

PARTE 2

Passagens selecionadas de
A Grande Carruagem

O Autocomentário de Longchenpa
para *Encontrando Repouso na Natureza Mente*

A Mente é a Raiz de Todos os Fenômenos

ALL PHENOMENA DEPEND upon the mind, and the mind depends in turn upon the present body endowed with [eight] freedoms and [ten] advantages. They all arise in dependence on each other. The mind is the cause of the entire phenomenal sphere of virtue, and the freedoms and advantages are its ancillaries or conditions. Therefore, now that we are in possession of them all, our sole concern should be to tame our minds. As it is said in the *Suḥṛllekha*:

Todos os fenômenos dependem da mente, e a mente, por sua vez, depende do corpo atual dotado das [oito] liberdades e [dez] vantagens. Todas elas surgem na dependência umas das outras. A mente é a causa de todo o âmbito fenomênico das virtudes, e as liberdades e vantagens são suas condições ou apoios. Portanto, agora que possuímos todas elas, nossa única preocupação deveria ser domar nossas mentes. Como é dito no *Suḥṛllekha*:

The vital point is tame your mind,
For mind is the root of Dharma, so the Buddha said.

O ponto vital é domar a sua mente,
Pois a mente é a raiz do Darma, assim disse o Buda .

The Question of Sagara Sūtra also says, “Lord of Nagas! The mind is the root of all phenomena. They derive from the mind; they manifest from the mind. Therefore you should perfectly understand the nature of your mind.” And the tantra called The All-Creating King says, “All phenomena, which thus appear are manifested by the mind, are made by the mind.” In the *Laṅkāvatāra-sūtra* we also find,

O *Sūtra da Questão de Sagara* também diz: “Senhor dos Nagas! A mente é a raiz de todos os fenômenos. Eles se originam da mente, eles se manifestam a partir da mente. Portanto, você deveria compreender perfeitamente a natureza da sua mente”. E o tantra intitulado *O Rei Que Tudo Cria* diz: “Todos os fenômenos que assim aparecem são manifestações da mente, são fabricados pela mente”. No *Laṅkāvatāra-sūtra* também encontramos:

Although within a looking glass a form is seen,
It is not there but merely seems to be.
Not knowing [that phenomena are but] the mind’s experience,
The two cognitions—apprehender, apprehended—both arise.
Because of these and through the links of ingrained habit,
Various things arisen from the mind
Appear to beings outwardly.
And yet this world is just the mind.

Embora dentro de um espelho uma forma seja vista,
Ela não está lá, mas apenas parece estar.
Sem saber [que os fenômenos são apenas] a experiência da mente,
Surgem as duas cognições — de apreendedor e apreendido.
Em razão disso e através das conexões de hábitos arraigados,
Várias coisas surgidas da mente

Aparecem externamente aos seres.
E ainda assim, este mundo é apenas a mente.

E:

There are no objects of the senses;
They are but the mind itself.
The mind stirred by habitual tendencies
Is what appears as outer things.

Não há objetos dos sentidos;
Eles não são nada além da própria mente.
Aquilo que aparece como coisas externas
É a mente agitada pelas tendências habituais

Moreover, outer and inner phenomena appear to the mind in the manner of dreams. While having no existence, they appear in all their variety in the perception of the deluded mind. They are appearances born from deluded habitual tendencies. They do not truly exist as things but seem to be truly existent to the mind. Therefore the mind is the root of all phenomena. Things like mountains and so on, which appear “impurely” to the deluded mind, are “contrived” by the mind—though they are not actually the mind itself, as will be explained presently. Furthermore, if the mind is not kept under control, it is impossible to keep the trainings. As it is said in the *Bodhicaryāvatāra*,

Além disso, os fenômenos externos e internos surgem para a mente na forma de sonhos. Embora não tenham existência, eles surgem de variadas formas na percepção da mente deludida. São aparências nascidas de tendências habituais deludidas. Eles não existem verdadeiramente como coisas, mas para a mente parecem existir verdadeiramente. Portanto, a mente é a raiz de todos os fenômenos. Coisas como montanhas e assim por diante, que parecem “impuras” para a mente deludida, são “fabricadas” pela mente — embora não sejam realmente a própria mente, como será explicado agora. Além disso, se a mente não for controlada, é impossível realizar os treinamentos. Como é dito no *Bodhicaryāvatāra*:

Without this guard upon the mind,
The trainings cannot be preserved.

Sem essa vigilância sobre a mente,
Os treinamentos não podem ser preservados.

E também:

What use to me are many disciplines,
If I can't guard and discipline my mind?

De que me servem tantas disciplinas,
Se eu não posso proteger e disciplinar a minha mente?

E:

For all anxiety and fear,
And pain in boundless quantity,
Their source and wellspring is the mind itself,
As He who spoke the truth declared.

Pois toda ansiedade e medo,
E dor em quantidade ilimitada,
Têm sua origem e fonte na própria mente,
Conforme declarou Aquele que proferiu a verdade.

The hellish instruments to torture living beings—
Who invented them for such intent?
Who has forged this burning iron ground;
Whence have all these demon-women sprung?

Os instrumentos do inferno para torturar os seres vivos —
Quem os inventou para tal propósito?
Quem fabricou este chão de ferro incandescente;
De onde surgiram todas essas mulheres-demônios?

All are but the offspring of the sinful mind,
This the mighty Sage has said.
Throughout the triple world therefore
There is no greater bane than mind itself.

Tudo decorre apenas da negatividade da mente,
Foi o que disse o Sábio poderoso.
Portanto, em todos os três mundos
Não há maior maldição do que a própria mente.

E finalmente:

By simple taming of this mind alone
All these things are likewise tamed.¹⁴⁹

Ao simplesmente domar esta mente
Todas as coisas são igualmente domadas.¹

So it is that all the happiness and suffering of saṃsāra originate from the mind, and therefore the effort to bring the mind under control is the root of all Dharma. As it is also said in the Ratnamegha-sūtra,

É assim que toda a felicidade e sofrimento do saṃsāra originam-se da mente e, portanto, o esforço para controlar a mente é a raiz de todo o Dharma. Como também é dito no *Ratnamegha-sūtra*:

¹ Veja Shantideva, *O Caminho do Bodisatva*, 5:1, 5:18, 5:6-8, 5:5, pp. 100-104.

The world itself is governed by the mind,
And yet by mind, the mind cannot be seen.
All virtuous deeds and all nonvirtuous deeds
Are what the mind accumulates.

O próprio mundo é regido pela mente,
E, ainda assim, através da mente a mente não pode ser vista.
Todas as ações virtuosas e todas as ações não-virtuosas
São acumuladas pela mente.

In the Kāśyapa Chapter it is also said, “Because the mind is the author of all these actions, it is like a painter. Since it is the source of all harm, it is like a hostile army. Since it is the creator of all suffering, it is like an enemy.” And in the Classification of Wandering Beings Sūtra it is said,

No *Capítulo de Kāśyapa* também é dito: “Pelo fato da mente ser a criadora de todas essas ações, ela é como um pintor. Como é a fonte de todas as negatividades, é como um exército adversário. Já que cria todo o sofrimento, é como uma inimiga”. E no *Sūtra da Classificação dos Seres Errantes* é dito:

Upon the blazing iron ground
Suffused all round with burning tongues of fire,
Cut by sharpened saws of iron,
In eight parts is a single body torn.
All arises from the minds of those
Who sin in action, thought, and word.

Sobre o chão de ferro incandescente
Cercado por toda parte por línguas de fogo flamejante,
Cortado por serras de ferro afiadas,
Um único corpo é dilacerado em oito partes.
Tudo surge da mente daqueles
Que cometem negatividades com ações, pensamentos e a fala.

Therefore, since the mind is the root of all happiness and sorrow, the taming of it should be our sole concern.

Portanto, já que a mente é a raiz de toda felicidade e tristeza, domá-la deveria ser nossa única preocupação.

[Extraído do Autocomentário, 144: 3-147: 1].

Mente, Intelecto e Consciência

THE BODY, BEING numbered among gross material things, is referred to in the root text as a “manifest city.” Speech, like an echo, is perceptible but not physically present and is therefore referred to as a “half-manifest city.” Finally the mind, in being devoid of the five sense doors, is utterly insubstantial and is therefore described as an “unmanifest city.” These three cities are respectively designated as “desire,” “form,” and “formless.” This is because in the scripture entitled Summarized Wisdom, the coarse body is associated with the desire realm; the speech, which is more subtle, is associated with the form realm; and the mind, which is most subtle, is associated with the formless realm. It also declares that the Acintyaprabhāsa,¹⁵⁰ the Child of Sublime Light, dwells in these three cities, and explains that this refers to self-arisen primordial wisdom.

O corpo, classificado entre as coisas materiais grosseiras, é referido no texto raiz como uma “cidade manifesta”. A fala, como um eco, é perceptível mas não está fisicamente presente e, portanto, é referida como uma “cidade parcialmente manifesta”. Finalmente a mente, sendo desprovida das portas dos cinco sentidos, é totalmente insubstancial e é, dessa forma, descrita como uma “cidade não manifesta”. Estas três cidades são designadas, respectivamente, como “desejo”, “forma” e “não-forma”. Isso ocorre porque no texto intitulado *Sabedoria Resumida*, o corpo grosseiro está associado ao reino do desejo; a fala, que é mais sutil, está associada ao reino da forma; e a mente, que é a mais sutil, está associada ao reino da não-forma. Também é declarado que Acintyaprabhāsa,² o Filho da Luz Sublime, reside nestas três cidades, e explica que isto se refere à sabedoria primordial autossurgida.

The three kinds of suffering, whereby the body, speech, and mind are all tormented, arise through the circumstance of thought and are experienced, one after the other, in a manner that is deluded. How do they arise? The six consciousnesses issue forth through their corresponding sense doors toward the objects of the six gatherings, and the apprehension of these same objects results in the experiences of happiness, sorrow, or indifference which are understood to exist truly.

Os três tipos de sofrimento, pelos quais o corpo, a fala e a mente são atormentados, surgem condicionados pelos pensamentos e são vivenciados, um após o outro, de maneira deludida. Como eles surgem? As seis consciências surgem através das portas dos sentidos correspondentes na direção dos objetos dos seis conjuntos, e a apreensão desses mesmos objetos resulta em experiências de felicidade, tristeza ou indiferença que são consideradas como realmente existentes.

The mental state arising in the distinct aspects of form, sound, and so on is consciousness (*rnam par shes pa*). The first vivid cognition of the general aspect of the object is mind (*sems*). Finally, the mental factor (*sems byung*) that discerns the features of this object, and is continuously involved with craving, aversion, and ignorance is, in this context, called intellect (*gid*). As it is said in the *Bodhisattvabhūmi-śāstra*, “The perceived appearance of an object is consciousness. The first detecting cognition of it is mind. The mental factor of the subsequent discernment of the particular features of this object is intellect. These three states interpenetrate and are concomitant with each other.”

O estado mental que surge nos diferentes aspectos da forma, som, etc., é a *consciência* (*rnam par shes pa*). A primeira cognição vívida do aspecto geral do objeto é a *mente* (*sems*). E por último, o fator mental (*sems byung*) que discerne as características deste objeto, e está continuamente envolvido com desejo, aversão e ignorância é, neste contexto, chamado de *intelecto* (*gid*). Como é dito no *Bodhisattvabhūmi-śāstra*: “A consciência é a aparência percebida de um objeto. A mente é a primeira cognição identificadora dele. O intelecto é o fator mental que subsequentemente discerne as características particulares deste objeto. Estes três estados se entrelaçam e são simultâneos uns aos outros.”

² Uma emanção de Vajradhara, o primeiro dos doze professores da Grande Perfeição.

Wherever there is mind, there is also the mental factor that is concomitant with it, constantly present in the mind in the manner of an ancillary. Conversely, the mental factor is itself pervaded by the mind with which it is related. The mind is thus concomitant with the mental factor and is ever present in the mental factor in the manner of an ancillary.

Sempre que a mente está presente, também há um fator mental que a acompanha, constantemente presente na mente de maneira auxiliar. Por outro lado, o fator mental é em si mesmo permeado pela mente com a qual se relaciona. Dessa forma a mente é simultânea ao fator mental e permanece sempre presente no fator mental de maneira auxiliar.

When an object is encountered in an act of knowing, the first moment of cognition, which focuses on the general aspect or identity of this object, is called mind. Then, when the individual features of the object are assessed, one speaks in terms of mental factor. Although these two are labeled differently, they are in fact none other than the very perception and discernment (intellection) of that object. As it is said in the *Ratnāvalī*,

Quando um objeto é identificado em um ato de conhecimento, o primeiro momento de cognição, que se concentra no aspecto geral ou na identidade deste objeto, é chamado de mente. Então, quando as características individuais do objeto são avaliadas, falamos em termos de fator mental. Embora estes dois sejam rotulados de forma diferente, na verdade não são nada além da própria percepção e discernimento (intelecto) daquele objeto. Como é dito no *Ratnāvalī*:

If one says the mind is seen,
One does so only on the level of convention.
For without mental factors, there's no mind.
There's no object. They're not said to be concomitant.

Se alguém afirma que a mente é vista,
É possível fazer isto somente no nível convencional.
Pois sem os fatores mentais, não há mente.
Não há nenhum objeto. Não se diz que eles são simultâneos.

On the level of the Tathāgatas or when, free of conceptions, one rests in the fundamental nature, even though appearing sense objects are perceived distinctly, one does not speak of mind, intellect, and consciousness, for there is no apprehension of dual appearance: there is no apprehended object and no apprehending mind.
As it is said in Praises of the Mind Vajra,

No âmbito dos Tathāgatas ou quando livre de concepções, repousamos na natureza fundamental, ainda que as aparências dos objetos dos sentidos sejam claramente percebidas, não falamos de mente, intelecto e consciência, pois não há apreensão de aparências duais: não há objeto apreendido e não há mente que apreende.

Como é dito em *Louvores à Mente Vajra*:

Beings, growing used to dualistic clinging
Imagine that mind, intellect and consciousness exist.
They do not have that primal wisdom free from thought.
The mind that sees the truth is supreme primal wisdom.

Os seres, cada vez mais habituados ao apego dualista,
Imaginam que a mente, o intelecto e a consciência existem.

Eles não possuem a sabedoria primordial livre do pensamento.
A mente que vê a verdade é a suprema sabedoria primordial.

It is also said in the *Ratnakūṭa*, “Although they are free of mind, intellect, and consciousness, the Tathāgatas do not discard the state of concentration. This is the inconceivable secret of their mind.”

Também é dito no *Ratnakūṭa*: “Embora estejam livres de mente, intelecto e consciência, os Tathāgatas não descartam o estado de concentração. Este é o segredo inconcebível de suas mentes.”

Furthermore, when the mind perceives forms, sounds, and so on (appearing outwardly) in those very aspects, this is referred to as consciousness (literally, cognition of aspects). Again, one speaks of “cognition of aspects” because the mind is generated in exactly the same aspect as its object. The knower of the object, in the first moment of cognizing it as this or that, is called mind. When the particularities of that object are discerned (as they occur in a continuity of dependently arising instants of consciousness), one speaks of intellect.

Além disso, quando a mente percebe formas, sons, etc. (aparecendo externamente) nestes mesmos aspectos, isso é chamado de consciência (literalmente, cognição dos aspectos). Novamente, falamos de “cognição dos aspectos” porque a mente é gerada exatamente no mesmo aspecto de seu objeto. O conhecedor do objeto, no primeiro momento do conhecimento como isto ou aquilo, é chamado de *mente*. Quando as particularidades desse objeto são discernidas (à medida que ocorrem em uma continuidade de instantes de consciência que surgem de forma dependente), falamos de *intelecto*.

Moreover, when the perceiving cognitions that vividly, and in an instant, issue from the different sense doors, examine the appearing object and take it to be something pleasant, attachment occurs. When they take it to be something unpleasant, aversion occurs. When they take the thing just in itself, as neither pleasant nor unpleasant, ignorance occurs. It is like seeing a beautiful woman with whom one is familiar, seeing an enemy by whom one has been defeated, or seeing things for which one feels neither attraction nor repulsion—walls, rivers, roads, trees, and people for whom one has no particular sentiments. As it is said in the Vinaya teachings, “Since attachment increases when you see people you like; since aversion increases when you see people who harmed you; and since ignorance increases with respect to all that falls between these extremes, take control of the doors of your senses.”

Além do mais, quando as cognições percebidas que, vívida e instantaneamente, são emitidas das diferentes portas sensoriais examinam o objeto aparente considerando-o como algo agradável, ocorre o apego. Quando o consideram como algo desagradável, ocorre a aversão. Quando consideram a coisa em si, como nem agradável nem desagradável, ocorre a ignorância. É como ver uma bela mulher que já conhecemos, ver um inimigo que nos derrotou ou ver coisas pelas quais não sentimos nem atração nem repulsa — paredes, rios, estradas, árvores e pessoas pelas quais não possuímos sentimentos em particular. Como é dito nos ensinamentos do Vinaya: “Como o apego aumenta ao ver pessoas das quais gosta; como a aversão aumenta ao ver pessoas que o prejudicaram; e como a ignorância aumenta em relação a tudo o que cai entre estes extremos, assuma o controle das portas dos seus sentidos.”

[Extraído do Autocomentário, 205: 5-208: 5].

As Oito Consciências como a Base da Delusão

AT THE VERY moment when cognitive experience (*shes pa*) occurs in relation to an individual object, the mind (*sems*) that perceives it without making any clear distinctions is called the consciousness of the universal ground (*kun gzhi'i rnam shes*). Subsequently, the cognitive event that apprehends the thing as this or that, discerning its features, whether in a rough or detailed way, is the intellect (*gid*). As it is said in the Ornament for the Wisdom of Mañjuśrī Sūtra, “The mind is the consciousness of the universal ground. That which clings to self is the intellect.”

No exato momento em que a experiência cognitiva (*shes pa*) ocorre em relação a um objeto específico, a mente (*sems*) que percebe o objeto sem fazer nenhuma distinção definida é chamada de consciência da base universal (*kun gzhi'i rnam shes*). Posteriormente, o evento cognitivo que apreende algo como isto ou aquilo, discriminando suas características, seja de forma grosseira ou detalhada, é o intelecto (*gid*). Como é dito no *Sūtra do Ornamento para a Sabedoria de Mañjuśrī*: “A mente é a consciência da base universal. Aquilo que se apega a uma essência é o intelecto.”

Forms are seen in dependence on the eye, and that which perceives is the visual consciousness. Likewise sounds are heard in dependence on the ear; odors are detected in dependence on the nose; tastes are savored in dependence on the tongue; and contact is experienced in dependence on the body. The perceivers are the five sense consciousnesses.

As formas são vistas na dependência do olho, e a consciência visual é aquela que percebe. Da mesma forma, sons são escutados na dependência do ouvido; odores são detectados na dependência do nariz; sabores são sentidos na dependência da língua; e o contato é vivenciado na dependência do corpo. Os receptores são as cinco consciências sensoriais.

Consciousnesses are called sources (*āyatana*, *skye mched*) because foregoing instants of consciousness give rise to subsequent ones. Since circumstances, namely, objects and their cognitions, are endless, and since the consciousnesses never separate from all these different aspects, extensive and manifold as they are, they are referred to as elements (*dhātu*, *kham*s). Since the subject mind arises from the object as though supported by it; since the latter arises in dependence on the former; and since the mind and its object are related in the manner of a phenomenon and its characteristic property, consciousnesses are said to be dependent arisings. When the object and the subject come together, happiness and so on may be felt and known. Therefore, owing to their contact in the act of perception, in which the subject and object coincide, the consciousnesses are referred to as feelings.

As consciências são chamadas de fontes (*āyatana*, *skye mched*) porque os instantes precedentes de consciência dão origem a instantes subsequentes. Como as circunstâncias, ou seja, os objetos e suas cognições, são infinitos, e como as consciências nunca se separam de todos esses diferentes aspectos, vastos e múltiplos como são, eles são designados como elementos (*dhātu*, *kham*s). Uma vez que a mente do sujeito surge a partir do objeto como se estivesse apoiada nele; e uma vez que o objeto surge na dependência do sujeito; e uma vez que a mente e seu objeto se relacionam na maneira de um fenômeno e sua propriedade específica, falamos das consciências como sendo originações dependentes. Quando o objeto e o sujeito se unem, a felicidade e outros aspectos podem ser sentidos e conhecidos. Portanto, em razão do seu contato no ato de percepção, no qual o sujeito e o objeto convergem, as consciências são chamadas de sensações.

In brief, all actions resulting from the gathering of an object, sense organ, and cognition are either nonvirtues, when they are motivated by the three poisons, or great virtues when—as in the case of patience—they are free of these three poisons. When the ten positive actions are not associated with the path of wisdom and compassion, they constitute an inferior kind of virtue. For since they fall within the ambit of ignorance, they produce only a single happy result in saṃsāra and are then exhausted. They are consequently referred to as “virtues leading to happiness” (*bsod nams cha mthun gyi dge ba*). If, on the other hand, they are associated with the path [of wisdom and compassion], they are the cause of enlightenment and for this reason are referred to as “virtues leading to liberation” (*thar pa cha mthun gyi dge ba*).

Em resumo, todas as ações resultantes do encontro de um objeto, o órgão do sentido e a cognição ou são não-virtuosas quando motivadas pelos três venenos, ou grandes virtudes quando — como no caso da paciência — estão livres desses três venenos. Quando as dez ações positivas não estão associadas ao caminho da sabedoria e da compaixão, elas constituem um tipo inferior de virtude. Pois como elas se enquadram no âmbito da ignorância, produzem apenas um único resultado afortunado no saṃsāra e, então, se esgotam. Consequentemente, são denominadas “virtudes que conduzem à felicidade” (*bsod nams cha mthun gyi dge ba*). Se, por outro lado, elas estão associadas ao caminho [da sabedoria e da compaixão], são a causa da iluminação e por esta razão são denominadas “virtudes que levam à liberação” (*thar pa cha mthun gyi dge ba*).

Negative actions motivated by the three poisons are the causes of the evil destinies and all the sufferings that exist. Virtue leading to happiness is the basis of the abundant happiness of the divine and human conditions of the upper realms, whereas virtue leading to liberation is the cause of the higher realms in the immediate term, and finally of the definitive excellence of enlightenment. As it is said in the *Ratnāvalī*,

As ações negativas motivadas pelos três venenos são as causas dos destinos negativos e de todos os sofrimentos que existem. A virtude que leva à felicidade é a base da felicidade abundante das condições divinas e humanas dos reinos superiores, enquanto a virtude que leva à liberação é a causa imediata dos reinos mais elevados e, finalmente, da excelência definitiva da iluminação. Como é dito no *Ratnāvalī*:

Craving, hatred, ignorance—
The deeds that they engender are nonvirtue.
When there is no craving, hatred, ignorance,
The deeds performed are virtuous.
From nonvirtue every sorrow
And likewise every evil destiny derive.
From virtue come all happy destinies
And happiness in every life.

Desejo, ódio, ignorância —
As ações que eles produzem são não-virtuosas.
Quando não há desejo, ódio, ignorância,
As ações realizadas são virtuosas.
A partir da não-virtude decorre
Todo o sofrimento e também todo o destino negativo.
Da virtude decorrem todos os destinos felizes

E a felicidade em cada vida.

When all the dreamlike things that appear as if they were extramental are apprehended as being “other,” they turn, through habit, into sense objects and appear variously as pure and impure. They are the locus of delusion. Because the inner nature of the body engendered from the elements is not recognized, it turns, through habit, into an objective entity. Since it contains the aggregates, elements, consciousnesses, defilements, and sufferings (the result of the defilements), the body is the basis or foundation of delusion. The self-arisen primordial wisdom of luminosity is empty by its nature, luminous by its character, and unceasing in its variously arising radiance. Yet through its being fixated upon—in terms of a real apprehending subject and a real apprehended object—awareness (*rig pa*) turns, through habit, into the ordinary mind (*sems*), which arises in the form of the five or three poisons. Through its clinging thus to “I” and “mine,” which is the root of delusion, the hallucinatory appearances of *samsāra* appear, though nonexistent, in the manner of reflections or dreams, or as falling threads or hairs seen by people with impaired vision. They definitely seem to be real. The apprehending subject is “I” and the apprehended object is taken to be “mine.” It is just like considering a house as one’s own.

Quando todas as coisas, que são semelhantes a sonhos, aparecem como se fossem externas e são apreendidas como sendo “outras”, elas se transformam, através do hábito, em objetos sensoriais e se apresentam de formas variadas como puras e impuras. Elas são o local da delusão. Como a natureza interna do corpo produzido a partir dos elementos não é reconhecida, ele se transforma, através do hábito, numa entidade objetiva. Como contém os agregados, elementos, consciências, impurezas e sofrimentos (o resultado das impurezas), o corpo é a base ou fundamento da delusão. A sabedoria primordial autossurgida da luminosidade é vazia por natureza, de característica luminosa, e incessante na multiplicidade dos surgimentos de sua radiância. No entanto, ao ser fixada — em termos de um sujeito apreendedor e um objeto apreendido verdadeiros — por meio do hábito, a consciência lúcida (*rig pa*) se transforma na mente comum (*sems*), que surge na forma dos cinco ou três venenos. Portanto, através do apego a “eu” e “meu”, que é a raiz da delusão, as aparências alucinatórias do *samsāra* aparecem, embora inexistentes, na forma de reflexos ou sonhos, ou como fios ou cabelos caindo, vistos por pessoas com visão debilitada. Elas definitivamente parecem ser reais. O sujeito apreendido é o “eu” e o objeto apreendido é tomado como “meu”. É o mesmo que considerar uma casa como se fosse sua.

[Extraído do Autocomentário, 209: 1-211: 6]

As Três Naturezas

THE TEXTS OF the Yogācāra speak of three great realities or natures: the imputed nature, the dependent nature, and the actual nature.

Os textos Yogācāra falam de três grandes realidades ou naturezas: a natureza imputada, a natureza dependente, e a natureza verdadeira.

A Natureza Imputada

The imputed nature (*parikalpita*, *kun brtags*) is divided into two categories: the imputed nature that is free of all characteristics (*mtshan nyid chad pa'i kun brtags*) and the figurative imputed nature (*rnam grangs pa'i kun brtags*). The imputed nature free of characteristics refers to what does not exist at all but is merely imputed by thought—such as the horns of a rabbit and the so-called self. It refers, in addition, to mistaken tenet systems and indeed everything that is merely “mind-posed,” as in the case of names and their meanings. A person may be called Leo or Lion, but this name is not something that can be found anywhere in the person’s body. And even if one were to explain its meaning, this is simply an assertion of the mind and does not exist as an actual object to which speech refers (through the expression of its characteristics) or as an actual object of the thinking mind. [They are of a different order,] as different as the word “multitude” and that which is meant by it.

A natureza imputada (*parikalpita*, *kun brtags*) é dividida em duas categorias: a natureza imputada que é livre de todas as características (*mtshan nyid chad pa'i kun brtags*) e a natureza imputada figurativa (*rnam grangs pa'i kun brtags*). A natureza imputada livre de características refere-se ao que não existe de modo algum, mas é meramente imputado pelo pensamento — tal como os chifres de um coelho e a assim chamada “essência pessoal”. Refere-se, além disso, a sistemas de pensamento enganosos e, de fato, a tudo o que é meramente “postulado pela mente”, como no caso dos nomes e seus significados. Uma pessoa pode ser chamada de Léo ou Leão, mas este nome não é algo que possa ser encontrado em qualquer parte do corpo da pessoa. E mesmo que explicássemos seu significado, isto é simplesmente uma afirmação da mente e não existe como um objeto verdadeiro ao qual a fala se refere (através da expressão de suas características) ou como um objeto verdadeiro do pensamento. [Eles possuem uma classificação diferente], tão diferente quanto a palavra “multidão” e o que se entende por ela.

By contrast, the figurative imputed nature refers to all the manifold things that appear to the deluded mind: the world and the beings therein; [states] like happiness and suffering; the aggregates (*skandha*, *phung po*), the elements (*dhātu*, *khams*), sources (*āyatana*, *skye mched*), and so on. Since they do not exist in fact but nevertheless appear to deluded minds in the manner of dreams, they are referred to as the figurative imputed nature. And since they appear but are nevertheless nonexistent—their existence being an idea superimposed—they are referred to as the imputed nature. As it is said in the Yogācārabhūmi-śāstra,

Diferentemente, a natureza imputada figurativa refere-se a todas as múltiplas coisas que aparecem para a mente deludida: o mundo e os seres que o habitam; [estados] como a felicidade e o sofrimento; os agregados (*skandha*, *phung po*), os elementos (*dhātu*, *khams*), as fontes (*āyatana*, *skye mched*), e assim por diante. Como eles de fato não existem, mas aparecem para as mentes deludidas na forma de sonhos, são referidos como a natureza imputada figurativa. E

como aparecem apesar de serem inexistentes — sendo a sua existência uma ideia projetada — eles são denominados como natureza imputada. Como é dito no *Yogācārabhūmi-śāstra*:

All that is imputed has no being.
It is created by deluded mind.

Tudo que é imputado não tem existência.
É criado por uma mente deludida.

A Natureza Dependente

The dependent nature (*paratantra*, *gzhan dbang*) also has two aspects: the impure dependent nature and the pure dependent nature. The impure dependent nature refers to all the illusory appearances that manifest via the different sense doors: the impure aspects of the universe, such as earth, rocks, mountains, cliffs and the rest, together with the universe's contents, namely, beings. All these things are but the full development of the habitual tendencies [of the mind].

A natureza dependente (*paratantra*, *gzhan dbang*) também possui dois aspectos: a natureza dependente impura e a natureza dependente pura. A natureza dependente impura diz respeito a todas as aparências ilusórias que se manifestam através das diferentes portas dos sentidos: os aspectos impuros do universo, tais como terra, rochas, montanhas, penhascos e o resto, juntamente com o conteúdo do universo, ou seja, os seres. Tudo isso é apenas o pleno desenvolvimento das tendências habituais [da mente].

The pure dependent nature, on the other hand, refers to the pure fields and all that appears within the sphere of the pure vision of the buddhas: the buddhafiels; the seven precious things; luminous, unfathomable palaces; and so on.

Por outro lado, a natureza dependente pura diz respeito aos campos puros e tudo o que aparece no âmbito da visão pura dos budas: os campos búdicos; as sete coisas preciosas; os palácios luminosos e imensuráveis; e assim por diante.

On this matter, certain people object that the dependent nature mentioned in the Yogācāra literature is untenable because it accounts for all phenomena as being exclusively gathered within the subjective experience of individual minds. But I do not consider this to be a proper subject of dispute. Phenomena produced through the habitual tendencies of the mind are not established in themselves, in the same way that the reflection of a face in a mirror is not the real face, even though it is produced in dependence thereon.

Sobre este tema, certas pessoas alegam que a natureza dependente mencionada na literatura Yogācāra é insustentável, pois considera que todos os fenômenos são construídos exclusivamente pela experiência subjetiva das mentes individuais. Mas eu não considero isto como um tema pertinente de discussão. Os fenômenos produzidos através das tendências habituais da mente não são estabelecidos em si mesmos, da mesma forma que o reflexo do rosto no espelho não é um rosto verdadeiro, mesmo que seja produzido na dependência dele.

Moreover, the statement that all phenomena are gathered within the subjective experience of one's own mind calls for investigation. The question is: are they gathered within the mind as mere perceived appearances, or are they gathered therein as being the mind itself?

Além disso, a afirmação de que todos os fenômenos são construídos dentro da experiência subjetiva da própria mente exige uma investigação. A questão é: eles são construídos pela mente como *meras aparências percebidas*, ou eles são construídos como sendo a *própria mente*?

In the first case, if phenomena are no more than perceived appearances, there is no need to wonder whether they are contained within the mind or not. If, on the other hand, one were to say that they were contained therein, this is no more than a futile claim, for an object is by definition located extramentally.

No primeiro caso, se os fenômenos não são nada mais do que aparências percebidas, não há necessidade de se perguntar se eles estão contidos na mente ou não. Se, por outro lado, dissermos que estão contidos nela, isto não é nada mais do que uma declaração inútil, pois um objeto, por definição, está localizado externamente.

In the second case, how could such a position be tenable? One might say that because phenomena derive from the mind, they are the mind. But that is like saying that the child produced from a woman is the woman, whereas this is clearly not the case. It would also mean that the filth excreted by the body were the body itself, whereas it is evident that it is not so.

No segundo caso, como poderia tal posição ser sustentável? Poderíamos dizer que, uma vez que os fenômenos se originam na mente, eles *são* a mente. Mas isso é como dizer que a criança produzida a partir de uma mulher é a mulher, sendo que obviamente este não é o caso. Também significaria que a sujeira excretada pelo corpo fosse o próprio corpo, quando é evidente que não é assim.

One could also object that since phenomena appear to the mind, they are the mind. But then it would follow that forms are the same as the visual consciousness, for they appear to the mind. And since in the past, the Buddha appeared within the experience of deluded beings, it would follow that he was the minds of such beings. And if this were so, the absurd consequence would follow that the beings with deluded minds are buddhas. Conversely, since beings appeared to the Buddha, it would follow that either all the beings were buddhas or that the Buddha, free from stain, were an [unenlightened] being. Such defective conclusions are unavoidable.

Também seria possível questionar que, como os fenômenos aparecem para a mente, eles são a mente. Mas então teríamos a consequência de que as formas são iguais à consciência visual, pois elas aparecem para a mente. E como no passado o Buda apareceu na experiência dos seres deludidos, haveria a consequência de que ele era as mentes de tais seres. E se assim fosse, a consequência absurda seria que os seres com mentes deludidas são Budas. Por outro lado, uma vez que os seres apareceram para o Buda, a consequência seria que ou todos os seres eram budas ou que o Buda, livre de máculas, era um ser [não iluminado]. Tais conclusões errôneas são inevitáveis.

Again it might be argued that if there is no mind, there are no phenomena; and this is why they are said to be the mind. But the problem here is that, in that case, the actual cause and the actual result are rendered identical because if the former is not present, the latter cannot appear. Also one's enemy and one's anger would be identical because if there were no enemy, the anger

aroused by him would not manifest. Moreover it does not make sense to say that phenomena are the mind because they are mind-created, for in that case, the painting becomes the painter since it was the painter who made it.

É possível novamente alegar que se não há mente, não há fenômenos; e é por isso que se diz que eles são a mente. Mas o problema aqui é que, nesse caso, a verdadeira causa e o verdadeiro resultado são considerados idênticos porque se o primeiro não está presente, o segundo não pode surgir. Ademais, o inimigo e a raiva de alguém seriam iguais porque, se não houvesse inimigo, a raiva despertada por ele não se manifestaria. Além disso, não faz sentido dizer que os fenômenos são a mente porque são criados pela mente, pois nesse caso, o quadro se tornaria o pintor, já que foi o pintor quem o pintou.

How therefore can it be right to say that extramental phenomena—earth, rocks, mountains, and cliffs—are the mind? To be sure, they are indeed the hallucinatory appearances produced by the mind's habitual tendencies. But if they were the mind, it would follow that when a hundred people see a single vase, the vase seen by them all would be the consciousness of them all, in which case they would all have the same consciousness. And if one were to say this, then when one person attains buddhahood, all beings would become Buddha; and when one being falls to the lower destinies, all beings would go there too. It would also follow that in the entire world there is but one single being—just as you or I—for the entire aggregate of other beings would be none other than that single being's mind. It would not be tenable for there to be any other being beside a single buddha, such as Śākyamuni. For all the beings seen by him would be but his own mind. One may think that this is so, but the evident fact is that we are all here!

