/Editorial Comunicação, 1991, p. 79.

do mundo na natureza primordial da mente ou natureza de Buda, experimentada como vacuidade, luminosidade e infinita irradiação compassiva – os três corpos de Buda, dharmakāya, samboghakāya, nirmanakāya -, desde sempre livre de todo o conceito de entidade substancial e assim de toda a ilusória dualidade entre sujeito e objecto, eu e outro, bem como de todos os conceitos, emoções, acções, hábitos e tendências inconscientes que dela procedem. Todavia, para a grande maioria dos casos, em que a ausência, a insuficiência ou a menor qualidade da prática espiritual não permita em vida a morte da ficção do ego (e do não-ego) e o Despertar, a tradição budista tibetana veicula um texto, universalmente conhecido como *Livro Tibetano dos Mortos*, que, a par das instruções para se alcançar a libertação em vida, acrescenta instruções muito precisas para a preparação e a vivência do momento da morte, bem como dos vários estádios intermediários (*bardo*) do processo pós-morte e anterior ao renascimento, como outras tantas oportunidades soberanas de atingir o Despertar e a libertação.

## 2. O Livro Tibetano dos Mortos

Esta obra célebre permaneceu, até à primeira tradução integral, em 2006 (em inglês, seguindo-se no mesmo ano a portuguesa, segunda a nível mundial), apenas conhecida no Ocidente por um dos seus capítulos, um dos muitos ensinamentos nela compilados<sup>39</sup>. Trata-se do fundamental “A Grande Libertação pela Escuta”, a descrição mais detalhada e sistemática, em toda a literatura mundial, da experiência da morte e pós-morte, tradicionalmente lido à cabeceira do moribundo ou do defunto. É esse capítulo que aqui exporemos e comentaremos, após elucidarmos alguns pressupostos fundamentais com recurso a outras partes da obra e ao comentário introdutório de S. S. o Dalai Lama<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Cf. *The Tibetan Book of the Dead*, composto por Padmasambhava, revelado pelo Terton Karma Lingpa, traduzido por Gyurme Dorje, editado por Graham Coleman com Thupten Jinpa, comentário introdutório de Sua Santidade o Dalai Lama, tradução de Gyurme Dorje Nova Iorque, Viking Penguin, 2006; *Livro Tibetano dos Mortos*, composto por Padmasambhava, revelado pelo Terton Karma Lingpa, comentário introdutório de Sua Santidade o Dalai Lama, tradução da versão inglesa de Gyurme Dorje por Paulo Borges e Rui Lopo, Lisboa, Ésquilo, 2006.

<sup>40</sup> Para uma obra que constitui, em boa parte, um comentário ao mesmo capítulo, bem como uma boa introdução à leitura do *Livro Tibetano dos Mortos* e à questão da morte no budismo tibetano, cf. Sogyal Rinpoche, *Le Livre Tibétain de la Vie et de la Mort*, prefácio de S. S. o Dalai Lama, redacção de Patrick Gaffney e Andrew Harvey, tradução de Gisèle Gaudebert e Marie-Claude Morel, Paris, La Table Ronde, 1993. Veja-se também o importante comentário de Chögyam Trungpa, em *Le Livre des Morts Tibétain. La Grande Libération par l’Audition pendant le Bardo*, por Guru Rinpoche, segundo Karma Lingpa, nova tradução a partir do tibetano, com um comentário por Francesca Fremantle e Chögyam Trungpa, nova tradução francesa de Marie-Laure Aris, revista por Vincent Bardet, Paris, Le Courrier du Livre, 1991, 2ª edição corrigida, pp.21-49. Para uma consideração geral da questão da morte no budismo e da sua relação com a tradição e a ciência ocidentais, cf. Jean-Pierre Schnetzler, *De la Mort à la Vie. Transmigration et Réincarnation. Science et Bouddhisme*, Paris, Éditions Dervy, 2006, 3ª edição, revista, corrigida e aumentada.

A perspectiva do *Livro Tibetano dos Mortos* contrasta com a da tradição metafísica e especulativa ocidental, que em nome da desmitologização e da preservação do “inconcebível” da morte a relega para o domínio do não experienciável e do incognoscível <sup>41</sup>, deixando o ser-para-a-morte que todos somos na angústia entre o cepticismo e a fé, mas em qualquer caso desprovido de instruções concretas acerca do que o espera, de como se preparar para tal e de como lidar positivamente com essa experiência inevitável para a maioria dos seres humanos. Na perspectiva da tradição budista tibetana, a obra aqui comentada é precisamente um roteiro, com princípio, meio e fim, para servir de guia à consciência ao longo da sua passagem por tal experiência, tornado precisamente possível por ela ser susceptível de ser livremente transitada, vivida e conhecida por mentes despertas, no estado de Buda, as quais, por estarem livres de qualquer forma de vida, morte e estado intermediário, possuem a capacidade de conhecer o modo como eles são vividos por todos e cada um dos seres, como é suposto acontecer com Padmasambhava, de onde procedem estes ensinamentos.

O *Livro Tibetano dos Mortos* foi originalmente ensinado pelo mestre Padmasambhava (ou Guru Rinpoche, o “Precioso Guru”, como é conhecido pelos tibetanos), o qual, vindo do país de Oḍḍiyāna, a Noroeste da Índia, introduziu definitivamente o budismo no Tibete, no séc. VIII. Considerado um “segundo Buda”, foi, segundo a tradição, profetizado pelo próprio Buda Śākyamuni como o dispensador dos ensinamentos esotéricos mais profundos. O fundamento teórico e prático, bem como simbólico e iconográfico, do texto em apreço reside no *Guhyagarbha Tantra*, o mais influente dos Tantras Nyingmapa, considerado uma revelação do Buda primordial, ou seja, do dharmakāya, através de Vajrasattva e de Vajrapāṇi, sua manifestação ao nível do samboghakāya. Procedente da realidade absoluta e veiculado através do subtil nível intermediário, a obra tem uma origem meta-humana, inscrevendo-se na perspectiva do primeiro tantra interior, o Mahāyoga, embora seja também comentada na perspectiva do Dzogchen, como acontece com Longchen Rabjampa (Longchenpa). Isto reflecte-se no *Livro Tibetano dos Mortos*, fazendo que o enfoque meditativo nele presente seja o desses dois níveis de visão e prática. O Dzogchen, em particular, nos seus dois aspectos – “o Corte através de toda a Resistência (*khregs-chod*) e a realização que tudo Supera (*thod-rgal*)” - , está respectivamente presente nos capítulos 4 e 11 <sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Cf., por exemplo, Vladimir Jankélévitch, *La Mort*, Paris, Flammarion, 1994, pp. 39-42.

<sup>42</sup> Cf. Gyurme Dorje, “Breve história literária do *Livro Tibetano dos Mortos*”, in *Livro Tibetano dos Mortos*, pp. 40-41.

Como expõe o XIV Dalai Lama, na tradição budista aquilo que habitualmente se designa como uma pessoa humana pode ser considerado segundo duas perspectivas. Na primeira, trata-se de um fenómeno composto de cinco agregados (sânscrito: *skandha*, tibetano: *phung-po*), que não existem senão em provisória interdependência, tradicionalmente designados como a forma (corpo e sentidos físicos), a sensação, a percepção discriminante, as tendências-motivações e a consciência (dualista). Enquanto as tradições filosóficas e religiosas não-budistas, tal como o senso comum, tendem a considerar a existência de um “eu” uno e idêntico independente deste complexo psicofísico em constante mutação, supondo-o o seu proprietário oculto, como se constata na própria linguagem corrente ao dizer-se “a minha mente” e “o meu corpo”, a tradição budista, embora com consideráveis diferenças entre as suas várias escolas filosóficas, considera que a noção de um “eu” imutável e existente em si e por si, substancialmente, é apenas uma imputação, uma construção e um rótulo conceptual projectado sobre o fluxo e o feixe de fenómenos interdependentes, mentais e físicos, categorizados nos cinco agregados. Sobretudo na visão da escola Prāsangika-Madhyamaka, hoje predominante no budismo tibetano, o “eu” tem apenas uma existência nominal e convencional, não correspondendo a nenhuma realidade intrínseca<sup>43</sup>. Todavia, numa outra perspectiva, mais subtil e profunda, para além dessa ideia-imagem do eu individual construída a partir da aparente solidez do corpo físico e da mente conceptual e emocionalmente condicionada, há uma dimensão subtil do ser, com dois aspectos inseparáveis: a mente, dotada de uma primordial cognição não-dual (*rig-pa*), e o corpo energético, constituído por aquilo a que os tibetanos chamam *rlung*, que se pode traduzir por “vento” e se considera o veículo rarefeito da consciência. Na perspectiva dos Tantras, e em particular do Dzogchen, esta dimensão é a natureza última de cada indivíduo e a própria natureza de Buda, em todos os seres sensíveis

---

<sup>43</sup> Cf. S. S. Dalai Lama, “Comentário introdutório”, in *Livro Tibetano dos Mortos*, pp.17-18; Paulo Borges, “Budismo e Identidade Pessoal”, in AAVV, *Identidade Pessoal. Caminhos e Perspectivas*, coordenação de Francisco Teixeira, Coimbra, Quarteto, 2004, pp. 73-95; “Budismo e Identidade Pessoal”, *Revista Internacional de Língua Portuguesa*, v. 1, n. 3 (Porto, Setembro de 2004), pp. 179-197. Para uma exposição das várias perspectivas filosóficas no interior do Hināyāna e do Mahāyāna, cf. Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé, *The Treasury of Knowledge, Livro Seis, Parte Três: Frameworks of Buddhist Philosophy. A Systematic Presentation of the Cause-Based Philosophical Vehicles*, Grupo de Tradução Kalu Rinpoche, sob a direcção do Venerável Bokar Rinpoche (volume traduzido, introduzido e anotado por Elizabeth M. Callahan), Ítaca, Snow Lion, 2007.

igualmente presente <sup>44</sup> (a expressão tibetana que se traduz por “ser sensível” é *sems tchen*, que significa literalmente “possuidor de mente”).

Em si mesma incondicionada, livre de nascimento, sofrimento e morte, esta natureza de Buda <sup>45</sup> é todavia encoberta pelo advento dos processos estruturadores do que comumente se designa como “vida” e “seres”, que nela se constituem e radicam como distorções ilusórias da sua manifestação pura. Embora transcenda toda a representação conceptual e imagética, a natureza de Buda, vista como a natureza primordial da mente, pode ser considerada segundo três perspectivas simultâneas e complementares: 1 - a sua *vacuidade* (em tibetano, *stong-pa-nyid*), pela qual se diz semelhante ao “espaço”, devido à ausência de características, determinações e limites, o que a mostra não localizável e omnipresente, intemporal e indestrutível; 2 - a sua *luminosidade-lucidez*, pela qual não é vazia e inerte, mas antes dotada da capacidade dinâmica de experimentar-conhecer: daí a designação de “clara luz” (*‘od gsal*), indicando uma qualidade autocognitiva, clara e evidente, porém sem qualquer dualidade; 3 – a sua *infinita criatividade, jogo ou sensibilidade/compaixão* (*rtse! wa, röl pa, thugs dje*), indicando a sua capacidade de experimentar-conhecer ilimitadamente, manifestando-se espontaneamente dos modos mais adequados ao bem de todo e cada ser. São estas três qualidades, manifestas e operativas sempre que há reconhecimento do fundo primordial de tudo (*ye gzhi, kun-gzhi*), que se encobrem e distorcem na constituição dos quatro véus da ilusão que origina a vida dos seres aparentes: 1 – o véu da *ignorância fundamental* é o não reconhecimento dessa natureza primordial da mente; diz-se “inata” por nascer com cada ser aparente, embora não seja inerente à sua natureza primordial; 2 – o véu da *propensão fundamental* (ou da *apropriação dualista*) consiste na substituição da experiência primordial, sem referências, “sem centro nem periferia”, por um centro de referência, a partir do qual tudo se percebe e todas as experiências se apropriam como algo distinto: ignorando a sua vacuidade, a mente devém ilusoriamente um eu-sujeito, um observador-proprietário; simultaneamente, ignorando a luminosidade-lucidez autocognitiva e não dual, emerge a experiência do outro-objecto,

<sup>44</sup> Cf. S. S. Dalai Lama, “Comentário introdutório”, in *Livro Tibetano dos Mortos*, p. 18. Cf. *Dormir, Réver, mourir. Explorer la conscience avec le Dalai-Lama*, sob a direcção de Francisco J. Varela, prefácio de S. S. o Dalai-Lama, traduzido do inglês por Claude B. Levenson, Paris, NiL éditions, 1998, pp. 166-167. Para uma exposição sistemática da visão tântrica da natureza da mente, do corpo e da via, cf. Jamgön Kongtrül Lodrö Tayé, *The Treasury of Knowledge, Livro Seis, Parte Quarto: Systems of Buddhist Tantra. The Indestructible Way of Secret Mantra*, Grupo de Tradução Kalu Rinpoche, sob a direcção do Venerável Bokar Rinpoche (volume traduzido por Elio Guarisco e Ingrid McLeod, introduzido e anotado por Elio Guarisco e editado por Ingrid McLeod), Ítaca, Snow Lion, 2005.

<sup>45</sup> Sobre a natureza de Buda, cf. o clássico Arya Maitreya, *Buddha Nature. The Mahayana Uttaratantra Shastra*, registrado por Arya Asanga, comentário de Jamgön Kongtrül Lodrö Thayé, explicações de Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche, traduzido por Rosemarie Fuchs, Ítaca, Snow Lion, 2000, pp.97 e 102.

sob a dupla forma dos fenómenos ditos exteriores e interiores, ou seja, do mundo e da mente; 3 – o *véu das paixões* resulta de se ignorar aquela infinita capacidade de experimentar-conhecer não-dualmente, pela qual ela mesma ilusoriamente se transforma em todas as relações possíveis entre sujeito e objecto no domínio da dualidade fictícia; as cinco formas de sabedoria inerentes à natureza de Buda convertem-se assim nos seis estados mentais-emocionais distorcidos que estruturam a percepção de seis mundos possíveis de existência e renascimento: ódio-cólera (mundos infernais), avidez (mundo dos espíritos ávidos), torpor mental (mundo dos animais), desejo-apego (mundo dos humanos), ciúme-inveja (mundo dos semi-deuses), orgulho (mundos divinos); 4 – o *véu do karma*, ou da *acção condicionada*, é a teia de actos, positivos, negativos e neutros, que resultam das seis paixões e condicionam a mente a reproduzir a experiência dualista e ilusória dos seis mundos (*samsāra*), transitando sem cessar de um para outro (mental e emocionalmente, numa única vida, no caso da humana, e também com diferentes formas físicas ou mentais, ao longo de várias vidas), até que dissolva os quatro véus no Despertar, o reconhecimento do seu estado natural e primordial, livre de elaborações <sup>46</sup>.

