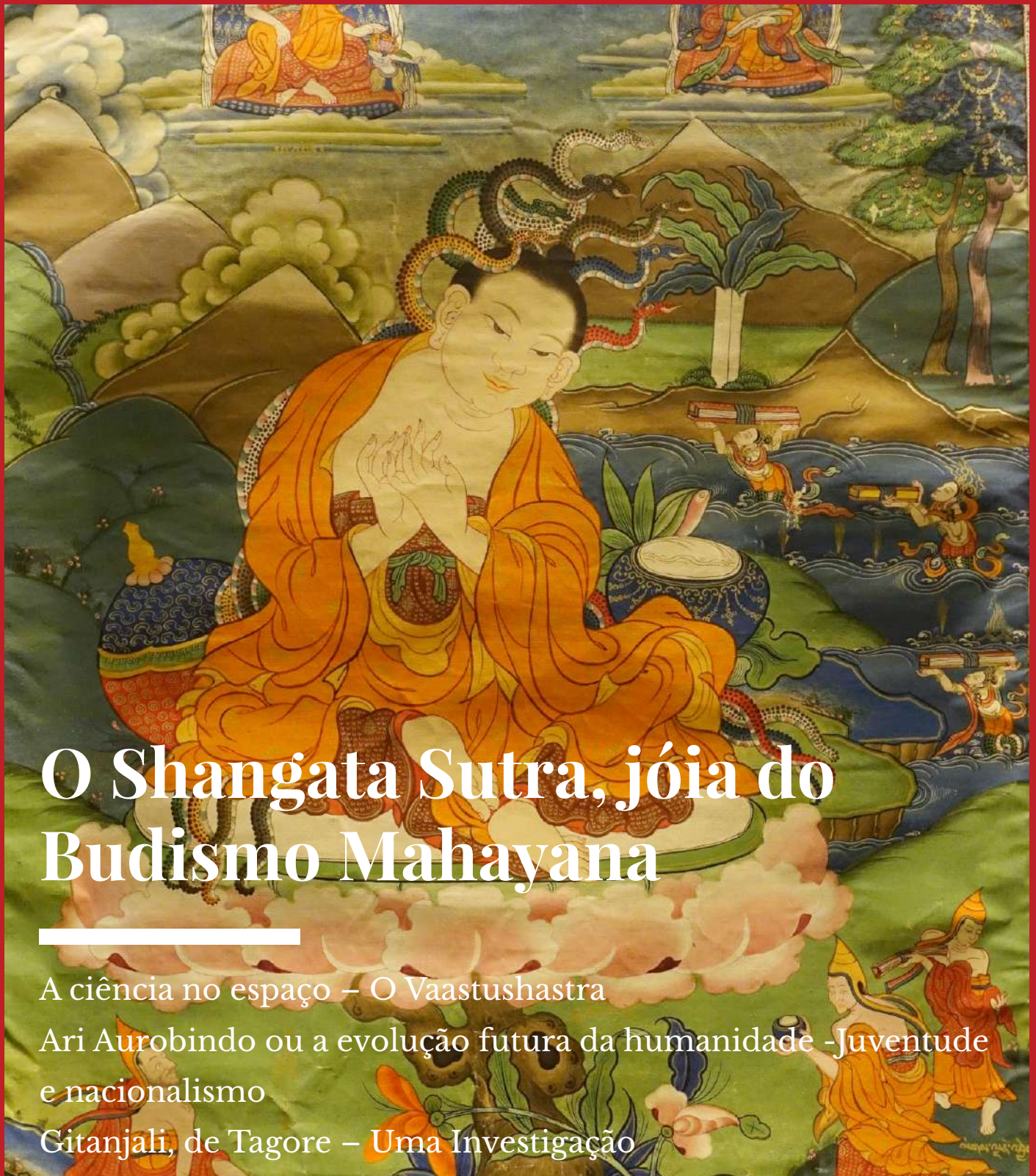


NÚMERO 14 | JANEIRO 2023

revistapandava.pt

pandava

व इवमेवैतन्निव वेव निवेव



O Shāngata Sūtra, jóia do Budismo Mahayana

A ciência no espaço – O Vaastushastra

Ari Aurobindo ou a evolução futura da humanidade -Juventude e nacionalismo

Gitanjali, de Tagore – Uma Investigação

REVISTA DA NOVA ACRÓPOLE

CONTEÚDOS

- 3 O Shangata Sutra, jóia do budismo mahayana**
Por José Carlos Fernández
- 10 Attavagga: O Eu – Comentário ao capítulo XII do Dhammapada**
Por Ricardo Martins
- 12 Mundo, Lokavagga – Comentário ao capítulo XIII do Dhammapada**
Por José Antunes
- 17 Os Homens Santos da Índia – Os pensamentos do famoso psicanalista sobre Sri Ramana Maharshi**
Por Carl Jung
- 24 Sri Aurobindo ou a evolução futura da humanidade – Juventude e Nacionalismo**
Por Lionel Tardif
- 29 Gitanjali de Tagore – Uma Investigação**
Por Ananda Lal