Portanto, como pode ser correto dizer que os fenômenos externos — terra, rochas, montanhas e penhascos — são a mente? Sem dúvida, eles são de fato as aparências alucinatórias produzidas pelas tendências habituais da mente. Mas, se eles fossem a mente, seria o caso de que, quando cem pessoas vissem um único vaso, o vaso visto por todas elas seria a consciência de todas, e nesse caso todas teriam a mesma consciência. E caso se diga isto, então quando alguém atinge o estado búdico, todos os seres se tornariam Budas; e quando um ser cai nos destinos inferiores, todos os seres iriam para lá também. Também ocorreria que só existiria um único ser no mundo todo — assim como você ou eu — pois todo o conjunto dos outros seres não seria nada além da mente desse único ser. Não seria possível haver qualquer outro ser além de um único buda, tal como Śākyamuni. Pois todos os seres vistos por ele seriam apenas a sua própria mente. Alguém pode pensar que é assim, mas o fato é que obviamente estamos todos aqui!

It seems that there are many scholars nowadays who think in this way. All one can say is that they are extremely confused in their understanding of the Mahāyāna.

Parece que atualmente há muitos eruditos que pensam desta maneira. Tudo o que se pode dizer é que eles estão extremamente equivocados em seu entendimento do Mahāyāna.

Their vast forms garlanded with lotuses,
Their ears with flowers adorned,
Their faces gleaming from the golden paint—
They're just majestic elephants and nothing else!

Suas imensas formas são ornamentadas com lótus,
Suas orelhas decoradas com flores,

Suas faces brilham com a tinta dourada —
Eles são apenas elefantes majestosos e nada mais!

But what then are these appearances? They could indeed be understood according to the stainless doctrine of the Cittamātra False Aspectarians. The latter do indeed say in their texts that all that appears to oneself is indeed one's own mind. But the appearing object is not the mind. In the *Yogācārabhūmi-śāstra* it is said,

Mas o que são, então, essas aparências? De fato, elas poderiam ser entendidas de acordo com a doutrina imaculada dos Falsos Aspectaristas³ da Cittamātra. Estes afirmam em seus textos que tudo o que surge para alguém é, de fato, a própria mente. Mas o objeto que aparece não é a mente. No *Yogācārabhūmi-śāstra* é dito:

All perceptions are the mind,
And yet the objects that appear are not.
The product of deluded tendencies from time without beginning,
They are like floating hairs before the eyes.

Todas as percepções são a mente,
E ainda assim os objetos que aparecem não são ela.
É o produto das tendências deludidas desde um tempo sem princípio,
Elas são como cabelos flutuantes diante dos olhos.

The False Aspectarians, however, fail to distinguish between the perception (that is, the perceived appearance of an object—*snang ba*) and the appearing object itself (the object that appears—*snang yul*).¹⁵¹

Os Falsos Aspectaristas, entretanto, não conseguem distinguir entre a percepção (ou seja, a aparência percebida de um objeto — *snang ba*) e o próprio objeto aparente (o objeto que aparece — *snang yul*).⁴

When the mind clearly apprehends as separate from itself a mountain (the appearing object) with the thought “This is a mountain,” a mental experience of a mountain occurs in dependence on the visual sense organ. And this aspect (of the mountain), which is held by the mind wherever one happens to be, is the mind's own subjective experience. When one goes elsewhere, the appearing object (the actual mountain) does not follow, but the propensity for it to appear to perception has been imprinted by the former visual consciousness. A meaning generality, the mental image (of the mountain), nonexistent yet clearly appearing, manifests vividly to the mental organ. Therefore, all the perceptions, or perceived appearances, evaluated by one's intellect, together with their retention, are mind. Likewise, the perceptions of all the other beings, and the retention of such perceptions, are mind. Nevertheless, the objects that trigger the conceptualization of the mental consciousness, and all the objects of the five senses, appear while being nonexistent, on account of the mind's beginningless habitual tendencies. They are like hairs floating in the air as seen by someone suffering from a visual disorder.

³ N.T.: O termo ‘*aspectarista*’ não existe na língua portuguesa. A palavra ‘aspecto’ vem do sânscrito *ākāra*. Na psicologia budista, é uma imagem perceptual construída pela mente (*manas*) a partir da entrada de formas/sinais perceptuais (*nimitta*). Através deste mecanismo psicológico, é criada uma visão estável e estruturada do mundo.

⁴ O termo tibetano *snang ba* tem uma dupla ambivalência. Usado verbalmente, pode significar, e ser traduzido para o inglês, como “aparecer” (intransitivamente) ou “perceber” ou “experimentar” (transitivamente). O termo também pode ser entendido nominalmente no sentido de, por um lado, “aparência” ou “fenômeno” ou, por outro lado, “percepção” ou “experiência”. Essas ambivalências estão frequentemente presentes nas expressões tibetanas e podem ser exploradas para expressar a sutileza de um determinado contexto.

Quando a mente reconhece uma montanha (o objeto que aparece) claramente como separada de si mesma com o pensamento: “Isto é uma montanha”, a experiência mental de uma montanha ocorre na dependência do órgão do sentido visual. E este aspecto (da montanha), que é sustentado pela mente onde quer que se esteja, é a própria experiência subjetiva da mente. Quando vamos a outro lugar, o objeto que aparece (a montanha verdadeira) não acompanha, mas a propensão para que ele apareça à percepção foi impressa pela consciência visual anterior. Uma generalidade de significado, a imagem mental (da montanha), inexistente, mas claramente aparente, manifesta-se de forma vívida para o órgão mental. Portanto, todas as percepções, ou aparências percebidas, examinadas pelo próprio intelecto, juntamente com sua retenção, são a mente. Da mesma forma, as percepções de todos os outros seres, e a retenção de tais percepções, são a mente. No entanto, os objetos que desencadeiam a conceituação da consciência mental, e todos os objetos dos cinco sentidos aparecem, embora sejam inexistentes, devido às tendências habituais sem princípio da mente. Eles são como cabelos flutuando no ar, vistos por alguém que sofre de um transtorno na visão.

Some may object saying that, if this is so, phenomena bifurcate and become twofold because the appearing object (*snang yul*) and its perceived appearance (*snang ba*) are established as distinct. To which it might be replied that if that were so, the mind itself would be divided into two. For the opponent is implying that the mind that is the appearance is outside (extramental), while the mind that apprehends the appearance is within. To this the opponent might answer that they are both the same in being the mind—they are of one and the same kind even though one speaks as though they were two. But here also, the appearing object that occurs [extramentally] through one’s deluded tendencies, and the perceived appearance through which this object is apprehended as something definite are both appearances of what does not exist. They are not different even on the conventional level: they are both cases of deluded propensity. Since these two do not in fact exist, it is established that they are not distinct.

Nesse caso, alguns podem se opor dizendo que os fenômenos se dividem e se tornam duplos porque o objeto aparente (*snang yul*) e a percepção da sua aparência (*snang ba*) são estabelecidos como diferentes. Podemos responder que, se assim fosse, a própria mente estaria dividida em duas. Pois o oponente dá a entender que a mente que é a aparência está fora (fora da mente), enquanto que a mente que apreende a aparência está dentro. A isso o oponente poderia responder que ambas são iguais por serem a mente — elas são de uma única e mesma natureza, mesmo que se fale como se fossem duas. Mas aqui também, o objeto aparente que ocorre [externamente] através das tendências deludidas de alguém, e a aparência percebida através da qual este objeto é apreendido como algo definido são ambas aparências daquilo que não existe. Elas não diferem nem mesmo no nível convencional: ambas são casos de predisposições deludidas. Como elas de fato não existem, fica estabelecido que não são distintas.

When this is examined from our own Madhyamaka point of view, not only is the appearing [extramental] object not said to be the mind, but even the perceived appearance [the mental aspect] is not said to be the mind either. For the inner mind is not externalized [as the outer object], and the outer appearances occurring for each of the sense powers are merely discerned inwardly by the mind. If the perceived appearance [the mental aspect] were left outside the mind [existing as an outer object], it would be possible either for a person to have simultaneously two consciousnesses or else to be an inanimate thing [because the mind is outside]. These and many other difficulties would follow. Therefore, although the apprehension of the appearance, or nonappearance, of something (both perception and lack of perception) is the mind, the appearing object itself is not the mind.

It is just as when the ear consciousness detects the sound of a drum, the hearing consciousness does not become the drum's sound.

Quando isso é examinado segundo nosso próprio ponto de vista Madhyamaka, não apenas o objeto aparente [externo] não é a mente, mas até mesmo a aparência percebida [o aspecto mental] também não é a mente. Pois a mente interna não é externalizada [como um objeto externo], e as aparências externas que ocorrem para cada um dos sentidos são meramente discernidas internamente pela mente. Se a aparência percebida [o aspecto mental] estivesse fora da mente [existindo como um objeto externo], seria possível que uma pessoa tivesse simultaneamente duas consciências ou então fosse uma coisa inanimada [porque a mente está fora]. Ocorreriam esses e muitos outros problemas. Portanto, embora a apreensão da aparição ou não-aparição de algo (tanto a percepção quanto a ausência de percepção) seja a mente, o próprio objeto aparente não é a mente. É exatamente como quando a consciência auditiva detecta o som de um tambor, a consciência auditiva não se *transforma* no som do tambor.

In short, although it seems that the mind is projected outwardly, it does not in fact go outside [it is not the outer object]. And since it is only the aspect of the outer phenomenon that appears within, that which appears outwardly is not at all the inner mind. What then is the actual situation? Though phenomena have no real existence, they nevertheless appear. For this reason, the whole array of phenomena that arise in their different colors, white and red, appear in the manner of the falling hairs seen by people whose sight is impaired by a phlegmatic disease. The things that appear are found neither outside nor inside the mind—nor somewhere in between. While appearing, they have no inherent existence or, to put it another way, they are said to be empty of intrinsic being. Therefore, insofar as both assertions indicate the assumption of real existence, there is no difference in saying that phenomena exist as the mind or that they exist as something other than the mind.

Em resumo, embora pareça que a mente é projetada externamente, ela de fato não vai para fora [não é o objeto externo]. E já que é apenas o aspecto do fenômeno externo que aparece internamente, aquilo que aparece externamente não é de modo algum a mente interna. O que realmente acontece então? Embora os fenômenos não tenham existência verdadeira, no entanto eles aparecem. Por esta razão, toda a gama de fenômenos que surgem nas suas diferentes cores, como branco e vermelho, aparecem da mesma forma que cabelos caindo, vistos por pessoas cuja visão está afetada por uma doença fleumática. Aquilo que aparece não é encontrado nem fora nem dentro da mente — nem em algum lugar entre os dois. Embora apareçam, não têm existência inerente ou, dito de outra forma, são considerados como vazios de existência intrínseca. Portanto, na medida em que ambas as afirmações indicam a suposição de existência verdadeira, não há diferença em dizer que os fenômenos existem como a mente ou que eles existem como algo diferente da mente.

It could be argued that the assertion that outer objects are not the mind is like that of the Vaibhāṣika view of the śrāvakas, but it is not the same. The Vaibhāṣikas say that sense objects are inert phenomena existing by way of their own characteristics. We, on the other hand, affirm that, like dreams, phenomena are the hallucinatory appearances of our own habitual tendencies—which the mind perceives without their being existent. Such a way of being need not be refuted even by the Mādhyamikas and is perfectly tenable. “But what is this?” it will be said. “The Prāsaṅgika-Mādhyamikas refute all assertions!” Yes, but they do not refute mere perceived appearance! What they do refute, however, is the assumption of the true existence of things. As master Nāgārjuna has said,

Pode ser alegado que a afirmação de que os objetos externos não são a mente é igual à visão Vaibhāṣika dos śrāvakas, mas ela não é a mesma. Os Vaibhāṣikas dizem que os objetos sensoriais são fenômenos inertes que existem por meio de suas próprias características. Nós, por outro lado, afirmamos que, como os sonhos, os fenômenos são as aparências alucinatórias de nossas próprias tendências habituais — que a mente percebe mesmo que não existam. Tal forma de existência não precisa ser refutada nem mesmo pelos Mādhyamikas e é perfeitamente defensável. “Mas como assim?”, será dito. “Os Prāsaṅgika-Mādhyamikas refutam todas as afirmações!” Sim, mas eles não refutam a mera percepção da aparência! O que eles refutam, entretanto, é a suposição da existência verdadeira das coisas. Como disse o mestre Nāgārjuna:

Thus appearance is not refuted
But just the thought that things are truly real.

Assim, a aparência não é refutada
Mas apenas o pensamento de que as coisas são realmente verdadeiras.

In the Cittamātra school, whereas the True Aspectarians assert that the appearing phenomenon is the mind, both they and the False Aspectarians say that the self-cognizing mind exists on the ultimate level. And this is an object of refutation for the Mādhyamikas. On the other hand, how could the Mādhyamikas refute hallucinatory appearances, which are the result of habitual tendencies and occur even though they in fact have no existence? And how indeed could they refute the assertions expounded correctly by the [Cittamātra] tenet system? For when the conventional level is posited, Madhyamaka and Cittamātra are in agreement. So much then for the dependent nature on the outer level.

Na escola Cittamātra, enquanto os Verdadeiros Aspectaristas afirmam que a aparência do fenômeno é a mente, tanto eles quanto os Falsos Aspectaristas dizem que a mente autoconhecedora existe no nível definitivo. E este é um objeto de refutação para os Mādhyamikas. Por outro lado, como os Mādhyamikas poderiam refutar as aparências alucinatórias, que são o resultado de tendências habituais e ocorrem mesmo que realmente não existam? De fato, como poderiam refutar as afirmações expostas corretamente pelo sistema de ensinamentos [Cittamātra]? Pois quando o nível convencional é estabelecido, a Madhyamaka e a Cittamātra estão em concordância. É isto, então, quanto à natureza dependente no nível externo.

We must further examine the position that, just as a later cognition arises on the basis of an earlier cognition, perceived appearance [the mental aspect] is also dependent on a preceding object—on account of which one speaks of the dependent nature on the inner level. However, if one speaks in this way simply because it is on the basis of an earlier object that a perceived appearance subsequently occurs, its “other-dependence” is simply a matter of words. In fact, they are the same thing. One may say that they are different and separate, but since they are both the mind, they cannot be truly different from each other. On the contrary, to claim that they are is a contradiction of their own tenet and is therefore incorrect. As it is said in the earlier text,

Devemos examinar melhor a posição de que, assim como uma cognição posterior surge com base em uma cognição anterior, a aparência percebida [o aspecto mental] também depende de um objeto anterior — em razão da qual se fala da natureza dependente no nível interno. Entretanto, se falamos desta maneira simplesmente porque é com base em um objeto anterior que uma aparência percebida ocorre subsequentemente, sua “dependência de um outro” é simplesmente

uma questão de palavras. Na verdade, eles são a mesma coisa. Podemos dizer que são diferentes e separados, mas como ambos são a mente, eles não podem ser verdadeiramente diferentes um do outro. Pelo contrário, afirmar que eles são é uma contradição de seu próprio sistema de pensamento e, portanto, é incorreto. Como é dito no texto anterior:

Because these various appearances
Seem to be dependent upon something else,
One speaks of an impure dependent nature
(Owing to the subject-object duality)
And of a pure dependent nature.
Although in truth they aren't dependent,
It's thus that they appear and thus they are explained.

Uma vez que estas diferentes aparências
Parecem ser dependentes de alguma outra coisa,
Referimo-nos a uma natureza dependente impura
(Devido à dualidade sujeito-objeto)
E de uma natureza dependente pura.
Embora na verdade não sejam dependentes,
É assim que elas aparecem e assim são explicadas.

A Natureza Verdadeira

The actual nature (*pariniṣpanna*, *yongs grub*) is also twofold. There is the changeless actual nature and the unmistaken actual nature.

A natureza verdadeira (*pariniṣpanna*, *yongs grub*) também é dupla. Há a natureza verdadeira imutável e a natureza verdadeira inequívoca.

A natureza verdadeira imutável

The changeless actual nature (*'gyur ba med pa'i yongs grub*) is ultimate reality, naturally pure. It is the emptiness inherent in all things and is simply the case whether one is deluded or not. Since it remains so without variation throughout the passage of time, it is said to be changeless. It is the fundamental way of being of phenomena.

A natureza verdadeira imutável (*'gyur ba med pa'i yongs grub*) é a realidade definitiva naturalmente pura. É a vacuidade inerente a todas as coisas e é simplesmente assim quer se esteja deludido ou não. Uma vez que permanece sem alterações ao longo do tempo, diz-se que ela é imutável. É a condição fundamental da existência dos fenômenos.

Regarding this, three kinds of emptiness are posited: emptiness of self (*rang stong*), emptiness of other (*gzhan stong*), and emptiness of both (*gnyis kyis stong*). Emptiness of self or self-emptiness is again twofold. On the one hand, it refers to things that do not exist according to their own characteristics, like the moon reflected in water—which appears to be there but is not.

It also refers to designations that are empty by their nature and yet causally effective—even though there is no difference between themselves (the designation) and other (the designated).

Em relação a isto, três tipos de vacuidade são apresentadas: vacuidade intrínseca (*rang stong*), vacuidade extrínseca (*gzhan stong*) e vacuidade de ambos (*gnyis kyis stong*). A vacuidade intrínseca ou de si mesmo é, novamente, de dois tipos. Por um lado, refere-se a coisas que não existem de acordo com suas próprias características, como a lua refletida na água — que parece estar lá, mas não está. Também se refere a designações que são vazias por sua natureza mas, no entanto, tem eficácia causal — embora não haja diferença entre elas (a designação) e o outro (o que é designado).

Other-emptiness is also twofold. On the one hand, there is an emptiness of that which is extraneous (of what is not possessed) and, on the other hand, there is an other-emptiness that refers to names.

Há também dois tipos de vacuidade extrínseca. Por um lado, há a vacuidade daquilo que é adventício (daquilo que não é possuído) e, por outro lado, há uma vacuidade extrínseca que se refere aos nomes.

Emptiness of both (self and other) refers to the emptiness of designations [related to both self-emptiness and other-emptiness] and to the emptiness of the specific characteristics of names and things.

A vacuidade de ambos (eu e outro) refere-se à vacuidade das designações [em relação tanto à vacuidade intrínseca como à vacuidade extrínseca] e à vacuidade das características específicas dos nomes e das coisas.

Regarding self-emptiness, the following may be said. [In terms of the ground,] the luminous nature of the mind, the tathāgatagarbha, the “essential element” (*snying po'i khams*), is empty of every defect and is replete with every excellent quality—even though, from the point of view of the purity of the ultimate nature, it is actually beyond the elimination of negative, and the accomplishment of positive, qualities.

Em relação à vacuidade intrínseca, podemos dizer o seguinte. [Em termos da base], a natureza luminosa da mente, tathāgatagarbha, o “elemento essencial” (*snying po'i khams*), é vazia de qualquer defeito e é repleta de todas as qualidades excelentes — embora, do ponto de vista da pureza da natureza definitiva, esteja na verdade além da eliminação das qualidades negativas e da realização das qualidades positivas.

Hallucinatory appearances—phenomena, which arise in various forms, together with cognition, namely the eight consciousnesses—have no existence in fundamental reality and are thus empty of a nature of their own. These phenomena are also empty of their names, such as “pillar” or “pot,” and they exhibit a defective character. From the point of view of the purity of the ultimate nature, however, they are beyond the elimination of negative, and the accomplishment of positive, qualities. In terms of the path, this too is empty by its nature while yet displaying certain qualities and defects. From the point of view of the purity of the ultimate nature, the path transcends the respective elimination of negative, and the acquisition of positive, qualities. [In terms of the result,] when the ultimate purity is attained, this is empty of both defects and habitual tendencies but is not empty of the qualities of the tathāgatagarbha, which are finally actualized. From the standpoint of the purity of the ultimate nature, [the result] is beyond the elimination of negative, and the accomplishment of positive, qualities.

As aparências alucinatórias — os fenômenos que surgem de diversas formas, juntamente com a cognição, ou seja, as oito consciências — não possuem existência na realidade fundamental e, portanto, são vazias de natureza inerente. Estes fenômenos também são vazios de seus nomes, como “pilar” ou “pote”, e exibem um aspecto imperfeito. Porém, do ponto de vista da pureza da natureza definitiva, eles estão além da eliminação de qualidades negativas e da realização de qualidades positivas. Em termos do caminho, eles também são vazios por sua natureza, ao mesmo tempo em que exibem certas qualidades e defeitos. Do ponto de vista da pureza da natureza definitiva, o caminho transcende a respectiva eliminação das qualidades negativas e a obtenção de qualidades positivas. [Em termos do resultado], quando a pureza definitiva é atingida, ela é vazia tanto dos defeitos como das tendências habituais, mas não é vazia das qualidades de tathāgatagarbha, que são finalmente realizadas. Do ponto de vista da pureza da natureza definitiva, [o resultado] está além da eliminação de qualidades negativas e da realização de qualidades positivas.

In short, “self-emptiness” means that each and every phenomenon is by nature unreal; it is empty of real existence. There is moreover a twofold classification of self-emptiness. Granted that the defining characteristics of phenomena are empty of themselves, either these characteristics have no existence at all, as in the case of a rabbit’s horns, or else they appear to deluded minds but have no real existence, being empty like the moon reflected in water.

Em resumo, “vacuidade intrínseca” significa que todo e qualquer fenômeno é irreal por natureza; é vazio de existência verdadeira. Além disso, existe uma dupla classificação da vacuidade intrínseca. Considerando que as características que definem os fenômenos são vazias de si mesmas, tais características ou não têm existência alguma, como no caso dos chifres de um coelho, ou então aparecem para as mentes deludidas, mas não têm existência verdadeira, sendo vazias como a lua refletida na água.

Now designations, which are empty by their nature, consist in the ascription of names, words, and syllables. They are merely posited by the mind. They are not the specifically characterized objects themselves. A small child may be given the name Leo or Lion. Now the objective referent of the name “lion” is an animal with a turquoise mane, but neither the name, nor the thing nominally referred to, is to be found anywhere in the child’s body. Nevertheless, this name, which brings about an understanding, is able to indicate the object that is to be understood. All verbal ascriptions are the same: they are causally effective [they do the job of indicating], even though they are empty [of objective content].

Agora, as designações, que são vazias por sua natureza, consistem na atribuição de nomes, palavras e sílabas. Elas são meramente postuladas pela mente. Elas não são os objetos especificamente caracterizados em si mesmos. Uma criança pequena pode receber o nome de Leo ou Leão. Nesse momento o referente objetivo do nome “leão” é um animal com uma juba turquesa, mas nem o nome, nem aquilo nominalmente referido, pode ser encontrado em qualquer parte do corpo da criança. No entanto, este nome, que possibilita uma compreensão, é capaz de indicar o objeto a ser compreendido. Todas as atribuições verbais são as mesmas: elas têm eficácia causal [fazem o trabalho de indicar], mesmo que sejam vazias [de conteúdo objetivo].

The term “emptiness of other” or “other-emptiness” is used when a thing is said to be empty of something other than itself. Again there is a twofold classification. First, there is an emptiness of other that refers to something that is not possessed, as in the case of the sun’s being devoid of darkness, or of a thing’s being devoid of specifically characterized phenomena that are other than it—as in the case of the sun being devoid of other things like a pillar or a cloth. Second, there is the emptiness of other that refers to names, as in the case of the sun’s being referred to by various terms, for example, “the light giver” or “the seven-steeded.” But all such classifications and expressions of particular features of the sun’s nature do not make contact with the actual, specifically characterized object, namely, the sun. Thus, the sun itself is empty of them.

O termo “vacuidade do outro” ou “vacuidade extrínseca” é usado quando se diz que uma coisa é vazia de algo que não seja ela mesma. Novamente, há uma classificação em dois tipos. Primeiro, há uma vacuidade do outro que se refere a algo que não se possui, como no caso do sol ser desprovido de escuridão, ou de algo ser desprovido de fenômenos especificamente caracterizados que não sejam ele—como no caso do sol ser desprovido de outras coisas como um pilar ou um pano. Segundo, há a vacuidade do outro que se refere a nomes, como no caso do sol ser chamado por vários termos, por exemplo, “o doador de luz” ou “aquele que é puxado por sete córcéis”. Mas todas essas classificações e expressões de características particulares da natureza do sol não estabelecem contato com o verdadeiro objeto, especificamente caracterizado, ou seja, o sol. Assim, o próprio sol é vazio deles.

“Emptiness of both” refers to the fact that all phenomena are both self-empty and other-empty. In terms of further classification, emptiness of both again has two aspects: in relation to imputed designations (*rnam grangs btags pa ba*) and in relation to specifically characterized things (*don rang mtshan pa*). In the case of the emptiness of imputed designations, it can be said that the designation “deluded in saṃsāra” is empty of the aggregates, elements, sources of the specifically characterized three worlds because it is merely posited as an expression by the conventional mind. As for the emptiness of specifically characterized things, this means that if a phenomenon is devoid of specific character, it does not follow that it has the characteristics of something else. It is empty like the son of a barren woman or the water seen in a mirage. Moreover, even though phenomena do not exist truly, their clear appearance is not in any way obstructed; they are empty like the dependent nature.

A “vacuidade de ambos” refere-se ao fato de que todos os fenômenos são ao mesmo tempo vazios de si mesmos e vazios de outro. Em termos de classificação adicional, a vacuidade de ambos novamente tem dois aspectos: em relação às designações imputadas (*rnam grangs btags pa ba*) e em relação às coisas especificamente caracterizadas (*don rang mtshan pa*). No caso da vacuidade das designações imputadas, é possível dizer que a designação “deludido no saṃsāra” é vazia dos agregados, elementos e fontes dos três mundos especificamente caracterizados porque é meramente postulada como uma expressão pela mente convencional. Quanto à vacuidade das coisas especificamente caracterizadas, isto significa que se um fenômeno é desprovido de características específicas, não significa que ele tenha as características de outra coisa. Ele é vazio como o filho de uma mulher estéril ou a água vista em uma miragem. Além disso, mesmo que os fenômenos não existam verdadeiramente, sua nítida aparência não está de forma alguma obstruída; eles são vazios como a natureza dependente.

Thus when the three kinds of emptiness are subdivided, we arrive at six kinds of emptiness, which can be grouped into two classes, both of which transcend the intellect: the emptiness of things indicated by words (that is, “phenomena are utterly pure by their very nature”) and the emptiness of the words that indicate them. This is how emptiness of phenomena should be understood [according to the Cittamātra view].

Assim, quando os três tipos de vacuidade são subdivididos, chegamos a seis tipos de vacuidade, que podem ser agrupados em duas categorias que transcendem o intelecto: a vacuidade das coisas indicadas pelas palavras (ou seja, os “fenômenos são totalmente puros por sua própria natureza”) e a vacuidade das palavras que os indicam. É assim que a vacuidade dos fenômenos deveria ser entendida [de acordo com a visão Cittamātra].

Those who propound emptiness in the sense of a mere nothingness fail to understand the nature of emptiness, and their doctrine is similar to that of the non-Buddhist Cārvākas. Furthermore, the emptiness of those who say that “some things are empty and some things are not empty” is a lesser kind of emptiness. Their view is similar to the teachings of the eternalists as well as of the Buddhist śrāvakas and pratyekabuddhas. All such doctrines fall into the extremes of believing in either permanent existence or annihilation and therefore should not be followed.

Aqueles que propõem a vacuidade no sentido de uma mera ausência não compreendem a natureza da vacuidade, e sua doutrina é semelhante à dos não-budistas Cārvākas. Além disso, a vacuidade daqueles que dizem que “algumas coisas são vazias e algumas coisas não são vazias” é um tipo de vacuidade inferior. Sua visão é semelhante aos ensinamentos dos eternalistas, bem como dos budistas śrāvakas e pratyekabuddhas. Todas essas doutrinas caem nos extremos de acreditar na existência permanente ou na aniquilação e, portanto, não deveriam ser seguidas.

A natureza verdadeira inequívoca

The unmistakable actual nature (*phyin ci ma log pa'i yongs grub*) is the path of supreme liberation. When the fundamental way of being of phenomena is understood exactly as it is, the aspect of appearance is not discarded. It is thus that, on the relative level, merit is accumulated and, on the ultimate level, through the contemplation of the nature of emptiness, wisdom is accumulated through persevering in the meditation on space-like ultimate reality, which is neither one nor many. As it is said in the Middle-Length *Prajñāpāramitā*, “What has been defined as “unmistaken” (the unmistakable actual nature) is perfectly subsumed in the truth of the path.”

A natureza verdadeira inequívoca (*phyin ci ma log pa'i yongs grub*) é o caminho para a liberação suprema. Quando a forma fundamental da existência dos fenômenos é entendida exatamente como ela é, o aspecto da aparência não é descartado. É assim que, no nível relativo, o mérito é acumulado e, no nível definitivo, através da contemplação da natureza da vacuidade, a sabedoria é acumulada por meio da perseverança na meditação sobre a realidade definitiva semelhante ao espaço, que não é nem uma nem muitas. Como é dito no *Prajñāpāramitā de Média Extensão*: “O que foi definido como ‘inequívoco’ (a natureza verdadeira inequívoca) está perfeitamente incluído na verdade do caminho”.

In brief, when the unchanging ultimate nature, the luminous character of the mind, is assimilated, and when one has realized that all phenomena are empty in being simply the imputed reality or nature, if one practices on the path, impure hallucinatory appearances, together with the conceptual mind, will be transmuted or purified. And reaching the primordial state, one will acquire a perfect mastery of the pure buddhahelds of the inexhaustible ornaments of the enlightened body, speech, and mind.

Em resumo, quando a natureza definitiva imutável, o aspecto luminoso da mente, é assimilada, e quando percebemos que todos os fenômenos são vazios por serem simplesmente a realidade ou natureza imputada, se praticarmos o caminho, as aparências alucinatórias impuras, juntamente com a mente conceitual, serão transmutadas ou purificadas. E alcançando o estado primordial, alcançaremos um perfeito domínio dos campos búdicos puros dos ornamentos inexauríveis do corpo, da fala e da mente iluminados.

All the teachings of the sublime Dharma of the Mahāyāna are present in this doctrine of the three natures.

Todos os ensinamentos do sublime Darma Mahāyāna estão presentes nesta doutrina das três naturezas.

[Extraído do Autocomentário, 212: 3-223: 4].

A Base Universal

All actions that lead either to saṃsāra or to the total purity [of enlightenment] are based, in the manner of seeds, in the universal ground (kun gzhi). As it is said in the *Immaculate Wisdom of Mañjuśrī Sūtra*, “The universal ground is the ground of all. It is the ground of saṃsāra, of nirvāṇa, and of the totally pure dimension of enlightenment.”

Todas as ações que conduzem para o saṃsāra ou para a pureza completa [da iluminação] estão fundamentadas, na forma de sementes, na base universal (*kun gzhi*). Como é dito no *Sūtra da Sabedoria Imaculada de Mañjuśrī*: “A base universal é a base de tudo. É a base do saṃsāra, do nirvāṇa, e da dimensão totalmente pura da iluminação.”

Now to refer to suchness or the ultimate expanse as the “universal ground” is to consider it as the neutral and completely indeterminate basis of all categorization. And it is on, or within, this ground that primordially unconditioned¹⁵² awareness is based—in a spontaneously present manner. From this point of view, moreover, the ultimate expanse is referred to as the ultimate universal ground of joining (*sbyor ba don gyi kun gzhi*).¹⁵³ The failure to recognize awareness is the basis for the phenomena of saṃsāra: the eight consciousnesses together with their habitual tendencies. And it is from this point of view that the ultimate expanse is referred to as the universal ground of various habitual tendencies (*bag chags sna tshogs pa'i kun gzhi*), on which are based all conditioned virtue and nonvirtue, through which the various states of happiness and suffering arise.

Agora, referir-se à talidade ou à expansão definitiva como a “base universal” é considerá-la como a base neutra e completamente indeterminada de toda categorização. E é sobre, ou dentro desta base que se fundamenta a consciência⁵ primordialmente não-condicionada — de um modo espontaneamente presente. Além disso, deste ponto de vista, a expansão definitiva é denominada como a base universal definitiva da união (*sbyor ba don gyi kun gzhi*).⁶ O não reconhecimento da consciência lúcida é a base para os fenômenos do saṃsāra: as oito consciências junto com suas tendências habituais. E é a partir deste ponto de vista que a expansão definitiva é denominada a base universal das várias tendências habituais (*bag chags sna tshogs pa'i kun gzhi*), nas quais se baseiam todas as virtudes e não-virtudes condicionadas, por meio das quais surgem os vários estados de felicidade e sofrimento.

All the virtuous actions that cause and lead to their result, namely, happiness in saṃsāra (*bsod nams cha mthun*), are based on the universal ground of various habitual tendencies. And it is on this too that all the virtues leading to liberation (*thar pa cha mthun*) are based. Finally, the result, which consists in the removal of, or separation from, obscuring stains (*bral 'bras*), is based on the buddha-potential (*rigs*). This may be explained in greater detail as follows.

Todas as ações virtuosas que geram e conduzem ao seu resultado, ou seja, a felicidade no saṃsāra (*bsod nams cha mthun*), fundamentam-se na base universal de várias tendências habituais. E é nisto também que se fundamentam todas as virtudes que levam à liberação (*thar pa cha mthun*). Por fim, o resultado, que consiste na remoção ou separação dos obscurecimentos (*bral 'bras*), é baseado no potencial búdico (*rigs*). Isto pode ser explicado com mais detalhes da seguinte forma.

⁵A consciência primordial é descrita aqui como primordialmente não condicionada (*ye nas 'dus ma byas pa*) porque, ao contrário, por exemplo, da consciência sensorial ou de outros estados ou mentes ordinários, ela não é o produto de causas e condições.

⁶Para uma explicação dos termos “base universal de união” e “base universal de tendências habituais”, ver p. 238. Ver também TPQ (Treasury of Precious Qualities), Livro 2, p. 451-499.

On the indeterminate universal ground are based—in both their causal and resultant aspects—negative action, lesser (that is, samsaric) virtue, action leading to liberation (which results in the removal of obstructions to the state beyond suffering), and action leading to total purity, namely, all the realizations that occur on the path.

Na base universal indeterminada estão fundamentados — tanto em seus aspectos causais como os resultantes — a ação negativa, a virtude inferior (isto é, samsárica), a ação que conduz à liberação (que resulta na remoção das obstruções ao estado além do sofrimento), e a ação que leva à completa pureza, ou seja, todas as realizações que ocorrem no caminho.

Virtue leading to liberation, which is an aspect of the truth of the path, is conditioned and adventitious and is based on the universal ground of various habitual tendencies as the cause or agent of the removal of, or separation from, obscuring stains (*bral rgyu*). The state resulting from such a removal has its basis in the buddha-potential. It is as when the sun is freed from the clouds that obscure it. The resultant light is grounded in the sun itself.

As it is said in the *Uttaratantra-sāstra*,

A virtude que conduz à liberação, que é um aspecto da verdade do caminho, é condicionada e adventícia e se apoia na base universal de várias tendências habituais como causa ou agente da remoção, ou separação, dos obscurecimentos (*bral rgyu*). O estado resultante de tal eliminação tem sua base no potencial búdico. É como quando o sol fica livre das nuvens que o obscurecem. A luz resultante está baseada no próprio sol.