A ignorância fundamental e tudo o que dela resulta constitui assim a experiência de si e do mundo, desde o nascimento, ao longo da chamada vida e na chamada morte, onde, como veremos, e tal como noutras experiências ao longo da vida, há um desvelamento súbito da natureza primordial, logo seguido, se não houver preparação espiritual e meditativa, pela recomposição dos véus, em função da energia mental e vital dos conceitos, emoções, acções, hábitos e tendências procedentes da vida e das vidas anteriores. O processo e a estrutura do encadeamento desta constituição de si e do mundo, desde o domínio intemporal da ignorância e das fases subtis das suas consequências até ao domínio mais grosseiro do nascimento, do envelhecimento e da morte, é objecto de figuração imagética no diagrama da *Roda da Vida* e de exposição detalhada do Buda no cânone pali (*Nidāna Samyutta* e *Mahānidānasutta*), sendo retomado na compilação conhecida como *Abhidharma* e conhecido como os “doze elos da produção condicionada” ou “interdependente” (*pratītyasamutpāda*; tibetano: *rten-‘brel*) <sup>47</sup>.

<sup>46</sup> Cf. Kalu Rinpoche, *La voie du Bouddha selon la tradition tibétaine*, pp.59-63. Sobre as cinco sabedorias, ou cinco “famílias-de-Buda”, cf. Chögyam Trungpa, *Voyage sans fin. La sagesse tantrique du Bouddha*, tradução de Stéphane Bédard, Paris, Éditions du Seuil, 1992, pp.103-115. Sobre os seis mundos, cf. Chögyam Trungpa, *Bardo. Au-delà de la folie*, tradução de Stéphane Bédard, prefácio de Judjth L. Lief, Paris, Éditions du Seuil, 1995, pp.209-328. Sobre as cinco sabedorias, cf. ainda Irini Rockwell, *The Five Wisdom Energies*, Boston, Shambhala Publications, 2001.

<sup>47</sup> Para uma exposição destes doze elos, entre muitos outros lugares, cf. o *Sutra do Rebento de Arroz*, sutra do Grande Veículo traduzido do tibetano por Philippe Cornu, in *Soutra du Diamant et autres soutras de la Voie médiane*, traduções do tibetano por Philippe Cornu, do chinês e do sânscrito por Patrick Carré, Arthème Fayard, 2001, pp. 97-118.

A ideia fundamental que aqui queremos destacar, decisiva para a compreensão do *Livro Tibetano dos Mortos*, é a de que aquilo a que se chama nascimento, vida, morte, experiência pós-morte e renascimento são apenas momentos de um mesmo processo de produção, dissolução e reprodução ilusória e inconsciente de modos e formas de consciência e vida condicionados pelo desconhecimento do fundo e da energia primordiais a partir dos quais tudo emerge, velados pelos hábitos da percepção dualista. Além disso, o modo como neste momento se (re)nasce, vive e morre depende do surgimento de um determinado tipo de corpo, condicionado por um determinado tipo de alimentação e reprodução, que não corresponde a nenhuma natureza humana essencial (noção estranha ao budismo, no qual todas as formas de existência relativa, desprovidas de essência e em constante mutação, são manifestações da natureza de Buda, mediante uma percepção distorcida pela ignorância). De facto, mesmo no plano do mundo humano e samsárico, os tantras consideram que no “primeiro éon” de um determinado “sistema-mundo” as características dos seres humanos eram muito diferentes das actuais: nasciam espontaneamente, tinham uma duração de vida incomensurável, possuíam todas as faculdades sensíveis, detinham um corpo auto-iluminado e irradiante, eram dotados com marcas semelhantes às de um Buda, alimentavam-se da sua própria alegria sem recurso a nutrientes exteriores e grosseiros e voavam magicamente pelo céu. Devido à actualização de predisposições kármicas resultantes de vidas passadas, no caso o apego à comida, ingeriram alimento grosseiro e a necessidade de expelirem a parte não refinada originou o surgimento dos órgãos sexuais. A partir daí, actualizaram-se predisposições para a união sexual e surgiu o presente modo de reprodução (no anterior, bastava que os seres se olhassem), bem como o corpo grosseiro que entretanto se passou a considerar natural <sup>48</sup>. Porém, assim construídas as actuais condições de vida psicossomática, estão submetidas à lei da impermanência e da interdependência, sendo sujeitas a uma natural desconstrução, que pode ser involuntária e inconsciente, dando lugar a uma reconstrução e esta a uma nova

---

<sup>48</sup> Cf. o tantra *Lamp Thoroughly Illuminating the Presentation of the Three Basic Bodies – Death, Intermediate State and Rebirth*, comentado em Lati Rinbochay / Jeffrey Hopkins, *Death, Intermediate State and Rebirth in Tibetan Buddhism*, prefácio de S. S. o Dalai Lama, Londres, Rider and Company, 1979, p.29. Esta visão, pese a diferença de contextos religiosos e metafísicos, não deixa de apresentar afinidades com a tradição platónica, neoplatónica e judaico-cristã da androginia do corpo espiritual, anterior à diferenciação sexual e nela oculto. No contexto cristão, é João Escoto Eriúgena que mais a desenvolve, a partir dos Padres gregos Gregório de Nissa e Máximo, o Confessor, considerando a Ressurreição, antecipada em Cristo, como a restauração de todos os homens no seu angélico e andrógino “estatuto primordial”, eternamente inserito e pré-existente como ideia no Verbo divino: cf. Escoto Eriúgena, *De la Division de la Nature [Periphyseon]*, IV, 797 b – 799 b, introdução, tradução e notas por Francis Bertin, Paris, PUF, 2000, pp. 139-142; cf. Francis Bertin, “Corps spirituel et androgynie chez Jean Scot Érigène”, in AAVV, *L’Androgynie*, Paris, Albin Michel, 1986, pp.63-128. Cf. também Sylviane Agacinski, *Métaphysique des sexes. Masculin / Féminin aux sources du christianisme*, Paris, Seuil, 2005.

desconstrução, num infundável círculo vicioso, ou, pelo contrário, voluntária, consciente e definitiva. São exemplo do primeiro caso, além da morte, certas experiências ao longo da vida em que momentaneamente se dissolve a dualidade sujeito-objecto e emerge o “estado não-conceptual” e primordial da mente - o espirrar, o sono profundo, o desmaio e o clímax sexual - , sendo este último que “oferece a melhor oportunidade de originar a experiência da clara luz”<sup>49</sup>. Todavia, pela sua natureza, se não acompanhadas de um treino meditativo, estas experiências são fugazes, parcial ou de todo inconscientes, dando imediatamente lugar à recomposição da dualidade e da experiência condicionada. Como exemplo do segundo caso, surge a prática da meditação e, em particular, dos exercícios meditativos próprios do Vajrayāna, que visam actualizar e converter num estado permanente, em vida, o potencial natural de desconstrução da experiência dual e finita, constituindo o que se poderia designar uma cultura da libertação da mente, que passa a ser quotidiana e continuamente treinada no sentido de aceder antes da morte ao exercício e fruição da sua natureza primordial e não-mortal. É no caso de isso não ser possível que o *Livro Tibetano dos Mortos* introduz a novidade fundamental, em relação à literatura budista clássica, que consiste em veicular ensinamentos destinados a proporcionar, a todos os tipos de pessoas, praticantes ou não de uma via espiritual em vida, a possibilidade de converterem a experiência dos processos da morte, do estado intermediário (*bardo*) entre ela e o próximo renascimento, bem como do próprio renascimento, em outras tantas oportunidades de libertação e reintegração da natureza primordial da mente, a natureza de Buda. O ideal, todavia, para que haja maior probabilidade destes ensinamentos serem aplicados com sucesso nestas circunstâncias críticas, é antecipar essas experiências em vida, quer através da prática quotidiana dos exercícios meditativos do Vajrayāna, quer através da sua aplicação àquelas experiências da vida comum que lhes são mais afins: o sono profundo, onde, tal como na morte, as energias grosseiras físicas e mentais se dissolvem no estado não-dual e mais subtil de consciência-energia, correspondente no estado iluminado ao “Corpo-de-Buda-da-Realidade” (*dharmakāya*) e, no plano da percepção e da cosmologia samsáricas, ao mundo sem forma (*ārūpyadhātu*); o sonho, onde, tal como no estado intermediário (*bardo*) entre a morte e o renascimento, há um corpo mental e uma percepção de formas subtis e insubstanciais, correspondente ao “Corpo-de-Buda-de-Perfeitos-Recursos” ou

<sup>49</sup> Cf. S. S. Dalai Lama, *O Budismo Tibetano*, organização, prefácio e notas de Geshe Thupten Jinpa, tradução de Carlos Grifo Babo, Lisboa, Editorial Presença, 1996, pp.100-101; *Dormir, Réver, morrer. Explorer la conscience avec le Dalai-Lama*, sob a direcção de Francisco J. Varela, p.70. Cf. também pp.223-225. Cf. Paulo Borges, “Experiência Sexual e Iluminação na Tradição Tântrica”, in AAVV, *A Mente, a Religião e a Ciência*, organização e coordenação de Carlos João Correia, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003, pp.95-116.

“de Fruição” (*sambhogakāya*) e ao mundo da forma (*rūpadhātu*); o acordar, onde, tal como no renascimento, há uma experiência mais densa e grosseira de si e do mundo, correspondente ao “Corpo-de-Buda-de-Emanação” (*nirmanakāya*) e ao mundo do desejo (*kamadhātu*)<sup>50</sup>. A transformação destas três experiências comuns – sono profundo, sonho e acordar – opera-se mediante exercícios específicos que visam libertá-las dos conceitos e emoções dualistas inerentes à percepção habitual e distorcida de si e do mundo. É assim que surgem, nas escolas do budismo Vajrayāna, as práticas do estado de geração (*b skyed-rim*), do yoga do sonho (*rmi-lam*) e do estado de perfeição (*rdzogs-rim*) (além da já referida Grande Perfeição, *rdzogs-chen*), que visam, primeiro por via da imaginação criadora e depois mediante uma transformação efectiva da circulação das energias vitais (*rlung*) e das essências (*thig-le*) nos canais (sânscrito, *nāḍī*) e nos centros (em tibetano, *rtsa-‘khor*, em sânscrito, *cakra*) do corpo psicofisiológico do meditante – num processo que se pode dizer alquímico, de transmutação do próprio corpo - , converter a percepção profana e ignorante de si e do mundo no reconhecimento de que todos os fenómenos, nomeadamente formas, sons e experiências mentais, são, a cada instante, a manifestação pura e irradiante dos três Corpos-de-Buda. A base destes exercícios é a dissolução na vacuidade, que corresponde ao reconhecimento do *dharmakāya*, antecipando e purificando a experiência comum da morte, a reemergência na forma subtil de uma divindade (não um “deus” exterior, mas uma manifestação subtil e incondicionada da natureza primordial da mente), que corresponde ao reconhecimento do *sambhogakāya* e purifica a experiência comum do sonho e do estado intermediário entre a morte e o renascimento, e a plena emergência na forma de uma divindade ao longo da vida quotidiana, que corresponde ao reconhecimento do *nirmanakāya* e purifica a experiência comum do acordar e do estado de vigília<sup>51</sup>.

Caso esta prática não haja sido empreendida em vida ou nela não haja dado o seu pleno fruto, o Despertar, e caso um outro recurso, a transferência da consciência no momento da morte (*‘pho-ba*)<sup>52</sup>, não haja também resultado, surge a necessidade de se recorrer à leitura da *Grande Libertação pela Escuta*, o capítulo que habitualmente se identifica com o próprio *Livro Tibetano dos Mortos*. A leitura deve ser feita, com pronúncia correcta e clara dicção, junto do cadáver ou, na sua ausência, invocando a

<sup>50</sup> Cf. S. S. Dalai Lama, “Comentário introdutório”, in *Livro Tibetano dos Mortos*, pp.22-24.

<sup>51</sup> Cf. *Ibid.*, pp.24-26 e as entradas para estes diversos termos no “Glossário”.

<sup>52</sup> É o tema do capítulo 10: cf. *Ibid.*, pp.267-288. Cf. também Patrul Rinpoche, *O Caminho da Grande Perfeição*, pp. 417-444.

consciência do defunto. Idealmente deve ser o seu mestre espiritual e, caso isso não seja possível, por ordem decrescente de preferência, um irmão espiritual com o mesmo nível de prática, um amigo espiritual ligado à mesma linhagem de mestres ou simplesmente alguém em quem o moribundo ou defunto confie e que possa ler nas condições apontadas <sup>53</sup>. O texto em questão tem três secções, correspondentes aos três momentos do estado intermediário (*bardo*) que se sucedem caso não se atinja o Despertar na experiência imediatamente anterior. No estado intermediário do “momento da morte” emerge a experiência da Luz primordial como a natureza absoluta da mente, no estado intermediário da “realidade” (*chō nyi*) essa natureza manifesta-se como luz-energia e, no estado intermediário do “renascimento” ou do “devir” (*sipa*, que também significa “existência” e “possibilidade”), o corpo mental assume uma forma <sup>54</sup>, numa passagem para níveis cada vez mais grosseiros de percepção que culminam com a constituição do corpo físico.

### 2.1 O estado intermediário do “momento da morte”

A primeira secção visa levar a consciência do moribundo a reconhecer o que acontece após o processo de dissolução progressiva dos níveis grosseiros de energia e consciência, ligados aos cinco elementos, o que se traduz em várias experiências de alteração da percepção e rarefacção da dualidade emocional e conceptual, culminando, pelo movimento das essências geradoras mais subtis (*thig-le*), branca e vermelha, masculina e feminina, recebidas dos pais no momento da concepção, na vivência da “aparição esbranquiçada”, da “aparição avermelhada” e da “escuridão quase negra”, à qual se segue a fusão dessas essências no centro do coração, a confluência da energia vital e da corrente mental para o canal central, a cessação do “sopro interior” e a dissolução final da “consciência desperta” no “estado de beatitude” da “radiância interior” da realidade última e absoluta, descrito “[como o encontro de] mãe e filho” ou da “radiância interior da via” com “a radiância interior do fundamento” <sup>55</sup>. O que está em causa é que aquilo que é vivido pelos seres comuns, sem preparação meditativa, com

<sup>53</sup> Cf. *Livro Tibetano dos Mortos*, p. 301.