- 35 A ciência no espaço – O Vaastushastra**
Por Sashikala Ananth
- 41 A «Arte» da Devoção**
Por Kanika Mehra



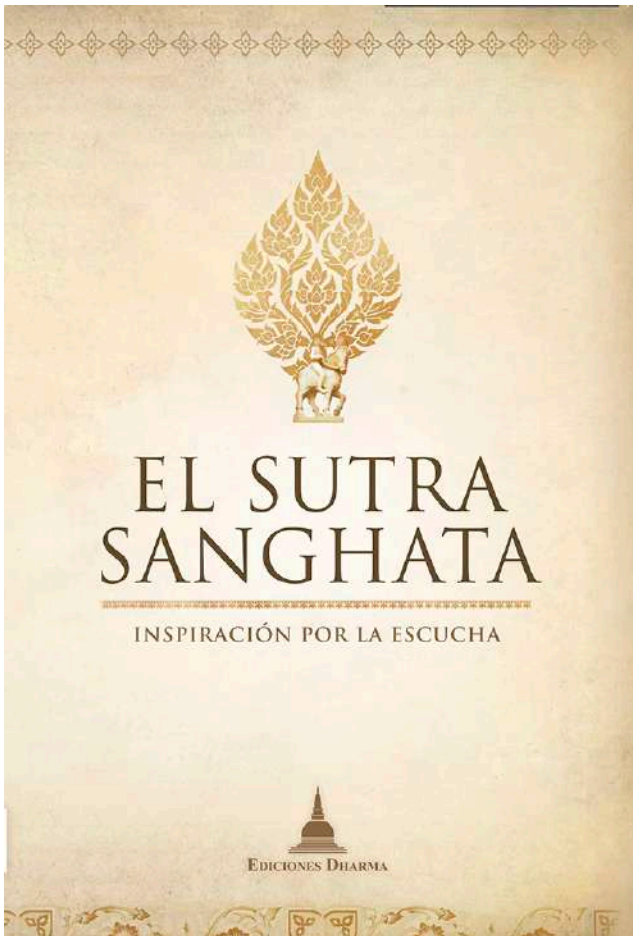
O Shangata Sutra, jóia do Budismo Mahayana

Por José Carlos Fernández

Ah, o campo, o campo vitorioso, o excelente campo, está bem preparado.

Aí é onde as sementes, semeadas, não perecem verdadeiramente. O campo búdico, o campo vitorioso, é a mensagem alta do vitorioso. O mestre desenvolve os seus recursos para obter a posse de todos os seres. Estabelecido

na esfera do nirvana, ele vê-se nesta terra. Tendo acalmado todo o mundo, ele purifica o recetáculo de um Buda. Ele liberta os novos e liberta os velhos. Tendo libertado todos os seres do triplo mundo e tendo fechado à chave as portas dos infernos, e tendo libertado os animais e os pretas, ele atingiu a calma neste mundo e a felicidade no seguinte.