Como é dito no *Uttaratantra-sāstra*:

Earth is based on water; water's based on wind,
And wind indeed is based on space.
But space itself is not based on the elements
Of wind or water or of earth.

Likewise aggregates, the elements, and senses—
All are based on karma and defilement.
And karma and defilement both
Depend upon the mind's improper use.

And the mind's improper use
Depends upon the mind's own purity.
But the nature of the mind itself
Does not depend on any such phenomena.¹⁵⁴

A terra está baseada na água; a água está baseada no vento,
E o vento, de fato, está baseado no espaço.
Mas o espaço em si não está baseado nos elementos
Do vento, da água ou da terra.

Da mesma forma, os agregados, os elementos e os sentidos —
Todos se baseiam nos carmas e obscurecimentos.
E tanto o carma quanto o obscurecimento
Dependem do uso indevido da mente.

E o uso indevido da mente
Depende da própria pureza da mente.
Mas a natureza da própria mente
Não depende de nenhum desses fenômenos.⁷

In the same way as it is said here, the pure buddhafields and all enlightened qualities are primordially present—in the manner of the twofold buddha-potential—within the space-like, pure nature of the mind. The buddha-potential is the primordial, pure expanse of ultimate reality (*thog ma med pa'i chos khams dge ba*).¹⁵⁵ It is the ground that is the basis for the separation from, or removal of, obscuration; it is thus the basis for nirvāṇa. Here it is necessary to understand the four terms: the ground or basis of removal (*bral gzhi*), the causal agent of removal (that which removes, *bral rgyu*), the result of removal (*bral 'bras*), and the object of removal (that which is to be removed, *bral bya*).

Da mesma forma como é dito aqui, os campos búdicos puros e todas as qualidades iluminadas estão primordialmente presentes — na forma dos dois tipos de potencial búdico — na natureza da mente pura e semelhante ao espaço. O potencial búdico é a expansão primordial e pura da realidade definitiva (*thog ma med pa'i chos khams dge ba*).⁸ É o fundamento que é a base para a separação ou remoção dos obscurecimentos; portanto, é a base para o nirvāṇa. Neste ponto é necessário entender os quatro termos: o fundamento ou base da remoção (*bral gzhi*), o agente causal da remoção (aquele que remove, *bral rgyu*), o resultado da remoção (*bral 'bras*), e o objeto da remoção (aquilo que deve ser removido, *bral bya*).

The basis or ground for the removal or separation is the buddha-element (*khams*) or essence (*snying po*). The causal agent of the removal is virtue leading to liberation, which cleans away the stains upon the ground of the removal and is the aspect of the path. The result of the removal is the immaculate sugatagarbha: the actualization of all enlightened qualities. The object of removal, the factors to be removed or detached, are the eight consciousnesses together with their habitual patterns, based as these are on the universal ground of various habitual tendencies. In the language of the Secret Mantra, these four terms are referred to as the ground of purification (*sbyang gzhi*), the agent or means of purification (*sbyong byed*), the result of purification (*sbyang 'bras*), and the factors to be purified (*sbyang bya*). The terminology is different but the meaning is the same.

O fundamento ou base para a remoção ou separação é o elemento búdico (*khams*) ou essência (*snying po*). O agente causal da remoção é a virtude que leva à liberação, que remove as marcas sobre a base da remoção e é o aspecto do caminho. O resultado dessa remoção é o sugatagarbha imaculado: a realização de todas as qualidades iluminadas. O objeto da remoção, os fatores a serem removidos ou desconectados, são as oito consciências juntamente com seus padrões habituais, e todos eles têm como fundamento a base universal de várias tendências habituais. Na linguagem do Mantra Secreto, estes quatro termos são referidos como a base da purificação (*sbyang gzhi*), o agente ou meio de purificação (*sbyong byed*), o resultado da purificação (*sbyang 'bras*), e os fatores a serem purificados (*sbyang bya*). A terminologia é diferente, mas o significado é o mesmo.

⁷ Veja *Mi pham zhal lung (As Palavras do Invencível)*, comentário de Mipham Rinpoche sobre o *Uttaratantraśāstra*, 1:55-57. É difícil dar a localização precisa das citações do *Uttaratantra*, pois apenas uma parte deste texto está dividida em capítulos e as estrofes não estão numeradas. Portanto, para propósitos de referência, utilizamos o sistema elaborado no comentário de Mipham.

⁸ Consulte a nota final 56 para uma explicação de *dge ba* (virtude) neste contexto.

All the causes of the impure state of saṃsāra, along with the associated consciousnesses—and also all the conditioned virtues that connect one to the ground of liberation—have for a long time been based (without being actually located anywhere) in the universal ground of various habitual tendencies, the nature of which is the state of ignorance.

Todas as causas da condição impura do saṃsāra, juntamente com as consciências associadas — e também todas as virtudes condicionadas que nos conectam a uma base de liberação — estão há muito tempo ancoradas (sem estarem realmente localizadas em algum lugar) na base universal de várias tendências habituais, cuja natureza é um estado de ignorância.

All the qualities of nirvāṇa are based in the ultimate expanse, which is why the latter is known as the ultimate ground of joining (*sbyor ba don kyi kun gzhi*). Its nature (*ngo bo*) is empty; its character (*rang bzhin*) is luminous; and its cognitive potency (*thugs rje*) is all-pervading. Its jewel-like qualities are spontaneously present. It is neither stained nor is it freed from stains. It is primordially luminous and is inseparable from the kāyas and wisdoms. This state is referred to as the fundamental mode of being (*gnas lugs kyi don*). From the standpoint of its utter purity, it is referred to with such terms as “the space-like state,” “absence of characteristics,” “emptiness,” “the perfectly unconditioned state,” and so on. Nevertheless, it is not mere nothingness, a nihilistic void. For within its state of luminosity, the kāyas and wisdoms are spontaneously present. It is totally free or empty of saṃsāric phenomena. As it is said in the *Ghanavyūha-sūtra*,

Todas as qualidades do nirvāṇa estão fundamentadas na expansão definitiva, razão pela qual esta última é conhecida como a base definitiva da união (*sbyor ba don kyi kun gzhi*). Sua natureza (*ngo bo*) é vazia; sua característica (*rang bzhin*) é a luminosidade; e sua potência cognitiva (*thugs rje*) tudo permeia. Suas qualidades são semelhantes a joias e estão espontaneamente presentes. Ela não é maculada nem livre de máculas. É primordialmente luminosa, inseparável dos kāyas e das sabedorias. Este estado é denominado como o modo fundamental da existência (*gnas lugs kyi don*). Do ponto de vista de sua completa pureza, é nomeado com expressões como “o estado semelhante ao espaço”, “ausência de características”, “vacuidade”, “o estado perfeitamente não-condicionado”, e assim por diante. Entretanto, não se trata de um mero nada, um vazio niilista. Pois dentro de seu estado luminoso, os kāyas e as sabedorias estão espontaneamente presentes. É totalmente livre ou vazio de fenômenos saṃsáricos. Como é dito no *Ghanavyūha-sūtra*:

The pure disk of the moon
Is always full and free from stain.
Owing to its temporal phases,
Wordly people think it grows and shrinks.
So too the actual universal ground
Is replete at all times with the buddha essence—
This essence that the Tathāgata
Indicated with the name of “universal ground.”
The childish in their ignorance,
Enslaved by habit, see this universal ground
In forms of various joys and pains,
As karma, ordinary cognition, and defilement.
Its nature, nonetheless, is pure and free from stain.
Its qualities are like the wish-fulfilling gem.
It is unmoving and is free from change.
To recognize it perfectly is utter freedom.

O disco puro da lua

Está sempre cheio e livre de marcas.
Devido às suas fases temporais,
As pessoas comuns pensam que ela cresce e diminui.
Assim também a verdadeira base universal
Está sempre plena com a essência búdica —
Esta essência que o Tathāgata
Indicou com o nome de “base universal”.
Os imaturos, em sua ignorância,
Escravidados pelo hábito, veem esta base universal
Sob a forma de várias alegrias e tristezas,
Como carma, cognição comum, e contaminações.
Sua natureza, no entanto, é pura e livre de máculas.
Suas qualidades são como uma joia que realiza desejos.
Ela é estável e livre de mudanças.
Reconhecê-la perfeitamente é a liberdade completa.

And Maitreya has said [in the *Uttaratantra*],

Therein is nothing to remove
And thereto not the slightest thing to add.
The perfect truth viewed perfectly
And perfectly beheld is liberation.¹⁵⁶

E Maitreya disse [no *Uttaratantra*]:

Não há nada a remover
E não há a menor coisa a acrescentar.
A verdade absoluta vista perfeitamente
E perfeitamente contemplada é a liberação.⁹

Many names are given to the ultimate universal ground. It is the basis, source, and cause of removal [of obscuration] and so on, and it is from this point of view that it is referred to as the ultimate universal ground of joining; as the beginningless, pure expanse of ultimate reality (*thog ma med pa'i chos khams dge ba*); as the sugatagarbha, the buddha-element; as the luminous nature of the mind; the dharmadhātu, the most fundamental mode of being; as naturally pure suchness; as the perfection of wisdom, and so on.

Muitos nomes são atribuídos à base universal definitiva. Ela é a base, fonte e causa da remoção [dos obscurecimentos] e assim por diante, e é a partir deste ponto de vista que ela é denominada base universal definitiva da união; como a expansão pura e sem princípio da realidade definitiva (*thog ma med pa'i chos khams dge ba*); como sugatagarbha, o elemento búdico; como a natureza luminosa da mente; o dharmadhātu, o modo mais fundamental da existência; como a talidade naturalmente pura; como a perfeição da sabedoria, e assim por diante.

⁹ 1: 157.

Once again, the habitual tendencies of saṃsāra are based upon the nature of the mind, and it is from this point of view that the nature of the mind is referred to as the universal ground of various habitual tendencies. For it provides the support for the gathering of nonvirtuous actions, virtuous actions, actions that lead to liberation, and actions that lead to the total purity of enlightenment. These actions, which from the very beginning are devoid of real existence, arise adventitiously. Furthermore, both positive and negative actions are based upon the universal ground of various habitual tendencies. And since the nature of the universal ground of various habitual tendencies is ignorance [the absence of discernment], it is indeterminate. Some say that its nature is not ignorance because it is itself the support of the five poisons as well as of utter purity. This is simply a misunderstanding, however. For the ignorance here referred to [as being the nature of the universal ground] is not the ignorance that is numbered among the five poisons. In the present case, the ignorance is the coemergent ignorance (*lhan cig skyes pa'i ma rig pa*): the first moment of delusion that leads to saṃsāra.¹⁵⁷

Novamente, as tendências habituais do saṃsāra baseiam-se na natureza da mente, e é deste ponto de vista que a natureza da mente é denominada base universal de várias tendências habituais. Pois ela fornece o suporte para a reunião de ações não-virtuosas, ações virtuosas, ações que levam à liberação e ações que levam à pureza total da iluminação. Estas ações, que desde o princípio são desprovidas de existência verdadeira, surgem adventiciamente. Além disso, tanto as ações positivas quanto as negativas fundamentam-se na base universal de várias tendências habituais. E como a natureza da base universal de várias tendências habituais é a ignorância [a ausência de lucidez], ela é indeterminada. Alguns dizem que sua natureza não é a ignorância porque ela mesma é o suporte dos cinco venenos, bem como da completa pureza. No entanto, isto é simplesmente um mal-entendido. Pois a ignorância aqui mencionada [como sendo a natureza da base universal] não é a ignorância que está incluída entre os cinco venenos. Neste caso, a ignorância é a ignorância coemergente (*lhan cig skyes pa'i ma rig pa*): o primeiro momento de delusão que gera o saṃsāra.¹⁰

The assertion that the universal ground provides support for the utter purity of enlightenment also requires examination. The universal ground of various habitual tendencies is the support neither of the primordial wisdom of buddhahood, which is endowed with the twofold purity (primordial purity and purity from all adventitious stains) nor of the buddha essence. This is because the universal ground as such is to be transmuted [into wisdom]. As it is said in the Sacred Golden Light Sūtra, “The universal ground, once transmuted, is the dharmakāya itself.” And in the Exhaustion of the Four Elements Tantra, we find: “The purified universal ground is the dharmadhātu.” The universal ground of various habitual tendencies is not the support of the buddha-element. It is rather the support or cause for the separation of impurities from the buddha-element. Thus it provides the support simply for the process of enlightenment through the conditioned accumulations of merit and of wisdom, which result from meditating on the path. Since the accumulations are contained within the truth of the path, they are said to be deceptive and impermanent. And this is so because they are based on the universal ground of various habitual tendencies.

A afirmação de que a base universal oferece apoio para a completa pureza da iluminação também requer uma análise. A base universal de várias tendências habituais não é o suporte nem da sabedoria primordial do estado búdico, que é dotada dos dois tipos de pureza (pureza primordial e pureza de todas as marcas adventícias) nem da essência búdica. Isto é assim porque a base universal como tal deve ser transmutada [em sabedoria]. Como é dito no *Sūtra da Sagrada Luz Dourada*: “A base universal, uma vez transmutada, é o próprio dharmakāya”. E no *Tantra da Exaustão dos Quatro Elementos*, encontramos: “A base universal purificada é o dharmadhātu”. A base universal de várias tendências habituais não é o suporte do elemento búdico. É antes o suporte ou causa da separação das impurezas do elemento búdico. Assim, ela simplesmente fornece o suporte para o processo de iluminação através das acumulações

¹⁰ Para uma explicação da ignorância coemergente, veja p. 236 e TPQ, Livro 2, p. 244.

condicionadas de mérito e de sabedoria, que resultam da meditação no caminho. Como as acumulações estão contidas na verdade do caminho, diz-se que são enganosas e impermanentes. E isso acontece porque elas se fundamentam na base universal de várias tendências habituais.

But if they are based on the universal ground, it may be asked, how could the two accumulations adversely affect this same ground? It is just as with a flame that depends upon a wick while yet consuming it, and like a fire that burns the wood on which it depends. In just the same way, the path of the two accumulations, which is based, or depends, on the universal ground, purifies samsaric tendencies, thus dispelling all that defiles or obscures the buddha nature or element. Since the path of the two accumulations actualizes buddhahood, thereby rendering manifest the buddha nature as it is in its pristine state before being veiled, it is called a “pure condition or cause.” Subsequently, however, even this purifying antidote [the path of the two accumulations] is consumed, for it is a virtue that is imputed by the mind and thus belongs to the imputed reality. As it is said in the Commentary to the *Uttaratantra-sāstra*, “In the moment of manifest enlightenment, all true paths are eliminated.” And as it is said in the *Madhyamakāvātāra*,

Mas se elas se fundamentam na base universal, podemos perguntar como as duas acumulações poderiam afetar negativamente esta mesma base? É igual a uma chama que depende de um pavio enquanto ele ainda está sendo consumido, e como um fogo que queima a madeira da qual ele depende. Da mesma forma, o caminho das duas acumulações, que se fundamenta, ou depende, da base universal, purifica as tendências samsáricas, dissipando assim tudo o que contamina ou obscurece a natureza ou elemento búdico. Como o caminho das duas acumulações realiza o estado búdico, tornando, assim, manifesta a natureza búdica em seu estado prístino anterior ao seu encobrimento, é chamada de “condição ou causa pura”. Porém, posteriormente, mesmo este antidoto purificador [o caminho das duas acumulações] é consumido, pois é uma virtude que é imputada pela mente e, portanto, pertence à realidade imputada. Como é dito no *Comentário ao Uttaratantra-sāstra*: “No momento da manifestação da iluminação, todos os caminhos genuínos são eliminados”. E como é dito no *Madhyamakāvātāra*:

The tinder of phenomena is all consumed,
And this is peace, the dharmakaya of the Conquerors.¹⁵⁸

O combustível de todos os fenômenos é esgotado,
E isso é a paz, o dharmakaya dos Conquistadores.¹¹

So it is taught, here and elsewhere. And yet, one may ask, how can all true paths be eliminated? For the truth of path consists in the “emptiness of what should not be spurned” (*dor ba med pa'i stong pa nyid*),¹⁵⁹ as well as of the thirty-seven factors of enlightenment. But the emptiness of what should not be spurned and the thirty-seven factors are included in the level of buddhahood. They are not part of the path because they belong to the stage at which the path is perfected.

Assim é ensinado, aqui e em outros lugares. E ainda, podemos perguntar, como todos os caminhos genuínos podem ser eliminados? Pois a verdade do caminho consiste na “vacuidade do que não deveria ser rejeitado” (*dor ba med pa'i stong pa nyid*),¹² assim como dos trinta e sete fatores da iluminação. Mas a vacuidade do que não deveria ser rejeitado e os trinta e sete fatores estão incluídos na condição do estado búdico. Eles não fazem parte do caminho porque pertencem ao estágio em que o caminho é completado.

¹¹ Veja Chandrakirti, *Introdução ao Caminho do Meio*, 11:17, p. 106.

¹² Veja *ibid.*, 6:196, pp. 95 e 318.

It is said that the universal ground of various habitual tendencies is referred to by means of many synonymous terms: coemergent ignorance, beginningless and endless obscuration, great darkness, primordial nescience, and so on.

Afirma-se que a base universal de várias tendências habituais é referida através de muitos sinônimos: ignorância coemergente, obscurecimento sem começo e sem fim, grande escuridão, ignorância primordial, e assim por diante.

Moreover, the nature of the mind is like space. This beginningless expanse is called the ultimate universal ground of joining because liberation depends on it. It is also called the universal ground of various habitual tendencies because saṃsāra is based in it. And it is explained that from this nature of the mind, there arise happiness and suffering, faults and excellent qualities, all of which belong to the distinct experiences of saṃsāra and nirvāṇa. As the Commentary to the Uttaratantra declares,

Além disso, a natureza da mente é como o espaço. Esta expansão sem princípio é chamada de base universal definitiva de união, pois a liberação depende dela. Também é chamada de base universal de várias tendências habituais porque o saṃsāra está enraizado nela. E é explicado que desta natureza da mente surgem felicidade e sofrimento, deficiências e qualidades excelentes, e tudo isso pertence às experiências distintas de saṃsāra e nirvāṇa. Como declara o *Comentário ao Uttaratantra*:

Endless and beginningless in time,
The ultimate expanse is where all things abide.
All migrating beings have it;
Thus they have the state beyond all pain.

Incessante e sem princípio no tempo,
A expansão definitiva é onde todas as coisas permanecem.
Todos os seres migrantes a possuem;
Assim, eles dispõem de um estado além de todo o sofrimento.

It is now time to distinguish the universal ground and the eight consciousnesses. The universal ground of various habitual tendencies, which [in respect of virtue and nonvirtue] is indeterminate, is like a mirror; the consciousness of the universal ground is like the clear sheen of the mirror; and the consciousnesses of the five senses are like images reflected therein. Now the first moment of clear discernment of a foregoing object—the first moment of identifying an appearing object of [one of] the five senses—is the mental consciousness, or intellect (*yid shes*). The feeling of desire, aversion, or indifference that then arises toward the perceived object is called the defiled mental consciousness (*nyon yid*).

Agora é o momento de distinguir a base universal e as oito consciências. A base universal de várias tendências habituais, que [no que diz respeito a virtude e não-virtude] é indeterminada, é como um espelho; a consciência da base universal é como o brilho límpido do espelho; e as consciências dos cinco sentidos são como imagens refletidas nele. O primeiro momento nítido de discernimento sobre um objeto precedente — o primeiro momento que identifica um objeto aparente de [um dos] cinco sentidos — é a consciência mental, ou intelecto (*yid shes*). A sensação de desejo, aversão ou indiferença que então surge em relação ao objeto percebido é chamada de consciência mental contaminada (*nyon yid*).

Certain masters in the past have said that if the defiled mental consciousness does not examine the object, the consciousnesses of the six gatherings alone do not accumulate karma because they are not conditioned by any of the three poisons. This assertion, however, must be further examined. This is indeed the case when the view, meditation, and conduct are maintained once the nature of phenomena has been recognized. On the other hand, beings who have never turned their minds to these matters and who are thus in a state of ignorance, do, as a result, accumulate negative actions.

Certos mestres no passado disseram que se a consciência mental contaminada não examinar o objeto, as consciências dos seis grupos isoladamente não acumulam carma porque não são condicionadas por nenhum dos três venenos. No entanto, esta afirmação deve ser examinada mais detalhadamente. Isso realmente acontece quando a visão, a meditação e a conduta são mantidas uma vez que a natureza dos fenômenos tenha sido reconhecida. Por outro lado, seres que nunca se voltaram para estas questões e que, portanto, estão em um estado de ignorância, como resultado, acumulam ações negativas.

To state the matter more explicitly, the door through which karma is accumulated is the mental sense organ in concert with the five effective sense organs. The agents of karmic accumulation are the defiled mental consciousness, the virtuous mental consciousness, and the neutral mental consciousness. The karma is accumulated in the universal ground, while the consciousness of the universal ground provides the space in which karma is developed, accumulated, diminished, and so on. As it is said in the Commentary to the *Sūtrālaṃkāra* composed by the master Sthiramati,

Para esclarecer o tema mais detalhadamente, a porta através da qual o carma é acumulado é o órgão do sentido mental, em conjunto com os cinco órgãos sensoriais efetivos. Os agentes da acumulação cármica são a consciência mental contaminada, a consciência mental virtuosa e a consciência mental neutra. O carma é acumulado na base universal, enquanto a consciência da base universal fornece o espaço no qual o carma é desenvolvido, acumulado, reduzido, e assim por diante.

Como é dito no *Comentário ao Sūtrālaṃkāra*, composto pelo mestre Sthiramati:

The mental organ and the five sense organs (the eyes and so on) are the doors of karmic deeds. These are the access points for engaging in action. The mental consciousness or intellect (*yid*), which entertains virtuous, nonvirtuous, or neutral thought, is the agent of karmic action. The six objects (form and so on) are the objects of action. The consciousness of the universal ground provides the space for karmic action, while the universal ground is the basis or location—the home, as it were—for such action.

O órgão mental e os cinco sentidos (os olhos e assim por diante) são as portas das ações cármicas. Estes são os pontos de acesso para o engajamento em ações. A consciência mental ou intelecto (*yid*), que alimenta o pensamento virtuoso, não-virtuoso ou neutro, é o agente da ação cármica. Os seis objetos (forma e assim por diante) são os objetos de ação. A consciência da base universal proporciona o espaço para a ação cármica, enquanto a base universal é a fundação ou localização — o lar, por assim dizer — para tal ação.

The consciousness of the universal ground is a clear and limpid state of cognition, in which there is no apprehension of either an object or a subject. From this, the five sense consciousnesses propagate. The visual consciousness [for example] perceives forms. It is not conceptual but is rather the detection of the form's aspects. The same is true for the consciousnesses of the ears, the nose, the tongue, and the body. They perceive their respective objects (sound, odor, taste, and texture) but are nonconceptual. They are cognitions of the different aspects [of their objects]. That which originates from the appearing objects of the five sense consciousnesses—or rather that which vividly manifests in the likeness of their aspects—is the phenomenon

[which is mental] and also the mental consciousness. That is, from the side of the object, it is the mental phenomenon, whereas from the side of its arising in the mind (in the same aspect as it is perceived), it is said to be the mental consciousness. As it is said in the Commentary to the *Sūtrālaṅkāra*,

A consciência da base universal é um estado claro e límpido de cognição, no qual não há apreensão nem de um objeto nem de um sujeito. A partir dele, as cinco consciências sensoriais se propagam. A consciência visual [por exemplo] percebe formas. Ela não é conceitual, mas sim a detecção dos aspectos da forma. O mesmo vale para as consciências do ouvido, do nariz, da língua e do corpo. Elas percebem seus respectivos objetos (som, odor, sabor e textura), mas não são conceituais. Elas são as cognições dos diferentes aspectos [de seus objetos]. Aquilo que se origina a partir dos objetos aparentes das consciências dos cinco sentidos — ou seja, aquilo que se manifesta vividamente na semelhança de seus aspectos — é o fenômeno [que é mental] e também a consciência mental. Isto é, do lado do objeto, é o fenômeno mental, enquanto que do lado de seu surgimento na mente (no mesmo aspecto como é percebido), chama-se consciência mental. Como é dito no *Comentário ao Sūtrālaṅkāra*:

The mental consciousness arises in the same aspect as the (outer) object occurring in the preceding moment of the sense consciousness. Alternatively, it is a cognition that perceives an object that is not actually present. It is both an object and a consciousness.

A consciência mental surge no mesmo aspecto que o objeto (externo) que ocorre no momento anterior da consciência sensorial. Alternativamente, é uma cognição que percebe um objeto que não está realmente presente. É ao mesmo tempo um objeto e uma consciência.

Now as soon as the five sense consciousnesses and the consciousness of the universal ground cease—that is, as soon as the object of the preceding moment of the sense consciousnesses ceases, or rather, as soon as the six consciousnesses that derive from these objects cease, there occurs what is referred to as the mental organ and its consciousness. As it is said in the *Abhidharmakośa*,

Agora, assim que as cinco consciências sensoriais e a consciência da base universal cessam — isto é, assim que o objeto do momento anterior das consciências sensoriais cessa, ou seja, assim que as seis consciências que derivam desses objetos cessam, ocorre o que é chamado de órgão mental e sua consciência. Como é dito no *Abhidharmakośa*:

In the moment that the six have ceased,
The occurring consciousness is mental.

No momento em que as seis cessaram,
A consciência decorrente é a mental.

When a form is seen, the consciousness of the universal ground is present, clear and limpid, without any apprehension of an object. The aspect of the seen object as this has arisen in consciousness is the visual consciousness. The subsiding of these two consciousnesses is called their cessation, and the cognitive aspect that then arises in an instant of thinking “This is a form” is said to be the mental consciousness (*yid*), or mind (*sems*). Since this moment of cognition is extremely rapid, there is no precise thought or conception, and so it is accounted nonconceptual (*rtog med*). But since it is the first moment of “knowing” the object, it is also said to be the “cognition of the apprehended” (*gzung ba’i rtog pa*). All detailed examinations of the object that derive subsequently from this first moment are considered to be the “cognition of the apprehender” (*’dzin pa’i rtog pa*).¹⁶⁰

Quando uma forma é vista, a consciência da base universal está presente, clara e límpida, sem qualquer apreensão de um objeto. O aspecto do objeto visto, uma vez que ele surgiu na consciência, é a consciência visual. O amortecimento destas duas consciências é chamado de cessação, e o aspecto cognitivo que então surge no instante do pensamento “Isso é uma forma” é chamado de consciência mental (*yid*), ou mente (*sems*). Como este momento de cognição é extremamente veloz, não há um pensamento ou concepção precisa, e por isso é considerado não-conceitual (*rtog med*). Mas como é o primeiro momento de “conhecimento” do objeto, também é considerado a “cognição do que é apreendido” (*gzung ba'i rtog pa*). Todas as avaliações detalhadas do objeto que derivam subsequentemente deste primeiro momento são consideradas como a “cognição do apreendedor” (*'dzin pa'i rtog pa*).¹³

Therefore, even though in the first moment, the mental consciousness knows its object, if there does not follow an examination of this object, karma is not accumulated. This is the assertion of all great yogis.
As it is said in the Song of Realization of Kuddālīpāda,

Portanto, mesmo que no primeiro momento a consciência mental conheça seu objeto, se não houver uma avaliação deste objeto, o carma não é acumulado. Esta é a afirmação de todos os grandes iogues.

Como é dito na *Canção de Realização de Kuddālīpāda*:

When consciousnesses of objects of the six sense powers
Are unspoiled by grasping, this is suchness.
There is no karmic action, no ripening of the same.
You see the stainless state that's similar to space.

Quando as consciências dos objetos dos seis sentidos
Não estão afetadas pela fixação, isto é a talidade.
Não há ação cármica, não há o amadurecimento dela.
Você vê o estado imaculado que é semelhante ao espaço.

[Extraído do Autocomentário, 271: 3–280: 3]

¹³ O leitor cuidadoso notará aqui que as palavras portuguesas “conceitual” e “cognição” são ambas traduções da palavra tibetana (*rtog pa*), que tem nuances diferentes de significado de acordo com o contexto.

A Base Universal, as Oitos Consciências e o Estado do Sono

When beings living in the desire realm are on the point of falling asleep, the five sense consciousnesses and the defiled mental consciousness dissolve into the mental consciousness. The mental consciousness then dissolves into the consciousness of the universal ground and, for a short moment, there arises a clear, nonconceptual state. Some masters of the New Translation schools say that practitioners who recognize this state, and remain in the recognition of it, do not dream but experience the luminosity of ultimate reality. In fact, however, the consciousness of the universal ground dissolves into the universal ground, in which there is no conception of anything. And as the universal ground dissolves into the dharmadhātu, all apprehension, both gross and subtle, ceases, and ultimate reality—empty, luminous, and free from conceptual movement—manifests. If this state is recognized, all delusions are arrested. As it is said in the *Compendium Tantra of Precious Secret Wisdom*,

Quando os seres que vivem no reino do desejo estão prestes a adormecer, as cinco consciências sensoriais e a consciência mental contaminada dissolvem-se na consciência mental. A consciência mental dissolve-se então na consciência da base universal e, por um breve momento, surge um estado de clareza não-conceitual. Alguns mestres das escolas da Nova Tradução dizem que os praticantes que reconhecem este estado e permanecem no reconhecimento dele não sonham, mas experimentam a luminosidade da realidade definitiva. Na verdade, porém, a consciência da base universal dissolve-se na base universal, na qual não há concepção de qualquer coisa. E à medida que a base universal se dissolve no dharmadhātu, toda a apreensão cessa, tanto grosseira quanto sutil, e a realidade definitiva — vazia, luminosa e livre de movimentos conceituais — se manifesta. Se este estado for reconhecido, todas as delusões serão contidas. Como é dito no *Compêndio do Tantra da Preciosa Sabedoria Secreta*:

When the seven consciousnesses melt
Into the consciousness of the universal ground,
And the universal ground is purified in the ultimate expanse,
There occurs primordial coemergent wisdom,
Empty, luminous, and self-arisen.
This is what yogis must recognize.

Quando as sete consciências se dissolvem
Na consciência da base universal,
E a base universal é purificada na expansão definitiva,
Surge a sabedoria primordial coemergente,
Vazia, luminosa e autossurgida.
Isto é o que os iogues devem reconhecer.

And as this subsequently unfolds, the universal ground emerges from the dharmadhātu. From this the consciousness of the universal ground arises, and from this the mental consciousness alone appears, manifesting in various dream states. It is at this moment that mental objects deriving from habitual tendencies arise and are identified as one's own.

E à medida que isto subsequentemente se desenvolve, a base universal emerge do dharmadhātu. A partir disto, surge a consciência da base universal, e somente dela surge a consciência mental, manifestando-se através dos vários tipos de sonhos. É neste momento que os objetos mentais que resultam das tendências habituais surgem e são identificados como nos pertencendo.

More explicitly, when the winds or vehicles of moving thoughts and the winds of the channels that support the seven consciousnesses pass through the right and left channels or *roma* and *kyangma* and are entering the central channel or *uma*, there occurs the state called the “balanced consciousness of the universal ground” (*kun gzhi sum mnyam gyi rnam par shes pa*). This is so called because, at this juncture, the winds are of equal strength. When, however, these winds are in the central channel and mingle together in a single taste, this is the time of the universal ground, and the person in question is in a state of profound and dreamless sleep. There are some people, moreover, who do not dream at all. They remain in a state of nonfluctuation throughout the night.

Mais explicitamente, quando os ventos ou veículos do movimento dos pensamentos e os ventos dos canais que sustentam as sete consciências passam pelos canais direito e esquerdo, ou *roma* e *kyangma*, e ingressam no canal central, ou *uma*, ocorre o estado chamado “consciência estável da base universal” (*kun gzhi sum mnyam gyi rnam par shes pa*). É assim chamado porque, neste momento, os ventos apresentam a mesma força. Quando, entretanto, estes ventos estão no canal central e se misturam em um único sabor, esse é o momento da base universal, e a pessoa em questão encontra-se em um estado de sono profundo e sem sonhos. Além disso, há algumas pessoas que não sonham de forma alguma. Elas permanecem em um estado de não-flutuação durante toda a noite.

Subsequently, the universal ground dissolves into the dharmadhātu. The channel of supremely unchanging luminosity, where the gross essence-drops and winds do not circulate, is located in the middle of the central channel. It has the nature of limpidly clear light. As it is said in the tantra called *The All-Illuminating Sphere*,

Posteriormente, a base universal dissolve-se no dharmadhātu. O canal de luminosidade supremamente imutável, onde as gotas essenciais grosseiras e os ventos não circulam, está localizado no meio do canal central. Ele tem a natureza da clara luz cristalina. Como é dito no tantra chamado *A Esfera Totalmente Iluminadora*:

In the middle of the central channel
Is the channel of supremely changeless luminosity.
It is a luminous expanse both clear and immaterial,
The place of primal wisdom present of itself.

No meio do canal central
Está o canal da suprema luminosidade imutável.
É uma expansão luminosa, clara e imaterial,
O lugar da sabedoria primordial presente por si mesma.

When the “refined wind of the central channel”—which is a name for cognition itself (*shes pa nyid*)—enters the channel of supremely changeless luminosity, luminosity manifests. It is at this point that lights, drops of light, rainbows, and so on of “manifest luminosity” appear. “Empty luminosity” also appears: it is the nature of the mind free from all conceptual movement. The “luminosity of union” also manifests: namely, great primordial wisdom experienced as luminous awareness.

Quando o “vento refinado do canal central” — que é um nome para a própria cognição (*shes pa nyid*) — entra no canal da suprema luminosidade imutável, a luminosidade se manifesta. É neste ponto que aparecem luzes, gotas de luz, arco-íris, e assim por diante da “luminosidade manifesta”. A “luminosidade vazia” também aparece: é a natureza da mente livre de todo

movimento conceitual. A “luminosidade da união” também se manifesta: ou seja, a grande sabedoria primordial experimentada como uma consciência luminosa.

From this there once again unfolds the universal ground, from which arises the consciousness of the universal ground and subsequently the mental consciousness. At this point the wind spreads through the life-supporting channel, which is the support of the mental consciousness. The wind then enters the channels that are the supports of the different sense organs. It is then that one wakes from sleep and there manifests the ordinary duality of apprehender and apprehended: the experiences of the daytime.

A partir disso, a base universal novamente se desenvolve, da qual surge a consciência da base universal e, posteriormente, a consciência mental. Neste ponto, o vento se espalha através do canal de suporte da vida, que é o suporte da consciência mental. Então o vento entra nos canais que são os suportes dos diferentes órgãos dos sentidos. Em seguida, acordamos do sono e manifestamos a dualidade ordinária de apreendedor e apreendido: as experiências da vigília.