<sup>54</sup> Cf. Sogyal Rinpoche, *Le Livre Tibétain de la Vie et de la Mort*, pp.361, 369 e 377.

<sup>55</sup> Às três experiências externas, de brancura, vermelhidão e escuridão, correspondem três experiências internas, de consciência extremamente clara e cessação de pensamentos resultantes da cólera, de felicidade intensa e cessação de pensamentos originados pelo desejo e de um estado mental sem pensamentos. Para uma descrição pormenorizada deste processo, cf. o Capítulo 8 do *Livro Tibetano dos Mortos*, em particular pp.241-245. Cf. S. S. Dalai Lama, “Comentário introdutório”, *Ibid.*, p.25. Veja-se também outra descrição muito detalhada em Lati Rinbochay / Jeffrey Hopkins, *Death, Intermediate State and Rebirth in Tibetan Buddhism*, pp.29-48. Cf. também Sogyal Rinpoche, *Le Livre Tibétain de la Vie et de la Mort*, pp.325-337.

terror e como uma queda na inconsciência, seja reconhecido e assumidamente vivido pelo moribundo, apoiado pela sua prática espiritual e/ou pela audição das instruções cruciais da *Grande Libertação pela Escuta*, como o enfim pleno aproveitamento da grande oportunidade para uma iluminação com repercussões cósmicas <sup>56</sup>. A mesma oportunidade que já inúmeras vezes despontou e foi perdida em todas as experiências anteriores da morte, na medida em que a emergência da “radiância interior [do fundamento]” (o aspecto “objectivo” da luz primordial) não foi reconhecida, por não haver sido antecipada em vida na experiência da “radiância interior da via” (o aspecto “subjectivo” da mesma luz, na verdade inseparável do anterior), sendo assim “obscurecida pelo [denso] nevoeiro da ignorância co-emergente” <sup>57</sup>, definida como “coincidência entre a consciência da identidade própria e o não reconhecimento da realidade última” (ver-se como alguém é não ver o real e vice-versa) <sup>58</sup>. Toda a questão reside em reconhecer-se o “processo da morte”, não como aniquilação do que realmente se é, mas antes como o desvelamento ou “aparição” gradual “de níveis de consciência cada vez mais subtis”, até à “clara luz” fundamental, que emergem paralelamente à dissolução progressiva dos componentes psicofísicos da experiência de si que habitual mas ilusoriamente se tem por real <sup>59</sup>. Isto deixa supor que, caso isso não aconteça em vida, mediante uma sabedoria fruto da experiência meditativa, a chamada “morte” é afinal a revelação – o *apocalipse* – do ser autêntico, momentaneamente desobstruído de todos os suportes da ficção da identidade convencional, alimentada por uma dualidade, um apego e uma aversão que, como veremos, tendem, todavia, a sobreviver. Mostrando a percepção comum de si e das coisas como a construção de um mundo fictício, ao avesso da realidade, a morte surge nesta perspectiva como sendo, efectivamente, e como habitualmente se diz, “a hora da verdade”.

A leitura do capítulo em questão deve ser feita na aproximação do momento culminante do estado intermediário do momento da morte, descrito no parágrafo anterior, quando a respiração exterior está prestes a cessar e a energia vital a ser absorvida no canal central do corpo subtil, permitindo que “a consciência [do defunto]” surja “naturalmente como uma radiância interior não conceptual”, na experiência da chamada “clara luz”, antes que a energia flua de novo para os canais laterais e se inicie assim um novo ciclo de percepções do estado intermediário. Nesse período de tempo, o

<sup>56</sup> Como diz o texto, no momento em que a “consciência desperta” se dissolve conscientemente na realidade última, “a radiância interior do fundamento desponta em todos os seres sensíveis” – *Livro Tibetano dos Mortos*, p.245.

<sup>57</sup> Cf. *Ibid.*, p.245.

<sup>58</sup> Cf. “Glossário”, *Ibid.*, p.522.

<sup>59</sup> Cf. Sogyal Rinpoche, *Le Livre Tibétain de la Vie et de la Mort*, p.337.

leitor chama o moribundo pelo nome, para estabelecer a conexão com a sua identidade fictícia, mas recorda-lhe imediatamente que é “Filho da Natureza de Buda”. Alerta-o para estar a viver a experiência da luz do primeiro estado intermediário após a morte, lembrando-lhe ser a mesma que o seu mestre espiritual já lhe havia apresentado. Descreve-a como o tornarem-se todos os fenómenos “vazios e completamente nus como o espaço”, surgindo ao mesmo tempo “uma consciência nua”, “não extrínseca” a si, “mas radiante, vazia e sem horizonte ou centro”. Exorta-o então a “reconhecer [...] esta natureza intrínseca e repousar no estado dessa [experiência]”<sup>60</sup>.

O que neste capítulo se faz, na transição da experiência da morte para a experiência pós-morte, é o mesmo que idealmente um mestre espiritual já fez ao longo da vida, um dos seis estados intermediários de que se compõe o círculo vicioso da existência condicionada ou *samsāra*: a vida em estado de vigília, o sonhar, o meditar, o momento da morte, o estado intermediário da realidade e o estado intermediário do renascimento<sup>61</sup>. É apenas porque em vida não houve um perfeito reconhecimento da e permanência na consciência desperta (*rig-pa*), que a mente comum (*sems*) continua a viver sem libertação a experiência de um *bar-do*, literalmente um estar “entre”, um “intervalo”, um espaço de indeterminação ou “*no man’s land*”<sup>62</sup>, cuja abertura sem referências não se converte em despertar por se continuar movido pela ignorância dualista, apego e aversão (ou medo e expectativa), num devir em constante transição de um estado mental-emocional para outro, com a insatisfação (*dukkha*) inerente à imprevisibilidade, ausência de controle e desconhecimento desse processo. O leitor da *Grande Libertação pela Escuta* recorda à consciência do moribundo que o que está a experimentar é a plena emergência da sua natureza primordial, dele inseparável mas livre de observador, observado e observação, sujeito, objecto e sua relação.

O que emerge na morte é o que esteve e está sempre presente em vida, “a indivisa [natureza da] mente, que impregna completamente tanto a existência cíclica como o *nirvāṇa*”, desde sempre “naturalmente presente” mas não reconhecida<sup>63</sup>, como se diz no capítulo 4 desta obra, redigido na perspectiva da Grande Perfeição (*rdzogs-chen*). Neste capítulo propõe-se uma experiência directa e imediata desta natureza da

<sup>60</sup> Cf. *Livro Tibetano dos Mortos*, pp.301-302. Sobre a experiência da “clara luz” no momento da morte, cf. Lati Rinbochay / Jeffrey Hopkins, *Death, Intermediate State and Rebirth in Tibetan Buddhism*, p.45.

<sup>61</sup> Sobre os seis estados intermediários, veja-se o capítulo 3 do *Livro Tibetano dos Mortos*, pp.86-88. Cf. também Chögyam Trungpa, *Bardo. Au-delà de la folie*, pp.17-208.

<sup>62</sup> Sobre o sentido amplo de “bardo”, não apenas referente à “morte”, mas a todas as experiências da “vida”, como o “espaço” não qualificado da “experiência imediata”, “aí onde somos”, cf. as importantes considerações de Chögyam Trungpa: *Bardo. Au-delà de la folie*, pp.17-18; “Commentaire”, in *Le Livre des Morts Tibétain. La Grande Libération par l’Audition pendant le Bardo*, por Guru Rinpoche, segundo Karma Lingpa, pp.23-24.

<sup>63</sup> Cf. *Livro Tibetano dos Mortos*, p.92.

mente, a cada instante possível. Reconhecendo a ausência de características dos pensamentos passados, a não produção dos futuros e a não elaboração do instante de consciência presente, é possível reconhecer nele “uma consciência radiante”, “livre da presença de um observador”, simultaneamente “pura e clara” e “vazia e incriada em todos os aspectos”, “sem dualidade” entre “radiância” cognitiva e “vacuidade”. Livre dos extremos essencialista e niilista, não é “permanente”, por não ter qualquer tipo de “existência inerente” e substancial, mas também não é “um mero nada, pois é radiante e clara”. Transcendendo as categorias de uno e múltiplo, não é “uma entidade única”, pois é “claramente perceptível” numa “multiplicidade” de experiências, sem que todavia exista intrinsecamente como tal “multiplicidade, pois é indivisível e de um sabor único” (o “sabor” da vacuidade ou insubstancialidade de todas as múltiplas experiências perceptivas). Nela “os três corpos-de-Buda são inseparáveis e plenamente presentes como um só”: “a sua vacuidade e total ausência de existência inerente é o corpo-de-Buda da Realidade”; “a natural ressonância e radiância desta vacuidade é o corpo-de-Buda da Perfeita Riqueza”; “o seu desimpedido manifestar-se em toda e qualquer forma é o corpo-de-Buda de Emissão”<sup>64</sup>.

Nesta perspectiva, com a leitura do capítulo 11 do *Livro Tibetano dos Mortos*, o que se pretende, mais do que qualquer conversão pós-morte ou salvação de carácter religioso, é recordar ao moribundo e levá-lo a viver conscientemente a inevitável, porque afinal natural, inerente e constante, experiência de coincidir com a realidade absoluta e infinita que é a sua natureza autêntica, designada na tradição budista como natureza de Buda, com o sentido etimológico que foi exposto, transcendente de toda a visão religiosa ou filosófica. A morte, como o clímax sexual e outras experiências possíveis, é uma súbita e natural reintegração na ou manifestação da realidade plena, que se substitui à esfera limitada do ego e das suas projecções/objectivações ilusórias. Nela pode acontecer esse reconhecimento da natureza última da mente, ou Despertar, esse ver enfim o que está sempre presente, que é o único sentido e objectivo, em termos budistas, da manifestação de todos os Budas e dos oitenta e quatro mil aspectos dos seus ensinamentos, destinados a superar os oitenta e quatro mil tipos de obscurecimentos mentais e emocionais dos seres vivos<sup>65</sup>, procedentes dessa “ignorância fundamental” figurada na Roda da Vida como uma velha cega que avança tacteando o caminho com um bordão, o primeiro elo da produção interdependente, do qual vimos decorrer todo o

---

<sup>64</sup> Cf. *Ibid.*, pp.97-98.

<sup>65</sup> Cf. *Ibid.*, p. 93.

dinamismo da percepção distorcida de si e do mundo. A breve exortação a que o moribundo reconheça a sua “natureza intrínseca” nesse fim de toda a percepção dualista de si e do mundo e nesse emergir de uma “consciência nua”, “radiante, vazia e sem horizonte ou centro”, repousando nesse apocalipse sem antes ou depois <sup>66</sup>, constitui assim o resumo mais condensado e a quintessência de todo o Dharma do Buda <sup>67</sup>.

No que respeita aos procedimentos concretos a adoptar, tendo em conta a interdependência entre corpo físico, energia subtil e estados mentais, o moribundo deve se possível estar deitado sobre o lado direito, com a mão esquerda sobre a coxa esquerda e a mão direita sob o queixo, tapando a narina direita. As pernas ficam estendidas, apenas muito ligeiramente dobradas. O objectivo desta posição é bloquear certos canais psíquicos onde circula o “sopro kármico” da “ilusão”, permitindo que a pessoa reconheça mais facilmente a “luminosidade” que emerge no momento da morte. A isto acrescenta-se o premir de dois pontos nas carótidas, a fim de que a energia vital não escape do canal central senão pelo centro da coroa, no cimo do crânio, o que se considera importante para favorecer o Despertar ou um bom renascimento. É a postura do “leão deitado”, ideal para dormir e assumida pelo Buda no momento da morte <sup>68</sup>, embora vários mestres e praticantes avançados morram sentados, com as pernas cruzadas, em meditação, podendo permanecer assim vários dias, com o corpo macio e quente, ao nível do coração, o rosto com cor e brilho, os olhos iluminados de doçura e compaixão <sup>69</sup>.

Embora se diga durar em geral cerca de vinte minutos, o tempo de uma “refeição”, a experiência da “radiância interior da realidade durante o primeiro estado intermediário” pode ser prolongada durante muito mais tempo por aqueles que têm os canais energéticos saudáveis, perícia nas práticas que os utilizam e calma mental, enquanto para pessoas com os canais deteriorados e muito negativas a experiência não dura mais “do que um simples estalar dos dedos”. Seja como for, para as “pessoas comuns”, que não acederam em vida ao conhecimento meditativo da interacção entre a mente e a energia subtil, o intervalo entre a cessação da respiração externa e da respiração interna é vivido como “perda de consciência”, coincidindo com a experiência da negridão provocada pela fusão e reintegração, no centro (*cakra*) subtil do coração, das essências geradoras masculina-branca e feminina-vermelha (*thig-le*), recebidas do

---

<sup>66</sup> Cf. *Ibid.*, pp.301-302.

<sup>67</sup> Cf. *Ibid.*, p.93.

<sup>68</sup> Cf. Sogyal Rinpoche, *Le Livre Tibétain de la Vie et de la Mort*, p. 330.

<sup>69</sup> Cf. *Ibid.*, pp.349-350.

pai e da mãe no momento da concepção e situadas, respectivamente, no cimo da cabeça e quatro dedos abaixo do umbigo. Segundo a perspectiva budista tibetana acerca do processo do renascimento, da concepção e do desenvolvimento do feto até ao nascimento, apresentada no final do capítulo em análise, o que aqui acontece é a repetição, no termo do processo da existência e da vida samsárica, da mesma experiência que lhe deu início, o fecho do círculo do existir no regresso, mediante um movimento inverso, ao ponto de partida, onde se voltam a unir a corrente de consciência individualizada e as polaridades masculina e feminina da energia subtil que foram o seu veículo: no caso da concepção, essa união é o ponto de partida de uma progressiva irradiação e diversificação da consciência-energia aí contida na passagem do estado informe ao domínio da forma e na constituição da estrutura do corpo subtil e do corpo físico, que acompanha a da percepção do mundo, primeiro intra-uterino e depois exterior; no caso da morte, a referida união culmina o processo de dissolução progressiva dos elementos grosseiros e subtis manifestados a partir do estado primordial de consciência-energia e agregados na constituição daquelas estruturas, subtil e grosseira, num regresso ao informe originário.