Apesar dos eruditos, os antigos textos religiosos antigos são sempre pródigos em mistérios que tentam o estudante. E mais pródiga do que a Índia em textos sagrados originais duvido que exista outra terra, que se definiu a si mesma como “a da Retidão”.

Um destes livros espantosos pertence à tradição do budismo Mahayana. É o Shangata Sutra, encontrado, e muito numeroso, em manuscritos do século V d.C. e, como outros dos “discursos de Buda” do Mahayana, teria sido pronunciado pelo Thatagata no Pico do Buitre em Rajagriha aos seus discípulos bodhisattva, e depois transmitido oralmente numa cadeia ininterrupta. Esta obra foi encontrada em sânscrito, cotanês, chinês e tibetano, tal foi a importância que lhe foi atribuída. O facto de vários exemplares terem aparecido na descoberta de uma biblioteca no Paquistão (na Rota da Seda) em 1930, e com a antiguidade já mencionada de mais de mil quinhentos anos, destaca a sua relevância.

Mais ainda quando na obra se diz que este texto foi aprendido por Siddhartha Gautama a partir de um Buda anterior.

Este sutra forma parte dos chamados dharma-paryayas, ou seja, ensinamentos transformadores, e os fiéis do Mahayana dizem que a recitação (imagino que com os sotaques que só os iniciados podem eficazmente transmitir) gera visões que ajudam no momento da morte e depois no bardo, ou passagem.

O próprio nome Shangata é um desafio para os investigadores. Em sânscrito, esta palavra alude ao vínculo que o carpinteiro estabelece entre duas peças de madeira, unindo-as. E talvez seja a mesma que indica o Shanga, ou comunidade (embora se diga que neste caso o segundo “a” é um “a” mais longo). Assim, tem sido chamado de Sutra dos Vínculos, como o famoso livro com o mesmo título do filósofo Giordano Bruno, e que estudam os políticos atuais, embora de uma forma ligeiramente sinistra. Shangata é também traduzido como “duas comunidades”: a celestial e a terrestre, que se unem na recitação do mesmo? A dos discípulos fiéis e a dos que se devem converter, Brahmanes e Jainistas, que são pintados de modo muito pouco favorável? A dos jovens e a dos anciãos, que são mencionados no início do texto?

De todos os modos, uma coisa que chama poderosamente a atenção é que não se deixa de falar do livro, ou revelação, nele mesmo, como se fosse, na realidade, um texto alusivo de outro texto muito mais secreto e verdadeiramente iniciático, que talvez não seja um discurso do Buda. Por exemplo, logo no início, diz o Buda:

“Sarvashura, existe um dharma paryaya chamado Sanghata que ainda está ativo neste planeta Terra. Se alguém ouvir esse Sanghata dharma paryaya, os seus cinco karmas ininterruptos serão purificados e nunca haverá de afastar-se da inigualável, perfeitamente completa iluminação”.

Algo que “ainda está ativo na Terra” é algo que já existe, que vai despertar, de forma mágica, com o poder da

sua evocação e da sua palavra, graças à sua ciência e à sua perfeita pureza (quem mais, perguntamos, seria realmente capaz de despertar esse poder? Não aquele que simplesmente lê o texto, por muito ênfase que lhe dê. Trata-se, quem sabe, de um ensinamento iniciático e o religioso é um véu, simplesmente com belas e válidas instruções).



Uma representação tibetana de Nagarjuna recebendo sutras Mahâyâna dos Nâgas. Domínio público.