[Extraído do Autocomentário, 284: 5–286: 4]

Tathāgatagarbha

THE SŪTRAS OF definitive meaning belonging to the final turning of the wheel of Dharma clearly reveal the great secret of all the buddhas just as it is. These sūtras are the Dhāraṇīśvararājaparipṛcchā-sūtra, the Śrīmālādevīsīṃhanādaparipṛcchā-sūtra, the Ratnadārikāparipṛcchā-sūtra, the Vimaladevīparipṛcchā-sūtra, the Aṅgulimālīya-sūtra, the Mahāparinirvāṇa-sūtra, the Maitreyaparipṛcchā-sūtra, and the Tathāgatagarbha-sūtra. These sūtras teach that the dharmadhātu, that is, the intrinsically pure nature of the mind or buddha-element, the essence of the Tathāgatas (the tathāgatagarbha), is primordially present in all beings. It is present from the very beginning and it is unchanging. Spontaneously, and from the very first, its appearing aspect is the source of the major and minor marks of the rūpakāya (the body of form), and its emptiness aspect is the dharmakāya (the body of ultimate reality) beyond all conceptual extremes. Since all enlightened qualities are naturally present within it, it is like a jewel; since it is unchanging, it is like space; and since it pervades all beings, as if moistening them, it is like water. By means of all such metaphors the tathāgatagarbha is set forth. As it is said in the Uttaratantra-śāstra,

Os sūtras de significado definitivo que pertencem ao último giro da roda do Darma revelam claramente o grande segredo de todos os budas, tal como ele é. Estes sūtras são o *Dhāraṇīśvararājaparipṛcchā-sūtra*, o *Śrīmālādevīsīṃhanādaparipṛcchā-sūtra*, o *Ratnadārikāparipṛcchā-sūtra*, o *Vimaladevīparipṛcchā-sūtra*, o *Aṅgulimālīya-sūtra*, o *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, o *Maitreyaparipṛcchā-sūtra*, e o *Tathāgatagarbha-sūtra*. Estes sūtras ensinam que o dharmadhātu, ou seja, a natureza intrinsecamente pura da mente ou elemento búdico, a essência dos Tathāgatas (o tathāgatagarbha), está primordialmente presente em todos os seres. Ele está presente desde o princípio e é imutável. De forma espontânea, e desde os primórdios, seu aspecto aparente é a fonte das marcas maiores e menores do rūpakāya (o corpo da forma), e seu aspecto vazio é o dharmakāya (o corpo da realidade definitiva) além de todos os extremos conceituais. Uma vez que todas as qualidades iluminadas estão naturalmente presentes dentro dele, é como uma joia; uma vez que é imutável, é como o espaço; e uma vez que permeia todos os seres, como se os umedecesse, é como a água. O tathāgatagarbha é apresentado por meio de todas essas metáforas. Como é dito no *Uttaratantra-śāstra*:

As a jewel or space or water are all pure,
Its nature is at all times undefiled.¹⁶¹

Como uma joia, ou o espaço ou a água são todos puros,
Sua natureza é sempre imaculada.¹⁴

For even when it is obscured by impurities, the tathāgatagarbha is itself free from stain. The nature of the mind is primordially luminous. As it is said in the Prajñāpāramitā in Eight Thousand Lines, “As for the mind, the mind does not exist; the nature of the mind is luminosity.”¹⁶² This is the buddha-element (khams) or potential (rigs) present in all beings. The Uttaratantra declares,

Pois mesmo quando está obscurecido por impurezas, o tathāgatagarbha em si está livre de marcas. A natureza da mente é primordialmente luminosa. Como é dito no *Prajñāpāramitā em Oito Mil Linhas*: “Quanto à mente, a mente não existe; a natureza da mente é a luminosidade.”¹⁵

¹⁴ 1: 30.

¹⁵ Este texto é geralmente interpretado como uma referência aos três giros da roda do Darma. Nos ensinamentos do primeiro giro da roda, a mente, como outros fenômenos, é mencionada como se fosse um fenômeno realmente existente. E, neste contexto, “mente” significa o intelecto comum, a mente como experimentada por seres comuns, não iluminados. Na segunda volta, que expõe a natureza definitiva dos fenômenos como vacuidade, a mente é definida como não possuindo uma existência

Este é o elemento búdico (*khams*) ou potencial (*rigs*) presente em todos os seres. O *Uttaratantra* declara:

Because the kāya of perfect buddhahood is all-pervading,
Because in suchness there is no division,
Because they have potential for enlightenment,
All beings have at all times buddha essence.¹⁶³

Porque o kāya do estado búdico perfeito tudo permeia,
Porque na talidade não há divisão,
Porque eles têm o potencial para a iluminação,
Todos os seres possuem em todos os momentos a essência búdica.¹⁶

This buddha-potential is said to be the “beginningless, pure expanse of ultimate reality” (*thog ma med pa'i chos khams dge ba*). It is the primordial buddha within the ground. As it is said in the *Mañjuśrīnāmasaṃgīti*, “There are no buddhas, first or last. Primordial Buddha lists to neither side.” And the *Hevajra Tantra* in *Two Sections* says,

Afirma-se que este potencial búdico é a “expansão pura e sem princípio da realidade definitiva” (*thog ma med pa'i chos khams dge ba*). É o buda primordial dentro da base. Como é dito no *Mañjuśrīnāmasaṃgīti*: “Não há budas, no princípio ou no final. O Buda Primordial não está em lado algum.” E o *Tantra Hevajra em Duas Seções* diz:

Sentient beings are truly buddhas
And yet are stained by adventitious obscurations.
When these are removed, indeed they're truly buddhas.

Os seres sencientes são realmente budas
E ainda assim, estão maculados por obscurecimentos adventícios.
Quando estes são removidos, eles de fato são verdadeiros budas.

At the time when one is an ordinary being, the nature of the mind is, from the standpoint of appearance, in full possession of the qualities of the rūpakāya. From the standpoint of emptiness, it has all the qualities of the dharmakāya. Since, however, the mind's nature is obscured by stains and is not actually manifest, it is referred to as the “element” (*khams*) or the “potential” (*rigs*). At the time of awakening (*sangs rgyas*), it is freed from all stain and is called “enlightenment” (*byang chub*). The only difference between these two cases lies in the complete manifestation or otherwise of the mind's nature. It is not said that the qualities of enlightenment are nonexistent in the condition of ordinary beings and are generated anew later on. For these qualities are beyond all movement and change. As it is said in the *Complete Revelation of the Essence Sūtra*,

Quando somos seres comuns, a natureza da mente está, do ponto de vista da aparência, inteiramente dotada das qualidades do rūpakāya. Do ponto de vista da vacuidade, ela possui todas as qualidades do dharmakāya. No entanto, como a natureza da mente está obscurecida por contaminações e não está realmente manifesta, ela é chamada de “elemento” (*khams*) ou de “potencial” (*rigs*). No momento do despertar (*sangs rgyas*), ela é liberada de todas as contaminações e é chamada de “iluminação” (*byang chub*). A única diferença entre estes dois casos reside na manifestação completa ou não da natureza da mente. Não dizemos que as

verdadeira. Na terceira volta, que diz respeito à natureza de buda ou tathāgatagarbha, a natureza da mente é explicada como luminosidade.

¹⁶ 1:27

qualidades da iluminação são inexistentes na condição dos seres comuns e que são geradas do zero posteriormente. Pois estas qualidades estão além de todo movimento e mudança. Como é dito no *Sūtra da Revelação Completa da Essência*:

The ultimate expanse from time without beginning
Is the resting place of all phenomena.
Since it is possessed by every being,
All possess the state beyond all sorrow.
As it was before, so later it will be.
It is unchanging suchness.

A expansão definitiva desde um tempo sem princípio
É o lugar de repouso de todos os fenômenos.
Uma vez que pertence a todos os seres,
Todos possuem o estado além de todo sofrimento.
Assim como era antes, assim será mais tarde.
É a talidade imutável.

The luminous character of the mind's nature is unsullied by defilement. As it is said in the *Uttaratantra*,

This nature of the mind, this luminosity,
Like space, is without change.
Craving and the rest are adventitious stains
Deriving from deluded thought, and they do not defile it.¹⁶⁴

O aspecto luminoso da natureza da mente não é contaminado pelas impurezas. Como é dito no *Uttaratantra*:

Esta natureza da mente, esta luminosidade,
Como o espaço, é imutável.
O desejo e o resto são marcas adventícias
Que derivam do pensamento deludido, e eles não a contaminam.¹⁷

The buddha-potential may be classified twofold as the naturally present potential (*rang bzhin gnas rigs*) subsisting from the very beginning, and the developed potential (*bsgrub pa'i rigs*), which arises on the basis of the practices that remove circumstantial impurities.

O potencial búdico pode ser classificado de duas formas: o potencial naturalmente presente (*rang bzhin gnas rigs*) existente desde o princípio, e o potencial desenvolvido (*bsgrub pa'i rigs*), que surge com base nas práticas que removem as impurezas circunstanciais.

The naturally present potential may again be classified twofold. First, there is the naturally present potential that is the ultimate nature of phenomena—the empty nature of the mind, free from all conceptual extremes (*chos nyid rang bzhin du gnas pa'i rigs*)—which is the cause for the removal or separation (*bral rgyu*) [of obscuring stains] from the *svābhāvikakāya*. Second, there is the naturally present potential that is the phenomenal appearance of the ultimate nature (*chos can rang bzhin du gnas pa'i rigs*), which is the cause for the removal or separation [of obscuring stains] from the supreme *rūpakāya*.

¹⁷ 1:63

O potencial naturalmente presente pode ser novamente classificado em dois tipos. Primeiro, existe o potencial naturalmente presente que é a natureza definitiva dos fenômenos — a natureza vazia da mente, livre de todos os extremos conceituais (*chos nyid rang bzhin du gnas pa'i rigs*) — que é a causa para a remoção ou separação (*bral rgyu*) [dos obscurecimentos] do svābhāvikakāya. Em segundo lugar, existe o potencial naturalmente presente que são as aparências fenomênicas da natureza definitiva (*chos can rang bzhin du gnas pa'i rigs*), que é a causa da remoção ou separação [dos obscurecimentos] do supremo rūpakāya.

From the very beginning, phenomenal appearance partakes of the ultimate nature. The Parinirvāṇa-sūtra says,

Son of my lineage, the mind's nature is naturally luminous; it is naturally devoid of intrinsic being and is naturally pure. Its appearance is arrayed in the brilliant qualities of the major and minor marks, which are not separate from it. They are, however, distinguished from the standpoint of appearance and emptiness.

Desde o princípio, as aparências fenomênicas fazem parte da natureza definitiva. O *Parinirvāṇa-sūtra* diz:

Filho da minha linhagem, a natureza da mente é naturalmente luminosa; ela é naturalmente desprovida de existência intrínseca e é naturalmente pura. Sua aparência está disposta nas qualidades brilhantes das marcas maiores e menores, que não estão separadas dela. No entanto, elas se distinguem do ponto de vista de aparência e vacuidade.

The developed potential refers to the potential that is purified by the cultivation of bodhichitta and so on—that is, through the practices on the path of learning, which are related to skillful means and wisdom, the accumulations of merit and wisdom. As the Gaṇḍavyūha-sūtra says, “Ah, children of the Conqueror! The potential of enlightenment (*byang chub kyi rigs*) consists in an earnest search for the dharmadhātu. Those who have seen this potential—luminous in nature, vast as the sky—are those who have trained in the accumulations of wisdom and of merit.” And as the Uttaratantra says,

O potencial desenvolvido refere-se ao potencial que é purificado pelo cultivo da bodichita e assim por diante — ou seja, através das práticas no caminho do aprendizado, que estão relacionadas com os meios hábeis e a sabedoria, as acumulações de mérito e sabedoria. Como diz o *Gaṇḍavyūha-sūtra*: “Ó, filhos do Conquistador! O potencial da iluminação (*byang chub kyi rigs*) consiste em uma busca sincera pelo dharmadhātu. Aqueles que já viram este potencial — de natureza luminosa, vasta como o céu — são aqueles que treinaram nas acumulações de sabedoria e de mérito.” E, como diz o *Uttaratantra*:

Like a treasure or a tree grown from a fruit,
The potential should be understood to have two aspects:
Natural presence that persists from time without beginning
And perfection that derives from proper cultivation.
From the potential's twofold aspect, it is said,
The triple kāya of the Buddha is attained.
From the first arises the first kāya;
From the second come the later two.
The svābhāvikakāya, fair and beautiful—
It should be understood—is like a precious image.

For it is present by its nature: it is uncontrived
And is a treasury of precious qualities.
Like a universal monarch is the sambhogakāya:
For it is sovereign of the mighty realm of Dharma.
The nirmāṇakāya is like a golden form:
It therefore has the character of a reflection.¹⁶⁵

Como um tesouro ou uma árvore produzida a partir de um fruto,
O potencial deve ser entendido como possuindo dois aspectos:
Uma presença natural que se mantém desde um tempo sem princípio
E a perfeição que deriva do cultivo adequado.
É dito que desses aspectos duplos do potencial
Os três kāyas do Buda são alcançados.
Do primeiro surge o primeiro kāya;
Do segundo surgem os dois últimos.
O svābhāvikakāya, belo e maravilhoso —
Deve ser entendido — é como uma imagem preciosa.
Pois ele está presente por sua própria natureza: não é fabricado
E é um tesouro de qualidades preciosas.
O sambhogakāya é como um monarca universal:
Pois ele é soberano no poderoso reino do Dharma.
O nirmāṇakāya é como uma forma dourada:
Ele tem, portanto, a característica de um reflexo.¹⁸

The svābhāvikakāya, the nature of the mind, the naturally present potential that is the ultimate nature of phenomena, is like a jewel. Within this spontaneously present state, there manifests the naturally present potential that is the phenomenal appearance of the ultimate nature. This is both the saṃbhogakāya, which is like a universal sovereign, and the nirmāṇakāya, which is the saṃbhogakāya's reflection, and provides the support for the appearance of the supreme nirmāṇakāya, which manifests for the sake of beings to be guided. In the case of ordinary beings, these kāyas are veiled by impurities and are thus not perceptible. However, the accumulation of merit (arising through the cultivation of bodhichitta and so on) removes the veils that conceal the rūpakāya, whereas the accumulation of wisdom (effected through meditation on emptiness) dispels the veils that conceal ultimate reality, the svābhāvikakāya.

O svābhāvikakāya, a natureza da mente, o potencial naturalmente presente que é a natureza definitiva dos fenômenos, é como uma joia. Dentro deste estado espontaneamente presente, manifesta-se o potencial naturalmente presente que são as aparências fenomênicas da natureza definitiva. Este é tanto o saṃbhogakāya, que é como um soberano universal, quanto o nirmāṇakāya, que é o reflexo do saṃbhogakāya, e fornece o suporte para o aparecimento do nirmāṇakāya supremo, que se manifesta para o benefício dos seres a serem guiados. No caso dos seres comuns, estes kāyas estão encobertos por impurezas e, portanto, não são perceptíveis. Entretanto, a acumulação de mérito (decorrente do cultivo da bodichita, etc.) remove os véus que ocultam o rūpakāya, enquanto que a acumulação de sabedoria (realizada através da meditação sobre a vacuidade) dissipa os véus que ocultam a realidade definitiva, o svābhāvikakāya.

¹⁸ 1:152-55

The potential that is naturally present and the developed potential are linked together primordially as support and supported. The first is like the support provided by limpid water, while the second is like the various reflections that appear in the water. The potential that thus dwells within the ground is like an object that is to be known, whereas the developed potential subsisting in the present situation is like the knowing mind. Once again, they are linked in the manner of support and supported. The natural potential—both the ultimate nature (*chos nyid*) and its phenomenal appearance (*chos can*)—is in a manner of speaking the cause that makes possible the removal [of obscuration]. It is not the result of it. The developed potential is like an antidote that dissipates the veils but is not the actual cause of the two *kāyas* in the manner of a causal process involving an agent and object of production. This potential brings forth a wealth of perfect qualities, which are realized on the path of learning. It releases them and brings them to maturity on the level of buddhahood.

As it is written in the *Sūtrālamkāra*,

O potencial que está naturalmente presente e o potencial que é desenvolvido estão ligados primordialmente como apoio e o que é apoiado. O primeiro é como o apoio proporcionado pela água límpida, enquanto o segundo é como os vários reflexos que aparecem na água. O potencial que reside, assim, na base é como um objeto para ser conhecido, enquanto o potencial desenvolvido existente na presente situação é como a mente que conhece. Novamente, eles estão ligados na forma de apoio e o que é apoiado. O potencial natural — tanto a natureza definitiva (*chos nyid*) quanto sua aparência fenomênica (*chos can*) — é, de certa forma, a causa que torna possível a remoção [dos obscurecimentos]. Não é o resultado disso. O potencial desenvolvido é como um antídoto que dissipa os véus, mas não é a verdadeira causa dos dois *kāyas* na forma de um processo causal envolvendo um agente e objeto de produção. Este potencial traz consigo um manancial de qualidades perfeitas, que são realizadas no caminho do aprendizado. Ele as libera e leva ao amadurecimento no nível do estado búdico.

Como está escrito no *Sūtrālamkāra*:

The natural and the developed,
The support and the supported—
[The first] exists [as cause] and it does not exist [as the result].
[The second] should be understood as meaning the release of qualities.¹⁶⁶

O natural e o desenvolvido,
O apoio e o apoiado—
[O primeiro] existe [como causa] e não existe [como resultado].
[O segundo] deve ser entendido como significando a liberação das qualidades.¹⁹

All beings are pervaded by the tathāgatagarbha. Nine images or similes are used to illustrate how it dwells in the midst of defilement. It is said in the *Uttaratantra*,

Like a buddha in a faded lotus, honey in the midst of bees,
Like the kernel in the husk and gold in filthy soil,
Like treasure in the earth, the shooting plant within the tiny grain,
Or like the image of the Conqueror wrapped up in tattered rags,
Like a lord of men enclosed within a beggar-woman's womb,
Or like a precious image hid within the clay—
Concealed by the defilements' adventitious veils,
The buddha-element subsists in sentient beings.¹⁶⁷

¹⁹ Veja *A Feast of the Nectar of the Supreme Vehicle: An Explanation of the Ornament of the Mahāyāna Sūtras*, 4.4.

Tathāgatarbha permeia todos os seres. Nove imagens ou comparações são usadas para ilustrar como ele se encontra em meio as impurezas. É dito no *Uttaratantra*:

Como um buda em um lótus murcho, o mel no meio das abelhas,
Como o grão na casca e o ouro no solo sujo,
Como um tesouro na terra, o broto de uma planta num grão minúsculo,
Ou como a imagem do Conquistador envolta em trapos esfarrapados,
Como um soberano dos homens no ventre de uma mendiga,
Ou como uma imagem preciosa escondida dentro do barro —
O elemento búdico permanece nos seres sencientes,
Oculto pelos véus adventícios das impurezas.²⁰

These nine similes all refer to the buddha-element, which is obscured in ordinary beings, in the śrāvaka and pratyekabuddha arhats, and in bodhisattvas who are on the paths of seeing and meditation. There are four images that illustrate how the tathāgatarbha dwells in the minds of ordinary beings who have not entered the path and also of those who have entered it but are on the paths of accumulation and joining. It is present in their minds but is concealed by four impurities. The first image is that of the tathāgatarbha that dwells within latent desire. As it is said in the *Uttaratantra*,

Todos estes nove exemplos se referem ao elemento búdico, que está obscurecido nos seres comuns, nos arhats śrāvakas e pratyekabuddhas, e nos bodisatvas que estão nos caminhos da visão e da meditação. Há quatro imagens que ilustram como o tathāgatarbha reside na mente dos seres comuns que não entraram no caminho e também daqueles que entraram nele, mas estão nos caminhos da acumulação e da união. Ele está presente em suas mentes, mas está encoberto por quatro impurezas. A primeira imagem é a do tathāgatarbha que reside dentro do desejo latente. Como é dito no *Uttaratantra*:

Just as enclosed within a faded lotus flower,
The Tathāgata, shining with the thousand marks of buddhahood,
Is seen by those who have unsullied divine sight
And taken from the petals of that blossom, water-born.
In just the same way, those who “go in bliss” behold with their enlightened and unsullied eyes
That their own nature dwells in those caught in the Hell of Torment Unsurpassed;
And, sovereigns of compassion who remain until the ending of saṃsāra,
They act to liberate those beings from their obscurations.¹⁶⁸

Assim como dentro de uma flor de lótus murcha,
O Tathāgata, que brilha com as mil marcas do estado búdico
É visto por aqueles que têm a visão divina imaculada
E retirado das pétalas daquela flor nascida na água.
Da mesma forma, aqueles que “vão para a bem-aventurança” contemplam com seus
olhos iluminados e imaculados
Que sua própria natureza habita naqueles que estão presos no Inferno do Tormento
Insuperável;
E, soberanos compassivos que permanecem até o final do saṃsāra,

²⁰ 1:99-100

Eles agem para liberar esses seres de seus obscurecimentos.²¹

The second image is that of the tathāgatagarbha dwelling in latent anger. As it is said in the Uttarantra,

Just as honey in the midst of swarming bees
Sought for by a skillful man
Who sees it and with clever art
Withdraws it from the swarm,
Likewise, the great Sage with his all-knowing eyes
Beholds the wisdom, buddha nature, honeylike,
And acts to free it fully and forever
From the beelike veils obscuring it.¹⁶⁹

A segunda imagem é a do tathāgatagarbha que reside na raiva latente. Como é dito no *Uttarantra*:

Assim como o mel em meio ao enxame de abelhas
É procurado por um homem habilidoso
Que o localiza e com astúcia
Remove-o do enxame,
Da mesma forma, o grande Sábio com seus olhos oniscientes
Contempla a sabedoria, a natureza de buda, semelhante ao mel,
E age para libertá-la totalmente e para sempre
Dos véus semelhantes a abelhas que o obscurecem.²²

The third image is that of the tathāgatagarbha that dwells within latent ignorance.

Just as the kernel of a grain within its husk
Is inappropriate for human use,
And those who wish to eat of it
Must first withdraw it from its shell,
Just so the nature of the Conqueror
Is mingled with the dross of the defilements.
As long as it has not been freed therefrom,
Enlightened deeds in the three worlds will not occur.¹⁷⁰

A terceira imagem é a do tathāgatagarbha que reside na ignorância latente.

Assim como a semente de um grão dentro de sua casca
É inapropriada para o uso humano,
E aqueles que desejam comê-la
Em primeiro lugar, precisam retirar a sua casca,
Da mesma forma a natureza do Conquistador
Está misturada com as impurezas dos obscurecimentos.
Enquanto não tiver sido liberada deles,

²¹ 1:102-3

²² 1:105-6

As ações iluminadas nos três mundos não ocorrerão.²³

The fourth image is that of the tathāgatagarbha dwelling amid the manifest and strongly active defilements of desire, aversion, and ignorance.

Just as in a time of great commotion
A person's gold was dropped into a foul and dirty place,
Where it remains just as it was
For many centuries, by nature indestructible,

Until a god endowed with pure and godly eyes
Discerned it there and speaking to some person said,
“The gold that here lies hid is of great price.
Let it be cleansed and made into a precious thing.”

The Sage, beholding thus the excellence of sentient beings
Sunk in their defilements like that foul and filthy place,
Sends down upon them rains of pure instruction
That the mire of their defilements might be cleansed away.¹⁷¹

A quarta imagem é a do tathāgatagarbha residindo em meio às manifestações fortemente ativas dos obscurecimentos de desejo, aversão e ignorância.

Assim como em uma época de grande comoção
O ouro de uma pessoa foi jogado em um lugar imundo e sujo,
Onde ele permanece exatamente como estava
Durante muitos séculos, por natureza indestrutível.

Até que um deus dotado de olhos puros e divinos
Percebe-o ali, e falando com alguém diz:
“O ouro que se esconde aqui é de grande valor.
Que ele seja purificado e transformado em uma coisa preciosa.”

O Sábio, contemplando, assim, a excelência dos seres sencientes
Mergulhados em seus obscurecimentos como aquele lugar imundo e sujo,
Derrama sobre eles chuvas de instruções puras
Que removem a lama de suas impurezas.²⁴

There is one image that illustrates how the buddha-element dwells amid the propensity to ignorance as this is found in the śrāvaka and pratyekabuddha arhats.

Just as in the earth beneath a poor man's dwelling,
There was once a treasure inexhaustible,
Of which the man knew nothing
(For the treasure did not say that it was there),

²³ 1:108-9

²⁴ 1:111-13

Within the mind there lies a precious treasure.
Its nature is immaculate, with nothing to be added, nothing to remove.
Because they do not know this, living beings
Constantly endure the many ills of poverty.¹⁷²

Há uma imagem que ilustra como o elemento búdico reside em meio à propensão à ignorância conforme é encontrado nos arhats śrāvakas e pratyekabuddhas.

Assim como na terra, sob a moradia de um homem pobre,
Outrora havia um tesouro inesgotável,
Do qual o homem não tinha conhecimento
(Pois o tesouro não dizia que estava lá),

Dentro da mente há um tesouro precioso.
Sua natureza é imaculada, sem nada a acrescentar, nada a remover.
Pelo fato de não saberem disso, os seres vivos
Constantemente suportam as muitas adversidades da miséria.²⁵

Two images illustrate how the buddha essence dwells amid the defilements that are to be eliminated by the path of seeing. The first is as follows:

Just as the ever-present tendency to burgeon from a seed,
Subsisting in a mango and the fruits of other trees,
Is provoked by water and the tilling of the ground,
That thence a kingly tree will gradually grow,

Just so, the pure expanse of ultimate reality that's caught inside the rind—
Living beings' ignorance and all the rest—
Will, on the basis of the virtues,
Burgeon by degrees into a king of sages.¹⁷³

Duas imagens ilustram como a essência búdica reside em meio às impurezas que devem ser eliminadas pelo caminho da visão. A primeira é a seguinte:

Assim como a tendência sempre presente à brotação de uma semente,
Que existe em uma manga e nos frutos de outras árvores
É estimulada pela água e pelo solo lavrado,
E a partir disso, uma árvore majestosa crescerá gradualmente,

Da mesma forma, a expansão pura da realidade definitiva que está presa dentro de
uma casca—
A ignorância dos seres vivos e todo o resto—
Com base nas virtudes,
Brotará gradualmente até se tornar um rei de sábios.²⁶

²⁵ 1:115-16

²⁶ 1:118-19

The second of the two images is as follows:

Just as a spirit who discovers by the road
An image of the Conqueror contrived of precious jewels,
But wrapped in tattered, foul, and fetid rags, declares—
That it may be recovered - “There it is beside the path,”

In just the same way those with unobstructed sight behold
The actual blissful Buddha even in the state of stooping beasts,
Enveloped in defilements in their various kinds,
And likewise show the means whereby it might be freed.¹⁷⁴

A segunda das duas imagens é a seguinte:

Assim como um espírito que descobre na estrada
Uma imagem do Conquistador feita de joias preciosas,
Mas envolta em trapos esfarrapados, sujos e fétidos, declara —
Para que ela possa ser descoberta — “Ali está ela, ao lado do caminho”.

Da mesma forma aqueles com a visão desobstruída veem
O verdadeiro Buda bem-aventurado, mesmo na condição de bestas curvadas,
Envolvido por obscurecimentos de diversos tipos,
E igualmente mostram os meios pelos quais ele poderia ser libertado.²⁷

Then there are two images that illustrate how the pure expanse of ultimate reality dwells amid obscuring defilements that are eliminated on the path of meditation. Here is the first of these two:

Just as a woman, ill-favored and protectorless
And living in a shelter for the destitute,
May carry in her womb the glory of a king,
Not knowing she is pregnant with a lord of men,

Birth in existence, too, is like a home for destitutes;
And impure beings resemble the expectant woman.
By the stainless element they bear within them
They're protected—like the woman with a king within her womb.¹⁷⁵

Em seguida, há duas imagens que ilustram como a expansão pura da realidade definitiva reside em meio aos obscurecimentos das contaminações que são eliminadas no caminho da meditação. Aqui está a primeira destas duas imagens:

Assim como uma mulher, desfavorecida e indefesa
E vivendo em um abrigo para os indigentes,
Pode carregar em seu ventre o esplendor de um rei,
Sem saber que ela está grávida de um soberano dos homens,

²⁷ 1:121-22

O nascimento na existência também é como um lar para os necessitados,
E os seres impuros se assemelham à mulher grávida.
Pelo elemento imaculado que carregam dentro de si
Estão protegidos — como a mulher com um rei dentro de seu ventre.²⁸

The second image is as follows:

When molten gold is poured in and the form is set, at peace,
It has but the outer aspect of its earthen mold.
Those who see and understand—that they might free the gold within—
Will clear away the outer case whereby it is concealed.

Likewise, having seen that that which is by nature luminous
Can only be obscured by something adventitious,
Sublime enlightened beings act to cleanse obscuring veils
From beings who resemble mines of precious gems.¹⁷⁶

A segunda imagem é a seguinte:

Quando o ouro derretido é derramado e a forma é preparada, deixada imóvel,
Ele tem somente o aspecto externo de seu molde de terra.
Aqueles que veem e entendem — que podem libertar seu ouro interno —
Removerão o invólucro externo onde ele está escondido.

Da mesma forma, vendo que o que é por natureza luminoso
Só pode ser obscurecido por algo adventício,
Os seres sublimes e iluminados agem para remover os véus de obscurecimento
Dos seres que se assemelham a minas de pedras preciosas.²⁹

The nine impurities related to these images are set forth in the *Uttaratantra*:

Desire, aversion, ignorance (whether in their flagrant state or else as latent tendencies),
All that is discarded on the paths of seeing and of meditation, impurities subsisting on the pure and impure
grounds,

These nine are illustrated by analogies
Like being concealed within a lotus flower.
If the confining secondary defilements were to be
Distinguished, they would be numbered in their millions.¹⁷⁷

As nove impurezas relacionadas a estas imagens são apresentadas no *Uttaratantra*:

Desejo, aversão, ignorância (seja em seu estado evidente ou então como tendências
latentes),
Tudo isso é descartado nos caminhos da visão e da meditação, as impurezas
existentes nas terras puras e impuras,

²⁸ 1:124-25

²⁹ 1:127-28

E estas nove são ilustradas por analogias
Como se estivessem escondidas dentro de uma flor de lótus.
Se as impurezas secundárias confinadas fossem
Distinguidas, seriam contabilizadas em milhões.³⁰

Regarding those who have these stains, the Uttarantra says,

Childish beings, arhats, those who train,
And those possessed of wisdom are, in their respective order,
Stained by these impurities:
By four, by one, by two, and then by two.¹⁷⁸

Em relação àqueles que possuem essas máculas, o *Uttarantra* diz:

Seres infantis, arhats, aqueles em treinamento,
E aqueles que possuem sabedoria estão, em sua respectiva ordem,
Maculados por essas impurezas:
Por quatro, por uma, por duas, e depois por duas.³¹

These images and the impurities they illustrate are laid out in the Uttarantra as follows:

Estas imagens e as impurezas que elas ilustram estão descritas no *Uttarantra* como a seguir:

Just as a lotus rising from the mud
Delights the mind when first beheld
But later brings no joy,
So too is joy deriving from desire.

Assim como um lótus que se eleva da lama
Deleita a mente ao ser observado pela primeira vez,
Mas depois não traz alegria,
Do mesmo modo também é a alegria derivada do desejo.

Bees when strongly agitated
Use their stings.
So too when anger has arisen,
It engenders sorrow in the mind.

As abelhas, quando intensamente agitadas,
Utilizam seus ferrões.
Dessa mesma forma quando a raiva surgir,
Ela produzirá tristeza na mente.

Just as the pith of rice and other grains
Is covered by its outer husk,

³⁰ 1:133-34

³¹ 1:136

Likewise understanding of the essence
Is hindered by the shell of ignorance.

Assim como a parte essencial do arroz e outros grãos
Está coberta por sua casca externa,
Igualmente a compreensão da essência
É impedida pela casca da ignorância.

Just as filth is uncongenial,
So too defilement in its full arising,
Causing those in the desire realm to pursue
Their cravings, is like filth.

Assim como a sujeira é desagradável,
Da mesma forma, a impureza plenamente surgida,
Fazendo com que aqueles que estão no reino do desejo persigam
Seus anseios, é como a sujeira.

Just as wealth when all concealed
Remains unknown, its treasure unobtainable,
The self-arisen element in beings
Is likewise hidden by the ground of tendency to ignorance.

Assim como quando todas as riquezas estão ocultas
Permanecem desconhecidas, seu tesouro inatingível,
O elemento autossurgido nos seres
É igualmente escondido pela base da tendência à ignorância.

Just as the gradual growing of a shoot
Cuts through the outer layers of a seed,
Just so, when suchness is beheld
All that seeing discards is countered.

Assim como o crescimento gradual de um broto
Atravessa as camadas externas de uma semente,
Da mesma forma, quando a talidade é vista
Tudo o que a visão descarta é eliminado.

Through connection with the noble path,
The transitory collection,³² the essential point, is quelled.
All that is discarded on the path of meditation—all that primal wisdom sheds—
Is shown to be like tattered rags.

Através da conexão com o nobre caminho,
A coleção transitória,³² a questão essencial, é pacificada.

³² A "coleção transitória", ou melhor, a visão da coleção transitória, é um termo técnico que se refere à tendência inata de tomar os agregados múltiplos e transitórios de uma pessoa como sendo um "eu" único e permanente.

Tudo o que é descartado no caminho da meditação — tudo o que a sabedoria primordial corta —
Revela-se como trapos esfarrapados.

The impurity supported by the seven grounds
Is like the impurity of confinement in the womb.
Nonconceptual primal wisdom is like being freed
From such confinement, like a birth without travail.

A impureza baseada nas sete terras
É como a impureza do aprisionamento no útero.
A sabedoria primordial não-conceitual é como ser libertado
De tal aprisionamento, como um nascimento sem as dores do parto.

Impurities connected with the three successive levels,
It should be understood, are like the traces left by clay.
The concentration vajra-like
Of great beings will remove them.

As impurezas relacionadas com os três níveis seguintes,
Deve ser entendido, são como os vestígios deixados pelo barro.
A concentração semelhante a um vajra
Dos seres grandiosos as removerá.

Desire and so forth: all the nine impurities
Resemble thus the lotus and the rest.¹⁸⁰

Desejo e assim por diante: todas as nove impurezas,
Portanto, assemelham-se ao lótus e ao resto.³³

Moreover, as it is recounted in the teachings of the Mahāparinirvāṇa-sūtra,

The Blessed Lord said to Kāśyapa: “This is how it is, my noble son. There was once a king who had in his service a giant with a jewel of diamond in his brow. It came to pass that when the giant was contending with another giant-like champion, his opponent struck his head with his own and without the former’s realizing it, the jewel in his brow sank into his flesh. Since he had been wounded, however, he called for a physician and asked his services. But the physician was wise, and since the wound had been caused by the jewel as it sank into the giant’s flesh, he did not apply any medicine.

Além disso, como é relatado nos ensinamentos do *Mahāparinirvāṇa-sūtra*:

O Abençoado Senhor disse a Kāśyapa: “Assim é, meu nobre filho. Era uma vez um rei que tinha a seu dispor um gigante com uma joia de diamante em sua testa. Aconteceu que quando o gigante estava lutando com outro campeão gigante, seu oponente bateu com a própria cabeça na cabeça dele, e sem que o primeiro percebesse, a joia em sua testa afundou em sua carne. Entretanto, como havia sido ferido, ele chamou um médico e pediu seus cuidados. Mas o médico era sábio, e

³³ 1:37-46

como a ferida tinha sido causada pela joia quando ela afundou na carne do gigante, ele não aplicou nenhum remédio.

“Well now, strong man! Where is the jewel in your forehead?” At this the giant grew afraid and told the physician that, to his knowledge, the jewel was still in his brow and had not disappeared. And thinking that if the jewel were not there, it must have been an illusion, he became extremely downcast. To comfort the giant, the physician then said, “Do not be sad! When you were contending, the jewel in your brow sank into your flesh, leaving nothing outside but an indication of its presence. When you were fighting, your blood was up and the gem sank down into your flesh. Yet, by the power of this same jewel, you felt nothing.”