Esta concepção da morte faz todavia com que ela se considere apenas inevitável para os seres comuns, pois tal dissolução pode ser voluntariamente realizada em vida mediante operações meditativas, aceitando-se que os Budas supremos, entre outros poderes (*siddhis*) secundários e “comuns”, fruto do Despertar e do domínio dos processos subtis de constituição energética do ser, podem dissolver num “corpo de arco-íris” (a “secreta essência”, luminosa e colorida, dos cinco elementos grosseiros e subtis) ou fazer reaparecer num instante o corpo físico <sup>70</sup>, bem como fruir uma imortalidade física, num campo de Buda ou esfera pura da manifestação, como se considera ser o caso de Guru Rinpoche / Padmasambhava, o “segundo Buda” de onde procedem os ensinamentos do *Livro Tibetano dos Mortos*.

Segundo os sūtras e os tantras, a inconsciência em que tombam os seres comuns, quando as essências geradoras se reúnem no centro do coração, pode prolongar-se até três dias e meio, motivo pelo qual a leitura do trecho em questão continua durante esse período, em que se evita manipular o corpo (que ainda não é “cadáver”), desviando a mente do moribundo para regiões que podem provocar a saída da energia vital (que se

<sup>70</sup> Veja-se, por exemplo, a lista dos benefícios inerentes ao domínio das essências e das energias subtis, onde se inclui “fazer o seu corpo desvanecer-se”: *Six Yogas of Naropa & Teachings on Mahamudra*, traduzido e anotado por Garma C. C. Chang, Ítaca, Snow Lion, 1977, pp.79-80. Sobre a “secreta essência” dos elementos subtis e grosseiros, cf. Thinley Norbu, *Magic dance. The Display of the Self-Nature of the Five Wisdom Dakinis*, Boston/Londres, Shambhala, 1999, pp.33-34.

desloca sempre para onde incide a atenção mental) por lugares desvantajosos, bem como perturbar-lhe a mente com pensamentos e manifestações emocionais, visíveis ou invisíveis <sup>71</sup>. Quando aquelas essências vermelha e branca se fundem, a sua “porção não depurada” sai do nariz e/ou do órgão sexual sob a forma de sangue ou flegma, caso uma doença o não impeça <sup>72</sup>.

Continuando a leitura, exorta-se o moribundo, com “os lábios perto do seu ouvido”, àquilo que na tradição budista tibetana se considera o fundamental para uma experiência positiva e libertadora da chamada morte, tenha-se ou não praticado em vida a meditação e as técnicas do *Vajrāyāna*: adoptar uma motivação altruísta e, especificamente, cultivar o espírito de Iluminação (*bodhicitta*), o desejo de atingir o Despertar ou a Budeidade pelo bem de todos os seres sensíveis, sem qualquer excepção. O texto e a sua leitura visam despertar a mente do moribundo do estado de inconsciência para a vivência consciente dessa aspiração. O objectivo é motivá-lo para o reconhecimento da referida “radiância interior” e para a inerente obtenção do estado de Buda, a fim de por esse meio poder agir para o bem de todos os seres <sup>73</sup>.

A apresentação da experiência em curso prossegue então, com maiores detalhes, que se inscrevem no contexto da cultura filosófica e religiosa budista tibetana e que supõem uma iniciação prévia ao seu sentido. O leitor exorta o moribundo a que reconheça, nos dois aspectos inseparáveis da experiência que está a viver – “consciência desperta” e “percepção consciente”, ou seja, a “vacuidade” “além de substância, características e cor”, desprovida de qualquer forma de “existência inerente”, e a sua qualidade “livremente radiante, brilhante e vibrante”, luminosa - , respectivamente o “Buda feminino Samantabhadri” e o “Buda masculino Samantabhadra”, o casal que o simbolismo iconográfico da mais antiga escola do budismo tibetano, Nyingma, representa nu, unido num amplexo sexual, figurando o Buda primordial, o fundo primordial (*ye-gzhi*) e auto-iluminado da mente e dos fenómenos, intemporal e jamais obscurecido pela ignorância, nos seus não-duais aspectos de vacuidade-luminosidade ou sabedoria-compaixão. A inseparabilidade dessa vacuidade e radiância luminosa, à qual toda a percepção se reduz, é a essência da própria “consciência desperta” e primordial

<sup>71</sup> Cf. *Livro Tibetano dos Mortos*, pp.302-304; Sogyal Rinpoche, *Le Livre Tibétain de la Vie et de la Mort*, pp. 348-349. No que respeita à não manipulação do corpo de um praticante budista durante três dias e meio, não podemos deixar de notar que este é um direito implícito na Lei de Liberdade Religiosa, mas que ainda não se exerce na prática, em Portugal e noutros países.

<sup>72</sup> Cf. Lati Rinbochay / Jeffrey Hopkins, *Death, Intermediate State and Rebirth in Tibetan Buddhism*, pp.45-46.

<sup>73</sup> Cf. *Livro Tibetano dos Mortos*, p. 305.

do moribundo e “a [natureza] de Buda de luz imutável, para além do nascimento e da morte”. Como diz o texto: “Reconhecer isto basta !”<sup>74</sup>.

No momento da chamada “morte” o que se verifica é que a mente do moribundo/defunto se despe de todas as condições adventícias – físicas, energéticas, emocionais, mentais, tudo o que resulta das formações kármicas que emergem da ignorância dualista e constituem o segundo elo da produção condicionada, tudo o que é criado (a raiz sânscrita *kr-* de *karma* é a mesma de *criar*<sup>75</sup>) – ilusoriamente acrescentadas ao seu estado primordial, desencobrando-se assim como o próprio fundo e natureza primordial de onde tudo procede e que a tudo impregna. No momento da chamada “morte”, a mente do moribundo/defunto cessa, ao menos num ápice, de se crer uma mente subjectiva, objectivadora de si e do mundo, apegada à id-entificação reificadora desses dois correlatos da ilusão dualista, para se desvelar o que em tibetano se diz *Kuntuzangpo*, designação do Buda primordial que literalmente significa “Eterna e universalmente bom”. No momento da chamada “morte”, a mente do moribundo/defunto desvela-se como o próprio *dharmakaya* ou Corpo absoluto, a matriz informe de onde emanam todos os níveis da fenomenalidade e a sabedoria-compaixão espontânea de onde procedem intemporalmente, por transmissão espiritual directa, sem recurso a símbolos ou palavras, todas as famílias e linhagens de seres iluminados, tal como os ensinamentos mais profundos dos tantras e da Grande Perfeição. No momento de morrer pode ver-se assim que não há morte ou, noutra perspectiva, que a chamada “morte” não é senão o fim da ilusão de uma “vida” condicionada por se viver como real a ficção egológica e a conseqüente experiência de nascer e morrer. Neste sentido, a chamada “morte” é afinal a oportunidade para um despertar ou uma ressurreição da falsa vida mortal.

Se a consciência do moribundo não reconhece, na primeira “radiância interior”, a sua natureza como a do próprio *dharmakaya*, dá-se uma segunda “radiância interior”, a da “via”, quando a respiração interna cessa e a energia vital, em função das acções passadas, escapa do canal central para o esquerdo ou direito, acabando por sair do corpo por um dos seus orifícios, o que predispõe para um renascimento num dos correspondentes mundos possíveis<sup>76</sup>. Esta segunda “radiância interior” dura em geral

<sup>74</sup> Cf. *Ibid.*, p.306. Sobre a noção e a imagem do Buda primordial, cf. *Philippe Cornu, Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, pp.95-96; Tcheuky Sènguè, *Petite Encyclopédie des Divinités et Symboles du bouddhisme tibétain*, Saint-Cannat, Claire Lumière, 2002, pp.102-105.

<sup>75</sup> Walpola Rahula, *L'Enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, p. 53.

<sup>76</sup> Cf. *Livro Tibetano dos Mortos*, pp. 285-286. Cf. também A. Wayman, *The Buddhist Tantras: New Light on Indo-Tibetan Esotericism*, Londres/Nova Iorque, Routledge, 1989, pp.139-150.

um pouco mais do que a precedente e é neste momento que a consciência abandona o corpo, que só então é realmente um cadáver. O defunto tem agora um “corpo mental” e a sua consciência “torna-se subitamente desperta e lúcida”, podendo dirigir a atenção para onde desejar e sendo capaz de perceber claramente o meio ambiente e as pessoas presentes, incluindo as suas emoções e pensamentos – pelo que se recomenda a sua contenção - , embora possa não saber se morreu ou não <sup>77</sup>. Entra então num segundo estado intermediário, o do “puro corpo ilusório”, em que ainda não se manifestam as “desorientadoras aparições geradas pelas acções passadas”, sob a forma de sons, luzes, raios de luz e figuras diversas. É neste momento que, de acordo com o nível de prática espiritual do defunto, o leitor lhe recorda ou dispensa as instruções necessárias para identificar o seu “corpo mental” com o de uma divindade de meditação, ou seja, com uma manifestação da natureza de Buda ao nível da forma subtil do *sambhogakaya*, com determinados atributos simbólicos, que deve ser visualizada como claramente aparente mas simultaneamente vazia, sem existência inerente, sem “sólida forma corpórea”. A forma em geral evocada para as pessoas comuns, sem outra prática específica em vida, é a de Chenrezig (em sânscrito, Avalokitesvara), personificação da “Grande Compaixão” <sup>78</sup>, com os quatro braços que simbolizam as quatro meditações ilimitadas do Grande Veículo: amor, compaixão, alegria e imparcialidade. O objectivo é transformar a percepção de si, superando o apego à forma de existência anterior no reconhecimento da natureza iluminada da sua experiência presente, agora mediante a identificação com uma forma energética subtil, provida de atributos simbólicos que suscitam na mente do defunto a evocação e manifestação da sua própria natureza de Buda.

## 2. 2. O estado intermediário da “realidade”

Caso a “libertação” não seja assim obtida, manifesta-se então o segundo estado intermediário, o da “realidade”, também referido como o “terceiro”, caso se tenha em conta a subdivisão do estado intermediário do “momento da morte” nas radiâncias interiores do “fundamento” e da “via”. Se o defunto não conseguir libertar-se reconhecendo serem a si intrínsecas as manifestações mais puras e incondicionadas da natureza primordial ou natureza de Buda, começam a surgir as suas manifestações refractadas e distorcidas por uma percepção já condicionada pelas acções anteriores,

<sup>77</sup> Cf. *Livro Tibetano dos Mortos*, pp.307-309.

<sup>78</sup> Cf. *Ibid.*, p.308. Chenrezig é o mais popular bodhisattva do Grande Veículo e o patrono do Tibete. A linhagem dos Dalai Lamas é uma das suas principais manifestações no mundo humano.

mentais, verbais e físicas (um pouco, diríamos, como por vezes ao despertar do sono, em que a percepção imediata das coisas é mais fresca e não conceptual, se segue a habitual reformatação da mente pelas suas preocupações, memórias, desejos, gostos e desgostos particulares, procedentes das múltiplas experiências anteriores, conscientes ou não). As condições do reconhecimento tornam-se então mais difíceis, também porque o defunto fica perturbado pela possibilidade de ver e ouvir claramente tudo o que pensam, dizem e fazem os seus familiares e amigos, toda a manipulação dos seus antigos pertences, sem conseguir comunicar com eles, pela razão de residir num plano mais subtil e amplo de realidade e consciência, ao qual não acedem as faculdades condicionadas dos supostos “vivos”. Surgem então “sons, luzes e raios de luz”, que podem levar a consciência do defunto a “desmaiar com medo, terror ou pasmo”. Para que tal não aconteça, o leitor instrui-o sobre os seis estados intermediários e sobre o que está a acontecer, a errância que vive devido a não haver previamente reconhecido a luz da “radiância interior”. Exorta-o a tomar consciência de haver chegado “aquilo a que se chama morte” e a não estar “apegado e aferrado” à “vida” e ao “mundo” anteriores. Exorta-o também a, “por mais aterrorizadoras que as aparições do estado intermediário da realidade possam ser”, renunciar a todo o “pasma, terror ou medo”, reconhecendo todos esses “fenómenos visionários”, e depois toda “a assembleia das Divindades Pacíficas e Iradas”, como a manifestação natural da “consciência desperta” (*rigpa*). O leitor faz ouvir ao defunto as palavras que ele deve repetir, consciencializando o seu sentido. Tudo o que vê e ouve, por mais deslumbrante e “atroador” que seja, é a luz e o som natural da sua própria realidade autêntica, como “uma miragem numa planície no verão” e “mil trovoadas simultâneas”. Recorda-lhe que tem agora um “corpo mental”, “produto de propensões [subtis]”, e não um “corpo sólido e material de carne e sangue”. Nada o pode pois “prejudicar” e está “para além da morte”. Trata-se de lhe fazer compreender que, não reconhecendo as duas emergências luminosas anteriores, caiu na inconsciência, donde emerge agora para as referidas visões e audições. Se persistir nessa ignorância e dualidade, continuará “a vaguear dentro dos ciclos da existência”. Se reconhecer a natureza profunda de tudo isso, ou seja, a sua própria natureza, essa mutação da percepção fará com que todos os fenómenos se transmudem na aparição luminosa de outros tantos “corpos-de-Buda” e a consciência do defunto acederá imediatamente à Budeidade <sup>79</sup>. O reconhecimento de todos os fenómenos, em “vida”,

<sup>79</sup> Cf. *Ibid.*, pp.309-312. Veja-se o importante comentário de Chögyam Trungpa sobre a singularidade deste momento da experiência: “Commentaire”, in *Le Livre des Morts Tibétain. La Grande Libération par l’Audition pendant le Bardo*, por Guru Rinpoche, segundo Karma Lingpa, pp.32-36. Cf. também Sogyal Rinpoche, *Le Livre Tibétain de la*

durante ou após a “morte”, como manifestação do fundo primordial, no seu triplo aspecto de vacuidade, luminosidade e irradiação infinita, é a própria iluminação e o próprio estado de Buda. Como se diz num tantra: “Um Buda não encontra um fenómeno / Diferente da Budeidade”<sup>80</sup>.