A austeridade, embora com grande ornamentação retórica, dos textos Hinayana do chamado cânone Pali, é muito diferente da exuberância, do “folclore” e da prodigiosa decadência de imagens do mahayana, tão querido ao povo e ao religioso quanto o primeiro ao monástico. Isto faz também com que os textos mahayana sejam pletóricos em símbolos (permitindo uma linguagem que pode ser lida, como dizia H. P. Blavatsky, em diferentes chaves interpretativas, tais como astrológica, alquímica, fisiológica, etc.).

É uma linguagem tão exagerada que é difícil de aceitar com razão tudo o que diz, como o próprio Buda nos

aconselha, deixando assim entre parênteses o todo ou grandes partes. Se a idade do kalpa ou eon (como por vezes é traduzido) é superior à do próprio Universo, segundo descreve a ciência, a leitura deste texto irá garantir, dizem, méritos - inclusive recordar todas as encarnações passadas - durante milhares destes ciclos. E a pessoa pode ter matado o seu pai, a sua mãe, introduzido a discórdia no Sangha, interrompido o trabalho meditativo de um bodhisattva, destruído stupas, etc., e com arrependimento sincero e a recitação acima referida é libertado de todo o Karma negativo que pairava sobre ele, e atinge a iluminação “antes que o galo cante”. A mente filosófica rejeita a credulidade religiosa por ser infantil.

Um entre muitos exemplos pode ser:

“Quem gerar fé no Mahayana não irá para destinos errados durante mil eons; não se tornará num animal durante 5.000 eons; não terá uma mente maligna em 12.000 eons; não nascerá numa província remota em 18.000 eons [que províncias podem existir numa mudança de eons quando se descreve que este dura mais de dez mil milhões de anos?]; vai ser um príncipe patrocinador do Dharma durante 20.000 eons, etc., etc.”

Deixemos então de lado tudo o que diz respeito aos próprios auto-elogios que faz o texto, que são desmesuradamente desmedidos e examinemos alguns dos seus ensinamentos, tesouros sábios, tão bela e bondosamente oferecidos.

Diz que este ensinamento permite “praticar essa maneira do dharma pela qual prontamente escutam os antigos seres sencientes, purificam todos os seus obstáculos do karma, e os jovens seres sencientes empreendem grandes esforços para o dharma virtuoso e assim alcançam a superioridade, as suas ações virtuosas não degeneram, não degeneram de todo, e não irão degenerar”.

Explica-se que “há dois seres sencientes cujas expectativas ficam frustradas. Quais são estes dois? Estes dois são os seguintes. Um é o ser senciente que faz ações negativas ou que as ordenou serem

feitas. O outro é aquele que abandona o santo dharma. Estes dois seres, no momento da morte, terão as suas esperanças frustradas”.

As ações humanas, dada a sua vontade e livre arbítrio, são sementes, mas não é a mesma coisa semear nos campos do futuro renascimento e morte, no tempo que tudo o devora, aos olhos do mundo e no mundo, que ante a verdade suprema e com ela como único juiz. Como belamente diz o texto: “Se se planta uma semente no campo supremo, no campo do Buda, grandes são os resultados”. Como disse o Professor Livraga, uma semente de boa vontade pode-se converter num

bosque de bem-aventurança. E, no entanto, o que quer que façamos pelo mundo, e servindo o nosso egoísmo, é engolido como pelas mandíbulas de um Moloch devora-esperanças.

Há também menção, claro, no Mahayana, aos infinitos Budas do passado, presente e futuro, e os infinitos das infinitas estrelas, pois ali onde existe uma consciência sem mancha, plenamente aberta, como a flor de um lótus perfeito, existe um Buda. “Em cada uma das quatro direções há muitos Tathagatas, Arhats, Budas perfeitamente completos, como o número de grãos de areia nos 12 rios do Ganges”.