The giant, however, disbelieved him and said, “O physician, do not lie. If the jewel had really sunk into my flesh, there would be filthy pus and blood, and there would be no indication of it outside.”

“Muito bem, homem poderoso! Onde está a joia em sua testa?” Então o gigante ficou com medo e disse ao médico que, até onde sabia, a joia ainda estava em sua testa e não tinha desaparecido. E pensando que se a joia não estivesse lá, devia ter sido uma ilusão, ele ficou extremamente abalado. Para confortar o gigante, o médico então disse: “Não fique triste! Quando você estava lutando, a joia em sua testa afundou em sua carne, sem ficar nada pra fora, a não ser uma indicação de sua presença. Quando você estava lutando, seu sangue subiu e a joia afundou em sua carne. No entanto, pelo poder desta mesma joia, você não sentiu nada.”

O gigante, no entanto, não acreditou nele e disse: “Ó, médico, não minta. Se a joia tivesse realmente afundado em minha carne, haveria pus nojento e sangue, e não haveria nenhuma indicação dela por fora.”

At that, the physician placed a mirror in front of the wound, and the jewel clearly appeared in it. On seeing this, the giant was greatly amazed.

Noble son, such is the plight of beings! Because they do not serve and follow a spiritual master, they fail to see that they have the buddha nature. This nature is veiled; it is overwhelmed by desire, aversion, and ignorance. And so these beings circle in saṃsāra, amid the torments of many different realms of existence.

Em seguida, o médico colocou um espelho em frente à ferida, e a joia apareceu nitidamente nele. Ao ver isto, o gigante ficou muito admirado.

Nobre filho, esta é a situação dos seres! Como eles não servem e não seguem um mestre espiritual, eles não conseguem ver que possuem a natureza de buda. Esta natureza está encoberta; está dominada pelo desejo, pela aversão e pela ignorância. E assim esses seres circulam no saṃsāra, em meio aos tormentos de diferentes reinos da existência.

This story, from the point just indicated in the text and until the words, “Noble son! Within the bodies of all beings are the ten strengths, the thirty-two major and eighty minor marks,” explains the buddha nature in numerous different ways.

In the Hevajra Tantra we find,

Esta história, a partir do ponto indicado no texto e até as palavras: “Nobre filho! Dentro dos corpos de todos os seres estão os dez poderes, as trinta e duas marcas maiores e oitenta menores”, explica a natureza de buda de inúmeras maneiras diferentes.

No *Tantra Hevajra* encontramos:

Great primordial wisdom dwells within the body,
Wholly free of all discursive thought.
All things does it pervade.
It dwells within the body, yet from the body it does not arise.

A grandiosa sabedoria primordial reside dentro do corpo,
Totalmente livre de todo pensamento discursivo.
Ela permeia todas as coisas.
Ela reside dentro do corpo, mas não surge do corpo.

In the Precious Net it is said,

All beings, I and everyone,
Are primordially enlightened,
But through the power of thought do beings circle in saṃsāra.
To free them all I generate the attitude of supreme awakening.

Na *Rede Preciosa* é dito:

Todos os seres, eu e todos,
São primordialmente iluminados,
Mas, através do poder do pensamento, os seres circulam no saṃsāra.
Para libertar todos eles, eu gero a atitude do supremo despertar.

The Wisdom at the Moment of Death Sūtra says, “When the mind is understood, this is buddhahood. You should strongly cultivate the attitude of mind of thinking that nowhere else should buddhahood be sought.”
Praises of the Mind Vajra says,

Just as water dwells unsullied
In the very heart of earth,
Primal wisdom also dwells
Unsullied in the midst of our defilements.

O *Sūtra da Sabedoria no Momento da Morte* diz: “Quando a mente é compreendida, isto é o estado búdico. Você precisa cultivar fortemente a atitude mental de pensar que em nenhum outro lugar o estado búdico deve ser procurado.”

Louvores da Mente Vajra diz:

Assim como a água reside não contaminada
No próprio seio da terra,
A sabedoria primordial também reside
Imaculada em meio às nossas impurezas.

And in the Guhyagarbha Tantra it is said,

In any of the four times or the ten directions

No perfect buddha will be found.
The perfect buddha is the mind itself.
Therefore do not look elsewhere for buddhahood—
Where even the enlightened ones cannot discover it.

E no *Tantra Guhyagarbha* é dito:

Em qualquer um dos quatros tempos ou nas dez direções
Nenhum buda perfeito será encontrado.
O buda perfeito é a própria mente.
Portanto, não procure o estado búdico em outro lugar—
Onde nem mesmo os iluminados podem encontrá-lo.

Thus it is set forth in these and other sacred texts. In short, it should be understood, with the help of metaphors—such as that of the great sheet of silk as vast as the three-thousandfold universe—that the *kāyas* and wisdoms of buddhahood dwell primordially within all beings, as inalienably as sunlight in the sun itself. This buddha-element is at all times naturally pure and changeless. The stains upon it are adventitious and imaginary. As the Commentary to the *Uttaratantra* declares,

Portanto, isto está exposto nestes e em outros textos sagrados. Em resumo, deve ser entendido, com a ajuda de metáforas — tais como a da grande folha de seda tão vasta quanto três mil universos — que os *kāyas* e as sabedorias do estado búdico residem primordialmente dentro de todos os seres, de forma indiscutível como a luz do sol no próprio sol. Este elemento búdico é, em todos os momentos, naturalmente puro e imutável. As máculas sobre ele são adventícias e imaginárias. Como declara o *Comentário ao Uttaratantra*:

Great Sage! Defilements are darkness, whereas perfect purity is light. Defilements are weak, whereas profound insight (*vipaśyanā*) is of great strength. Defilements are adventitious, whereas natural purity is the fundamental root.

Grande Sábio! As impurezas são a escuridão, enquanto a pureza perfeita é a luz. As impurezas são frágeis, enquanto que a profunda visão (*vipaśyanā*) tem grande poder. As impurezas são adventícias, enquanto que a pureza natural é a raiz fundamental.

Being primordially unstained, the buddha-element is pure; changeless and unmoving, it is the supreme identity (*bdag dam pa*); being at all times present, it is everlasting; and though it has fallen into the samsaric state of many sufferings, it is not overwhelmed thereby. Thus it is transcendent bliss. The *Uttaratantra* says,

Sendo primordialmente imaculado, o elemento búdico é puro; imutável e imperturbável, é a identidade suprema (*bdag dam pa*); está sempre presente, é eterno; e embora tenha entrado na condição samsárica dos muitos sofrimentos, não é oprimido por isso. Portanto, é uma bem-aventurança transcendente. O *Uttaratantra* diz:

Its results are the transcendent qualities
Of purity, identity, happiness, and permanence.181

Seus resultados são as qualidades transcendentais

De pureza, identidade, felicidade e permanência.³⁴

The tathāgatagarbha pervades all beings. It is said in the *Sūtrālamkāra*:182

Just as it is said that space is always everywhere,
Likewise it is said to be at all times present.
Just as space pervades all forms,
Likewise it pervades the multitude of beings.

O tathāgatagarbha permeia todos os seres. É dito no *Sūtrālamkāra*:³⁵

Assim como se diz que o espaço está presente em toda parte,
Da mesma forma, afirma-se que está presente em todos os momentos.
Assim como o espaço permeia todas as formas,
Da mesma forma, ele permeia a multiplicidade de seres.

This buddha essence is veiled by defilements, and yet, in itself, it is unsullied—it is like the sun enshrouded by the clouds. From the very first and until the time of our awakening, it is indestructible and inseparable from us. As it is said in the Commentary to the Uttarantra, “The tathāgatagarbha pervades all beings in their three conditions, yet it remains unchanged by either defilement or the purity [of enlightenment].” The three conditions are mentioned in the Uttarantra:

Esta essência búdica está encoberta por impurezas e, no entanto, em si mesma, é imaculada — é como se o sol estivesse encoberto pelas nuvens. Desde o princípio e até o momento do nosso despertar, ela é indestrutível e inseparável de nós. Como é dito no *Comentário ao Uttarantra*: “O tathāgatagarbha permeia todos os seres sob suas três condições, mas permanece inalterado seja pelos obscurecimentos ou pela pureza [da iluminação].” As três condições são mencionadas no *Uttarantra*:

As impurity, impurity-and-purity,
And utter purity
Are described respectively
Beings, bodhisattvas, Tathāgatas.183

Como impureza, impureza e pureza,
E pureza total
São descritos, respectivamente, os
Seres, bodisatvas e Tathāgatas.³⁶

Impurity thus refers to the condition of ordinary beings, both impurity and purity to the condition of the bodhisattvas, while utter purity refers to the condition of the buddhas. But what is this buddha-potential like? There is no image that can adequately illustrate it, and therefore it is said to resemble the condition of the Tathāgata. The Uttarantra goes on to say,

³⁴ 1:35

³⁵ Não fomos capazes de localizar esta citação no *Sūtrālamkāra*.

³⁶ 1:47

Assim, a impureza se refere à condição dos seres comuns, a impureza e a pureza à condição dos bodisatvas, enquanto a pureza total se refere à condição dos budas. Mas como é este potencial búdico? Não há nenhuma imagem que possa ilustrá-lo adequadamente e, portanto, é dito que ele se assemelha à condição do Tathāgata. O *Uttaratantra* acrescenta ainda:

Because it is beyond the world,
There's nothing in this world whereby we can imagine it.
This is why it has been taught
That the buddha-element is like the Tathāgata.¹⁸⁴

Por estar além do mundo,
Não há nada neste mundo através do qual possamos imaginá-lo.
É por isso que tem sido ensinado
Que o elemento búdico é como o Tathāgata.³⁷

On the other hand, according to the way the buddha-element actually is, it does not actually resemble any of the images supplied because, although the nature is one and the same, yet there are differences according to different conditions, and thus it is that the nine images apply to the buddha-element only in a piecemeal fashion.

Who is able to behold the buddha nature truly? Only the buddhas see it as it is. People who have been accepted by a spiritual master but who have no direct realization of the fundamental nature; the śrāvakas and pratyekabuddhas; beings who have faith in the Mahāyāna; and also the bodhisattvas dwelling on the grounds of realization understand it only in the manner of an aspiration—in terms of a general idea or universal. Even the bodhisattvas on the tenth ground realize this nature only partially. As the Commentary to the *Uttaratantra* says,

Por outro lado, de acordo com a forma como o elemento búdico realmente é, ele não se assemelha a nenhuma das imagens fornecidas pois, embora a natureza seja una e singular, ainda assim existem diferenças de acordo com diferentes condições, e assim é que as nove imagens se aplicam ao elemento búdico apenas de forma pontual.

Quem é capaz de contemplar verdadeiramente a natureza de buda? Somente os budas a veem como ela é. Aqueles que foram aceitos por um mestre espiritual, mas que não têm uma realização direta da natureza fundamental; os śrāvakas e pratyekabuddhas; os seres que têm fé no Mahāyāna; e também os bodisatvas que residem nas terras da realização somente entendem-na como uma aspiração — em termos de uma ideia geral ou universal. Mesmo os bodisatvas da décima terra realizam esta natureza apenas parcialmente. Como diz o *Comentário ao Uttaratantra*:

Just as the sun is glimpsed between the clouds,
Those who are intelligent perceive it only partially.
Even noble beings with the clear eyes of their minds do not behold it fully.
But you, Lord, see the spotless dharmakāya, endless wisdom,
The ultimate expanse replete with knowledge objects numberless.

Assim como o sol é visto entre as nuvens,
Aqueles que são inteligentes percebem isso apenas parcialmente.
Mesmo os seres nobres com os olhos lúcidos de suas mentes não veem plenamente.
Mas você, Senhor, vê o dharmakāya imaculado, a sabedoria infinita,

³⁷ 1:49

A expansão definitiva repleta de incontáveis objetos de conhecimento.

The buddha-element or essence subsists as the buddhafield “Wheel of Ornaments,” the ornaments in question being the three kāyas together with the primordial wisdoms within the nature of the mind. When it is seen exactly as it is, this is buddhahood. These texts [the *Uttaratantra*, the *Commentary to the Uttaratantra*, and all texts that teach the tathāgatagarbha] should therefore be explained and cherished.

O elemento ou essência búdica permanece como o campo búdico “Roda de Ornamentos”, sendo os ornamentos em questão os três kāyas juntamente com as sabedorias primordiais dentro da natureza da mente. Quando é visto exatamente como ele é, trata-se do estado búdico. Estes textos [o *Uttaratantra*, o *Comentário ao Uttaratantra*, e todos os textos que ensinam sobre tathāgatagarbha] devem, portanto, ser explicados e apreciados.

For beings who are on the path of learning, the buddha-element is understood through faith and in a general manner. As it is said in the *Commentary to the Uttaratantra*, “The ultimate truth of the self-arisen wisdom must be realized through faith. The blazing orb of the sun is invisible to those who have no eyes.” And the *Essence of Enlightenment Sūtra* describes how it is seen only in part and not completely.

Para os seres que estão no caminho do aprendizado, o elemento búdico é compreendido através da fé e de uma forma geral. Como é dito no *Comentário ao Uttaratantra*: “A verdade definitiva da sabedoria autossurgida deve ser realizada através da fé. A órbita ardente do sol é invisível para aqueles que não possuem olhos.” E o *Sūtra da Essência da Iluminação* descreve como ela é vista apenas em parte, e não completamente.

Ordinary beings, śrāvakas, pratyekabuddhas, and bodhisattvas do not see the buddha essence exactly as it is. Consider the following illustration. A man who was blind from birth asked someone to tell him the color of ghee. He received the answer that it was like snow. On touching some snow, the blind man thought that the color of ghee was cold. He then inquired about the color of snow and was told that it was like a swan’s wing. When he heard a swan’s wing flapping, he thought that the color of snow was like the sound of wings. When he asked about the color of the swan’s wing, he heard that it was like a conch; and when he touched a conch, he concluded that the color of the swan’s wing was smooth. In whichever way his inquiry was expressed, the blind man was unable to discover the precise color of ghee. In the same way, it is very difficult to see the buddha nature.

Os seres comuns, śrāvakas, pratyekabudas e bodisatvas não veem a essência búdica exatamente como ela é. Considerem a seguinte imagem. Um homem que era cego de nascença pediu a alguém que lhe dissesse a cor do *ghee*. Ele recebeu a resposta de que era como a neve. Ao tocar um pouco de neve, o cego pensou que a cor do *ghee* era fria. Ele então perguntou sobre a cor da neve e foi informado que era como a asa de um cisne. Quando ouviu o bater das asas de um cisne, ele pensou que a cor da neve era como o som das asas. Quando perguntou sobre a cor da asa do cisne, ouviu que era como uma concha; e quando tocou numa concha, concluiu que a cor da asa do cisne era suave. Não importa como sua pergunta fosse expressa, o cego era incapaz de descobrir precisamente a cor do cisne. Da mesma forma, é muito difícil ver a natureza búdica.

This same sūtra gives another example of how difficult it is for ordinary beings to realize the tathāgatagarbha:

O mesmo sūtra dá outro exemplo de como é difícil para os seres comuns realizarem o tathāgatagarbha:

Once upon a time, a king summoned a group of blind men before him and, placing an elephant in front of them, asked them to describe it. Those who touched the trunk said that the elephant was like a hook. Those who touched its eyes said that it was like a bowl. Those who touched its ears said that it was like a winnowing fan. Those who touched its hindquarters said that it was like a sedan chair, while those who touched its tail said that it was like a rope. All the blind men were describing the same elephant though without perceiving it fully. In just the same way, buddhahood has only been defined in terms of one or other of its aspects. Some have defined it as emptiness, others like a magical illusion, others as luminosity. But all have failed to understand it fully.

Certa vez, um rei convocou um grupo de cegos para a sua presença e, colocando um elefante diante deles, pediu que o descrevessem. Aqueles que tocaram na tromba disseram que o elefante era como um gancho. Aqueles que tocaram seus olhos disseram que era como uma tigela. Aqueles que tocaram suas orelhas disseram que era como um leque de peneira. Aqueles que tocaram seus quadris disseram que era como uma liteira³⁸, enquanto aqueles que tocaram sua cauda disseram que era como uma corda. Todos os cegos estavam descrevendo o mesmo elefante, embora não percebessem completamente. Da mesma forma, o estado búdico é definido apenas em termos de um ou outro dos seus aspectos. Alguns o definiram como vacuidade, outros como uma ilusão mágica, outros como luminosidade. Mas todos fracassaram em compreendê-lo plenamente.

The noble bodhisattvas have a slight understanding of it, but they fail to see it precisely as it is. As it is said in the Parinirvāṇa-sūtra,

Os nobres bodisatvas possuem uma ligeira compreensão dele, mas não conseguem vê-lo exatamente como ele é. Como é dito no *Parinirvāṇa-sūtra*:

Noble son! In order to find a cure for his blindness, a man once consulted a physician. The latter took a golden scalpel and cut away the membrane of the man's cataracts. When he showed the man one of his fingers, the latter said that he could see nothing, but when he showed him two or three of his fingers, the man said that he could see something slightly. Son of noble family! In just the same way, if the buddha nature were not expounded in the Mahāparinirvāṇa-sūtra, countless bodhisattvas would fail to glimpse the buddha nature, even though they may have perfected the transcendent virtues and abide on the ten grounds of realization. But if the Tathāgata sets it forth, they will have an inkling.

Nobre filho! Para encontrar a cura para sua cegueira, um homem certa vez consultou um médico. Este pegou um bisturi de ouro e cortou a membrana das cataratas do homem. Quando mostrou ao homem um de seus dedos, ele disse que não podia ver nada, mas quando lhe mostrou dois ou três dos seus dedos, o homem disse que podia ver algo vagamente. Filho de nobre família! Da mesma forma, se a natureza de buda não fosse exposta no *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, inúmeros bodisatvas não conseguiriam vislumbrar a natureza de buda, mesmo que tivessem

³⁸ N.T: Cadeira coberta, conduzida por dois homens ou animais de carga, por meio de dois varais.

aperfeiçoado as virtudes transcendentais e permanecessem nas dez terras da realização. Mas, se o Tathāgata apresentar isso, eles terão um indício.

The metaphors that the sūtra then goes on to give illustrate the fact that whereas the buddha essence is partially glimpsed, it is not understood with complete certainty.

It could be argued that if the buddha essence—subtle as it is and hard to realize—cannot be seen by ordinary beings, there is no point in teaching it. But being told that the buddha nature is present in our and others' minds will prevent us from losing hope. Through understanding that liberation is not hard to achieve, we will have enthusiasm. Neither will we belittle others but will respect them as the equals of the Buddha our Teacher. By dispelling ignorance regarding the presence of the kāyas and wisdoms of ultimate reality within us, we will acquire wisdom whereby the ultimate expanse will be realized. Knowing thus the fundamental mode of being, we will avert all misconceptions with regard to existence and nonexistence, permanence and discontinuity, and thus we will have access to the primordial wisdom that realizes the ultimate truth. By avoiding a proud sense of superiority and self-centeredness, we will perceive that others are of equal importance to ourselves and will have a great love for them. These are the five reasons for which the teaching on the buddha essence has been expounded. As the *Uttaratantra* says,

As metáforas que o sūtra apresenta em seguida ilustram o fato de que, embora a essência búdica seja parcialmente vista, ela não é compreendida com completa certeza.

Pode ser alegado que se a essência búdica — sutil como é e difícil de perceber — não pode ser vista pelos seres comuns, não há sentido em ensiná-la. Mas ser informado de que a natureza de buda está presente em nossa mente e na dos outros evitará a desesperança. Entendendo que a liberação não é difícil de ser alcançada, vamos gerar entusiasmo. E também não depreciaremos os outros, mas os trataremos como iguais ao Buda, nosso Professor. Ao dissipar a ignorância a respeito da presença dos kāyas e da sabedoria da realidade definitiva dentro de nós, vamos adquirir a sabedoria pela qual a expansão definitiva será realizada. Conhecendo dessa forma o modo fundamental da existência, evitaremos todos os enganos no que diz respeito à existência e inexistência, permanência e descontinuidade, e assim acessaremos a sabedoria primordial que realiza a verdade definitiva. Ao evitarmos um sentimento soberbo de superioridade e autocentramento, perceberemos que os outros têm igual importância para nós mesmos e sentiremos um grande amor por eles. Estas são as cinco razões pelas quais o ensinamento sobre a essência búdica é apresentado. Como diz o *Uttaratantra*:

Like clouds and dreams and magical illusions,
Here and there it has been taught
That all things are completely empty.
Why then does the Victor here declare
The buddha essence to be present in all beings? 185

Como nuvens, sonhos e ilusões mágicas,
Já foi ensinado aqui e em outros lugares
Que todas as coisas são completamente vazias.
Por que, então, o vitorioso declara aqui

Que a essência búdica está presente em todos os seres?³⁹

And in answer to this question, the text continues:

Disheartedness, contempt for lesser beings,
Believing what is incorrect, negating perfect qualities,
Excessive self-love—for those who harbor these five defects,
Thus he spoke that they might give them up.¹⁸⁶

E, em resposta a esta pergunta, o texto continua:

Desânimo, desprezo pelos seres inferiores,
Acreditar no que é incorreto, negar as qualidades perfeitas,
Excesso de amor-próprio — para aqueles que abrigam estes cinco defeitos,
Assim, ele falou que deveriam desistir deles.⁴⁰

If these five faults are discarded, five qualities will ensue. The *Uttaratantra* declares,

Enthusiastic joy, respect for others as if they were the Teacher,
Wisdom, primal wisdom, and great love:
Through the birth of these five qualities there comes
A freedom from wrongdoing and the view that all are equal.¹⁸⁷

Se estas cinco falhas forem eliminadas, cinco qualidades resultarão. O *Uttaratantra* declara:

Alegria jubilosa, respeito pelos outros como se fossem o Professor,
Sabedoria, sabedoria primordial, e um grande amor:
Através do nascimento destas cinco qualidades surge
Uma liberação das transgressões e a visão de que todos são iguais.⁴¹

Those who have a mistaken view regarding the buddha nature assume an arrogant demeanor. Their faces are covered with the golden net of wrong opinions, and they turn their backs on the sūtras of definitive meaning and the view of the Secret Mantra, saying that this quintessential teaching is of a mere expedient value. They speak like this because they think that the result arises from a cause. If it were not so, the result (so they think) would be like the permanent self of the non-Buddhists. They therefore declare with an absolute certainty that even the two kāyas of the Buddha manifest from the twofold accumulation.

Aqueles que possuem uma visão errônea a respeito da natureza de buda adotam um comportamento arrogante. Seus rostos estão cobertos com a rede dourada de opiniões equivocadas, e eles viram as costas para os sūtras de significado definitivo e para a visão do mantra secreto, dizendo que este ensinamento quintessencial é de valor meramente provisório. Eles falam dessa forma porque pensam que o resultado surge de uma causa. Se não fosse assim, o resultado (eles pensam) seria como a essência permanente dos não-budistas. Portanto, eles declaram com absoluta certeza que até mesmo os dois kāyas do buda se manifestam a partir dos dois tipos de acumulação.

³⁹ 1:159

⁴⁰ 1:160

⁴¹ 1:169-70

Kayé! O you who have fine faces decked with lotuses! The truth is that you fail to understand the wisdom intention of the teachings expounded in the three turnings of the wheel of Dharma. You consider as definitive the extreme position of emptiness. In the teachings of the first turning of the Dharma wheel, intended for beginners and those of basic capacity, the four truths are expounded in terms of what is to be rejected together with the remedies to this, so that beings may turn away from saṃsāra. These teachings describe the methods whereby beings are freed from what is to be abandoned [the truths of suffering and origin].

Kayé! Ó, vocês que possuem belos rostos adornados com lótus! A verdade é que vocês não compreendem a intenção de sabedoria dos ensinamentos expostos nos três giros da roda do Darma. Vocês consideram como definitiva a posição extrema da vacuidade. Nos ensinamentos do primeiro giro da roda do Darma, destinados aos iniciantes e aos de capacidade básica, as quatro verdades são apresentadas em termos do que deve ser rejeitado em conjunto com os antídotos para isso, para que os seres possam se afastar do saṃsāra. Estes ensinamentos descrevem os métodos pelos quais os seres são liberados do que deve ser abandonado [as verdades do sofrimento e da origem].

Now as a means to escaping the fetters of clinging to these remedies, the middle turning of the Dharma wheel expounds space-like emptiness and the eight similes that illustrate the illusory nature of all things. These teachings were given for the sake of beings of moderate capacity and for those who have trained in the earlier teachings.

Agora, como um meio para escapar dos grilhões do apego a esses antídotos, o giro intermediário da roda do Darma expõe a vacuidade semelhante ao espaço e os oito exemplos que ilustram a natureza ilusória de todas as coisas. Estes ensinamentos foram dados para o benefício dos seres de capacidade moderada e para aqueles que treinaram nos ensinamentos anteriores.

The final turning of the Dharma wheel was intended for those who have perfected the previous teachings and for those of great capacity: it expounds the nature of phenomena just as it is. The buddha essence [as taught in the third turning] is not the same as the self of the non-Buddhists who, destitute of true knowledge, impute real existence to the self. This self of theirs has no existence at all. The non-Buddhists quantify it as great or small, and they do not affirm that it possesses the kāyas and wisdoms.

O giro final da roda do Darma foi destinado àqueles que aperfeiçoaram os ensinamentos anteriores e àqueles de grande capacidade: ele expõe a natureza dos fenômenos tal como ela é. A essência búdica [como ensinada no terceiro giro] não é a mesma essência dos não-budistas que, desprovidos do verdadeiro conhecimento, imputam à essência uma existência verdadeira. Essa essência deles não possui existência alguma. Os não-budistas a quantificam como grande ou pequena, e não afirmam que ela possui os kāyas e as sabedorias.

You who say that the teaching on the tathāgatagarbha is of only expedient value have a view that clings to no-self and emptiness—which is no more than an antidote to the self and nonemptiness. It does not constitute the definitive teaching. In the Parinirvāṇa-sūtra we find the following parable:

Vocês que dizem que o ensinamento sobre o tathāgatagarbha tem um valor apenas provisório possuem uma visão que se apega à ausência de essência e à vacuidade — que não é nada mais do que um antídoto para a essência pessoal e para a não-vacuidade. Ele não constitui o ensinamento definitivo.

No *Parinirvāṇa-sūtra* encontramos a seguinte parábola:

This, moreover, is how it is, my noble son. There was once a woman with a very young child that fell ill. Overcome with sorrow, she brought him to a doctor who mixed butter, milk, and molasses and gave the mixture to the child, telling the woman that she must not allow the child to suck from her breast until the mixture had been digested. In order to prevent her child from drinking, the woman smeared her breasts with bile, telling him that there was poison on her breasts and that he should not drink. The child, being thirsty, wanted to drink but, tasting the bitterness of the bile, could not do so. Later, when the medicine had been digested, the woman washed her breasts clean and told the child to come to suckle, for now he could drink. But, despite his thirst, the child would not, remembering the bitterness he had tasted before. Whereupon his mother explained that she had smeared her breasts with bile to prevent him from drinking before the medicine had been digested. But now that it had been digested, she had washed her breasts and they were now no longer bitter. And so the child came slowly back and was able to drink again.

Aliás, é assim mesmo, meu nobre filho. Era uma vez uma mulher com uma criança muito pequena que ficou doente. Tomada pela dor, ela a levou a um médico que misturou manteiga, leite e melação e deu essa mistura à criança, dizendo para a mulher que ela não deveria permitir que a criança mamasse em seu peito até que a mistura tivesse sido digerida. Para evitar que a criança bebesse, a mulher esfregou seus seios com bílis, dizendo-lhe que havia veneno em seus seios e que não deveria ingerir. A criança, com sede, queria beber, mas, provando o amargor da bílis, não conseguiu beber. Mais tarde, quando o remédio foi digerido, a mulher lavou seus seios e disse à criança para mamar, pois agora ela podia beber. Mas, apesar de sua sede, a criança não quis, lembrando-se do amargo que havia provado antes. A mãe explicou que havia sujado seus seios com bílis para evitar que ela bebesse antes que o remédio tivesse sido digerido. Mas agora que havia sido digerido, ela havia lavado seus seios e não estavam mais amargos. E então a criança voltou lentamente e foi capaz de beber novamente.

Noble son! In order to liberate all beings, I the Tathāgata have emphatically declared to them the absence of the self. Through earnest practice, beings may understand that there is no mental state called “I” and thus may pass utterly beyond sorrow. Moreover, it was in order to dispel the wrong view of the Cārvākas, and to bring beings to the utterly pure existence of the human state through meditating on the doctrine of no-self, that I the Tathāgata have explained that all phenomena are devoid of self, so that beings may grow used to emptiness. It was like the woman who, for her child’s sake, had smeared her breasts with bile. And just as later the woman washed her breasts and called her child to drink, so too have I explained the tathāgatagarbha. O bhikṣus, do not be afraid! Just as the woman called to her child, who then came slowly back, you should, O bhikṣus, distinguish these two cases. You should not consider that the tathāgatagarbha is nonexistent. When formerly in the Prajñāpāramitā Sūtras I expounded emptiness, you should understand that I did so thinking only of the fact that phenomena have no intrinsic being. Meditation on an emptiness that is a mere nothingness will not result in the arising of the kāyas and wisdoms of buddhahood. For a result must follow upon its cause.

Nobre filho! A fim de libertar todos os seres, eu, o Tathāgata, declarei enfaticamente a eles a ausência da essência pessoal. Através da prática sincera, os seres podem compreender que não existe um estado mental chamado “eu” e, portanto, podem ultrapassar totalmente o sofrimento. Além disso, foi para dissipar a visão errônea dos Cārvākas, e para levar os seres a uma existência totalmente pura do estado

humano através da meditação sobre a doutrina da ausência de essência pessoal, que eu, o Tathāgata, expliquei que todos os fenômenos são desprovidos de essência, de forma que os seres possam se familiarizar com a vacuidade. É como a mulher que, para o bem de seu filho, havia sujado seus seios com bÍlis. E assim como mais tarde a mulher lavou seus seios e chamou seu filho para beber, assim também eu expliquei o tathāgatagarbha. Ó, bhikṣus, não tenham medo! Assim como a mulher chamou seu filho, que depois voltou lentamente, vocês deveriam, ó, bhikṣus, distinguir estes dois cenários. Vocês não devem considerar que o tathāgatagarbha é inexistente. Quando anteriormente nos *Sūtras Prajñāpāramitā* eu expus a vacuidade, vocês devem entender que fiz isso pensando apenas no fato de que os fenômenos não possuem qualquer existência intrínseca. A meditação sobre uma vacuidade que é uma simples nulidade não resultará no surgimento dos kāyas e na sabedoria do estado búdico. Pois um resultado deve se seguir à sua causa.

It is in such a manner that emptiness means the emptiness of concepts that grasp things, in the very moment of their perception, as being either one or many. It means the emptiness of their intrinsic being. Things are like reflections in a mirror. Emptiness does not mean that things are like imaginary objects that in the past did not exist, that in the present do not exist, and that in the future will not exist. As it is said in the Heart Sūtra: “Form is emptiness; emptiness is form. Emptiness is none other than form, and form is none other than emptiness. The same is true for feelings, perceptions, conditioning factors, and consciousness—all are empty.” And the Middle-Length Prajñāpāramitā declares that every phenomenon is, in its own time, empty by its nature. If there were no form, how could there be emptiness of form?

As it is said in the Uttaratantra,

É de tal forma que a vacuidade significa a vacuidade dos conceitos que se fixam às coisas, no exato momento que são percebidas, como sendo singulares ou plurais. Significa a vacuidade de existência intrínseca. As coisas são como reflexos em um espelho. A vacuidade não significa que as coisas são como objetos imaginários que no passado não existiam, que no presente não existem, e que no futuro não existirão. Como é dito no *Sūtra do Coração*: “A forma é vacuidade; a vacuidade é forma. A vacuidade não é nada além de forma, e a forma não é nada além de vacuidade. O mesmo é verdadeiro para sensações, percepções, fatores condicionantes e consciências — todos são vazios.” E o *Prajñāpāramitā de Média Extensão* declara que todo fenômeno é, por si mesmo, vazio por natureza. Se não houvesse forma, como poderia haver a vacuidade da forma?

Como é dito no *Uttaratantra*:

Emptiness endowed with supreme aspects
Has been likened to a portrait that’s complete.

A vacuidade dotada com aspectos supremos
Foi comparada com um retrato que está completo.

And,

E:

Therein is nothing to remove

And thereto not the slightest thing to add.
The perfect truth viewed perfectly
And perfectly beheld is liberation.

The buddha-element is void of what is adventitious,
Which has the character of something separable.
This element is not itself devoid of supreme qualities,
Which have the character of what cannot be parted from it.¹⁸⁸

Não há nada para remover
E não há a menor coisa a acrescentar.
A verdade perfeita vista perfeitamente
E perfeitamente contemplada é a liberação.

O elemento búdico é vazio do que é adventício,
Que tem a característica de algo separável.
Este elemento em si não é desprovido de qualidades supremas,
Que possuem a característica de algo que não pode ser dissociado dele.⁴²

It is said in the Commentary to the Uttarantra,

What is being set forth in this passage? The tathāgatagarbha is in its nature utterly pure. There is no reason at all to remove defilements from it because its very nature is freedom from adventitious stains. And there is not the slightest reason for pure qualities to be superadded to it, for its nature, the dharmatā, is already endowed with pure and inalienable qualities. Therefore the tathāgatagarbha is empty of defilements that are alien to it and that may be removed from it. It is not empty of the inconceivable qualities of enlightenment, which are more numerous than the grains of sand in the Ganges and from which it cannot be parted by any means. So it is said. Therefore, to affirm that it is empty with regard to what is absent from it [namely, defilement] is the correct way of seeing. Furthermore, to say that whatever superior quality it possesses is present in it permanently is to understand the matter properly, just as it is.

É dito no *Comentário ao Uttarantra*:

O que está sendo apresentado nesta passagem? O tathāgatagarbha é, por natureza, totalmente puro. Não há razão alguma para remover dele as impurezas, pois sua própria natureza é livre de contaminações adventícias. E não há a menor razão para que lhe sejam acrescentadas qualidades puras, pois sua natureza, dharmatā, já é dotada de qualidades puras e intrínsecas. Portanto, o tathāgatagarbha é vazio de impurezas que são alheias a ele e que possam ser removidas dele. Não está vazio das qualidades inconcebíveis da iluminação, que são mais numerosas do que os grãos de areia do Ganges e das quais não se pode separar de forma alguma. Assim se diz. Portanto, afirmar que ele é vazio em relação ao que está ausente nele [ou seja, a impureza] é a forma correta de ver. Além disso, afirmar que seja qual for a qualidade superior que ele possua, ela está presente de forma permanente, é entender o assunto corretamente, tal como ele é.

⁴² 1:95 e 1:157-58

The two kāyas of a buddha are present from the beginning. That which obscures them is dispelled by the two accumulations. It is not the case that the action of dispelling is the productive cause of the produced result (of the two kāyas). For in that case, it would follow that the dharmakāya and saṃbhogakāya are conditioned and thus impermanent.