A partir daqui, caso a libertação ainda não aconteça, surgirão, ao longo de vários “dias” de meditação – com durações variadas, desde experiências prolongadas até um “breve momento”, conforme haja ou não hábito meditativo -, complexas aparições visionárias, primeiro de aspecto pacífico e depois irado, descritas, segundo as formas simbólicas da cultura religiosa budista tibetana, como Budas masculinos e femininos, sempre enlaçados em união sexual (*yab-yum*, pai-mãe), o que simboliza a não-dualidade luminosidade-vacuidade, compaixão-sabedoria e a inerente beatitude<sup>81</sup>. Todavia, ao designarem-se estas aparições numinosas como “espontaneamente presentes”, indica-se a sua incondicional inerência à natureza da mente, como estruturas de uma “manifestação” e “experiência universal e fundamental” que não depende de nenhum grau de evolução espiritual e não pertence a nenhuma cultura ou religião específica, embora no seu reconhecimento e percepção se manifeste como relativa aos condicionamentos espirituais, religiosos e culturais dos fluxos de consciência dos defuntos. Nesta dimensão, as aparições ou “divindades” podem manifestar-se segundo as formas “mais familiares” ao defunto na sua vida precedente, podendo por exemplo, para pessoas com uma consciência e um imaginário religioso cristãos, “assumir a aparência do Cristo ou da Virgem Maria”<sup>82</sup>. No entanto, seja qual for a forma assumida por estas aparições, ela é sempre indissociável da presença de um “ego fundamental, centralizado”, que não percebe senão aquilo que no mesmo lance distorce, conferindo uma ilusória forma substancial às visões, cores e formas que não senão “expressão do silêncio e do vazio”<sup>83</sup>.

No que respeita à sua descrição segundo o budismo tibetano, e não podendo reproduzi-las aqui em todo o seu pormenor, o importante é notar corresponderem à

*Vie et de la Mort*, pp.359-375.

<sup>80</sup> Cf. *Monarca dos Tantras: A Rede Mágica de Vajrasattva*, citado in Mi-pam-gya-tso, *Fundamental Mind: The Nyingma View of the Great Completeness*, com comentário prático de Khetsun Sangpo Rinbochay, traduzido e editado por Jeffrey Hopkins, Ítaca, Snow Lion, 2006, p.62.

<sup>81</sup> Para tabelas com indicações pormenorizadas sobre o “Mandala das Divindades Pacíficas e Iradas”, seus atributos e simbolismo, cf. *Livro Tibetano dos Mortos*, pp.469-482. Sobre a simbólica da conjugação sexual masculino-feminino, cf. Tcheky Sêngué, *Petite Encyclopédie des Divinités et Symboles du bouddhisme tibétain*, p.41. Sobre estas aparições, cf. Chögyam Trungpa, “Commentaire”, in *Le Livre des Morts Tibétain. La Grande Libération par l’Audition pendant le Bardo*, por Guru Rinpoche, segundo Karma Lingpa, pp.34-47.

<sup>82</sup> Cf. Sogyal Rinpoche, *Le Livre Tibétain de la Vie et de la Mort*, pp.372-373.

<sup>83</sup> Cf. Chögyam Trungpa, que conclui que “este ego, neste caso, é a força que conduz alguém a meditar e a perceber alguma coisa” - “Commentaire”, in *Le Livre des Morts Tibétain. La Grande Libération par l’Audition pendant le Bardo*, por Guru Rinpoche, segundo Karma Lingpa, p. 34.

aparição dos vários aspectos da natureza de Buda, por meio das formas, atributos e luzes coloridas, extremamente brilhantes e deslumbrantes, difíceis de suportar, associadas às cinco Famílias de Buda, às suas cinco sabedorias e à natureza pura dos elementos e dos agregados psicofísicos<sup>84</sup>, sendo simultaneamente acompanhadas por outras luzes diferentes e foscas, indicadoras da manifestação e das portas de entrada para os seis mundos possíveis do renascimento no saṃsāra. O que o leitor tenta fazer é descrever ao defunto o que se passa, tentando precavê-lo contra a tendência, “sob o domínio de acções passadas negativas” e das específicas emoções resultantes e predominantes, para desejar “fugir, com medo e terror”, das luzes resplandecentes e, ao invés, percepção “com deleite” e “apego” as luminosidades foscas. Exorta-o a abandonar esse medo e a reconhecer as várias luzes fulgurantes como manifestações da “sabedoria primordial”, deixando a “consciência relaxar e residir directamente” nelas, “num estado de não actividade” (*byar-med-kyi ngang*), confiando nelas com “devoção” e reconhecendo-as como “a luminosidade natural” da sua “própria consciência”. Se for incapaz de reconhecer que a experiência visionária e todos os fenómenos são a radiação natural da sua mente, ensinamento fundamental do *Dzogchen*, há então que orar “com devoção”, vendo as luzes intensas como a manifestação compassiva dos vários Budas, como o “gancho” da sua compaixão, refugiando-se nelas. Ao mesmo tempo, o leitor exorta o defunto a não se apegar e aferrar às outras luminosidades foscas, reconhecendo-as como vias sedutoras criadas pelas suas próprias “tendências habituais” para a ignorância e suas manifestações emocionais. No contexto desta obra, as tendências “para um profundo engano”, para a “aversão”, o “orgulho”, o “desejo” ávido e avaro, a “inveja” e a “ilusão” conduzem, respectivamente, ao mundo dos deuses, dos infernos, dos humanos, dos espíritos atormentados, dos antideuses e dos animais. Apegando-se a qualquer uma delas, será sorvido de novo para os “[ciclos de existência das] seis classes de seres”, sendo recordados todos os sofrimentos que aí terá de suportar, sem “oportunidade [imediata] de escapar ao pântano da existência cíclica”. Se corresponder a esta exortação, todas as aparições luminosas “se dissolverão inseparavelmente” em si e o corpo mental do defunto dissolver-se-á “em luz de arco-íris” numa das manifestações da natureza de Buda, atingindo a Budeidade, ou melhor, *des-cobrando* a sua primordial Budeidade, num dos campos de Buda do *sambhogakāya*

85

<sup>84</sup> Vejam-se as tabelas já referidas: *Livro Tibetano dos Mortos*, pp.469-482.

<sup>85</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 312-331. É mais frequente fazer-se corresponder o “orgulho” ao reino dos deuses e o “desejo-apego” ao dos humanos, preservando-se o desejo ávido e avaro para o dos espíritos atormentados. Sobre o “atingir” ou

Ainda no “estado intermediário da realidade”, após as quarenta e duas aparições pacíficas surge “a flamejante assembleia das cinquenta e oito divindades iradas bebedoras de sangue”, não mais do que a “transformação natural” das primeiras, por via da percepção distorcida pela ignorância e a negatividade. Torna-se mais difícil reconhecer a sua vacuidade e inseparabilidade da mente do defunto, devido ao maior “medo, terror ou pasmo” que provocam, fazendo com que a consciência desmaie “continuamente”. Apesar de tudo, o texto insiste que, havendo um “mínimo reconhecimento”, “a libertação é fácil”, pela razão de, antes de provocar o desmaio, o terror ter a virtude de gerar um instante de intensa concentração “num único ponto”, privando a consciência do “luxo da distração”<sup>86</sup>. O terror pós-morte provoca assim, involuntariamente e de forma fugaz, o que a meditação é suposto induzir, de modo voluntário e permanente, com proveito em vida e após ela.

Neste ponto o texto deriva em considerações sobre a inferioridade, no que respeita à vivência desta experiência, dos mais disciplinados preceptores monásticos e “grandes professores de dialéctica”, perante “o mais inferior dos yogis que haja praticado a via do mantra secreto”. Os primeiros “ficarão confusos” pelo confronto com algo “que não viram previamente”, por não haverem praticado as meditações do Vajrayāna, com as suas antecipadas visualizações e reconhecimento da vacuidade das divindades pacíficas e iradas que emergem do fundo da mente neste momento do estado intermediário. Pouco diferentes das “pessoas comuns”, cuja fuga aterrorizada as precipitará “no abismo das existências inferiores”, os que não praticaram a via do Buda senão a nível moral e intelectual, por mais perseverantes na “conduta religiosa” ou “eruditos” nas “doutrinas exegéticas”, serão igualmente dominados pela “aversão” e essa hostilidade às aparições visionárias arrastá-los-á para as mesmas “existências inferiores” (pois na verdade tal hostilidade é contra si, enquanto rejeição de um modo de manifestação da sua própria natureza iluminada, a natureza de Buda). Ao contrário, o menos experiente dos yoguis tântricos, que “no mínimo dos mínimos” viu apenas as “imagens pintadas e esculpidas” das divindades iradas, neste momento, “como se encontrasse velhos conhecidos”, reconhecê-las-á como suportes de meditação, não existentes em si e por si, sem dualidade nem substancialidade, e assim nelas se dissolverá “indivisivelmente”, atingindo a Budeidade. O texto acrescenta que isto

---

“descobrir” a Budeidade: “Although we use words such as *achieving*, *wishing*, and *praying* for enlightenment, ultimately we don’t acquire enlightenment from an external source. A more correct way to put it is discovering the enlightenment that as always been there” - Dzongsar Jamyang Khyentse, *What Makes You Not A Buddhist*, p.94.

<sup>86</sup> Cf. *Livro Tibetano dos Mortos*, pp.333-334.

poderá acontecer mesmo que estes praticantes hajam sido em vida “os mais inferiores dos inferiores”, com o comportamento mais grosseiro e a conduta “mais indecente e deselegante”, desde que não tenham visões falsas, dúvidas e falta de devoção ao Mantrayāna. Ainda assim a morte de tais indivíduos dará origem a relíquias e a fenómenos extra-normais <sup>87</sup>. Mais adiante acrescenta-se que, escutando a recitação da “Grande Libertação pela Escuta”, “mesmo aqueles que cometeram os cinco crimes inexpiables alcançarão a libertação” <sup>88</sup>.

O texto descreve então, com todo o pormenor do seu simbolismo, a aparição dos Budas das cinco famílias sob formas aparentemente demoníacas, ao longo dos posteriores “dias” da experiência visionária <sup>89</sup>. Se as divindades pacíficas emergiam diante do coração do corpo luminoso do defunto, estas manifestam-se diante dele vindas do interior do seu “próprio cérebro”. O leitor exorta a reconhecê-las como os vários corpos-de-Buda da sua “própria consciência desperta intrínseca”. Reconhecê-las assim é dissolver-se simultaneamente nelas, atingindo a Budeidade no samboghakāya. Caso isto não aconteça, a experiência repete-se, sob diferentes mas análogas formas, obedecendo a uma estrutura rigorosa que é a da manifestação ordenada dos vários aspectos da natureza inconsciente do próprio defunto, desde o oitavo ao décimo-terceiro “dia” <sup>90</sup>. No último dia deste ciclo as aparições aterrorizadoras serão imensas e simultâneas, sendo o defunto advertido de que, se não as reconhecer como inseparáveis da sua natureza de

<sup>87</sup> Cf. *Livro Tibetano dos Mortos*, pp.334-336.

<sup>88</sup> Cf. *Ibid.*, p.351. Os cinco actos mais graves, que, caso não sejam purificados, se considera causarem um renascimento imediato num estado infernal, são matar o pai, a mãe, um arhat, fazer correr com intenção negativa o sangue de um Buda e causar um cisma na comunidade budista.

<sup>89</sup> Para que haja uma ideia e imagem mais nítida daquilo de que se trata, reproduzimos a primeira aparição deste ciclo do processo, no seu “oitavo dia”:

*“Ó Filho da Natureza de Buda, escuta sem distração ! Embora o estado intermediário das divindades pacíficas tenha anteriormente surgido no íntimo de ti, tu não o reconheceste. Por isso agora tu vagabundeaste, [através da sucessão de caminhos.] para aqui. Agora, no oitavo dia, a assembleia das divindades iradas bebedoras-de-sangue surgirá. Reconhece-as e não estejas distraído ! Ó Filho da Natureza de Buda, ele que é chamado o Grande e Glorioso Buda Heruka surgirá [agora], manifestando-se vividamente diante de ti a partir de dentro do teu próprio cérebro. O seu corpo, flamejante numa massa de luz, é castanho escuro, tendo três cabeças, seis braços e quatro pernas, que estão [firmemente] separadas. O seu rosto direito é branco, o esquerdo vermelho e o central castanho escuro. Os seus nove olhos estão fixos num olhar irado e terrível, as suas sobrancelhas estremecem como relâmpagos, as suas presas estão nuas e reluzentes e ele ri alto, soltando os sons Alala, Haha e Shoo oo – como assobios, em altos gritos penetrantes. O cabelo castanho-avermelhado e dourado da sua cabeça chameja e põe-se de pé, discos de sol e lua, serpentes negras e crânios secos adornam cada uma das suas cabeças e serpentes negras e crânios frescos formam uma grinalda em torno do seu corpo. Nas suas seis mãos segura, à direita, na primeira mão uma roda, na do meio um machado e na última uma espada; à esquerda, na sua primeira mão segura um sino, na do meio uma relha de arado e na última um crânio. A consorte feminina *Buddhakrodheshvarī* cinge o seu corpo, a sua mão direita presa à volta do seu pescoço e a sua esquerda oferecendo uma taça craniana cheia de sangue à sua boca. No meio de altos e trituradores sons palatais de “Thuk-chom” e um rugido [que ecoa] como a reverberação do trovão, o fogo da sabedoria primordial chameja dos ígneos e indestrutíveis poros dos seus corpos e eles estão assim de pé juntos, [com uma perna] estendida e [a outra] encolhida, num trono sustentado por *garudas*.*

*Não tenhas medo ! Não estejas aterrorizado ! E não estejas pasmado ! Reconhece isto como o corpo-de-Buda da tua própria consciência desperta intrínseca. Estas são as tuas próprias divindades de meditação, por isso não estejas aterrorizado. Isto, na realidade, é o transcendente senhor Vairocana e a sua consorte, por isso não tenhas medo. Reconhecimento e libertação ocorrerão simultaneamente !” – Ibid., pp.337-338.*

<sup>90</sup> Cf. *Ibid.*, pp.337-350.

Buda e continuar dominado pelo “medo”, todas as anteriores divindades pacíficas surgirão na forma de Mahākāla e todas as divindades iradas na de Yama Dharmarāja <sup>91</sup>, convertendo-se-lhe todas as “percepções” em “forças malévolas”. Quando surgir Yama Dharmarāja, aterrorizador, vasto “como o espaço”, com o espelho das “acções passadas” do defunto, o leitor recorda-lhe, uma vez mais, que nada há a temer, pois ele não é agora senão um “corpo mental”, formado pela energia das suas “tendências habituais”, “uma forma natural da vacuidade” que, mesmo “chacinado e cortado aos bocados”, não pode morrer. As “formas” do suposto Juiz e Senhor da Morte, tal como tudo o mais que “pareça aparecer”, são também vacuidade, não “surgindo” senão da “luminosidade natural” da “própria consciência desperta intrínseca” do defunto. Como num sonho, nada tem “substância material”: “a vacuidade não pode ser ferida pela vacuidade”. Compreendido isso, reconhecendo as aparições assustadoras como manifestações compassivas do aspecto de Buda que era objecto da sua devoção em vida e refugiando-se nelas, invocando a sua particular “divindade de meditação” e chamando o seu “mestre espiritual” pelo nome, repetindo as orações que o leitor lhe lê, “todo o medo e terror” se auto-libertarão naturalmente, o corpo mental do defunto dissolver-se-á nas “aparições visionárias” e “a Budeidade será atingida”. Sem esta compreensão, continuará a errância nas alucinações samsáricas, por mais “douto” que se tenha sido “em todos os sūtras e tantras” e por mais que se haja “praticado estas doutrinas durante um «éon»”, uma imensurável era cósmica <sup>92</sup>.