Tradicional mural bhavachakra de Yama a segurar a roda da vida. *Creative Commons*

Numa cena recrimina milhares de ascetas jainistas pela sua falta de profundidade mental, pois a pureza de nada serve se for em vão e infantil, e faz com que fiquem aterrorizados perante o raio da Indra - quando em nada devia importar-lhes a morte - e diz-lhes que não são vitoriosos (que é o significado, precisamente do seu nome e do seu ideal, ser jina, vitorioso). Quando se queixam, o Buda desaparece, torna-se invisível e então proclamam o que toda a alma que busca dirá se na sua solidão não encontrar o Amado:

Não vendo o Bendito, disseram estes versos:

Agora não há ninguém que nos proteja.

Nem pai nem mãe.

Vemo-lo como um deserto.

Nem casa vazia, nem lugar onde estar.

Aqui também não há água.

Nem nenhuma árvore, nem nenhum navio.

Aqui nenhum ser é visto.

Sem um protetor, sente-se o sofrimento.

Sem ver o Tathagata, nunca exausto,

Experimenta-se grande sofrimento”.

Numa ocasião diz ao seu discípulo de bodhisattva, Sarvashura, que deve fazer uma viagem através dos mundos interiores:

“Filho da linhagem, por qualquer meio hábil dos Budas, Sarvashura, vê, busca no universo nas dez direções e procura onde os Tathagatas aparecem e onde os assentos estão dispostos”.

Deve chegar ao Universo do Lótus Insuperável, onde estão os tronos que aguardam as almas que querem ser reis de si mesmas, eternamente. E pergunta o discípulo: “Ó Bendito, com o poder de qual magia devo ir, através da minha própria magia ou pela magia do Tathagata? O Bendito falou: “Sarovashura, vê pela bênção da força da tua própria magia. Sarvashura, regressa pelo poder da magia do Tathagata”.

Como diz Plotino, cada um deve chegar pelo poder do seu próprio Nome secreto, pelos seus próprios esforços e méritos, com o despertar dos seus próprios poderes espirituais. Mas enquanto como uma flecha, atinge o alvo da Grande Bondade, fecundando-a, tornar-se-á, com a sua irradiação, para derramar a sua bênção sobre todos, como nas Cinco Chagas de Cristo, quando derramam o sangue que dá vida espiritual a todos os seres sencientes.

E em relação aos tronos que nos esperam no Universo do Lótus Insuperável, e que tanto nos recordam os tronos que esperam junto ao Cristos na Pístis Sophia, o texto diz, com a voz de Sarvashura:

“Um único Tathagata estava presente, fiz prostrações com a minha cabeça aos pés santos desse Tathagata. Quando lá fui, um trono surgiu, e então fui para esse trono. E, Bendito, nesse tempo, muitos tronos surgiram, mas não vendo ninguém ir para esses tronos, disse a esse Tathagata, “Bendito, não vejo nenhum ser senciente em nenhum destes tronos”. E esse Tathagata disse: “Os seres sencientes que não produziram a raiz da virtude não têm poder para se sentar nesses tronos”.

A reflexão sobre a dor é muito interessante. A vida magoa-nos, em resposta à nossa ignorância, e por isso somos a causa da dor que a vida, como um eco, nos inflige. Mas não é lícita a vontade ser causa da dor voluntariamente, prejudicar-nos desnecessariamente, o que é, aliás, tão típico de ascetismo mal compreendido. Refere-se também aos suicidas.

“Aquele que se prejudica a si próprio irá para os infernos do sofrimento. Esse vai lamentá-lo e chorar em voz alta, e por isso, vai cair no chão”. Já que, por difícil que seja, temos de permanecer firmes perante a dor se quisermos aprender serenamente o seu ensinamento e não ser matriz de mais dor ainda.

E aqueles que não abriram a porta do templo, ou receberam um raio de luz e fidelidade de, e para quem o fez, como irá guiar os outros, converter-se-á num “falso guru”, numa sombra que espreita nas pregas do tempo aos incautos. Porque, embora se refira àqueles que não receberam a iniciação do Sutra Sangatha, é evidente que este é o significado mais amplo:

“Eles são incapazes de pôr em movimento roda do Dharma. São incapazes de atingir o gongo do Dharma. Eles são incapazes de sentar-se no trono do leão do Dharma. São incapazes de entrar na esfera do nirvana. Eles são incapazes de iluminar com incontáveis raios de luz”.