The dharmakāya is therefore beyond all movement and all change. As it is said in the *Madhyamakāvātāra*,

Os dois kāyas de um buda estão presentes desde o princípio. O que os obscurece é dissipado pelas duas acumulações. Não é o caso de que a ação de dissipar seja a causa produtora do resultado produzido (dos dois kāyas). Pois, nesse caso, haveria a consequência de que o dharmakāya e saṃbhogakāya são condicionados e, portanto, impermanentes.

Portanto, o dharmakāya está além de todo movimento e toda mudança. Como é dito no *Madhyamakāvātāra*:

This peaceful kāya, radiant like the wish-fulfilling tree,
Is like the wishing-jewel that without forethought lavishes
The riches of the world on beings till they gain enlightenment.
It is perceived by those who are beyond conceptual construction.¹⁸⁹

Este kāya pacífico, radiante como a árvore que realiza desejos,
É como a joia dos desejos que sem premeditação derrama
As riquezas do mundo sobre os seres até eles alcançarem a iluminação.
Ele é percebido por aqueles que ultrapassam a construção conceitual.⁴³

And the *Uttaratantra* says,

Because he has the mastery of every quality,
Because death's demon he destroys,
Because he is without intrinsic nature
And because he is the lord of all world, he's permanent.¹⁹⁰

E o *Uttaratantra* diz:

Por possuir maestria sobre todas as qualidades,
Por destruir o demônio da morte,
Por não possuir natureza intrínseca
E por ser o senhor de todo o mundo, ele é permanente.⁴⁴

And once again, in contradiction of the causal process, it also says,

It is unconditioned and spontaneously present;
It is not known through outer causes;
Endowed with knowledge, love, and power—
It is buddhahood, the fulfillment of the twofold aim.¹⁹¹

E novamente, contrariando o processo causal, também diz:

⁴³ Veja Chandrakirti, *Introdução ao Caminho do Meio*, 11:18, p. 106.

⁴⁴ 2:62

Ele é incondicionado e espontaneamente presente;
Não é conhecido a partir de causas externas;
Dotado de conhecimento, amor e poder—
Ele é o estado búdico, a realização do objetivo duplo.⁴⁵

It is thus that the process of enlightenment in terms of cause and result—of something that engenders and something that is engendered—is denied. Consequently, the meaning of no-self, emptiness, nonduality, and so on should be understood in the following way. In the *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, the Buddha says,

É assim que o processo de iluminação em termos de causa e resultado — de algo que produz e algo que é produzido — é negado. Consequentemente, o significado de ausência de essência pessoal, vacuidade, não-dualidade, etc., deveria ser entendido da seguinte forma. No *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, o Buda diz:

The secret essence of the Tathāgata, the buddha nature utterly pure, is said to be beyond change and movement. Even if it is described as existing, the wise and learned should not cling to it. To describe it as nonexistent is to speak falsely. Inferior people deny it as nonexistent. They fail to understand the secret essence of the Tathāgata. If it is described as suffering, the blissful nature of the body is not understood. Foolish people think that all bodies are impermanent; they consider them like unfired pots. The wise and learned, on the other hand, discern correctly and do not say that everything is at all times impermanent. Why so? Because within this body of ours is the buddha nature, the seed. Fools consider that all the qualities of enlightenment are without self [just empty], but for the wise and learned, the no-self is just an ascribed label, which they understand in terms of the absence of true existence. Secure in this knowledge, they have no doubts about it. When the tathāgatagarbha is described as empty, the foolish, hearing this, conclude that it is nonexistent in a nihilistic sense. But the wise and learned understand the Tathāgata potential as unchanging and beyond all movement. When liberation is said to be like an illusion, fools conclude that to say that beings attain liberation is a teaching of demons. The wise and learned, on the other hand, understand that, among humankind, only the lionlike Tathāgata is everlasting, unchanging, and beyond all movement. When it is said that conditioning factors [the second interdependent link] manifest because of ignorance, foolish people hearing this make a distinction between ignorance and knowledge. But the wise and learned understand that, by their very nature, they are not two, and that genuine reality is the absence of duality. When it is said that because of conditioning factors, consciousness arises, foolish people think that conditioning factors and consciousness are two different things. The wise and learned, on the other hand, understand that by their nature they are not two, and that the absence of this duality is a genuine reality. When it is said that all things are without self, and that even the tathāgatagarbha is without self, foolish people understand that self and no-self are two different things. But the wise and learned understand that, by their nature, they are not two. Self and no-self are not two by their nature.

The tathāgatagarbha is therefore praised by all the bhagavān buddhas as boundless, immeasurable, and infinite. And I too have expounded it in detail in the sūtras [of the last turning of the Dharma wheel].

A essência secreta do Tathāgata, a natureza de buda totalmente pura, é considerada como estando além da mudança e do movimento. Mesmo que seja descrita como existente, o sábio e erudito não deveriam se apegar a ela. Descrivê-la como inexistente é falar enganosamente. As pessoas inferiores a negam como inexistente. Elas não entendem a essência secreta do Tathāgata. Se é descrita como sofrimento, a natureza bem-aventurada do corpo não é compreendida. As pessoas tolas pensam que todos os corpos são impermanentes; elas os consideram como vasos não queimados. Os sábios e eruditos, por outro lado, discernem corretamente e não

⁴⁵ 1:5

dizem que tudo é impermanente em todos os momentos. Por que? Porque dentro deste nosso corpo está a natureza de buda, a semente. Os tolos consideram que todas as qualidades da iluminação são desprovidas de essência [apenas vazias], mas para os sábios e eruditos, a ausência de essência é apenas um rótulo atribuído, que eles entendem em termos de ausência de existência verdadeira. Seguros deste conhecimento, eles não possuem dúvidas. Quando o tathāgatarbha é descrito como vazio, os tolos, ao ouvirem isso, concluem que ele é inexistente em um sentido niilista. Mas os sábios e eruditos entendem o potencial do Tathāgata como imutável e além de todo movimento. Quando se diz que a liberação é como uma ilusão, os tolos concluem que dizer que os seres alcançam a liberação é um ensinamento demoníaco. Os sábios e eruditos, por outro lado, entendem que, entre os seres humanos, somente o Tathāgata, semelhante ao leão, é eterno, imutável e além de todo movimento. Quando se diz que fatores condicionantes [o segundo elo interdependente] se manifestam por causa da ignorância, pessoas tolas ao ouvirem isso fazem uma distinção entre a ignorância e o conhecimento. Mas os sábios e eruditos compreendem que, por sua própria natureza, elas não são duas coisas, e que a realidade genuína é a ausência de dualidade. Quando se diz que por causa dos fatores condicionantes a consciência surge, as pessoas tolas acham que os fatores condicionantes e a consciência são duas coisas diferentes. Os sábios e eruditos, por outro lado, entendem que, por sua natureza, não são dois, e que a ausência desta dualidade é a realidade genuína. Quando se diz que todas as coisas não possuem essência, e que mesmo o tathāgatarbha não possui essência, as pessoas tolas compreendem que essência e ausência de essência são duas coisas diferentes. Mas os sábios e eruditos entendem que, por sua natureza, não são duas coisas. A essência e a ausência de essência, por natureza, não são duas coisas.

Portanto, o tathāgatarbha é louvado por todos os budas bhagavān como ilimitado, imensurável e infinito. E eu também expus isso em detalhes nos sūtras [do último giro da roda do Darma.]

When in the Magical Display Sūtra it is said that the Icchantikas¹⁹² will never pass beyond sorrow, and when this same text speaks of them as cut off from the buddha-potential, one might conclude that the buddha essence is not in fact possessed by all beings. This, however, is not so. This was said with regard to those who, having given up the teachings of the Great Vehicle, will not gain freedom for a very long time, and to those who, straying from the path, are temporarily separated from the buddha-potential developed on the path. They are not, however, cut off from the luminosity that is the nature of the mind. As it is said in the Commentary to the Uttaratantra,

Quando é dito no *Sūtra da Exibição Mágica* que os Icchantikas⁴⁶ nunca ultrapassarão o sofrimento, e quando este mesmo texto se refere a eles com tendo o potencial búdico cortado, podemos concluir que a essência búdica de fato não se encontra em todos os seres. Isto, no entanto, não é assim. Isto foi afirmado em relação àqueles que, tendo desistido dos ensinamentos

⁴⁶ *Log sred can*. Há várias definições para este grupo. De acordo com o *Mahāparinirvāṇa-sūtra* são aqueles que rejeitam a lei da causalidade e, negligentes quanto aos princípios éticos, não seguem os ensinamentos do Buda. No *Laṅkāvatāra-sūtra*, eles são definidos como aqueles que desprezam e rejeitam as escrituras Mahāyāna.

do Grande Veículo, não alcançarão a liberação por muito tempo, e àqueles que, desviando-se do caminho, estão temporariamente separados do potencial búdico desenvolvido no caminho. Entretanto, eles não estão separados da luminosidade que é a natureza da mente. Como é dito no *Comentário ao Uttaratantra*:

When the Buddha said that the Icchantikas would never pass beyond sorrow, he was thinking in terms of “another time” (*dus gzhan la dgongs nas*).¹⁹³ He said it in order to remove aversion to the Dharma of the Great Vehicle. For it is hostility to the teaching of the Great Vehicle that produces the Icchantika condition. But since they possess the utterly pure buddha-potential, it is wrong to think that they will never become utterly pure. For thinking of the fact that all beings without distinction may be purified, the Buddha declared that “Though [the veil] is beginningless, it has an end. That which is naturally pure and permanent has been enveloped from beginningless time by a sheath [of defilement] and consequently has not been seen. It is like a golden statue hidden beneath a veil.”

From time without beginning, the pure expanse of ultimate reality [the buddha-potential] dwells in all beings. The time will come when each one of them will become utterly pure. “Though the veil is beginningless, it has an end.” So it is established.

Quando o Buda disse que os Icchantikas nunca ultrapassariam o sofrimento, ele estava pensando em termos de um “outro tempo” (*dus gzhan la dgongs nas*).⁴⁷ Ele disse isso para remover a aversão ao Darma do Grande Veículo. Pois é a hostilidade ao ensinamento do Grande Veículo que produz a condição de Icchantika. Mas como eles possuem o potencial búdico totalmente puro, é incorreto pensar que nunca se tornarão totalmente puros. Ao pensar no fato de que todos os seres, sem distinção, podem ser purificados, o Buda declarou que: “Embora [o véu] seja sem princípio, ele tem um fim. O que é naturalmente puro e permanente foi recoberto desde o princípio por uma camada [de impurezas] e, conseqüentemente, não é visto. É como uma estátua dourada escondida sob um véu.”

Desde o tempo sem princípio, a expansão pura da realidade definitiva [o potencial búdico] está presente em todos os seres. Chegará o momento em que cada um deles se tornará totalmente puro. “Embora o véu seja sem princípio, ele tem um fim.” Assim é explicado.

The awakening of the two kinds of buddha-potential is accompanied by signs. The signs of the awakening of the naturally present potential that is the dharmakāya (*rang bzhin chos sku'i rigs*) are described in the *Madhyamakāvatāra*,

O despertar dos dois tipos de potencial búdico é acompanhado por sinais. Os sinais do despertar do potencial naturalmente presente, que é o dharmakāya (*rang bzhin chos sku'i rigs*), estão descritos no *Madhyamakāvatāra*:

Certain simple, ordinary people,
When they hear of emptiness, will feel
A joy that leaps and surges in their hearts.
Their eyes will fill with tears, the hairs upon their skin stand up.

Certas pessoas simples e comuns,

⁴⁷ Esta é uma das categorias de ensinamentos implícitos (*dgongs pa can*). Ver TPQ, Livro 1, p. 338.

Quando ouvem sobre a vacuidade, sentirão
Uma alegria que pulsa e se agita em seus corações.
Seus olhos se encherão de lágrimas, os pêlos de sua pele se levantarão.

Such people are the vessels for the teaching;
They have the seed of wisdom, perfect buddhahood.
The final truth should be revealed to them,
In whom ensuing qualities will come to birth.¹⁹⁴

Tais pessoas são os vasos para o ensinamento;
Elas possuem a semente da sabedoria, do estado búdico perfeito.
A verdade definitiva deveria ser revelada a elas,
Nas quais as qualidades resultantes surgirão.⁴⁸

The signs of the awakening of the naturally present potential that is the appearance of the rūpakāya (*gzugs sku chos can gyi rigs*) are described in the *Sūtrālaṃkāra*,

Os sinais do despertar do potencial naturalmente presente, que é o surgimento do rūpakāya (*gzugs sku chos can gyi rigs*), estão descritos no *Sūtrālaṃkāra*:

Compassion prior to embarking (on the path),
Interest and acceptance,
Perfect virtuous practice
Are said to be the certain signs of the potential.

A compaixão antes de começar (o caminho),
Interesse e aceitação,
A prática virtuosa perfeita
São considerados os sinais claros do potencial.

As for the benefits of the awakened buddha-potential, the same text says,

Even if, a long time later, they must go to lower realms,
They will be quickly freed therefrom;
There they suffer little pain,
And wearied with the world, they will bring beings to maturity.¹⁹⁵

Quanto aos benefícios do potencial búdico desperto, o mesmo texto diz:

Mesmo que, muito tempo depois, precisem ir para os reinos inferiores,
Eles se libertarão rapidamente de lá;
Ali sofrerão poucas dores,
E, exaustos com o mundo, conduzirão os seres à maturidade.⁴⁹

As the text says, once the buddha-potential has been awakened, then even though it is possible to be reborn in the lower realms, one is quickly freed therefrom, like a ball of silk bouncing up from the ground. Suffering but little, [the bodhisattvas] feel an

⁴⁸ Veja Chandrakirti, *Introdução ao Caminho do Meio*, 6:4-5, p. 68.

⁴⁹ Veja *Ornamento dos Sūtras Mahāyāna*, 4:5 e 4:8.

intense weariness with the world and bring beings to maturity. If beings did not possess this buddha-potential, they would feel no sorrow in the midst of pain, and some of them would feel no impulse to leave saṃsāra and to attain nirvāṇa. Even the desire to be free would not arise in their minds. On the other hand, the fact that, even in the absence of anyone to teach them, some beings feel pity for those who suffer, and feel revulsion with their existential condition when they themselves feel pain—all this is said to be through the power of the pure expanse of ultimate reality [the tathāgatagarbha] that they have within them from beginningless time. As it is said in the *Uttaratantra*,

Como o texto diz, uma vez que o potencial búdico tenha despertado, mesmo que seja possível renascer nos reinos inferiores, rapidamente nos liberaremos deles, como uma bola de seda quicando no chão. Sofrendo em pequena medida [os bodisatvas] sentem um intenso desgosto com o mundo e amadurecem os seres. Se os seres não possuíssem esse potencial búdico, não sofreriam em meio à dor, e alguns deles não teriam o impulso para sair do saṃsāra e alcançar o nirvāṇa. Mesmo o desejo de liberdade não surgiria em suas mentes. Por outro lado, o fato de que, mesmo na ausência de alguém para ensiná-los, alguns seres sentem piedade por aqueles que sofrem, e sentem repulsa em relação a sua condição existencial quando eles mesmos sofrem — diz-se que tudo isso se dá através do poder da expansão pura da realidade definitiva [o tathāgatagarbha], que eles possuem dentro de si desde o tempo sem princípio. Como é dito no *Uttaratantra*:

If one did not have the buddha-element,
No sorrow would one feel in pain,
No wanting would there be to pass beyond all suffering—
No interest and no aspiration would there be for it.

Se alguém não possuísse o elemento búdico,
Nenhum sofrimento seria sentido na dor,
Não haveria necessidade de ultrapassar todo o sofrimento —
Não haveria interesse e nenhuma aspiração para isso.

This seeing of the faults and sorrows of existence,
The qualities and happiness of the state beyond all sorrow,
Comes from the possession of the buddha-potential.
If this potential were not there, it would not come.⁵⁰

Esta visão das falhas e sofrimentos da existência,
Das qualidades e da felicidade do estado além de qualquer sofrimento,
Provém da posse do potencial búdico.
Se este potencial não estivesse lá, isso não aconteceria.⁵⁰

Having thus shown in some detail how the possession of this potential means that one possesses the essence of buddhahood, I will conclude with the following poetic interlude:

Tendo assim mostrado com algum detalhamento que a posse deste potencial significa que se dispõe da essência búdica, concluirei com o seguinte interlúdio poético:

Without exception every being has the essence of the Sugata

⁵⁰ 1:40-41

Enveloped in enshrouding adventitious stains wherein
The clear light, flame of the expanse of ultimate reality,
From time without beginning, dwells.
The kāyas and the wisdoms dwell in every being,
Spontaneously present, never to be parted.
When emptiness and the essence of compassion are achieved,
This buddha-element receives the name of the enlightened state
And brings about the good and happiness of every being.
Present of itself from time without beginning,
But like sun and sky concealed by clouds,
It is obscured by adventitious stains.
Thus pain is suffered in existence, which is like a dream.
Cultivate a strength of diligence in order to remove defilement.

Sem exceção, cada ser possui a essência do Sugata
Envolta por uma cobertura de contaminações adventícias onde
A clara luz, a chama da expansão da realidade definitiva,
Permanece desde o tempo sem princípio.
Os kāyas e as sabedorias se encontram em cada ser,
Espontaneamente presentes, e jamais separados.
Quando a vacuidade e a essência da compaixão são alcançadas,
Este elemento búdico recebe o nome de estado iluminado
E produz o bem-estar e a felicidade de todos os seres.
Presente por si mesmo desde o tempo sem princípio,
Mas como o sol e o céu encobertos por nuvens,
Ele está obscurecido por contaminações adventícias.
Assim, a dor é sofrida na existência, que é como um sonho.
Cultive uma forte diligência para eliminar os obscurecimentos.

These appearances of the six migrations,
Adventitious and illusory,
Produced by karma and habitual tendencies,
Are but the stuff of dreams.
In the present, past, and future,
They are utterly unreal though they appear.

Essas aparências das seis migrações,
Adventícias e ilusórias,
Produzidas por carma e tendências habituais,
São apenas o material dos sonhos.
No presente, no passado e no futuro,
Embora apareçam, são totalmente irrealis.

Primal wisdom, luminous,
Is present of itself and from the very first.
Beings have it constantly, yet at this time they do not see it,
Just as when asleep they do not see their place of rest.

A sabedoria primordial, luminosa,
Está presente por si mesma desde o princípio.
Os seres a possuem de forma incessante, mas neste momento não a veem,
Tal como quando dormem, não enxergam seu lugar de descanso.

Therefore, do not cling
To what is meaningless, imaginary, defiled,
But in the clear light of the mind's own nature
Train yourself.
Seize for yourself and others
All the riches of the twofold goal.

Portanto, não se apegue
Ao que não tem qualquer sentido imaginário, contaminado,
Mas treine na clara luz da própria natureza da mente.
Obtenha para si mesmo e para os outros
Todas as riquezas do duplo objetivo.

Why is it that beings wander in saṃsāra, even though they possess this potential? What is the reason for it? It is because beings fail to recognize the buddha-potential dwelling within them and instead grasp at a self where there is no self. The conditions for this failure are provided by the unbroken sequence of defilement, by false friends, by indigence, and by lack of independence. It is thus that beings circle in saṃsāra. As it is said in the *Sūtrālamkāra*,

Por que os seres perambulam pelo saṃsāra, apesar de possuírem esse potencial? Qual é a razão para isso? Como os seres não reconhecem o potencial búdico que reside dentro deles e, em vez disso, se fixam a um eu onde não há um eu, isto acontece. As condições para este engano são proporcionadas pela sequência ininterrupta de obscurecimentos, por falsos amigos, pela indigência e pela falta de independência. É assim que os seres circulam no saṃsāra. Como é dito no *Sūtrālamkāra*:

Habituation to defilement, evil friends,
Poverty, subjection to the power of others—
These in brief are threats to the potential:
You should know that there are four of them.¹⁹⁷

Estar habituado aos obscurecimentos, amigos maléficis,
Miséria, submissão ao poder dos outros —
Estas, em resumo, são ameaças ao potencial:
Você deve saber que existem quatro delas.⁵¹

And as it is said in the Stages of Luminosity,

Beings do not see primordial luminosity.
They call their minds their “I” and cling to “mine.”
“These things,” they say, “are other.” And clinging to a self,
Confused, they wander through the reaches of existence.
Joy and sorrow, all awry, they feel

⁵¹ Ver *Ornamento dos Sūtras Mahāyāna*, 4:7.

According to their karma.

E como é dito nos *Estágios da Luminosidade*:

Os seres não veem a luminosidade primordial.
Eles chamam suas mentes de “eu” e se apegam a “meu”.
“Estas coisas”, eles dizem, “são outras”. E apegados a um eu,
Confusos, eles perambulam pelos confins da existência.
Totalmente perdidos, eles sentem alegrias e tristezas
De acordo com seu carma.

And words to similar effect are found in The All-Creating King Tantra.

The primordial, luminous nature of the mind is self-arisen primordial wisdom, empty and clear. By nature, it is empty like space, yet its character is luminous like the sun and moon. And the radiance of its cognitive potency manifests unceasingly and unobstructedly like the surface of a limpidly clear mirror, free from stain. Having thus the nature of the dharmakāya, saṃbhogakāya, and nirmāṇakāya, the sugatagarbha is unconfined and is not limited either to saṃsāra or nirvāṇa. Its empty nature provides the open arena necessary for the manifestation of all things; its luminous character allows the five self-arisen lights to appear as sense objects; and its cognitive potency—self-cognizing primordial wisdom—manifests as the detecting cognition owing to which delusion is said to occur. It is said in the Guhyagarbha Tantra,

E palavras com efeito semelhante são encontradas em o *Tantra Rei Que Tudo Cria*.

A natureza primordial e luminosa da mente é a sabedoria primordial autossurgida, vazia e clara. Por natureza, ela é vazia como o espaço, mas sua característica é luminosa como o sol e a lua. E a radiância de sua potência cognitiva manifesta-se incessantemente e sem obstruções como a superfície de um espelho límpido, livre de qualquer sujeira. Possuindo assim a natureza do dharmakāya, saṃbhogakāya e nirmāṇakāya, o sugatagarbha é desobstruído e não está limitado nem ao saṃsāra e nem ao nirvāṇa. Sua natureza vazia proporciona a abertura necessária para a manifestação de todas as coisas; sua característica luminosa permite que as cinco luzes autossurgidas apareçam como objetos dos sentidos; e sua potência cognitiva — a sabedoria primordial autoconhecedora — se manifesta como a cognição detectora através da qual se diz que ocorre a delusão. É dito no *Tantra Guhyagarbha*:

Ema-o! Through the working of one's thoughts,
One strays from the sugatagarbha.

Ema-o! Através da atividade dos pensamentos,
Nos desviamos do sugatagarbha.

It is at that moment that, inasmuch as one fails to recognize primordial wisdom, one speaks of coemergent ignorance (lhan cig skyes pa'i ma rig pa). Inasmuch as one takes the self-experience [and display] of primordial wisdom as something other, one speaks of conceptual ignorance (kun brtags pa'i ma rig pa). Through failing to recognize that this self-experience of primal wisdom arises within the fundamental mode of being, and through clinging to it as a self and sense objects, this same self-experience is mistaken for the outer vessel of the universe and for the beings that are its inner essence, with their bodies (the result of their habitual tendencies) and their minds, filled as they are with the five poisons in their various forms. As The All-Creating King declares,

É nesse momento que, na medida em que a sabedoria primordial não é reconhecida, falamos de ignorância coemergente (*lhan cigar skyes pa'i ma rig pa*). Na medida em que tomamos a experiência direta [e a exibição] da sabedoria primordial como algo diferente, falamos de ignorância conceitual (*kun brtags pa'i ma rig pa*). Por não reconhecer que esta experiência direta da sabedoria primordial surge dentro do modo fundamental da existência, e por se apegar a ela como uma essência pessoal e objetos sensoriais, esta mesma experiência direta é confundida com o vaso externo do universo e com os seres que são sua essência interna, com seus corpos (o resultado de suas tendências habituais) e suas mentes, repletos como estão com os cinco venenos nas suas mais variadas formas. Como declara o *Rei Que Tudo Cria*:

Beings fail to understand my nature—
I who am the all-creator.
They scrutinize the things that I myself create
And crave and are attached to them,
And therefore these appearances acquire solidity.
Yet transient, illusion-like, they all disintegrate.
Beings are like men born blind
Who do not see the way things are.

Os seres não compreendem minha natureza —
Eu que sou o criador de tudo.
Eles analisam as coisas que eu mesmo crio
E anseiam por elas e se apegam a elas,
E, dessa forma, estas aparências ganham solidez.
Ainda que transitórias e ilusórias, todas elas se dissolvem.
Os seres são como homens nascidos cegos
Quem não veem as coisas como elas são.

The cause of their delusion is ignorance. As it is said in the abridged *Prajñāpāramitā-sūtra*, “All beings of whichever capacity, high, medium, or low, have manifested through ignorance, so the Sugata has said.” The contributing condition for their delusion is their clinging to duality. As it is said in the *Prajñāpāramitā* in Eight Thousand Lines, “Beings circle in saṃsāra because of their clinging to ‘I’ and ‘mine.’” And the *Prajñāpāramitā* in Twenty Thousand Lines says,

A causa da sua delusão é a ignorância. Como é dito no *Prajñāpāramitā-sūtra* abreviado: “Todos os seres de qualquer capacidade, seja alta, média ou baixa, se manifestaram através da ignorância, assim disse o Sugata.” A condição que contribui para sua delusão é o seu apego à dualidade. Como é dito na *Prajñāpāramitā em Oito Mil Linhas*: “Os seres circulam no saṃsāra devido ao seu apego a ‘eu’ e ‘meu’.” E o *Prajñāpāramitā em Vinte Mil Linhas* diz:

Ordinary, childish beings perceive aggregates where there are no aggregates, elements where there are no elements, sources where there are no sources, and dependently arising things where there are no dependently arising things. Because of their fully ripened karma, they incorrectly apprehend dependently produced phenomena.

Os seres comuns e infantis percebem os agregados onde não há agregados, elementos onde não há elementos, fontes onde não há fontes, e coisas surgidas dependentemente onde não há coisas surgidas dependentemente. Devido ao seu

carma totalmente amadurecido, eles apreendem erroneamente fenômenos produzidos de forma dependente.

How is it that beings arise? Owing to the two kinds of ignorance, conditioning factors [action] occur, and it is through these that existence is compounded. It is through conditioning factors that different kinds of beings exist [consciousness as the result], and name-and-form and so on are produced. Once the body takes shape [beginning with the stage when the embryo is globular, and so on until the moment of birth], there is contact, feeling, and the six senses and so on, until the stage of aging-and-death. Thus there unfolds the twelvefold cycle in which beings turn—on account of which one speaks of saṃsāra, or cyclic existence.

Como surgem os seres? Devido aos dois tipos de ignorância, ocorrem os fatores condicionantes [ação], e é através deles que a existência é composta. É através de fatores condicionantes que surgem os diferentes tipos de seres [a consciência como resultado], e são produzidos nome e forma e assim por diante. Uma vez que o corpo toma forma [começando com o estágio em que o embrião é um glóbulo, e assim por diante até o momento do nascimento], há contato, sensação, e os seis sentidos e assim por diante, até o estágio de envelhecimento e morte. Dessa forma, desenvolve-se o ciclo de doze etapas onde os seres giram — em razão do qual se fala de saṃsāra, ou existência cíclica.

It might be thought that it is impossible for the primordial, fundamental nature to exist as saṃsāra, and that within the sugatagarbha there can be no circling in saṃsāra. But this is untrue. The process resembles the case of limpid, transparent water that is free from all impurity, but which because of the winds of winter turns to ice as hard as stone. Within the primordial nature, and because of the duality that has arisen of apprehended and apprehender, hallucinatory appearances are perceived that are various and seemingly quite solid. This is demonstrated in the Song of Action from the Collected Songs of Realization,

Podemos pensar que é impossível que a natureza primordial e fundamental exista como saṃsāra, e que dentro do sugatagarbha não seja possível circular no saṃsāra. Mas isto não é verdade. O processo se assemelha ao caso da água límpida e transparente, livre de toda impureza, mas que devido aos ventos do inverno se transforma em gelo tão duro quanto uma pedra. Dentro da natureza primordial, e por causa da dualidade que surgiu do apreendedor e do apreendido, surgem as múltiplas aparências alucinatórias supostamente bastante sólidas. Isto é demonstrado na *Canção de Ação da Coleção de Canções de Realização*:

When blown and agitated by the wind,
Even yielding water will turn hard as stone.
When the mind's disturbed by thought,
Formless nescience takes shape
As something solid and extremely hard.

Quando soprada e agitada pelo vento,
Mesmo a água fluida se tornará dura como pedra.
Quando a mente é perturbada pelo pensamento,
A ignorância sem forma assume uma forma
Como algo sólido e extremamente rígido.

This is what happens when delusion occurs within the sugatagarbha. The unchanging, unmoving primordial purity of the nature of the mind is called the ultimate universal ground of joining (sbyor ba don gyi kun gzhi). It is the dharmakāya, in which the perfect rūpakāyas, buddhafiels, and primordial wisdoms are all implicit. Yet they are veiled by ignorance, on account of

which they are falsely perceived in terms of apprehender and apprehended. So it is that the ultimate ground of joining becomes the universal ground of various habitual tendencies (*bag chags sna tshogs pa'i kun gzhi*), in which are lodged—from time without beginning—the seeds of all the many habits of delusion. Subsequently, and depending on which habitual tendencies are the stronger, happy or evil destinies are experienced and one circles in them as in a dream. At that time, one clings to “I” and “self”; one tastes of hatred and desire and all the five poisons. Thus one engages in action and the creation of yet further habitual tendencies. Thoroughly mistaken with regard to things that have no existence, one clings to them and experiences them in all their variety as if they were truly existent. One turns continuously on the wheel of hallucinatory appearances revolving day and night without reprieve. This very circling is completely groundless. It seems that one wanders farther from liberation because of one’s manifold delusions. But these are like the illusions of a dream. One wanders, prey to feelings of joy and sorrow, just like the prince who, losing his realm, became a wanderer on the road. Yet throughout the entire time of his destitution, he possessed by his very nature the happiness of supreme riches. For he was born within the kingly state, and his sorrow was but a transient condition. As it is said in the *Treasure Inexhaustible*, a *Song of Instruction*,

Isto é o que acontece quando a delusão ocorre dentro do sugatagarbha. A pureza primordial, imutável e constante da natureza da mente é chamada de base universal definitiva da união (*sbyor ba don gyi kun gzhi*). É o dharmakāya, no qual os rūpakāyas perfeitos, campos búdicos, e sabedorias primordiais estão todos implícitos. No entanto, eles estão encobertos pela ignorância, em virtude da qual são erroneamente percebidos em termos de apreendedor e apreendido. Portanto, a base definitiva da união torna-se a base universal de várias tendências habituais (*bag chags sna tshogs pa'i kun gzhi*), na qual se alojam — desde um tempo sem princípio — as sementes de toda a multiplicidade de hábitos delusórios. Posteriormente, e dependendo de quais tendências habituais são mais fortes, os destinos mais positivos ou negativos são experimentados e circulamos neles como em um sonho. Neste momento, nos apegamos a “eu” e “meu”; e o sabor do ódio, do desejo e de todos os cinco venenos é experimentado. Dessa forma, entramos em ação e criamos ainda mais tendências habituais. Completamente enganados com relação às coisas que não possuem existência, nos apegamos a elas e experimentamos toda a sua multiplicidade como se fossem realmente existentes. A roda de aparências alucinatórias gira continuamente dia e noite, sem interrupção. Este mesmo giro é completamente desprovido de qualquer fundamento. Aparentemente, nos afastamos ainda mais da liberação por causa de nossas inúmeras delusões. Mas elas são como ilusões em um sonho. Perambulamos, presos a sentimentos de alegria e tristeza, como um príncipe que, perdendo seu reino, se tornou um andarilho na estrada. No entanto, durante todo o tempo de privação, ele possuía por sua natureza a felicidade das riquezas supremas. Pois ele nasceu dentro de uma condição real, e sua tristeza era apenas algo transitório. Como é dito no *Tesouro Inexaurível*, *uma Canção de Instrução*:

Beings entangled in the bindweed of existence,
In the desert of self-clinging parched with thirst,
Are like a young prince dispossessed and fatherless.
Mental anguish is their lot; they have no chance of happiness.

Seres emaranhados na planta trepadeira da existência,
Sedentos no deserto do autoapego,
São como um jovem príncipe expropriado e sem pai.
Seu destino é a angústia mental; e eles não possuem nenhuma chance de felicidade.

And yet, throughout the time that they wander senselessly in the desert of the world, they nevertheless possess, as it has been shown above, the tathāgatagarbha as their very nature. The Tathāgatagarbha-sūtra says,

E no entanto, durante o tempo que vagam inutilmente pelo deserto do mundo, eles possuem, como foi mostrado acima, o tathāgatagarbha como sua própria natureza. O *Tathāgatagarbha-sūtra* diz:

Kyé, O child of the Buddha! So it is. Imagine an immense expanse of silk cloth, equal in size to all the worlds of the three-thousandfold universe, and on this vast sheet of silk are painted all the worlds of the entire universe. Thus it is devised. The great sheet of silk is painted over every part of its extent. The three-thousandfold universe is painted equal in size to the worlds of the three-thousandfold universe. The worlds of the two-thousandfold universe are painted equal in size to the worlds of the two-thousandfold universe; the worlds of the one-thousandfold universe are painted equal in size to the worlds of the one-thousandfold universe. The worlds of the four cosmic continents are painted equal in size to the worlds of the four cosmic continents. The great ocean too is painted according to its actual size; the painting of Jambudvīpa is the size of Jambudvīpa; the painting of Pūrvavideha is the actual size of Pūrvavideha in the east; the painting of Aparagodānīya is the actual size of Aparagodānīya in the west; the painting of Uttarakuru is the actual size of Uttarakuru in the north. The painting of Mount Sumeru is in size equal to Mount Sumeru itself; the palaces of the gods living on the earth are painted equal in size to the actual palaces; the palaces of the gods of the desire realm are painted equal in size to those palaces; palaces of the gods of the form realm are painted equal in size to those actual palaces. In length and width, this great sheet of silk is of a size equal to the worlds of the three-thousandfold universe. And nevertheless it is placed within a single infinitesimal particle. And in the same way that it was placed within a single infinitesimal particle, it is placed in each and every infinitesimal particle. Now it came to pass that certain beings were born, wise and learned, perspicacious and clear-minded, with eyes endowed with divine sight, pure and clear. And with their godlike eyes, they looked upon this great silken sheet and saw that it was enclosed within a tiny, infinitesimal particle and was thus of no use to anyone. And they bethought themselves, “Kyémamala! If this infinitesimal particle were forcibly split with great power, the great sheet of silk will sustain all beings.” And so they contrived a great energy and power and with a tiny vajra, they split the infinitesimal particle. And as they had thought, this great sheet of silk did indeed support and sustain all beings. And just as they had done to this one infinitesimal particle, likewise did they do to all the other particles without exception.