Na conclusão desta parte, o texto esclarece que aqueles que, em vida, foram introduzidos directamente à [natureza da] consciência” e cultivaram meditativamente essa experiência (por exemplo, pela prática do Dzogchen), terão maior capacidade de se libertar logo na emergência da primeira “radiância interior”, no “estado intermediário do momento da morte”, enquanto que os que se dedicaram sobretudo a meditar tendo como suporte as visualizações das divindades do Vajrayāna / Mantrayāna, seja no estado de geração (*kyerim*) ou no de perfeição (*dzogrim*) <sup>93</sup>, serão mais capazes de o fazer no “estado intermediário da realidade, quando surgirem as visões das Divindades Pacíficas e Iradas”. Porém, seja qual for o grau de prática em vida, dada a geral experiência de

<sup>91</sup> Mahākāla e Yama Dharmarāja são, respectivamente, a manifestação irada de Avalokiteśvara / Chenrezig, personificação da compaixão, e o “Senhor da Morte”, a temível figura com cabeça de touro que mitologicamente expõe aos defuntos as suas acções positivas e negativas e, em função delas, os envia para o correspondente renascimento futuro. Sobre estas figuras e seu simbolismo iconográfico, cf. Tcheuky Sèngué, *Petite Encyclopédie des Divinités et Symboles du bouddhisme tibétain*, pp. 304-325 e 339-340.

<sup>92</sup> Cf. *Livro Tibetano dos Mortos*, pp.347-350.

<sup>93</sup> Sobre estes dois estados, cf. “kyérim” e “dzogrim” in *Philippe Cornu, Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, pp.304-305 e 190-194.

“confusão no momento da morte”, é indispensável que os ensinamentos deste capítulo – “A Grande Libertação pela Escuta” – sejam lidos “em voz alta”, três vezes por dia, e compreendidos, de modo a que a mente se impregne totalmente do texto e do seu sentido. O texto deve ser o mais possível lido e difundido, “por toda a parte”, “em lugares públicos” e junto dos doentes e dos mortos, porque, devido à consciência se tornar “mais clara” no estado intermediário, as suas palavras serão então recordadas, mesmo que em vida tenham sido apenas uma vez escutadas e sem plena compreensão

<sup>94</sup>.

### 2. 3 O estado intermediário do “renascimento”

Os indivíduos que não atingirem a libertação nas fases anteriores do estado intermediário, entram no estado intermediário do renascimento. O que se segue deve ser lido a partir do décimo dia no *bardo*, para tentar despertar a consciência do morto do “desmaio” em que pode ter caído pelo “terror” das aparições anteriores. Caso isso tenha acontecido, a consciência tende a tornar-se de novo clara “quatro dias e meio” depois, percepcionando-se então associada a um “corpo” semelhante ao da vida anterior, com capacidade de se mover e com todas as faculdades sensíveis apuradas a um nível superior, embora só visível para seres no mesmo estado ou com “clarividência”. Não se tendo reconhecido na luz primordial e nas formas luminosas dela emergentes, as “tendências habituais passadas” do defunto e o apego à sua forma anterior reconstituem esta na aparência de um “corpo de carne e sangue”, que todavia é ainda um mero corpo mental e subtil, irradiante, tal os corpos que se considera que todos os humanos possuem em eras de maior perfeição espiritual (o que sugere uma vez mais que a chamada “morte” não é senão a remoção de uma determinação mais degradada e grosseira do ser, revelando a natureza subtil de uma corporeidade mais próxima do estado primordial). Durante outros três dias e meio, predominará esta percepção de si, condicionada pelo passado, enquanto a partir daí, durante um mesmo período, e em função do condicionamento kármico que se manifestar, predominará a percepção da “esfera visionária” do mundo em que se tende a renascer. Tal como antes, em relação às luzes baixas dos seis mundos, há que não sentir atracção nem apego por essas aparições, repousando e permanecendo “sem apropriação e sem actividade, directamente, na firme e nua consciência desperta, que é radiância e vacuidade conjugadas”, o que é a própria

<sup>94</sup> Cf. *Livro Tibetano dos Mortos*, pp.350-351; cf. também p.381.

libertação. Não sendo possível esta experiência primordial, sem forma nem elaboração, deve-se visualizar uma “divindade de meditação” ou o “mestre espiritual”, sentados no cimo da cabeça, sentindo fervorosa devoção a seu respeito <sup>95</sup>. Como o corpo mental se pode mover sem impedimentos e atravessar num ápice todas as formas aparentemente materiais, como lhe basta pensar num destino para estar imediatamente lá, como pode manifestar todo o aspecto da experiência passada que recordar, como pode ter a percepção de seres que tendem para um renascimento semelhante, o leitor exorta-o a que não alimente e não se deixe fascinar por essas ocasionais “faculdades miraculosas”. Adverte-o também de que irá de novo ver a “terra natal” e os “parentes, como num sonho”, e que não poderá comunicar com eles, sendo inútil sofrer com isso e devendo desapegar-se. A sua consciência, livre de suporte físico, “deriva sem direcção, como uma pluma no vento”, arrastada pelo cavalo do sopro (*lung ta*), a “energia vital das acções passadas”, podendo permanecer cerca de vinte e um dias nesta fase do estado intermediário do renascimento, no total dos quarenta e nove que são o intervalo máximo entre uma morte e um novo nascimento <sup>96</sup>. Durante este período, surgirão todo o tipo de experiências visionárias, aterradoras, bem-aventuradas ou indiferentes, em função das acções passadas do defunto, que deve permanecer sem apego nem aversão, mas também sem distração, a seu respeito. Neste momento manifesta-se plenamente a importância de haver disciplinado a mente pela meditação, impedindo que se entregue a todo o tipo de emoções e memórias. Há que evitar a frustrante tentativa de regressar ao corpo anterior, bem como a ansiedade por um corpo físico novo, permanecendo na “não-actividade” <sup>97</sup>.

Ocorre então uma experiência de confronto com as acções passadas, virtuosas e não virtuosas, que mitologicamente se diz serem reunidas e contadas, com “seixos brancos” e “negros”, pela “boa” e “má consciência inata” do defunto. Este tentará negar as acções negativas, mas Yama, o Senhor da Morte, fará tudo aparecer “no espelho das acções passadas”, punindo cruelmente todas as mentiras: “*Atando uma corda à volta do teu pescoço, Yama levar-te-á de rastos para diante. Ele cortará [a tua cabeça] pelo pescoço, extrairá o teu coração, puxará para fora as tuas entranhas, devorará os teus miolos, beberá o teu sangue, comerá a tua carne e chupará os teus ossos*”. Entretanto, o leitor tenta recordar que tudo isso é apenas a experiência alucinatória de um “corpo mental”, “forma natural de vacuidade”, o produto das suas “próprias percepções

<sup>95</sup> Cf. *Ibid.*, pp.353-355.

<sup>96</sup> Cf. *Ibid.*, pp.356-358.

<sup>97</sup> Cf. *Ibid.*, pp.358-360.

confusas”, fora das quais “*Yama, deuses, forças malevolentes, o Raksa com cabeça de touro e assim por diante, não existem substancialmente*”. Na verdade, tudo isso não é senão a manifestação de todos os níveis da sua própria realidade primordial, o “corpo-de-Buda da Essencialidade”, natureza comum do dharmakāya, sambhogakāya e nirmānakāya. Se o reconhecer, sem distração, neste “momento crítico” e oportuno, anulará “a divisão entre Budas e seres sensíveis” e atingirá o Despertar. É decisivo suspender a distração que até agora o impediu de agarrar “a corda salva-vidas da compaixão”, suspensa para si em tudo o que experimenta, antes que ela seja cortada e ele parta para “*um lugar [...] sem perspectiva [imediata] de libertação*”<sup>98</sup>, ou seja, um dos seis mundos de existência, onde - a não ser numa vida propícia à prática do Dharma no mundo humano, condição extremamente difícil de adquirir - terá de passar pelo nascimento, existência, sofrimento e morte, antes de reencontrar outra possibilidade de libertação no “estado intermediário”.

A leitura do texto prossegue advertindo minuciosamente o defunto de todos os graves riscos que corre se deixar que as percepções sejam condicionadas pelo apego ou pela aversão a respeito do que lhe aparece e vê no mundo que deixou, coisas, comportamentos e pensamentos: uma vez que a consciência não tem “suporte [material]”, é “ligeira e volátil” e as percepções virtuosas ou não projectam-na “como uma catapulta” para estados “bem-aventurados” ou “cheios de sofrimento”, tudo aquilo em que se foca acontece imediatamente. É importante que mantenha assim uma percepção positiva e pura de todos os fenómenos e faça orações de aspiração que induzam na sua mente estados positivos<sup>99</sup>.

Se a dualidade e o obscurecimento permanecerem, a percepção do corpo mental começa a mudar, tornando-se “mais ténue” o que tem a forma da vida passada e “mais vívido” o que assume a da vida futura. De novo surgirão as seis luzes foscas dos seis mundos possíveis, com suas diferentes cores, onde brilhará mais a daquele onde se tende a renascer, ao mesmo tempo que o próprio corpo mental do defunto assume essa cor luminosa. É neste momento que a leitura instrui o defunto para reconhecer a

<sup>98</sup> Cf. *Ibid.*, pp.360-362.

<sup>99</sup> Cf. *Ibid.*, pp.362-365 e 369. Não deixa de ser curioso comparar este poder mental de fazer surgir tudo aquilo que evoca com a experiência onírica e criativa e com o poder atribuído pela tradição espiritualista e idealista ao pensamento. Veja-se uma expressão clara disso: “Ordena à tua alma que se transporte para a Índia e eis que, mais rápida que a tua ordem, ela aí será. Ordena-lhe que passe de seguida ao oceano e eis que, de novo, ela aí será imediatamente, não por ter viajado de um lugar a outro, mas como se já lá se encontrasse. Ordena-lhe mesmo voar para o céu e ela não terá necessidade de asas: nada lhe pode obstar, nem o fogo do sol, nem o éter, nem a revolução do céu, nem os corpos dos outros astros: mas, cortando através de todos os espaços, ela ascenderá no seu voo até ao derradeiro corpo. E se quisesse ainda romper a abóbada do próprio universo e contemplar o que está além (se é que existe alguma coisa para além do mundo) tu podê-lo-ias” – Hermes Trismegisto, *Corpus Hermeticum*, I, XI, 19, texto estabelecido por A. D. Nock e traduzido por A.-J. Festugière, Paris, Les Belles Lettres, 1991, pp.154-155.

natureza vazia e radiante de tudo isso, dissolvendo todas as percepções e a si mesmo num estado livre de existência substancial e de “apreensão subjectiva”. Isto obstrui o nascimento. Se este expediente não resultar, outros semelhantes são propostos quando a consciência sente estar a mover-se em direcção às “entradas da matriz”, visando impedir esse movimento e obstruí-las. Há uma exortação veemente a que a consciência não esqueça e não se distraia, pois “o momento presente é a linha divisória entre progressão e regressão”. Aqui são indicados cinco métodos para impedir o renascimento, relacionados com a próxima experiência, que é a percepção de um “macho” e de uma “fêmea” em união sexual: 1) a consciência deve evitar entrar “no meio” deles e deve transformar a sua percepção comum, vendo-os como o seu próprio “mestre espiritual” em união com a “consorte”, conforme o simbolismo do enlace sexual presente no Buda primordial e nas demais manifestações anteriores das divindades em união *yab-yum* (pai-mãe); 2) se este método não resultar, deve ver o casal como determinadas “divindades de meditação”; 3) se este não resultar, a consciência, caso vá renascer como ser masculino, sentirá “apego a respeito da mãe e aversão a respeito do pai”, sentindo o contrário caso vá renascer como um ser feminino, sempre de modo muito intenso; recordando ser isso que a levará a vagabundear e sofrer de novo no ciclo da existência, deve concentrar-se com a mesma intensidade na renúncia ao apego e à aversão; o leitor explica-lhe serem essas emoções que a farão entrar numa matriz, onde se fundirá na “união do espermatozóide e do óvulo”, experimentando o “deleite coemergente” e desmaiando desse “estado de beatitude” na inconsciência, donde emergirá já como embrião em desenvolvimento no útero materno; 4 – se isto não resultar, deve contemplar resolutamente a irrealidade de todos os fenómenos, bem como da mente que os percebe, fazendo “explodir a [...] apreensão da sua verdadeira existência”; 5 – caso seja necessária, a instrução final é a de ver todos os fenómenos como “expressões” da “radiância” da própria mente, deixando esta “regressar” ao seu “estado natural”, não elaborado, de vacuidade. Devido à exacerbação das faculdades mentais neste momento crítico, o texto insiste que estas instruções devem resultar, mesmo para pessoas com pouca preparação espiritual <sup>100</sup>.