Ou aqueles que confundem o sentido, porque a sabedoria da cabeça os deixa sem resposta à sabedoria do coração, sofrem os mesmos impedimentos:

“Tendo escutado muitos sermões sobre o Dharma, eles converter-se-ão ociosamente em orgulhosos, eles falam várias palavras incoerentes. Vencidos por um interesse pessoal e pelo egoísmo, eles mesmos não escutam o Dharma, não o proclamam. Se alguém lhes explica um Sutra ou uma estância, ou inclusive uma comparação, eles nem o sustêm nem o escutam atentamente dizendo: “Nós sabemos”. Qual é a razão disso? É por esse orgulho que estão apaixonados pela sua própria escolaridade. Esses que se associam com a gente comum e tonta, e não ouvem esse discurso conectado com o Dharma, eles estarão apaixonados com a sua própria escolaridade. O homem dessa categoria dispõe dos seus próprios poemas, dispõe dos seus próprios trabalhos literários e narrativas. Eles causam desgraça ao mundo inteiro e a eles mesmos. Inutilmente, eles comerão muitas dádivas públicas também, mas depois de comer eles não as digerirão propriamente. Nesse momento de morte, o grande medo será seu e esses seres dirão então, “Muitos terão sido treinados por ti neste conhecimento de artes. Como é que tu não és capaz de formar-te a ti

mesmo? Ele lhe dirá isto a eles, “Amigos, agora não é possível formar-me por mim mesmo”.

Quem, pelo contrário, confiando no sentido da vida, encontra a plenitude da mesma, pode chamar-se de feliz:

“Quem, depois de confiar no Dharma, diz o seguinte: ‘existe um Dharma que está perfeitamente de acordo com as coisas como elas são’ - o grande resultado da maturação da sua felicidade será a insuperável felicidade do Dharma”.

Muito belo é também o conceito do Buda interior, que é e que espera no final do Caminho, e graças ao qual rendem a sua devoção e gratidão ao Tathagata:

“Então, nessa altura, todos eles, tendo-se levantado acima da cabeça do Bendito, derramaram sobre o Bendito várias flores. Eles completaram o Tathagata. Eles produziram a noção de um Buda no seu próprio corpo (...) Eles disseram uma palavra, então, ‘O asceta Gautama tem uma grande realização, ele é um grande campo, um salvador do mundo, ele alcançou a realização do poder do samadhi; conhecedor; ele está na posse da discipulação, que liberta tais seres do samsara, gradualmente, através de hábeis recursos. (...) Em seguida, o grande ser Bhaishajyasena (...) disse isto ao Bendito, ‘Bendito, qual é a causa, qual é a razão pela qual estes devaputras produzem estas palavras, levem a cabo muitas proezas e, em verdade, com muitos elogios de virtude, louvem o Tathagata?’ O Bendito disse: “Ouve, filho da linhagem. Eles não me elogiam a mim. Louvam o seu próprio corpo [da Eternidade]. Colocarão o seu próprio corpo no trono do Dharma, estabelecerão o seu próprio corpo no assento supremo do Dharma, enviarão raios de Dharma dos seus próprios corpos [da Eternidade], eles serão abraçados por todos os Budas. Tendo realizado a realização de uma iluminação insuperável e perfeitamente completa, ensinaram o Dharma”.



Reino dos Fantasmas Famintos do samsara budista, uma pintura do século XII de Kyoto Japão. Domínio público.