Kyé, ó filho do Buda! Assim é. Imagine uma imensa quantidade de tecido de seda, do mesmo tamanho de todos os mundos do universo em três níveis de mil, e sobre este vasto tecido de seda são pintados todos os mundos do universo inteiro. Assim é concebido. O grande tecido de seda é pintado em toda a sua superfície. O universo em três níveis de mil é pintado do mesmo tamanho dos mundos desse universo. Os mundos do universo em dois níveis de mil são pintados do mesmo tamanho que os mundos do universo de dois níveis de mil; os mundos do universo em um nível de mil são pintados do mesmo tamanho que o universo em um nível de mil. Os mundos dos quatro continentes cósmicos são pintados com o mesmo tamanho dos mundos dos quatro continentes cósmicos. O grande oceano também é pintado de acordo com seu tamanho natural; a pintura de Jambudvīpa é do tamanho de Jambudvīpa; a pintura de Pūrvavideha é do mesmo tamanho real que Pūrvavideha ao leste; a pintura de Aparagodānīya é do mesmo tamanho de Aparagodānīya a oeste; a pintura de Uttarakuru é do mesmo tamanho que Uttarakuru ao norte.

A pintura do Monte Sumeru tem o mesmo tamanho do próprio Monte Sumeru; os palácios dos deuses que vivem na terra são pintados com o mesmo tamanho dos palácios reais; os palácios dos deuses do reino do desejo são pintados com o mesmo tamanho desses palácios; os palácios dos deuses do reino da forma são pintados com o mesmo tamanho desses palácios reais. Em comprimento e largura, este grande tecido de seda tem o mesmo tamanho que os mundos do universo em três níveis de mil. E no entanto, ele é colocado dentro de uma única partícula infinitesimal. E da mesma forma que foi colocado dentro de uma única partícula infinitesimal, ele é colocado em cada uma das partículas infinitesimais. Então aconteceu que certos seres nasceram, sábios e eruditos, perspicazes e de mente clara, com olhos dotados da visão divina, puros e claros. E com seus olhos divinos, eles olharam para este grande tecido de seda e viram que ele estava enclausurado dentro de uma partícula minúscula e infinitesimal e, portanto, não tinha utilidade para ninguém.

E eles próprios pensaram: “Kyémamala! Se esta partícula infinitesimal for dividida arbitrariamente com muita força, o grande tecido de seda sustentará todos os seres.” E assim eles produziram uma grande energia e poder, e com um vajra minúsculo dividiram a partícula infinitesimal. E como haviam pensado, este grande tecido de seda de fato sustentou e apoiou todos os seres. E assim como tinham feito com esta partícula infinitesimal, também fizeram com todas as outras partículas, sem exceção.

Kyé, O child of the Buddha! Likewise the unbounded primal wisdom of the Tathāgata, the primal wisdom that sustains all beings, permeates the mind streams of all beings. And the mind streams of beings are likewise as unbounded as the primal wisdom of the Tathāgata. So it is. But childish beings, fettered by their clinging to their thoughts and their perceptions, do not know the primal wisdom of the Tathāgata. They are completely ignorant of it; they do not experience it; they do not realize it. But perceiving with his wisdom free from all attachment that the dharmadhātu dwells present in all beings, the Tathāgata transformed himself into a teacher who declared, “Kyémamala! Beings know nothing of the perfect primal wisdom of the Tathāgata, even though they are completely permeated by it. I will therefore reveal to them the path of the noble ones. Thus they may eliminate and destroy all the fetters that their thoughts contrive.

Kyé, ó filho do Buda! Da mesma forma, a sabedoria primordial ilimitada do Tathāgata, a sabedoria primordial que sustenta todos os seres, permeia os fluxos mentais de todos eles. E os fluxos mentais dos seres também são tão ilimitados quanto a sabedoria primordial do Tathāgata. Assim é. Mas os seres infantis, presos por seu apego aos pensamentos e percepções, não conhecem a sabedoria primordial da Tathāgata. Eles são completamente ignorantes dela; eles não a experimentam; eles não a percebem. Mas ao perceber com sua sabedoria livre de todo apego que o dharmadhātu está presente em todos os seres, o Tathāgata se transformou em um professor que declarou: “Kyémamala! Os seres nada sabem da perfeita sabedoria primordial do Tathāgata, mesmo que estejam completamente permeados por ela. Portanto, revelarei a eles o caminho dos seres nobres. Assim, eles poderão eliminar e destruir todos os grilhões que os seus pensamentos fabricam.”

[Extraído do Autocomentário, 310: 6-348: 3]

Refúgio

THERE ARE TWO objects of refuge, common and uncommon. The object of refuge envisaged by beings of both small and medium scope is the common object of refuge [that is, shared by all], whereas the object of refuge for beings of great scope is uncommon [in being exclusive to them]. The reason for this may be explained as follows.

Existem dois objetos de refúgio, o comum e o incomum. O objeto de refúgio projetado para os seres de pequeno e médio escopo é o objeto comum de refúgio [ou seja, compartilhado por todos], enquanto o objeto de refúgio para os seres de grande escopo é incomum [por ser exclusivo para eles]. A razão para isto é explicada da seguinte forma.

When beings of small scope (who have entered the Dharma) and the two classes of beings of medium scope commit themselves to the sacred object of refuge, they do so only with regard to their present situation and for the present time [until their death]. By contrast, the object of refuge for the Mahāyāna, but not for beings of small and medium scope, is the dharmakāya of the Buddha, the Dharma of the Great Vehicle, and the Saṅgha of the bodhisattvas. In the case of the Mahāyāna refuge, to take causal refuge means to take the Three Jewels as the guides who will escort one to the result. By contrast, to take resultant refuge is the wish that the Three Jewels, understood in the sense of a result, be actualized within one's own mind stream. In both cases, the rituals of the accompanying vows and the kind of compassion involved are similar. And as it is said in the *Sūtrālamkāra*,

Quando os seres de pequeno escopo (que entraram no Darma) e as duas classes de seres de médio escopo se comprometem com o objeto sagrado de refúgio, eles fazem somente com relação à sua situação atual e do momento presente [até a sua morte]. Em contraste, o objeto de refúgio do Mahāyāna, mas não dos seres de escopo pequeno e médio, é o dharmakāya do Buda, o Darma do Grande Veículo, e a Saṅgha dos bodisatvas. No caso do refúgio Mahāyāna, tomar o refúgio causal significa tomar as Três Joias como os guias que nos acompanharão até o resultado. Por outro lado, tomar o refúgio resultante é o desejo de que as Três Joias, entendidas no sentido de um resultado, sejam realizadas dentro do próprio fluxo mental de cada um. Em ambos os casos, os rituais dos votos que acompanham e o tipo de compaixão envolvida são semelhantes. Como é dito no *Sūtrālamkāra*:

Know that the resolve of those who wish for buddhahood
Arises through compassion.¹⁹⁸

Saibam que a determinação daqueles que desejam o estado búdico
Surge por meio da compaixão.⁵²

Moreover, those who adhere to the expository vehicle of causality [the sūtra section of the Mahāyāna] take refuge in the belief that buddhahood will be attained only after three measureless kalpas and more. To wish that the ultimate dharmakāya be gained within one's mind stream is to take resultant refuge. Until this is achieved, to take refuge in the Three Jewels as one's guides is the cause of such an attainment and is therefore the "causal refuge."

Além disso, aqueles que aderem ao veículo expositivo da causalidade [a parte dos sūtras do Mahāyāna] refugiam-se na crença de que o estado búdico só será alcançado após três kalpas imensuráveis ou mais. Desejar alcançar o dharmakāya definitivo no próprio fluxo mental é

⁵² 3:11

tomar o refúgio resultante. Até que isso seja alcançado, refugiar-se nas Três Joias como seus guias é a causa para tal realização e é, portanto, o “refúgio causal”.

In the immediate term, the object of refuge is described as the Three Jewels, but ultimately, the real object of refuge is the Buddha’s dharmakāya alone. By contrast, the form body (rūpakāya) of the Buddha, the Dharma of transmission and realization, the four paths [of learning] present in the minds of bodhisattvas, the two kinds of cessation of the śrāvakas and pratyekabuddhas, the four pairs of beings belonging to the Saṅgha of the lesser vehicle, and the great beings residing on the ten grounds of realization of the Great Vehicle are not objects of refuge, for they are of relative status and are not ultimate. They themselves must still attain liberation by relying upon something other than themselves. To be sure, since the form body is of relative status, and because the Dharma of realization present in the mind streams of bodhisattvas, śrāvakas, and pratyekabuddhas (as distinct from the Dharma of realization present in a buddha’s mind) is impermanent—for it is accomplished with effort and is yet to be perfected—the form body and the Dharma of realization are both deceptive.¹⁹⁹ Moreover, the Dharma of transmission is something to be laid aside once the truth has been seen. And the members of the Saṅgha, inasmuch as they are apprehensive of the obscurations and latent tendencies associated with their different levels, experience fear and therefore must rely upon the Buddha. As it is said in the *Uttaratantra*,

No início o objeto de refúgio é descrito como as Três Joias, mas em última instância, o verdadeiro objeto de refúgio é somente o darmakāya do Buda. Por outro lado, o corpo da forma (rūpakāya) do Buda, o Darma da transmissão e realização, os quatro caminhos [do aprendizado] presentes nas mentes dos bodisatvas, os dois tipos de cessação dos śrāvakas e pratyekabudas, os quatro pares de seres pertencentes à Sanga do veículo menor, e os grandiosos seres que residem nas dez terras da realização do Grande Veículo não são objetos de refúgio, pois são de status relativo e não definitivo. Eles mesmos devem ainda alcançar a liberação, apoiando-se em algo diferente deles mesmos. Certamente, uma vez que o corpo da forma é de status relativo, e como o Darma da realização presente nos fluxos mentais de bodisatvas, śrāvakas, e pratyekabudas (distintos do Darma da realização presente na mente de um Buda) é impermanente — pois é realizado com esforço e ainda não foi aperfeiçoado — o corpo da forma e o Darma da realização são ambos enganosos.⁵³ Além disso, o Darma da transmissão é algo a ser deixado para trás, uma vez que a verdade tenha sido vista. E os membros da Saṅgha, na medida em que estão preocupados com os obscurecimentos e as tendências latentes associadas aos seus diferentes níveis, experimentam o medo e, portanto, devem confiar no Buda. Como é dito no *Uttaratantra*:

Because the one will be forsaken and the other is deceptive,
Because [cessation] is a simple absence, and because there is still fear,
The twofold Dharma and the noble Saṅgha
Are not the highest, everlasting, refuge.²⁰⁰

Porque um será abandonado e o outro é enganoso,
Pois [a cessação] é uma simples ausência, e porque ainda há medo,
Os dois tipos de Darma e a nobre Saṅgha
Não são o refúgio mais elevado, eterno e duradouro.⁵⁴

⁵³ *ślu ba*. Em outras palavras, eles não são refúgios definitivos.

⁵⁴ 1:20

What then is true refuge? It is the ultimate dharmakāya. As the Uttaratantra also says,

In the final sense, the refuge of all beings
Is buddhahood alone.
For the Sage embodies Dharma and is
The final goal of the Assembly.²⁰¹

Então o que é um refúgio verdadeiro? É o dharmakāya definitivo. Como também diz o *Uttaratantra*:

Num sentido definitivo, o refúgio de todos os seres
É somente o estado búdico.
Pois o Sábio corporifica o Dharma e é
O objetivo final da Assembleia.⁵⁵

And the Showing Gratitude Sūtra says,

The Venerable Ānanda asked, “What is the Buddha in which we take refuge?” The Buddha replied, “You take refuge in the dharmakāya; you do not take refuge in the rūpakāya.”
Ānanda then asked, “What is the Dharma in which we take refuge? And the Buddha replied, “You take refuge in the ultimate Dharma, not in the relative Dharma.”
Ānanda then asked, “What is the Saṅgha in which we take refuge?” And the Buddha answered, “You take refuge in the ultimate Saṅgha, not the relative Saṅgha.”
In brief, therefore, when, with the wish to acquire within the mind one of the three kinds of enlightenment,²⁰² one takes refuge with a commitment to this goal, the purpose of the causal refuge is brought to fulfillment and is hence referred to as the resultant refuge.

E o *Sūtra da Demonstração de Gratidão* diz:

O Venerável Ānanda perguntou: “O que é o Buda no qual nos refugiamos?”
O Buda respondeu: “Você se refugia no dharmakāya; você não se refugia no rūpakāya.”
Ānanda então perguntou: “O que é o Dharma no qual nos refugiamos?”
E o Buda respondeu: “Vocês se refugiam no Dharma definitivo, não no Dharma relativo.”
Ānanda então perguntou: “O que é a Saṅgha na qual nos refugiamos?”
E o Buda respondeu: “Vocês se refugiam na Saṅgha definitiva, não na Saṅgha relativa.”
Portanto, em resumo, quando com a intenção de obter internamente um dos três tipos de iluminação⁵⁶, tomamos refúgio nos comprometendo com este objetivo, o propósito do refúgio causal é alcançado e conseqüentemente é denominado como o refúgio resultante.

⁵⁵ 1:21

⁵⁶ Ou seja, a iluminação dos śrāvakas, os pratyekabuddhas, e os bodhisattvas.

Because the buddhas, Śākyamuni and others, appear to the minds of beings and explain to them the path that protects them from fear, they fulfill the role of Teachers. Because the Dharma that they reveal brings beings to the state of fearlessness, it fulfills the role of the path. And since the Saṅgha saves beings from fear, it fulfills the role of a friend. Consequently, since they are the cause of the accomplishment of the Three Jewels within the mind, they—the Buddha, Dharma, and Saṅgha—are regarded as the objects of causal refuge. For if, through the assistance of the Saṅgha, beings implement the Dharma revealed by the Buddha, they will be freed from fear.

Como os Budas, Śākyamuni e outros, surgem para as mentes dos seres e explicam a eles o caminho que os protege do medo, eles desempenham o papel de Professores. Como o Darma que eles revelam leva os seres ao estado de destemor, cumpre o papel do caminho. E como a Saṅgha protege os seres do medo, ela cumpre o papel de um amigo. Consequentemente, como eles são a causa da realização das Três Joias nas mentes, eles — Buda, Darma e Saṅgha — são considerados como os objetos de refúgio causal. Porque se, através da ajuda da Saṅgha, os seres aplicarem o Darma revelado pelo Buda, serão libertados do medo.

Certain masters have expressed the opinion that the dharmakāya of the Buddha achieved within oneself is the only thing that protects one from the fear of the most subtle obscurations and from the fear that those who follow the Mahāyāna experience with regard to the lower vehicle. They therefore say that the Buddha's dharmakāya constitutes the very object of resultant refuge. They say too that, in the vehicle of the pratyekabuddhas, the Jewel of Dharma is a realization that is born spontaneously in the mind stream at some point in the future and is, for that reason, qualified as the resultant refuge. In the vehicle of the śrāvakas, on the other hand, it is the Saṅgha or rather the arhatship that will arise within their mind stream at some future time that is posited as the object of resultant refuge. The masters just mentioned say, therefore, that the objects of resultant refuge of the three vehicles are different.

Certos mestres manifestaram a opinião de que o dharmakāya do Buda realizado dentro de si mesmo é a única coisa que nos protege do medo dos obscurecimentos mais sutis e do temor que aqueles que seguem o Mahāyāna experimentam com relação ao veículo inferior. Portanto, eles dizem que o dharmakāya do Buda constitui o próprio objeto do refúgio resultante. Dizem também que, no veículo dos pratyekabudas, a Joia do Darma é uma realização que nasce espontaneamente no fluxo mental em algum momento no futuro e é, por essa razão, qualificada como o refúgio resultante. No veículo dos śrāvakas, por outro lado, é a Saṅgha, ou melhor, a condição de arhat, que surgirá no fluxo mental em algum momento no futuro que é apresentada como o objeto do refúgio resultante. Portanto, os mestres mencionados dizem que os objetos do refúgio resultante são diferentes nos três veículos.

This is not quite correct. In the Mahāyāna, it is said that within the state of buddhahood, the three kāyas are at one with the Three Jewels. Since this is so, how could it be right to say that the Dharma and the Saṅgha are not present equally? Both the śrāvakas and the pratyekabuddhas claim that the two cessations are the ultimate goal. Consequently, the ultimate truth, according to their tradition, becomes in effect the dharmakāya of unsurpassed enlightenment. How therefore can the śrāvakas be without the Jewels of Buddha and Dharma? The pratyekabuddhas, for their part, also affirm that enlightenment is the nature of cessation. They do not exclusively assert the Jewel of Dharma. This being so, the object of resultant refuge is said, in each case, to be enlightenment. And the wish to attain the ultimate Three Jewels is to take resultant refuge. As it is said in the Question of Ugra the Householder Sūtra,

Isto não está totalmente correto. No Mahāyāna, diz-se que no estado búdico, os três kāyas estão unidos com as Três Joias. Sendo assim, como poderia ser correto dizer que o Darma e a Saṅgha não estão igualmente presentes? Tanto os śrāvakas quanto os pratyekabudas afirmam que os dois tipos de cessação são o objetivo final. Consequentemente, a verdade definitiva, de acordo com a

sua tradição, torna-se de fato o dharmakāya da iluminação insuperável. Portanto, como os śrāvakas podem ficar sem as Joias do Buda e do Darma? Os pratyekabudas, por sua vez, também afirmam que a iluminação é a natureza da cessação. Eles não afirmam exclusivamente a Joia do Darma. Sendo assim, o objeto do refúgio resultante refere-se, em cada caso, à iluminação. E o desejo de alcançar as Três Joias definitivas é tomar o refúgio resultante. Como é dito no *Sūtra das Questões de Ugra, o Chefe de Família*:

To take refuge in the Buddha is the wish to attain buddhahood.
To take refuge in the Dharma is the wish to attain Dharma.
To take refuge in the Saṅgha is the wish to attain the Saṅgha.

Refugiar-se no Buda é o desejo de realizar o estado búdico.
Refugiar-se no Darma é o desejo de realizar o Darma.
Refugiar-se na Saṅgha é o desejo de realizar a Saṅgha.

To take refuge in the Three Jewels for the benefit of both oneself and others is to take causal refuge. As the Ratnakūṭa says,

O bhikṣus! To free yourselves and others from fear and harm, take refuge! All your cherished hopes will be perfectly fulfilled!

Refugiar-se nas Três Joias em benefício próprio e dos outros é tomar o refúgio causal. Como diz o *Ratnakūṭa*:

Ó, bhikṣus! Para libertarem vocês mesmos e os outros do medo e das negatividades, refugiem-se! Todas as suas estimadas esperanças serão perfeitamente correspondidas!

Practitioners of the Secret Mantra wish to realize directly the nature of the mind that dwells within themselves, abiding naturally and in this very moment as Buddha. In common with the other vehicles, they take refuge in the Three Jewels as outer objects. However, in a manner that is specific to themselves, they meditate on the nature of the mind, which is primordially unborn. Moreover, the Three Jewels present in every maṇḍala and the Three Jewels of the general teachings are both considered to be objects of causal refuge; and to take refuge in them is to take causal refuge. The Three Jewels, as constituted by the nature of one's own mind, namely, self-arisen primordial wisdom, are the objects of resultant refuge; and to remain one-pointedly therein, in a state unspoiled by acceptance and rejection or any other contrivance, is to take resultant refuge. Given that one wishes to attain a result, namely, the state of the external Three Jewels, one may speak of a resultant refuge; and for the sake of that result, one may assert a causal refuge, in the sense of saying that one relies on the protection [of the Three Jewels]. Although it is possible to speak in this way, it is nevertheless the case that, principally, refuge lies naturally within oneself, and it is through remaining in that state, without aspiring to anything else, that one takes resultant refuge. It is rather as a concordant condition for the accomplishment of this that one takes refuge in an external Triple Gem—which is, as we have said, to take causal refuge. As it is said in the tantra called Accomplishment of Primordial Wisdom,

Os praticantes do Mantra Secreto desejam realizar diretamente a natureza da mente que se encontra neles mesmos, repousando naturalmente e neste exato instante como um Buda. Em comum com os outros veículos, eles se refugiam nas Três Joias como objetos externos. Entretanto, de uma maneira específica, eles meditam sobre a natureza da mente, que é primordialmente não nascida. Além disso, as Três Joias presentes em cada maṇḍala e as Três Joias dos ensinamentos em geral são ambas consideradas como objetos de refúgio causal; e refugiar-se nelas é tomar o refúgio causal. As Três Joias, como são compostas pela natureza da

própria mente, ou seja, a sabedoria primordial autossurgida, são os objetos do refúgio resultante; e permanecer unifocadamente nelas, em um estado inalterado por aceitação e rejeição ou qualquer outra construção, é tomar o refúgio resultante. Uma vez que desejamos alcançar um resultado, ou seja, a condição das Três Joias externas, podemos falar de um refúgio resultante; e para alcançar esse resultado, podemos afirmar um refúgio causal, no sentido de dizer que confiamos na proteção [das Três Joias]. Embora seja possível falar desta maneira, não deixa de ser verdade que, principalmente, o refúgio está naturalmente em nós mesmos, e é através da permanência neste estado, sem almejar nada mais, que tomamos o refúgio resultante. É mais como uma condição compatível para esta realização que nos refugiamos nas Três Joias externas — que é, como já dissemos, o refúgio causal. Como se diz no tantra *Realização da Sabedoria Primordial*:

Elsewhere, in the sovereigns of the triple maṇḍala,
I wished to find that perfect excellence,
And therefore to the cause I prayed.
Yet with the understanding that
The mind's clear luminosity
Is the very nature of that threefold maṇḍala,
I rest therein one-pointedly in even meditation.
This is truly said to be supreme resultant refuge.

Em outros lugares, nos soberanos da maṇḍala tripla,
Eu desejava encontrar a excelência perfeita,
E, por esse motivo, rezei pela causa.
No entanto, com o entendimento de que
O brilho da luminosidade da mente
É a própria natureza dessa maṇḍala tripla,
Eu repouso nela unifocadamente em equilíbrio na meditação.
Diz-se que este é verdadeiramente o supremo refúgio resultante.

Now, the Three Jewels are identified in two ways. On the common level, that is, according to the Hīnayāna, they are, first, the Buddha's supreme nirmāṇakāya; the Dharma of transmission and realization—respectively, the twelve sections of the Buddha's teachings and the qualities of the path arising in the minds of individuals (concentration and so on); and the Saṅgha of ordinary and noble beings. The category of ordinary beings comprises, first, the lesser Saṅgha, consisting of śrāmaṇeras, śrāmaṇerīs, and upāsakas—for they all constitute a field of merit for beings; and second, monks or bhikṣus, who have received full ordination and who are referred to as the greater Saṅgha. The term “gathering of the Saṅgha” is used to indicate to a group of at least four monks. The category of noble beings comprises the stream enterers, the once returners, the nonreturners, and those who are candidates for arhatship. The one who abides in the level of arhatship is the Buddha.

Assim, as Três Joias são identificadas de duas maneiras. No nível comum, ou seja, de acordo com o Hīnayāna, elas são em primeiro lugar o supremo Buda nirmāṇakāya; o Darma da transmissão e realização — respectivamente, as doze seções dos ensinamentos do Buda e as qualidades do caminho que surgem nas mentes dos indivíduos (concentração e assim por diante); e a Saṅgha dos seres comuns e nobres. A categoria de seres comuns compreende, em primeiro lugar, a Saṅgha inferior, composta de śrāmaṇeras, śrāmaṇerīs e upāsakas, pois todos eles constituem um campo de mérito para os seres; e em segundo lugar, monges ou bhikṣus, que receberam a

ordenação completa e que são referidos como a Saṅgha mais elevada. O termo “reunião da Saṅgha” é usado para indicar um grupo de pelo menos quatro monges. A categoria de seres nobres compreende os que entram na corrente, os que retornam uma vez, os que não retornam e os que são candidatos à condição de arhat. Aquele que permanece no nível de arhat é o Buda.

All these categories are known in the Mahāyāna, wherein it is nevertheless considered that the Buddha has the nature of the three kāyas, that he is endowed with the two purities and has perfected the twofold aim. As the Uttarantra says,

Todas estas categorias são conhecidas no Mahāyāna, no qual se considera, no entanto, que o Buda tem a natureza dos três kāyas, que ele é dotado das duas purezas e aperfeiçoou os dois objetivos. Como diz o *Uttarantra*:

It is unconditioned and spontaneously present;
It is not known through outer causes;
Endowed with knowledge, love, and power—
It is buddhahood, the fulfillment of the twofold aim.²⁰³

Ele é incondicionado e espontaneamente presente;
Não é conhecido através de causas externas;
Dotado de conhecimento, amor e poder —
É o estado búdico, a realização dos dois objetivos.⁵⁷

[In the Mahāyāna,] the Dharma is considered to be by nature inexpressible in thought and word. By its character it is the antidote or path that leads to buddhahood. According to its aspects, it comprises first, the ultimate and actual Dharma [of realization] defined as the five paths and the two cessations and, second, the verbal Dharma: the twelve sections of the scriptures.

As the Uttarantra says,

[No Mahāyāna,] o Darma é considerado por natureza inexprimível em pensamento e palavra. Como característica, ele é o antídoto ou caminho que leva ao estado búdico. De acordo com seus aspectos, ele compreende, primeiramente, o Darma definitivo e verdadeiro [da realização] definido como os cinco caminhos e os dois tipos de cessação e, em segundo lugar, o Darma das palavras: as doze seções de escrituras.

Como o *Uttarantra* diz:

Inconceivable, devoid of two,²⁰⁴ and nonconceptual;
Pure, and luminous, and acting as an antidote;
Free from all attachment, from attachment freeing,
Dharma has the nature of two truths.
Freedom from, and freeing from, attachment
Are contained in the two truths: cessation and the path.²⁰⁵

Inconcebível, desprovido dos dois,⁵⁸ e não-conceitual;
Puro, e luminoso, e agindo como antídoto;
Livre de qualquer apego, e libertando do apego,
O Darma tem a natureza das duas verdades.

⁵⁷ 1:5

⁵⁸ Ou seja, carma e obscurecimentos.

A liberdade, e a liberação do apego,
Estão contidas nas duas verdades: a cessação e o caminho.⁵⁹

There are two kinds of cessation. First, there is analytical cessation, the absence of conceptual elaboration, which is the result of removing previously existing impurities through the use of antidotes. Second, there is a nonanalytical cessation, which consists in resting in the space-like state that is naturally free from concepts or impurity. [The truth of] the path consists in the realizations occurring on the paths of accumulation, joining, seeing, and meditation. That which thus comprises the characteristics of the two truths (of cessation and path) is in fact the entire Dharma of transmission and realization.

Finally, [within the context of the Mahāyāna], the Saṅgha comprises all those who have realized the luminous nature of the mind: the noble beings residing on the ten grounds of realization. As the *Uttaratantra* says,

Há dois tipos de cessação. Primeiro, há a cessação analítica, a ausência de elaboração conceitual, que é o resultado da remoção das impurezas previamente existentes por meio do uso de antídotos. Em segundo lugar, há uma cessação não analítica, que consiste em repousar num estado que é semelhante ao espaço e naturalmente livre de conceitos ou impurezas. [A verdade do] caminho consiste nas realizações que ocorrem nos caminhos da acumulação, da união, da visão e da meditação. Portanto, aquilo que engloba as características das duas verdades (da cessação e do caminho) é, de fato, todo o Darma da transmissão e da realização.

Por fim, [no contexto do Mahāyāna], a Saṅga abrange todos aqueles que realizaram a natureza luminosa da mente: os seres nobres que residem nas dez terras da realização. Como afirma o *Uttaratantra*:

Because they purely see with inward primal wisdom
The nature and the multiplicity of things,
The assembly of the wise who never more return
Have qualities that cannot be surpassed.²⁰⁶

Já que eles enxergam de forma pura com a sabedoria primordial interna
A natureza e a multiplicidade de coisas,
A assembleia dos sábios que não mais retornam
Possui qualidades que não podem ser superadas.⁶⁰

From the uncommon point of view, namely, that of the Vajrayāna, [the objects of refuge] are understood differently according to the class of tantra in question.

Do ponto de vista incomum, ou seja, o do Vajrayāna, [os objetos de refúgio] são entendidos de forma diferente de acordo com a classe de tantra considerada.

In the Kriyā and Caryā Tantras, the Jewel of Buddha is the five wisdoms and the pure and actual nature of the three or four kāyas, together with their miraculous array: the deities of blessing (Mañjuśrī, Avalokita, and Vajrapāṇi) belonging to the Tathāgata, lotus, and vajra families, and all the deities of the greater and lesser maṇḍalas of the saṃbhogakāya and nirmāṇakāya in both their peaceful and wrathful aspects. The Jewel of Dharma includes all that has been mentioned above but with the

⁵⁹ 1:10-11

⁶⁰ 1:14

addition of the particular features given in the individual texts. As for the Saṅgha, this is said to consist of three groups: the śrāvakas, the bodhisattvas, and the vidyādharas.

Nos Tantras Kriyā e Caryā, a Joia do Buda são as cinco sabedorias e a natureza pura e autêntica dos três ou quatro kāyas, juntamente com sua exibição miraculosa: as deidades de bênçãos (Mañjuśrī, Avalokita e Vajrapāṇi) pertencentes às famílias Tathāgata, lótus e vajra, e todas as deidades das maṇḍalas maiores e menores do saṃbhogakāya e nirmāṇakāya, tanto em seus aspectos pacíficos quanto irados. A Joia do Darma inclui tudo o que foi mencionado acima, mas com a adição de características particulares dadas em textos específicos. Quanto à Saṅga, esta consiste em três grupos: os śrāvakas, os bodisatvas e os vidyādharas.

According to the Yoga Tantra, the Jewel of Buddha is defined as the five wisdoms and the pure nature of the three or four kāyas; as Vajrasattva (Lord of all families) and the peaceful and wrathful manifestations of the three kāyas belonging to the five families of [vajra], jewel, lotus, action, and Tathāgata; as the main deities and their retinues, single and multiple (of the root maṇḍalas, together with the samaya, dharma and karma maṇḍalas); and as the four mudras, together with all the deities belonging to the greater and lesser maṇḍalas. The Buddha comprises all of these, while the Dharma and the Saṅgha are the same as described in the Kriyā and Caryā Tantras.

De acordo com o Tantra Yoga, a Joia do Buda é definida como as cinco sabedorias e a natureza pura dos três ou quatro kāyas; como Vajrasattva (Senhor de todas as famílias) e as manifestações pacíficas e iradas dos três kāyas pertencentes às cinco famílias [vajra], joia, lótus, ação, e Tathāgata; como as deidades principais e seus séquitos, singulares e múltiplos (das maṇḍalas-raiz, junto com as maṇḍalas samaya, darma e carma); e como os quatro mudras, junto com todas as deidades pertencentes às maṇḍalas maiores e menores. O Buda engloba tudo isso, enquanto que o Darma e a Saṅga são os mesmos descritos nos Tantras Kriyā e Caryā .

In the Anuttarayoga, the Jewel of Buddha consists of the principal deities and their retinues. These are inseparable from the saṃbhogakāya buddhas and are the Tathāgatas endowed with vajra body, speech, and mind. These deities are either single, multiple, or in groups. They dwell within the maṇḍalas in the Densely Arrayed buddhafiield. All the many nirmāṇakāya deities, moreover, emanating from the saṃbhogakāya belong to the Jewel of Buddha. The Jewel of Dharma consists of all that has been previously explained. Finally, the inseparable nature of the Three Jewels, blazing with the major and minor marks, constitutes the sacred, unsurpassable Jewel of Saṅgha.

Why is it that the Three Jewels are referred to [in Tibetan] as the “Rare and Supreme Ones”? It is as the Uttaratāntra says,

No Anuttarayoga, a Joia do Buda consiste nas deidades principais e seus séquitos. Elas são inseparáveis dos budas saṃbhogakāya e são os Tathāgatas dotados de corpo, fala e mente vajra. Estas deidades podem ser únicas, múltiplas ou agrupadas. Elas residem nas maṇḍalas do campo búdico Densamente Arranjado. Além disso, todas as diversas deidades do nirmāṇakāya que emanam do saṃbhogakāya, pertencem à Joia do Buda. A Joia do Darma consiste em tudo o que já foi explicado anteriormente. Por fim, a natureza inseparável das Três Joias, que brilham com as marcas maiores e menores, constitui a sagrada e insuperável Joia da Saṅga.

Por que as Três Joias são referidas [em tibetano] como “Raras e Supremas”? É como o *Uttaratāntra* afirma:

Because so rarely they appear and are without impurity,
Because they are endowed with power and ornament the world,
Because they are unchanging and supreme,

They are indeed the Rare and Supreme Ones.²⁰⁷

Por raramente aparecerem e não apresentarem impurezas,
Por serem dotadas de poder e ornamentarem o mundo,
Por serem imutáveis e supremas,
Elas realmente são Raras e Supremas.⁶¹

In short, because they may be compared in six ways with precious substances, the Buddha, Dharma, and Saṅgha—the Three Rare and Supreme Ones—are likened to Jewels. Accordingly, they are compared with gems that are rarely found. For those who have not cultivated the root of virtue for an immense lapse of time are unable to encounter them. They are compared with flawless gems because their every aspect is immaculate. They are compared with powerful gems because of the inconceivable strength of their excellent qualities: the six kinds of preternatural cognition and so on. They are compared with gems that ornament the world because they are the cause of the virtuous thoughts of all migrating beings. They are compared with gems that are more precious than any jewel that has been made because they transcend the world. They are compared with gems that are unchanged by praise or blame, for they are uncompounded by their nature. They are moreover presented threefold because, as the *Uttaratantra* declares,

Em resumo, como podem ser comparadas de seis formas com as substâncias preciosas, Buda, Darma e Saṅga — as Três Raras e Supremas — são semelhantes a Joias. Assim sendo, elas são comparadas a joias que raramente são encontradas. Aqueles que não cultivaram as raízes de virtude por um imenso período de tempo são incapazes de encontrá-las. Elas são comparadas com joias perfeitas porque todos os seus aspectos são imaculados. Elas são comparadas com gemas poderosas devido à força inconcebível de suas excelentes qualidades: os seis tipos de cognição sobrenatural, e assim por diante. Elas são comparadas com gemas que ornamentam o mundo por serem a causa dos pensamentos virtuosos de todos os seres migrantes. Elas são comparadas com gemas que são mais preciosas do que qualquer joia que tenha sido feita porque transcendem o mundo. Elas são comparadas com gemas porque não se alteram por elogios ou críticas, pois sua natureza não é composta.

Além disso, elas são apresentadas como três porque, como declara o *Uttaratantra*:

In terms of Teacher, teaching, and disciples,
And related to three vehicles,
And regarding those inclined to observances of the three kinds,
Three refuges are posited.²⁰⁸

Em termos de Professor, ensinamento e discípulos,
E relacionados a três veículos,
E em se tratando daqueles inclinados aos três tipos de observâncias,
Três refúgios são definidos.⁶²

The Commentary to the *Uttaratantra* explains that in order to reveal the qualities of the Teacher to those who seek the enlightened state—in other words, the practitioners of the vehicle of the bodhisattvas, as well as those who revere the Buddha as supreme—the Buddha is taught and presented as their refuge. For he is the “greatest of all two-footed creatures.”

⁶¹ 1:22

⁶² 1:19

O *Comentário ao Uttaratantra* explica que para revelar as qualidades do Professor àqueles que buscam o estado iluminado — em outras palavras, os praticantes do veículo dos bodisatvas, bem como aqueles que reverenciam o Buda como supremo — o Buda é ensinado e apresentado como seu refúgio. Pois ele é “a mais grandiosa de todas as criaturas com dois pés”.