O tema das emoções a respeito dos futuros pai e mãe configura uma das questões mais singulares do budismo e com maior potencial de incómodo e estimulante impacto no público ocidental, quando for mais conhecida. De facto, com esta referência somos confrontados com a questão de um desejo sexual pré-natal que, para além de

<sup>100</sup> Cf. *Livro Tibetano dos Mortos*, pp.365-374.

compor um triângulo edipiano, faz do impulso sexual a derradeira causa imediatamente responsável pela existência e renascimento do que vem assim a surgir como um ser humano ou animal. Antes do *Livro Tibetano dos Mortos*, esta questão já surge tratada numa obra clássica, o *Abhidharmakósa*, de Vasubhandu (séc. V), “espécie de Thesaurus da escolástica do budismo antigo”, aceite tanto pelos adeptos do Mahāyāna como pelos do Hīnayāna. No capítulo III, expõe-se a perspectiva dos Sarvāstivādin, que postulam a existência de um subtil ser intermediário (*antarābhava*), chamado *gandharva*, nome que na mitologia hindu e budista se dá aos seres que se nutrem de perfumes ou odores, o que é a condição dos seres do estado intermediário no *Livro Tibetano dos Mortos*. Consoante uma ideia muito difundida na Índia antiga, também nos meios médicos, o *gandharva* é o terceiro elemento necessário, além do pai e da mãe, para que haja “concepção”, fornecendo “aquela parcela infinitesimal de consciência sem a qual o acasalamento dos pais permaneceria estéril”. A bem dizer, sem pré-existência da *consciência* e do seu desejo, consciente ou não, de se reatualizar na existência material, essa “sede (*tanhā*) da existência e do devir” de que fala o Buda na segunda nobre verdade, não haveria *concepção*, que assume aqui um sentido activo e autopoiético <sup>101</sup>. O que o texto diz é que esse desejo de re-existir é inseparável de um desejo amoroso que, quando o *gandharva* vê, graças à sua clarividência, os futuros pai e mãe unidos, se actualiza em função de uma sexualidade pré-existente no próprio corpo mental subtil: se este é masculino, a mente será tomada por “um desejo de macho em relação à mãe” e por aversão e ciúme a respeito do pai; se é feminino, a mente será dominada por “um desejo de fêmea em relação ao pai” e por aversão e ciúme a respeito da mãe. Movido pela concupiscência e pela aversão inerentes a um mesmo “desejo de amor”, o *gandharva* “apega-se ao lugar onde se unem os órgãos, imaginando ser ele que se une” e, experimentando o “prazer” dessa união, instala-se na “matriz”, confluindo na união do espermatozóide e do óvulo. No mesmo instante os cinco agregados subtis (*skandhas*) “tornam-se duros”, ou seja, a forma física, a sensação, a percepção discriminante, as tendências-motivações e a consciência (dualista), os elementos interdependentes constitutivos do indivíduo, que até aí tinham uma consistência apenas mental e energética, cristalizam-se numa grosseira densidade material. Dá-se uma mutação que é descrita como a morte do “ser intermediário” e o nascimento de uma nova “existência”, designada como *pratisaṃdhi*, palavra sânscrita que significa re-junção, re-ligação e que

---

<sup>101</sup> Cf. Guy Bugault, “Le Complexe d’Oedipe dans deux textes bouddhiques”, in *L’Inde pense-t-elle ?*, Paris, PUF, 1994, pp.197-199.

os budistas preferem referir como “renascimento” e não “reincarnação”. Na verdade, uma vez que o que nasce não é em absoluto diferente do nem idêntico ao que morreu, quer na prévia vida física, quer na anterior vida subtil, evita-se na palavra “reincarnação” a conotação com a ideia de um “ser antecedente”, como a alma (*psyché*) platónica ou o *ātman* hindu, que possuísse uma consistência ontológica intrínseca e uma identidade substancial, não meramente funcional e nominal. Porém, o que importa salientar é que o chamado *nascimento* no mundo material e visível (ou seja, a concepção, que no Tibete é considerada o verdadeiro nascimento, levando os tibetanos a adicionarem um ano à idade convencional) não é senão a face visível de uma *morte* no mundo subtil, invisível à percepção comum.

A isto há a acrescentar que a derradeira experiência mental do ser do estado intermediário, a de, em função do seu sexo, desejar copular e se imaginar a copular com o futuro pai ou mãe, não só determina que morra no plano subtil e se metamorfoseie renascendo como embrião, mas também a sua posição física no ventre materno. O embrião surge “na atitude em que se encontrava quando cria fazer amor”: “à direita da matriz, as costas para a frente, acorçado”, se o *gandharva* era “masculino”; “à esquerda da matriz, o ventre para a frente”, se era “feminino”. O texto conclui todavia com a indicação surpreendente, não suficientemente desenvolvida, de que, se o “ser intermediário possui todos os órgãos”, entrando masculino ou feminino no ventre materno e aí residindo na posição correspondente, quando isso acontece já está “insexuado”, pois o embrião, após renascer e ao desenvolver-se, “pode perder o seu sexo”<sup>102</sup>. Não fica para nós claro se isto implica apenas a regressão a um estado não-sexuado, andrógino, a partir do qual se desenvolveria progressivamente um sexo físico idêntico ao do ser no estado intermediário, ou se se admite que esse sexo físico possa vir a ser diferente do sexo subtil anterior.

Um texto tântrico também descreve este “complexo de Édipo pré-natal” (expressão de Guy Bougault), precisando que a excitação erótica e sexual que conduz ao renascimento actualiza as tendências procedentes da “actividade realizada na existência passada” e que, conforme o objecto do desejo seja a futura mãe ou o futuro pai, assim o ser intermediário entra respectivamente pelo centro psicofísico (*chakra*) do cimo da cabeça do futuro pai ou da futura mãe, sendo essa busca de se substituir a um

<sup>102</sup> Cf., para tudo o que referimos, Vasubandhu, *Abhidharmakōśa*, traduzido e anotado por La Vallée-Poussin, 6 vols., 1923-1931; nova edição: Bruxelas, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1971, III, 15 a-b, pp.50-51, citado in Guy Bugault, “Le Complexe d’Oedipe dans deux textes bouddhiques”, in *L’Inde pense-t-elle ?*, pp.199-200. Cf. também p.198, sobre a questão da “reincarnação”.

parceiro da relação sexual que o projecta no fluxo das segregações reprodutoras e na via do renascimento <sup>103</sup>. Desnecessário será dizer que é este processo que o Buda fez, e toda a prática budista busca refazer, em sentido inverso, seja em vida, seja no momento da morte, utilizando também, no caso de certas práticas tântricas específicas, a energia da paixão, do desejo e da união sexual, orientada não no sentido da reprodução, da relação afectiva ou do prazer comuns, mas antes numa involução espiritual, pelo bem de todos os seres, fazendo-a regressar à Origem, desconstruindo a percepção dualista e reificada de si e do mundo e acedendo, por isso mesmo, a um nível supremo de beatitude <sup>104</sup>.

Regressando ao *Livro Tibetano dos Mortos*, caso as portas do renascimento não sejam fechadas com os últimos cinco métodos, devido à espessura dos obscurecimentos e negatividade mentais, restam as instruções “para escolher uma entrada na matriz [apropriada]”. No caso de haver inclinação para nascer no mundo humano, são identificados os sinais visionários de cada uma das suas regiões (“Continentes”), exortando-se o fluxo de consciência a não se precipitar e escolher apenas aquele onde floresça o Dharma do Buda, renunciando a meros lugares felizes, tranquilos, ricos ou “de longevidade e mérito”. Em segundo lugar, poderá também renascer “como um deus”, devendo evitar a todo o custo os demais destinos <sup>105</sup>. O texto prossegue descrevendo minuciosamente o drama alucinatório da consciência em busca de refúgio, enganada pelas suas percepções e sentindo-se perseguida por “forças vingadoras” e implacáveis, na verdade a própria energia psíquica procedente das suas acções anteriores. Deve aplicar os métodos precedentes, pois, transformando a percepção mediante a contemplação da vacuidade, a visualização de formas dos Budas ou a sua invocação, o corpo mental assumirá imediatamente a natureza daquilo que conceber e, se não tiver ainda entrado numa matriz, poderá mesmo aqui atingir a libertação ou transferir-se para um “campo” ou “paraíso” de Buda, uma emanção pura dos seres

<sup>103</sup> Cf. *The Caṇḍamahārosana-tantra*, caps. I-VIII, edição crítica e tradução inglesa por C. S. George, New Haven, 1974 (American Oriental series, 56); Jean Filliozat, “Le complexe d’Oedipe dans un tantra bouddhique”, *Études tibétaines*, Paris, A. Maisonneuve, 1971, pp.146-147; citado in Guy Bugault, “Le Complexe d’Oedipe dans deux textes bouddhiques”, in *L’Inde pense-t-elle ?*, pp.206-207.

<sup>104</sup> Em particular as práticas do Anuyoga, traduzido em tibetano como *rjes su rnal ’byor* (yoga da paixão) – cf. Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé, *The Treasury of Knowledge, Livro Seis, Parte Quarto: Systems of Buddhist Tantra. The Indestructible Way of Secret Mantra*, pp.330-337. Cf. Paulo Borges, “Experiência Sexual e Iluminação na Tradição Tântrica”, in AAVV, *A Mente, a Religião e a Ciência*, ed. cit.

<sup>105</sup> Cf. *Livro Tibetano dos Mortos*, pp.374-375. Seria interessante verificar em que converge e diverge esta tentativa de escolher o renascimento e o mito de Er, em Platão. De notar em no filósofo grego a ideia de que a “maior parte” das almas faz “a sua opção de acordo com os hábitos da vida anterior”, ou seja, de que essa escolha não é afinal plenamente livre, pois condicionada pelo impulso e ausência de reflexão a que se exorta, para “distinguir, tendo em conta a natureza da alma, a vida pior e a melhor”, considerando “pior” a “que levaria a alma a tornar-se mais injusta” e “melhor” a “que a leva a ser mais justa” – *República*, X, 617 d-621 d, introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1980, 3ª edição, pp.493-500.

iluminados onde poderá prosseguir com segurança a sua evolução espiritual. Caso tenha mesmo de renascer, antes de entrar numa matriz deverá concentrar-se então firmemente e formular aspirações intensas a renascer como alguém que possa continuar a evoluir pelo bem de todos os seres sensíveis, renunciando a todo o apego ou aversão, seja a matriz percebida como “excelente” ou “miserável”, o que pode ser um mero “erro” da percepção condicionada pelas acções passadas <sup>106</sup>.

O texto conclui resumindo todas as fases e possibilidades de libertação ao longo dos estados intermediários, insistindo serem estes os métodos que tornam essa libertação mais acessível a todos os tipos de seres, mesmo àqueles que em vida não tiveram prática espiritual e experiência meditativa. A razão é sempre o facto de o defunto ser então um corpo luminoso e mental com faculdades cognitivas extremamente subtis, bastando-lhe ouvir o que está a ser dito para que a percepção imediatamente se lhe transforme nas realidades benéficas evocadas. Além da comparação com uma “catapulta”, o “impacto” da escuta deste ensinamento é semelhante “ao fazer voltar de um cavalo pelo seu freio” <sup>107</sup>. Note-se que o “cavalo de vento”, *lung ta*, é a privilegiada metáfora tibetana, pré-budista, para a força impetuosa da energia vital subtil, inseparável da mente, vista como o cavaleiro que a monta e que pode dominá-la ou ser arrastado por ela <sup>108</sup>. Quando se compara o efeito da leitura do *Livro Tibetano dos Mortos* sobre a mente do defunto “ao fazer voltar de um cavalo pelo seu freio”, estamos perante a descrição de uma súbita inversão do rumo da consciência e da vida, nos termos do imaginário do yoga, palavra cuja raiz sânscrita, *-yuj*, denota um vínculo e um domínio, no caso o acto de “atrelar” os cavalos <sup>109</sup>, embora o sentido da palavra equivalente em tibetano - *rnal 'byor* - , o unir-se ou fundir-se no “estado fundamental” <sup>110</sup> ou o fruir a “condição autêntica” <sup>111</sup>, remeta menos, sobretudo no contexto do *Dzogchen*, para um processo de oposição, combate e esforço, ainda dualista, e mais para o reconhecimento experiencial e frutivo da natureza primordial do ser. Todavia, este súbito conter e reorientar, em sentido inverso, as energias-cavalos do ser, evocando as noções de *arre-pendimento* (no sentido etimológico) e *conversão* da espiritualidade

<sup>106</sup> Cf. *Livro Tibetano dos Mortos*, pp.374-380.

<sup>107</sup> Cf. *Ibid.*, pp.381-382.

<sup>108</sup> Cf. Sogyal Rinpoche, *Le Livre Tibétain de la Vie et de la Mort*, pp.327. Sobre o “cavalo de vento”, cf. Philippe Cornu, “Cheval du souffle”, *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, pp.125-126; *Id.*, *L'Astrologie Tibétaine*, Paris, Guy Trédaniel, 1999.

<sup>109</sup> Cf. Jean Varenne, *Aux Sources du Yoga*, Paris, Éditions Jacqueline Renard, 1989, p.79.

<sup>110</sup> Cf. Sarat Chandra Das, *A Tibetan-English Dictionary with sanskrit synonyms*, Deli / Patna / Varanasi, Motilal Banarsidass, 1973, p.763.

<sup>111</sup> Namkhai Norbu Rinpoché, *Dzogchen. L'État d'Auto-Perfection*, traduzido por Arnaud Pozin, Paris, Les Deux Océans, 1994, p.47.

grega e cristã <sup>112</sup>, não deixa de curiosamente evocar o mito platônico da alma como “uma força na qual concorrem por natureza uma parelha e seu cocheiro”, ambos alados, verificando-se que na alma humana o cocheiro se debate com a resistência de um dos cavalos, figura do impulso irracional, à sua busca de “contemplação do real” <sup>113</sup>.

Como conclusão, o texto tibetano indica que, no mínimo dos mínimos, a leitura deve prosseguir “até que sangue e fluido seroso saiam das narinas” do defunto, não devendo o corpo ser perturbado de modo algum. Como compromissos a assumir relacionados com esta prática, não devem ser feitos sacrifícios animais, os parentes e amigos não devem chorar e ter outras manifestações de pesar junto do cadáver, empenhando-se em vez disso em todas as actividades virtuosas possíveis (na tradição budista aconselha-se particularmente fazer o contrário dos sacrifícios animais, ou seja, libertar todo o tipo de animais que vão ser mortos, como uma prática extremamente benéfica para os defuntos e para os vivos, prolongando a vida, assegurando a saúde e purificando as acções negativas). Termina-se enaltecendo a excelência destas instruções: “[Mesmo se] todos os Budas do passado, do presente e do futuro [o procurassem], não logriam encontrar ensinamento [sagrado] superior a este” <sup>114</sup>.

### Conclusão

Vendo como se considera a morte nalguns textos fundamentais da tradição budista, segundo os seus três Veículos (*yānas*), revela-se o que une a contemplação da morte e da impermanência, como antídoto do apego à vida falsa e mortal e factor de transformação espiritual, à tentativa de usar a experiência da morte e pós-morte como oportunidade de libertação: um mesmo sentido de que a natureza verdadeira de si e da realidade – a natureza de Buda – transcende a morte e a vida, meras experiências subjectivas e relativas que podem ser assim definitivamente superadas, quer em vida, preferencialmente, quer na morte, em última instância. Se neste sentido, recordando Platão, a busca da sabedoria também implica exercer em vida o morrer e estar morto <sup>115</sup>, não é tanto, como vulgarmente se entende, por um mero sacrifício das possibilidades da vida mortal à preparação para a vida imortal, mas antes, partindo do reconhecimento

<sup>112</sup> Cf. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, prefácio de Arnold I. Davidson, Paris, Albin Michel, 2002.

<sup>113</sup> Cf. Platão, *Fedro*, 246 a-b, 248 b e 253 c-254 e, *Oeuvres Complètes*, II, nova tradução e notas por Léon Robin com a colaboração de M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, 1981, pp.34-35, 37 e 44-46.

<sup>114</sup> Cf. *Livro Tibetano dos Mortos*, pp.382-383.

<sup>115</sup> Cf. Platão, *Fédon*, 64 a e 67 e, *Oeuvres Complètes*, I, nova tradução e notas por Léon Robin com a colaboração de M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, 1982, pp.774 e 780.

dessa vida não só como mortal, mas feita de morte/impermanência – o reconhecimento de que “essa coisa chamada “cadáver”, e que nos mete tanto medo, vive connosco, aqui e agora”, no dizer do afamado yogui tibetano Milarepa <sup>116</sup> -, despertar em vida para o exercício da suprema possibilidade da própria vida, que é transcender-se, plenificando-se e cumprindo-se, no fundo comum alheio a morte e vida, a Budeidade.

De facto, como nota Chögyam Trungpa, demarcando o *Bardo Thödröl* de uma aproximação precipitada de obras como o *Livro Egípcio dos Mortos* <sup>117</sup>, o texto aqui comentado não se centra mais sobre a experiência da morte do que sobre a do nascimento e da vida, sendo na verdade, mais de acordo com a sua designação tibetana, um “*Livro do espaço*”, esse espaço primordial da vacuidade que, na medida em que permanece não reconhecido pelos fluxos da consciência dualista e errante, se converte num espaço que “contém o nascimento e a morte” <sup>118</sup>, desdobrando-se nos vários espaços intermediários (*bardo*) onde se processa a descontínua continuidade entre as múltiplas experiências possíveis da ilusão samsárica: a vida em estado de vigília, o sonhar, o meditar, o momento da morte, o estado intermediário da realidade e o estado intermediário do renascimento. É por esta razão que na cultura tibetana a morte e a vida se consideram tão intimamente ligadas, resultando daí uma aceitação da e abertura à experiência da morte que tanto contrasta com o escamoteamento e a recusa ocidentais, que o mesmo autor vê como a “terrível [...] recusa fundamental do amor”, que torna difícil haver alguém que queira “ajudar realmente uma pessoa no estado de espírito de um agonizante”, dizendo-lhe a verdade e abrindo-se plenamente a ele nessa situação <sup>119</sup>. De facto, numa sociedade que “vive na obsessão da juventude, do sexo e do poder”, fugindo de tudo o que “evoca a velhice e a decrepitude”, “a maioria das pessoas morrem não preparadas para a morte, do mesmo modo que viveram não preparadas para a vida” <sup>120</sup>, fazendo da morte o tabu por excelência <sup>121</sup>.

O que nos apresenta o *Livro Tibetano dos Mortos* é também o relato dramático desta mesma ausência de preparação para morrer e viver, para a morte-vida, mostrando como procede de uma mais funda incapacidade, geradora da morte e da vida, da morte-

<sup>116</sup> Cf. Sogyal Rinpoche, *Le Livre Tibétain de la Vie et de la Mort*, p.38.

<sup>117</sup> Para uma outra perspectiva, cf. Jean-Yves Leloup, *Les Livres des Morts tibétain, égyptie, chrétien*, Paris, Albin Michel, 1997.

<sup>118</sup> Cf. Chögyam Trungpa, “Commentaire”, in *Le Livre des Morts Tibétain. La Grande Libération par l’Audition pendant le Bardo*, por Guru Rinpoche, segundo Karma Lingpa, p. 23.

<sup>119</sup> Cf. *Ibid.*, pp.47-49. Sobre pp.26-31.

<sup>120</sup> Cf. Sogyal Rinpoche, *Le Livre Tibétain de la Vie et de la Mort*, pp.29 e 31.

<sup>121</sup> Cf. Michel Hulin, *La face cachée du temps. L’imaginaire de l’au-delà*, Paris, Fayard, 1985, pp.7-8. Cf. também Philippe Ariès, *Essais sur l’histoire de la mort en Occident: Du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1977; *L’homme devant la mort*, 1 e 2, Paris, Seuil, 1985.

vida, e por ela reproduzida: a incapacidade de se reconhecer o que a cada instante se é, essa vacuidade luminosa e irradiante, sem centro nem periferia, inconceptualizável e inimaginável, que é todavia o fundo e a condição de possibilidade de toda a experiência, isso que precede toda a determinação de si, do mundo e da realidade. Como vimos, tudo o que gera e estrutura toda a experiência do momento da morte e dos vários estados intermediários pós-morte, até ao do renascimento, é essa persistente incapacidade de reconhecer e suportar o que se é, o fundo de si, demasiado livre, vasto e intenso para os inveterados hábitos de uma mente identificada com e apegada a percepções extremamente limitadas de si e do mundo, objectivadas, reificadas e entificadas como exteriores e reais. O não se reconhecer, o não se suportar, o recusar-se, por memória-desejo de uma inscrição limitada no imenso corpo do infinito que se é, como que numa perversa ou desorientada saudade da finitude, é o que, para usar a linguagem do texto comentado, em vez de catapultar a mente para a libertação, a catapulta para a sucessão de experiências-fases cada vez mais complexas, confusas e difíceis do estado intermediário e, finalmente, para a morte-nascimento numa matriz e numa nova existência, inscrita num dos seis mundos possíveis, cuja determinação cosmológica expressa o pré-natal auto-condicionamento, a autopoética e erótica incontidência cármica, ou seja, criadora, do espírito.

Não é aqui o lugar para tal, mas seria extremamente interessante repensar em diálogo com esta concepção budista tibetana, de uma *pro-jecção* da consciência, da sua íntima não-determinação na de-terminação ex-sistencial que se dá e constrói, mais imediatamente movida por uma pulsão erótica e sexual anterior à concepção e ao nascimento, toda uma série de questões cruciais da cultura e do pensamento ocidentais, desde a especulação platónica, gnóstica e judaico-cristã sobre a *queda* até ao sentimento, caro ao existencialismo, de uma liberdade sem essência pro-jectada no mundo e à “Geworfenheit” (dejecção, o ter sido lançado) heideggeriana <sup>122</sup>, sem esquecer no mesmo pensador o “ser para a morte” <sup>123</sup>, bem como a libido freudiana ou ainda o recorrente tema da cisão originária e da saudade no pensamento português, com destaque para Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa <sup>124</sup>.

<sup>122</sup> Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, 2, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, 29, pp. 135-136 e 38, pp.175-180. Sobre a questão, veja-se o interessante epílogo “Gnosticisme, existentialisme et nihilisme” do livro de Hans Jonas, *La Religion Gnostique*, traduzido do inglês por Louis Évrard, Paris, Flammarion, 1978, pp. 417-442 [*The Gnostic Religion*, Boston, Beacon Paperback, 1970, 2ª edição revista]. Veja-se também a fecunda nota do tradutor sobre os sentidos e as possibilidades de tradução de “Geworfenheit”: pp.466-467.

<sup>123</sup> Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, 2, 46-53, pp.235-267.

<sup>124</sup> Para uma apreensão da questão a partir de Pascoaes, cf. Paulo Borges, *Princípio e Manifestação. Metafísica e Teologia da Origem em Teixeira de Pascoaes*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008 [no prelo].

Se a visão do *Livro Tibetano dos Mortos* tanto contrasta com o criacionismo e o evolucionismo dominantes no Ocidente, o que todavia mais contrasta, não só com a tradição ocidental, mas sobretudo com o senso comum planetariamente instalado, é que toda a obra se funda, mais do que na evidência da experiência da morte, na evidência da “experiência da não-morte” ou da “imortalidade”, entendida como “experiência-cume”<sup>125</sup> “onde a consciência se apreende como fora do tempo e do espaço, irreduzível a um fragmento ou a um momento do universo”, contra toda a aparente evidência contrária do seu condicionamento psicobiocossmológico. O *Livro Tibetano dos Mortos* confirma ser essa experiência – neste contexto, a experiência do Despertar ou de ser Buda - que, segundo a tese fundamental de Michel Hulin, se por um lado transcende e torna “supérfluo” o imaginário e a noção do “além”, ao mesmo tempo os funda, como “fenómeno de horizonte” e “invencível aparência transcendental”, para a consciência que, sentindo-se ainda finita, se destina “a projectar na dimensão do futuro a recuperação da sua própria infinidade escondida”. Seria no pano de fundo desta relação com a experiência da não-morte que poderiam ser entendidas as várias formas do “mito escatológico”, incluindo a “forma-limite” da sua negação e de todo o além. A “sobrevivência crepuscular dos duplos, a ancestralidade, a dualidade paraíso-inferno, a transmigração das almas”, na tensão entre uma representação mitopoética e teológica desse “além”, seriam a cada momento “modelos” procedentes de uma “interpretação particular da experiência da imortalidade”, privilegiando algum dos seus “traços constitutivos”. Contudo, vista a uma luz superior, a própria “ideia de além” não seria mais do que “aparência provisoriamente legítima e necessária para a consciência religiosa”<sup>126</sup>, enquanto não plenamente *re-ligada*, diríamos, a essa ordem superior de experiência, na qual se antecipa ou se reconhece desde sempre consumada a morte ou, melhor, a não consistência do sujeito finito que se crê existir em si e por si, o qual, com o temor e expectativa procedente dessa visão falsa, perspectiva a sua própria morte e sobrevivência<sup>127</sup>.

Com efeito, o que visa a prática budista, em vida, bem como a leitura do *Bardo Thödröl*, no momento da e após a morte, é precisamente recordar e fazer ressurgir a consciência, da falsa percepção de si e do mundo, nessa experiência primordial que transcende a dualidade eu-mundo e, portanto, a vida e a morte, a vida-morte: neste

<sup>125</sup> Cf. A. H. Maslow, *Religions, values and peak-experiences*, Columbia, Ohio State University Press, 1974.

<sup>126</sup> Cf. Michel Hulin, *La face cachée du temps. L'imaginaire de l'au-delà*, pp.14-18.

<sup>127</sup> Cf. *Ibid.*, pp.33-38.

sentido, o Despertar ou a Iluminação budista equivalem a uma verdadeira Ressurreição<sup>128</sup>, entendida como possibilidade, a cada instante presente e não relegada para depois da morte, de reintegrar o que verdadeiramente é e de espontaneamente o manifestar nos vários níveis de realidade, dos mais subtis aos mais grosseiros, para bem de todos os seres.

“Aufersteh’n, ja aufersteh’n

Wirst du, mein Herz, in einem Nu !”

[“Ressuscita, sim, ressuscitarás,

Meu coração, num instante !”]<sup>129</sup>

### Resumo

Visa-se apresentar a concepção da morte segundo os três Veículos budistas, com destaque para o *Livro Tibetano dos Mortos* e suas instruções concretas sobre como fazer da experiência da morte e pós-morte uma forma de alcançar o estado de Buda. Se no Hīnayāna e no Mahāyāna se contempla a morte como um aspecto particular da impermanência universal que leve a renunciar à vida mundana e causar o sentimento da urgência da prática espiritual, já no Vajrayāna se enfatiza a possibilidade de aceder ao estado de Buda em vida ou, caso isso não aconteça, ao longo das várias fases do estado intermediário entre a morte e o renascimento. Em qualquer dos casos, a ideia

<sup>128</sup> Uma concepção semelhante da Ressurreição encontra-se na tradição cristã gnóstica, numa clara demarcação da auto-designada ortodoxa, embora não considerando as possibilidades que o *Livro Tibetano dos Mortos* mantém abertas após a morte: “Those who say they will die first and then rise are in error. If they do not first receive the resurrection while they live, when they die they will receive nothing” – *O Evangelho de Filipe*, 73, 1-3, in *The Nag Hammadi Library*, edição de James M. Robinson, traduzido e introduzido por membros da Biblioteca Gnóstica Copta do Institute for Antiquity and Christianity, 3ª edição, completamente revista, com um prefácio de Richard Smith, New York, HarperSanFrancisco, 1990, p.153; cf. também *Ibid.*, 57, 19-20, p. 144. Cf. Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, Londres/Nova Iorque, Penguin Books, 1990, pp.41-46 e 50-54. O mesmo se encontra, mais desenvolvido, no esoterismo islâmico, onde ao tempo da espera passiva da Ressurreição pós-morte se substitui uma “involução” e um “fim do tempo” antecipados pela morte iniciática, ou seja, pela metamorfose da consciência que acede em vida ao *Malakût*, o *mundus imaginalis*, “onde se espiritualizam os corpos e se corporalizam os espíritos”, bastante afim à dimensão subtil referida no budismo como *samboghakāya*. Neste sentido profundo se deve entender o dito do Profeta: “*Man mâta fa-qad qâmat qiyâmatoh: para aquele que está morto já se ergueu a sua ressurreição*” – Henry Corbin, *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques. IV. L'École d'Ispahan. L'École Shaykhie. Le Douzième Imâm*, Paris, Gallimard, 1978, pp.200-201.

<sup>129</sup> - Coro, Sinfonia nº 2, *Ressurreição*, de Gustav Malher.

fundamental, colhida da experiência meditativa, é a de que a natureza primordial da mente é incriada e alheia à vida e à morte, sendo a própria natureza de Buda.

### **Abstract**

Our aim is to present the main points of view about death in the three Buddhist vehicles, focusing our attention in the *Tibetan Book of the Dead* and his concrete instructions on how to make death and after-death experience into a way of achieving Buddha's state. If in Hīnayāna and Mahāyāna death appears as a particular aspect of universal impermanence, which can lead to renounce mundane life and bring about the feeling of the urgency of spiritual practice, Vajrayāna puts a special emphasis on the possibility of being enlightened and a Buddha while still alive or, if not, along the several phases of the intermediary state between death and rebirth. The basic idea, anyway, brought from meditative experience, is the non-created primordial nature of mind, which is alien to life and death, being Buddha's nature itself.

morte e o renascimento. Em qualquer dos casos, a ideia fundamental, colhida da experiência meditativa, é a da natureza primordial da mente ser incriada e alheia à vida e à morte, coincidindo com a própria natureza de Buda.