For those who enter [the path] in order to understand the profound teaching of interdependence—in other words, those who belong to the vehicle of the pratyekabuddhas and those who revere the Dharma as supreme—and as a means of showing to them the excellence of the Doctrine that the Teacher has revealed, the Dharma is taught and presented as a refuge. For it is the “supreme freedom from attachment.”

Para aqueles que entram [no caminho] com o objetivo de compreender o profundo ensinamento da interdependência — em outras palavras, aqueles que pertencem ao veículo dos pratyekabudas e aqueles que reverenciam o Darma como supremo — e como um meio de demonstrar-lhes a excelência da Doutrina que o Professor revelou, o Darma é ensinado e apresentado como um refúgio. Pois ele é a “suprema liberação do apego”.

In order to instruct those who embark upon the path as a means to understanding the words taught to them by another—that is, the practitioners of the śrāvaka vehicle and those who revere the Saṅgha as supreme—demonstrating to them the excellent qualities of those who have well entered the Doctrine of the Teacher, the Saṅgha is taught and presented as a refuge. For it is the “most sublime of all assemblies.”

A fim de instruir aqueles que embarcaram no caminho como um meio de compreender as palavras ensinadas por outra pessoa — ou seja, os praticantes do veículo śrāvaka e aqueles que reverenciam a Saṅga como suprema — para demonstrar-lhes as excelentes qualidades daqueles que entraram com sucesso na Doutrina do Professor, a Saṅga é ensinada e apresentada como um refúgio. Pois ela é a “mais sublime de todas as assembleias”.

In sum, the immediate refuge in the present time and situation is the Triple Gem. Nevertheless, the Buddha alone is the ultimate refuge. As the *Uttaratantra* declares,

Em resumo, o refúgio imediato do momento e na situação presente é a Gema Tríplice. No entanto, só o Buda é o refúgio definitivo. Como declara o *Uttaratantra*:

In the final sense, the refuge of all beings
Is buddhahood alone.
For the Sage embodies Dharma and is
The final goal of the Assembly.⁶³
This describes the character of resultant refuge, the final goal.

No sentido definitivo, o refúgio de todos os seres
É somente o estado búdico.
Pois o Sábio personifica o Darma e é
O objetivo final da Assembleia.⁶³
Isto descreve a característica do refúgio resultante, o objetivo definitivo.

[Extraído do Autocomentário, 426:6

⁶³ 1:21

As Três Concentrações do Estágio da Geração

FIRST ONE SHOULD perform the preliminary practices. Seated cross-legged on a comfortable seat, one should imagine that one's teacher, the yidam deities, and the deities of the maṇḍala are present in the sky in front of oneself. One should take refuge in them three times and then generate the attitude of bodhichitta, reciting three times the formula taken from the Net of Precious Peaceful Deities:

Primeiro deveríamos realizar as práticas preliminares. Sentados de pernas cruzadas em um assento confortável, imaginamos que o nosso professor, as deidades yidam, e as deidades da maṇḍala estão presentes no céu à nossa frente. Devemos nos refugiar nelas três vezes e depois gerar a atitude de bodicita, recitando três vezes a fórmula retirada da *Rede de Preciosas Deidades Pacíficas*:

All endless beings, like myself,
Are buddhas from the very first.
Knowing this to be so, I give rise
To the intention for supreme enlightenment.

Todos os incontáveis seres, assim como eu,
São budas desde o princípio.
Sabendo que isto é assim, dou origem
À intenção da iluminação suprema.

One should then recite the svabhāva mantra and recall that phenomena are established in the state of great emptiness. This refers to the concentration of suchness (de bzhin nyid kyi ting nge 'dzin) in which one should train oneself as follows. It is said in the Great Exposition of the Generation and Perfection Stages,

Então, deveríamos recitar o mantra *svabhāva* e lembrar que os fenômenos estão estabelecidos no estado da grande vacuidade. Isto se refere à *concentração da talidade* (de bzhin nyid kyi ting nge 'dzin) na qual deveríamos treinar da seguinte forma. É dito na *Grande Exposição das Etapas de Geração e Perfeição*:

HUNG
The nature of the pure mind of enlightenment
Is a state that from the first is unborn, all-pervasive, endlessly profound,
Nonabiding, unobservable, beyond the mind's construction.
It rests completely in equality beyond all thought and word.

HUNG
A natureza da mente pura da iluminação
É um estado que desde o princípio é não-nascido, todo-pervasivo, infinitamente profundo,
Sem referenciais, não observável, além das construções mentais.
Repouse completamente na igualdade, além dos pensamentos e palavras.

It is also said in the Heruka Galpo,

Também é dito no *Heruka Galpo*:

Great space, the dharmadhātu, is beyond imagining.
The space of ultimate reality is free from all conceiving.
Ultimate reality, the vast and inconceivable expanse,
Is devoid of reference like space itself.

O grande espaço, o dharmadhātu, está além da imaginação.
O espaço da realidade definitiva é livre de toda concepção.
A realidade suprema, a expansão vasta e inconcebível,
É desprovida de referências como o próprio espaço.

It is necessary to perform the suchness concentration because it provides the causal connection for the arising of the rūpakāya from the dharmakāya. Since all the visualizations that follow are in this way associated with the great perfection of primordial emptiness, the knots of clinging to entities and their characteristics will be untied. It is said in the Stages of the Path,

É necessário realizar a concentração da talidade porque ela fornece a conexão causal para o surgimento do rūpakāya a partir do dharmakāya. Como todas as visualizações subsequentes estão, desta forma, associadas à grande perfeição da vacuidade primordial, os nós do apego às entidades e suas características serão desatados. Como é dito nos *Estágios do Caminho*:

Because of emptiness, all paths are free of attributes;
Fixations of self-clinging all subside.

Devido à vacuidade, todos os caminhos são livres de atributos;
Todas as fixações do autocentramento diminuem.

Afterward, in order to untie the knot of a one-sided clinging to emptiness, one must practice the all-illuminating concentration (kun tu snang ba'i ting nge 'dzin). All phenomena appear even though they have no intrinsic being. Within a state of illusion-like compassion, one should meditate for a while on the self-arisen and self-cognizing primordial wisdom, which is luminous and devoid of all fixation. As it is said in the Stages of the Path,

Depois disso, para desatar o nó do apego unilateral à vacuidade, é preciso praticar a *concentração que tudo ilumina* (*kun tu snang ba'i ting nge 'dzin*). Todos os fenômenos aparecem apesar de não possuírem qualquer existência intrínseca. Em um estado de compaixão ilusória, é necessário meditar temporariamente sobre a sabedoria primordial autoconhecedora e autossurgida, luminosa e desprovida de qualquer fixação. Como é dito nas *Etapas do Caminho*:

Through meditation on the King, awareness self-cognizing,
Supreme enlightenment is found.
Suchness, once it has been seen, becomes
The ground for the arising of compassion.
Certainly it's in this order that it manifests.

Através da meditação sobre o Rei, a consciência primordial autoconhecedora,
A iluminação suprema é encontrada.

A talidade, quando vista, torna-se
A base para o surgimento da compaixão.
Sem dúvida, é nesta ordem que se manifesta.

Finally there comes the concentration on the cause (*rgyu'i ting nge 'dzin*). This is twofold. First is the visualization of the circle of protection. In the infinite expanse of space, from the syllable HUNG, there appears a blazing mass of fire in which there arises from the syllable BHRUM a wheel [or rather sphere] consisting of a hub, a rim [or surface], and ten spokes. The empty space inside the hub represents the dharmadhātu. On each of the ten spokes, there is a lotus and disks of sun and moon marked with the syllable hung. These transform into Hūṃkāra on the vertical spoke at the zenith, Vijaya on the eastern spoke, Nīladaṇḍa on the southeast spoke, Yamāntaka on the southern spoke, Akṣobhya on the southwest spoke, Hayagrīva on the western spoke, Aparājita on the northwest spoke, Amṛtakuṇḍalī on the northern spoke, Trailokyavijaya on the northeast spoke, and Mahābala on the vertical spoke at the nadir.²¹⁰

Finalmente, vem a *concentração sobre a causa (rgyu'i ting nge 'dzin)*. Ela tem dois tipos. O primeiro é a visualização do círculo de proteção. Na expansão infinita do espaço, a partir da sílaba HUNG, aparece uma massa ardente de fogo na qual surge da sílaba BHRUM uma roda [ou melhor, esfera] constituída por um cubo central, um aro [ou superfície], e dez raios. O espaço vazio dentro do cubo representa o dharmadhātu. Em cada um dos dez raios, há um lótus e discos de sol e lua marcados com a sílaba HUNG. Eles se transformam em Hūṃkāra no raio vertical no zênite, Vijaya no raio oriental, Nīladaṇḍa no raio sudeste, Yamāntaka no raio sul, Akṣobhya no raio sudoeste, Hayagrīva no raio ocidental, Aparājita no raio noroeste, Amṛtakuṇḍalī no raio norte, Trailokyavijaya no raio nordeste, e Mahābala no raio vertical no nadir.⁶⁴

Each of these deities has one face and two arms, wears a kilt of tiger skin, and is bedecked with snakes. With right leg bent and left leg outstretched, they all hold the attribute indicating their enlightened family, or else a vajra and bell. The two wrathful deities at the zenith and nadir both belong to the Tathāgata family. They are dark blue and hold a wheel. The wrathful deities to the east and southeast belong to the vajra family. They are gray and hold a vajra. Those in the south and southwest belong to the jewel family. They are dark yellow and hold a jewel. Those in the west and northwest are of the lotus family. They are dark red and hold an eight-petaled lotus. Those in the north and northeast are of the karma family. They are dark green and hold either a crossed vajra or a sword.

Cada uma dessas deidades tem uma face e dois braços, veste uma saia de pele de tigre e está adornada com serpentes. Com a perna direita dobrada e a esquerda estendida, todas elas seguram um atributo indicando sua família iluminada, ou então um vajra e um sino. As duas deidades iradas no zênite e no nadir pertencem ambas à família Tathāgata. Elas são azul-escuras e seguram uma roda. As deidades iradas a leste e sudeste pertencem à família vajra. Elas são cinzas e seguram um vajra. As do sul e do sudoeste pertencem à família joia. Elas são amarelo-escuras e seguram uma joia. As do oeste e noroeste pertencem à família lótus. São vermelho-escuras e seguram um lótus de oito pétalas. As do norte e do nordeste são da família carma. São verde-escuras e seguram um vajra cruzado ou uma espada.

Whether or not one visualizes the palace, the main concentration on the cause consists in a brief meditation on oneself as the main deity (the cause heruka), which then dissolves into emptiness. In the present context, the concentration on the cause refers to the meditation on the seed syllable from which the main deity is generated.²¹¹

⁶⁴ Começando com Vijaya até Mahābala, os nomes tibetanos para estas deidades são: *dByug sngon can*, *gShin rje'i gshed*, *Mi g-yo ba*, *rTa mchog dpal*, *gZhan gyis mi thub pa*, *bDud rtsi 'Khyil ba*, *Khams gsum rnam rgyal* e *sTobs po che*, respectivamente.

Quer se visualize ou não o palácio, a principal concentração na causa consiste em uma breve meditação sobre si mesmo como a deidade principal (o heruka causal), que depois se dissolve na vacuidade. No presente contexto, a concentração sobre a causa refere-se à meditação sobre a sílaba semente a partir da qual a deidade principal é gerada.⁶⁵

[Extraído do Autocomentário, 806:3-809:3]

⁶⁵ Veja também TPQ, Livro 2, p. 147.

Uma Prática Simples dos Estágios da Geração e Perfeição

FOR THOSE WHO are unable to engage immediately in the extensive practice of the generation stage, or who devote themselves exclusively to the perfection stage with only slight elaboration, I will explain how, through meditating on a single deity, one meditates on them all.

First one should take refuge and generate the attitude of bodhichitta. Subsequently, as the Guhyagarbha describes,

Para aqueles que não são capazes de se engajar imediatamente na prática extensa do estágio da geração, ou que se dedicam exclusivamente ao estágio da perfeição com apenas uma ligeira elaboração, explicarei como, através da meditação em uma única deidade, meditamos em todas elas.

Primeiro deve-se tomar refúgio e gerar a atitude de bodichita. Em seguida, como descreve o *Guhyagarbha*:

The rootless nature of the mind
Is of all phenomena the root.
The mind itself is of the nature of a syllable,
A syllable that is a precious, wish-fulfilling cloud.

A natureza sem base da mente
É a raiz de todos os fenômenos.
A própria mente tem a natureza de uma sílaba,
Uma sílaba que é uma nuvem preciosa que realiza desejos.

And,

E:

A is neither empty nor not empty;
Not even in the center can it be observed.
All things are but names. All buddhas
Dwell in strings of syllables.

A não é vazio nem não vazio;
Nem mesmo no centro pode ser observado.
Todas as coisas são apenas nomes. Todos os budas
Encontram-se entre os fios das sílabas.

Pronouncing the syllables A A A, and resting in the state in which phenomena are neither one nor many, one should meditate on the vast abyss of the unclouded sky. In the center of this untrammelled expanse, where the sun and moon are shining, one should meditate on [oneself as] the glorious Samantabhadra inseparable from Samantabhadri. His hands are in the position of meditative absorption and, being of the nature of the dharmakāya, he is without ornaments and garments. Five-colored beams of light radiate from him forming a tentlike luminous sphere, wherein there is a central palace, from which rays of light pervade all the reaches of space. The whole of phenomenal existence blazes into light. One should then recite OM AH HUNG A A as much as one can, after which one should rest in the nature of space. By meditating in this way, one meditates on all the maṇḍalas of the buddhas, for one meditates upon their very source. As it is said in the Guhyagarbha:

Pronunciando as sílabas A A A, e repousando num estado em que os fenômenos não são um ou muitos, meditamos sobre a imensidão abissal do céu sem nuvens. No centro desta expansão desimpedida, onde o sol e a lua resplandecem, meditamos sobre [nós mesmos] como o glorioso Samantabhadra inseparável de Samantabhadri. Suas mãos estão na posição de absorção meditativa e, sendo da natureza do dharmakāya, ele está sem ornamentos e vestimentas. Feixes de luz de cinco cores irradiam-se dele formando uma esfera luminosa semelhante a uma tenda, na qual há um palácio central, do qual os raios de luz permeiam toda a extensão do espaço. Todos os fenômenos se transformam em luz. Em seguida, recitamos OM AH HUNG A A tanto quanto possível e, posteriormente, repousamos na natureza do espaço. Ao meditar desta forma, meditamos sobre todas as maṇḍalas dos budas, pois meditamos sobre sua própria fonte. Como é dito no *Guhyagarbha*:

In the clear expanse of the maṇḍala of space, with sun and moon,
Meditate upon the King of primal wisdom with his Queen.
In this way you will meditate
On all the maṇḍalas of the Victorious Ones.

Na clara expansão da maṇḍala do espaço, com o sol e a lua,
Medita sobre o Rei da sabedoria primordial com a sua Rainha.
Desta forma, você meditará
Sobre todas as maṇḍalas dos Vitoriosos.

Proceeding in this way, it is through meditating on a single perfection stage that one meditates on them all. In the heart of Samantabhadra thus visualized, there is a sphere of light ablaze with the radiance of the five primordial wisdoms, luminous and free of thought. One should focus one's mind on it without distraction. For as long as the breath is slowed down until it is motionless, all thoughts vanish and one remains for days in the state of ultimate reality, the primordial wisdom of equality, which is beyond both one and many. One will perceive lights and rainbows and buddhahelds. And as day and night mingle together, one will remain in a continuous state of luminosity in which there is no fluctuation. Thus one's mind will dwell in self-cognizing primordial wisdom (the primordial wisdom that cognizes itself distinctly). Furthermore, calling to mind that the nature of the mind is thus from the very beginning, one will understand that the accomplishment of buddhahood does not come from somewhere else. As it is said in the *Guhyagarbha*,

Procedendo desta forma, é através da meditação sobre uma única etapa da perfeição que meditamos sobre todas elas. No coração de Samantabhadra visualizado desta forma, há uma esfera de luz flamejante com o brilho das cinco sabedorias primordiais, luminosa e livre de pensamentos. Devemos concentrar nossa mente nela sem distração. Enquanto a respiração é reduzida até ficar sem movimento, todos os pensamentos desaparecem e permanecemos por dias no estado da realidade definitiva, a sabedoria primordial da igualdade, que está além de um e de muitos. Perceberemos luzes, arco-íris e campos búdicos. E como o dia e a noite se entrelaçam, permaneceremos em um estado contínuo de luminosidade, no qual não há flutuação. Dessa forma, nossa mente repousará na sabedoria primordial autoconhecidora (a sabedoria primordial que conhece a si mesma de forma clara). Além disso, lembrando que a natureza da mente é assim desde o princípio, entenderemos que a realização do estado búdico não vem de outro lugar. Como é dito no *Guhyagarbha*:

Perfect buddhahood will not be found
In any of the four times or the ten directions.
The nature of one's mind is Perfect Buddha.
Do not look for buddhahood elsewhere.

O estado búdico perfeito não será encontrado
Em qualquer um dos quatro tempos ou nas dez direções.
A natureza da nossa mente é o Buda Perfeito.
Não procure o Buda em outro lugar.

Through such practices of generation and perfection, practitioners are connected with all the maṇḍalas of the generation and perfection stages. They cause one to gain all accomplishments. No hindrances are created by them, by way of even slight omissions or additions to the ritual and so on. They have endless beneficial qualities. As it is said in the *Guhyagarbha*,

Através dessas práticas da geração e perfeição, os praticantes se conectam com todas as maṇḍalas das etapas da geração e perfeição. Elas possibilitam que se obtenham todas as realizações. Nenhum obstáculo é criado por elas, mesmo por meio de omissões ou acréscimos ao ritual e assim por diante. Elas possuem infinitas qualidades vantajosas. Como é dito no *Guhyagarbha*:

Since one is linked thereby to all the maṇḍalas,
All the maṇḍalas one will attain.
No faults or defects will occur
As through additions or omissions to a ritual.

Uma vez que somos conectados desta forma a todas as maṇḍalas,
Realizaremos todas as mandalas.
Nenhuma falha ou defeito ocorrerá
Através de acréscimos ou omissões a um ritual.

[Extraído do Autocomentário, 842:5-845:2]

A Mente e os Objetos que Aparecem para Ela

WHEN A PERSON'S face is reflected in a mirror, the clear surface of the glass provides the support for the appearance of the reflection, and the face, for its part, has the power of casting its aspect upon the mirror, giving rise to its reflected form. Thanks to these conditions, a face appears, but in the very moment of its appearing, the reflection is neither the face itself nor a face different from the face that cast its aspect. In just the same way, all the multifarious appearances perceived by the deluded mind appear through the interdependence of the causes and conditions of delusion. And when they appear in the way that they do, the appearing objects, in all their variety, are not the mind itself, but neither are they truly existent extramental things. For their appearance is due solely to the deluded habitual tendencies of the mind. It is thus that they are hallucinatory appearances and perceptions. In just the same way that black lines are seen by people suffering from an ocular disorder, they appear and yet are not really there.

Quando o rosto de uma pessoa é refletido em um espelho, a superfície clara do vidro fornece o suporte para a aparência do reflexo, e o rosto, por sua vez, tem o poder de projetar seu aspecto sobre o espelho, dando origem à sua forma refletida. Graças a estas condições, um rosto aparece, mas no exato momento de seu aparecimento, nem o reflexo é o próprio rosto, nem é um rosto diferente do rosto que projeta seu aspecto. Da mesma forma, todas as múltiplas aparências percebidas pela mente deludida aparecem através da interdependência entre as causas e as condições da delusão. E quando elas aparecem da maneira como fazem, os objetos aparentes, em toda sua variedade, não são a própria mente, mas tampouco são coisas verdadeiramente existentes fora da mente. Pois sua aparência se deve unicamente às tendências habituais deludidas da mente. É assim que são as aparências e percepções alucinatórias. Da mesma forma que as linhas negras são vistas por pessoas que sofrem de um distúrbio visual, elas aparecem e ainda assim não estão realmente lá.

Now some may ask, "If all appearances, such as earth, stones, and so on, are neither inside nor outside the mind, what are they?" To this I say that such people are like pigs, taking for real what is merely the product of dualistic clinging. In the very moment that the entire range of phenomenal existence—the phenomena of both saṃsāra and nirvāṇa—appear, they cannot be found either inside or outside the mind. Nor are they somewhere in between! It is said that they are similar to the eight examples of illusion. The *Samādhirāja-sūtra* declares,

Assim, alguns podem perguntar: "Se todas as aparências, tais como terra, pedras, etc., não estão dentro nem fora da mente, o que elas são?" Respondo que tais pessoas são como porcos, tomando como real o que é meramente o produto do apego dualista. No exato momento em que toda a gama de existência fenomênica — tanto fenômenos do saṃsāra como do nirvāṇa — aparece, eles não podem ser encontrados nem dentro nem fora da mente. Tampouco estão em algum lugar no meio! Afirma-se que eles são semelhantes aos oito exemplos de ilusão. O *Samādhirāja-sūtra* declara:

When a woman with her face adorned
Looks on a mirror or an oiled plate,
The circle of her face is what she sees,
And yet it is not there, nor is it somewhere else.
Know that all phenomena are thus.

Quando uma mulher com seu rosto enfeitado

Olha em um espelho ou em uma superfície untada,
O contorno de seu rosto é o que ela vê,
E ainda assim ele não está ali, nem está em outro lugar.
Saibam que todos os fenômenos são assim.

More explicitly, it is from these nonexistent appearances that the illusion of apprehended and apprehender (whereby the appearances are identified as this or that) originates. In this context, the apprehended (*gzung ba*) is the cognition that arises in the first moment in which the object of engagement (*gzung yul*) is detected. It is the mind that arises in the guise of the thing apprehended, whereas that which apprehends is the subsequently arising mental factor of discernment. As it is said by Avalokitavrata, “The apprehended is the mind itself, apprehended as an object. The apprehender is the mental factor that discerns it.”

Mais especificamente, é a partir dessas aparências inexistentes que se origina a ilusão de apreendido e apreendedor (onde as aparências são identificadas como isto ou aquilo). Neste contexto, o apreendido (*gzung ba*) é a cognição que surge no primeiro momento em que o objeto de engajamento (*gzung yul*) é detectado. A mente surge disfarçada no que é apreendido, enquanto que o apreendedor é o fator mental de discernimento que surge posteriormente. Como disse Avalokitavrata: “O que é apreendido é a própria mente apreendida como um objeto. O apreendedor é o fator mental que discerne.”

Here, ordinary people, who being unlearned, are as pretentious as they are mistaken, say, “The apprehended are the things that appear, mountains and so on. The apprehender is one’s own mind.” Away with the ideas of such foolish cowherds! In the experience of noble beings, who have eliminated the duality of apprehended and apprehender, do such sense objects appear or do they not appear? If these people claim that they appear, it follows that noble beings perceive the duality of apprehender and apprehended. For they have said that the object is the apprehended, while the cognizing mind is the apprehender. If, on the other hand, they say that sense objects do not appear to them, then this flies in the face of countless scriptural passages that say, on the contrary, that the appearances seen by the noble ones are like illusions; that the *śrāvaka* arhats see mountains and temples; and that the enlightened wisdom that knows phenomena in all their multiplicity perceives all objects of knowledge. Although many such demonstrations and arguments can be found, there is nevertheless no end to the wrong ideas that people have about this point. But what is one to do? It is as Dharmakīrti says:

As pessoas comuns, que não são instruídas e são tão pretensiosas quanto equivocadas, dizem: “O que é apreendido são as coisas que aparecem, as montanhas e assim por diante. O apreendedor é a própria mente.” Afastem-se das ideias de tais vaqueiros tolos! Na experiência dos seres nobres, que eliminaram a dualidade de apreendido e apreendedor, tais objetos sensoriais aparecem ou não aparecem? Se essas pessoas afirmam que eles aparecem, isso significa que os seres nobres percebem a dualidade de apreendido e apreendedor. Pois eles dizem que o objeto é o apreendido, enquanto a mente cognoscente é o apreendedor. Se, por outro lado, dizem que os objetos sensoriais não aparecem para eles, então isto vai contra inúmeras passagens das escrituras que, ao contrário, dizem que as aparências vistas pelos seres nobres são como ilusões; que os arhats *śrāvakas* veem montanhas e templos; e que a sabedoria iluminada que conhece os fenômenos em toda sua multiplicidade percebe todos os objetos de conhecimento. Embora muitas demonstrações e argumentos deste tipo possam ser encontrados, não há fim para as ideias errôneas que as pessoas possuem sobre este ponto. Mas o que se deve fazer? É como afirma Dharmakīrti:

Because there is no end to false, mistaken paths,
Here there's no explaining them.

Como não há fim para os caminhos falsos e equivocados,
Aqui eles não são explicados.

The assertion that outer appearances are the mind has been refuted. Nevertheless, these people persist in taking mountains and other such things as objects and the first moment of consciousness that apprehends them as perception. In truth, they fail to distinguish the perceived appearance (*snang ba*) from the object that appears (*snang yul*). Such is the great intelligence of these cowherds—reifying deceptive things and assuming them to be true.

A afirmação de que as aparências externas são a mente foi refutada. No entanto, estas pessoas persistem em tomar como objetos as montanhas e outras coisas e o primeiro momento de consciência que as apreende como percepção. Na verdade, eles não conseguem distinguir a aparência percebida (*snang ba*) do objeto que aparece (*snang yul*). Tal é a grande inteligência desses vaqueiros — reificando coisas enganosas e assumindo-as como verdadeiras.

The object that appears is not the mind. For it remains where it is when one is not in its presence and does not change its position when one goes elsewhere. Likewise, the object appears endowed with color and so on. Now if the appearing object were really the mind, it would necessarily follow one around. It would be necessarily present wherever one might be and would disappear whenever one was absent. And just as the mind has neither color nor shape, the object would be without them too, as was previously explained. Since the determination of something as either appearing or not appearing is a matter for the mind, it is certainly appropriate to state that the “mere perceived appearance” of something is a mental state. However, it is extremely ignorant and unacceptable to say that the appearing object is the mind.²¹²

O objeto que aparece não é a mente. Pois ele permanece onde está quando não estamos diante dele e não muda de posição quando vamos a outro lugar. Da mesma forma, o objeto aparece revestido por uma cor e assim por diante. Agora, se o objeto que aparece fosse realmente a mente, ele necessariamente nos acompanharia. Ele estaria necessariamente presente onde quer que estivéssemos e desapareceria sempre que estivéssemos ausentes. E assim como a mente não tem cor nem forma, o objeto também não teria, como foi explicado anteriormente. Uma vez que determinar que algo aparece ou não aparece é uma questão para a mente, certamente é apropriado afirmar que a “mera aparência percebida” de algo é um estado mental. Entretanto, é extremamente ignorante e inaceitável dizer que o objeto que aparece é a mente.⁶⁶

[[Extraído do Autocomentário, 856:1-858:6]

⁶⁶ Veja também “As Três Naturezas”, pp. 179-90.

O Onisciente Longchenpa Fala sobre a Sua Realização

THIS VAJRA SONG²¹³ illustrates the kind of realization that is devoid of center or limit. When this level of realization occurs, whatever arises subsides into the ground nature, like clouds melting away in the sky. The primordial expanse of the mind's nature and the primal wisdom (the spontaneously arisen state of openness and freedom) mingle together. When this happens, there is no retreating from the nature of one's own mind, for there is nowhere left to go. The point of the exhaustion of all phenomena is reached. One has escaped the dangerous path of the mind that adventitiously clings to, or rejects, things through taking them to be truly existent. It is at this point that the field of ultimate reality beyond coming and going is reached. Where else, then, can one go? There is nowhere. Yogis who reach such a state have left behind the land of delusion, and they will never again return to the city of saṃsāra. For they have reached the space-like ground.

Essa canção vajra⁶⁷ ilustra o tipo de realização que é livre de centro ou limite. Quando este nível de realização ocorre, o que quer que surja desvanece na natureza da base, como nuvens que desaparecem no céu. A expansão primordial da natureza da mente e a sabedoria primordial (o estado de abertura e liberdade surgido espontaneamente) se fundem. Quando isto acontece, não há como se afastar da natureza da própria mente, pois não há mais para onde ir. O ponto de exaustão de todos os fenômenos é atingido. Escapamos do perigoso caminho da mente que adventiciamente se apega ou rejeita as coisas, tomando-as como verdadeiramente existentes. É neste ponto que é alcançado o campo da realidade definitiva além do ir e vir. Onde mais se poderia então ir? Não há lugar algum. Os iogues que chegam a tal estado deixaram para trás a terra da delusão, e nunca mais voltarão à cidade do saṃsāra. Pois eles alcançaram a base semelhante ao espaço.

So it is that I have come to the expanse of the nature of my mind. Apprehending thoughts are purified in the primordial ground like clouds that melt away in the sky. My body, speech, and mind rest in a state of openness and freedom without any effort on my part. Is it possible, therefore, for anyone to perceive the state in which I am? Even if I were to explain this to those of lesser fortune, they would be unable to see it as it truly is. For this is the moment of the certainty of my own realization.

Assim é que cheguei à expansão da natureza da minha mente. Os pensamentos de apreensão são purificados na base primordial como nuvens que se dissolvem no céu. Meu corpo, minha fala e minha mente repousam em um estado de abertura e liberdade sem nenhuma necessidade de esforço. Portanto, é possível que alguém perceba o estado onde estou? Mesmo que eu explicasse isso aos menos afortunados, eles não poderiam vê-lo como realmente é. Pois este é o momento de certeza da minha própria realização.

Reaching thus the very heart of the ultimate mode of being, I aspire for nothing more. Other yogis have gained freedom by the same manner of realization as myself. Now no questions and no doubts remain for me, and none can teach me more than I have now understood. As it is said in the Songs of Realization,

Alcançando, assim, a própria essência do modo definitivo da existência, não aspiro por mais nada. Outros iogues conquistaram a liberdade através desse mesmo tipo de realização. Agora não me restam perguntas e dúvidas, e ninguém pode me ensinar mais do que já compreendi. Como é dito nas *Canções de Realização*:

⁶⁷ Veja capítulo 10, estrofes 21-23, pp. 120-21.

Before me and behind me, and in all the ten directions,
Everything I see—that, that it is!
Now like the Lord, this day I sever all delusion.
Now no questions shall I ask of anyone.

Diante de mim e atrás de mim, e em todas as dez direções,
Tudo o que eu vejo — isso, é isso!
Agora, assim como o Senhor, neste dia cortei toda a delusão.
Agora não faço perguntas a ninguém.

In times gone by, thanks to the excellent sequential arrangement of view, meditation, and action, I relied on the higher and lower grounds and paths as if they were rungs on a ladder, and I became familiar with the way in which these manifest in the higher and lower yogas. But now that the ground and root of the mind have passed away, all these things have likewise passed away. I now have no further goal; no objective remains for me to strive for. Whatever now occurs, I do not cling to it, like a madman drunk on beer. And like a little child, I do not identify appearances. For me there remains no practice to be performed in any sequential arrangement. Everything is an all-embracing evenness, relaxation, openness, a condition free of all objectives. I am in a state of equality or sameness that transcends all clinging. It is a marvelous state of sheer wonderment. As the Songs of Realization say,

No passado, graças à excelente estrutura sequencial de visão, meditação e ação, eu confiava nas terras e caminhos mais elevados e inferiores como se fossem degraus em uma escada, e me familiarizei com a forma de como isso se manifestava nas iogas mais elevadas e inferiores. Mas agora que a base e a raiz da mente desapareceram, todas estas coisas também desapareceram. Agora não tenho mais nenhuma meta; não me resta nenhum objetivo a ser alcançado. O que quer que aconteça agora, não há apego, como um louco embriagado por cerveja. E, como uma criança pequena, não identifico as aparências. Para mim não há nenhuma prática a ser realizada em qualquer estrutura sequencial. Todas as coisas são uma igualdade que tudo permeia, relaxamento, abertura, e uma condição livre de todos os objetivos. Estou em um estado de igualdade ou uniformidade que transcende todo o apego. É um estado maravilhoso de completa prodigiosidade. Como se diz nas *Canções de Realização*:

Like a wish-fulfilling gem this realization is.
Now I know—great wonder—all delusions fall away!

Esta realização é como uma joia que realiza desejos.
Agora eu sei — grande maravilha — todas as delusões desaparecem!

Now, whatever arises manifests as dharmatā. For delusion is purified in the ground and I have attained a realization similar to space beyond all reference. Karmic action and all conditioning factors have subsided. As it is said in the Songs of Realization,

O que quer que surja, agora se manifesta como dharmatā. Pois a delusão é purificada na base e eu alcancei uma realização semelhante ao espaço, além de qualquer referencial. A ação cármica e todos os fatores condicionantes desapareceram. Como é dito nas *Canções de Realização*:

Beings are bound by their respective karmas.
Freed from these, their minds are liberated.
And when the current of their mind is freed, then surely this is nothing else

Than the attainment of the supreme state beyond all sorrow.

Os seres estão presos por seus respectivos carmas.

Liberados deles, suas mentes são liberadas.

E quando a corrente de suas mentes é liberada, então certamente isto não é nada mais

Do que a conquista do estado supremo além de qualquer sofrimento.

All that I do is performed in a state of freedom devoid of all fixation. Consequently, I have no clinging, and thus for me bondage and freedom are no more. It is as the Songs of Realization say,

Tudo o que faço é realizado em um estado de liberdade desprovido de toda fixação. Consequentemente, não tenho nenhum apego, e assim para mim a prisão e a liberdade não existem mais. É como se diz nas *Canções de Realização*:

When one truly understands [the sameness of] both action and nonaction,
There is no bondage and there is no freedom.

Quando compreendemos verdadeiramente [a igualdade de] ação e não ação,
Não há prisão e não há liberdade.

When this state is attained, freedom is accomplished through the transfer of one's teacher's realization to oneself. As the Songs of Realization say,

Quando este estado é atingido, a liberdade é alcançada através da transferência da própria realização do professor para nós. Como se diz nas *Canções de Realização*:

This is the nature, unborn and primordial
That my glorious teacher showed to me.
Today I have accomplished it!

Esta é a natureza não nascida e primordial
Que meu glorioso professor me revelou.
Hoje eu a realizei!

Now that such a realization has been gained, I sing my song of the self-arisen, uncontrived primordial wisdom, the nature of the mind. The nature of phenomena is a state unlimited and unconfined; it transcends both being and nonbeing. The realization of this nature is like the orb of the sun. Its myriad stainless rays of light²¹³ illuminate the world of beings with good fortune, causing the lotus garden—the minds of those who wish for freedom—to burst into flower. And having done so, they depart for the land of Samantabhadra, the supremely blissful state.

Agora que tal realização foi alcançada, eu canto minha canção sobre a sabedoria primordial autossurgida e não-fabricada, a natureza da mente. A natureza dos fenômenos é um estado ilimitado e desimpedido; transcende tanto a existência quanto a inexistência. A realização desta natureza é como a esfera do sol. Sua multiplicidade de raios de luz imaculada⁶⁸ ilumina o mundo dos seres com a boa fortuna, fazendo com que o jardim de lótus — as mentes daqueles que

⁶⁸ Esta é uma tradução do próprio nome de Longchenpa, *Dri med 'od zer*.

desejam a liberdade — floresça. E tendo feito isso, eles partem para a terra de Samantabhadra, o estado supremamente bem-aventurado.

[Extraído do Autocomentário 895:4-896:2 e 896:6-989:5]