Há várias parábolas muito significativas neste texto, tais como a das duas árvores plantadas, ou a dos pais que arruinam a sua vida ao suplicar-lhe pelo seu filho que temia a morte, ou metáforas estranhas, como os nascidos das árvores sem sentido, ou a do prisioneiro que incendeia à sua cela, mas que merecem um artigo à parte, bem como a descrição do processo de morte e a diferença da morte entre aqueles que escolheram o caminho de “dividir e vencerás” e o de “unir para resistir”, ou seja, os regidos pela mente egoísta (Kama Manas, na Índia) ou a generosa e idealista, que semeia nos campos de mérito (Manas).

E dado que a religião budista, como a cristã ou a muçulmana, é própria da Era de Peixes, e a alma

deve lutar contra a putrefação que define a própria natureza do material, o Buda descreve o corpo (sem a presença da alma, ou independente desta):

“Flamejante, residindo no fogo, gargajeante, descarregando secreções, frequentando cemitérios, estúpido, pesado de cargas, completamente em sofrimento desde o momento do nascimento, completamente vencido pela vida, morte e separação do que é querido. Amigos, estes são os nomes de um corpo (...) O corpo vagueia com completa distorção onde não há felicidade e sem sequer saber onde se encontra a felicidade. A felicidade é oferecida no campo búdico. A roda do Dharma é o melhor remédio. A conduta ética e a verdade das condutas éticas são a voz pura do Tathagata”.



Attavagga: O Eu – Comentário ao capítulo XII do Dhammapada

Por Ricardo Martins

No Capítulo sobre o Eu (Attavagga), referente à ideia de alma peregrina e consciência na torre de vigia, diz-se que o homem sábio deve manter-se em vigília durante as três vigílias da noite,

i.e., os três estados da vida: a juventude; a idade adulta; e a velhice. Devemo-nos manter em vigília como se guardássemos alguém doente (a nossa personalidade), procurando o seu bem-estar,

i.e., que transcenda ou transforme a sua doença. O que isto nos diz é que nos devemos manter acordados, despertos, durante toda a vida, que é, comparativamente à luminosa vida desencarnada do espírito, uma noite febril. Não existe uma fase mais apropriada do que outra para nos vigiarmos e não nos permitirmos adormecer, mas em todas elas é necessário que estejamos atentos a nós próprios, observando de cima para baixo e praticando boas acções, concentrados nas palavras e pensamentos bondosos. Depois, diz-nos que devemos trabalhar com o que nos diz respeito a nós próprios, que nos devemos estabelecer naquilo que é o nosso dever, antes de começarmos a instruir os outros, por forma a que não sejamos repreendidos. Certamente, só cumprindo os nossos deveres pessoais poderemos guiar os outros nos seus respectivos deveres com eficácia. Por outro lado, também não seremos capazes de instruir os outros se não nos instruirmos a nós mesmos primeiro e se não nos corrigimos nas falhas que essa instrução vai apontando, pois, o coração que transborda, teve primeiro de perseguir as sombras que se abrigavam nele. Faltar-nos-á a autoridade e o poder se aconselharmos algo aos outros que nós próprios não nos atrevemos a fazer. Mais cedo ou mais tarde seremos repreendidos, por nós próprios, por essa consciência na torre de vigia. Depois, diz-nos Buda, devemos começar por fazer aquilo que dizemos aos outros para fazer e ter o difícil autodomínio para os treinar. Somos nós os protectores de nós próprios e não devemos aguardar que essa protecção venha de fora, quem assim pensa, alcança uma maestria difícil de obter. Pois todo o mal somos nós que o fazemos nascer, produzimos e fazemos a nós próprios, todo o vício tritura-nos «como um diamante tritura uma dura pedra preciosa», «como uma trepadeira estrangula a árvore onde cresce». Nós prejudicamo-nos a nós mesmos como apenas um inimigo seria capaz de fazer, ou mais ainda. É fácil, diz-nos Buda, fazer mal a nós próprios, mas extremamente difícil fazer aquilo que nos seria benéfico, precisamente porque não nos vigiamos em todas as fases da noite da vida e do dia, porque desprezamos o ensino dos mestres, e porque não nos conhecemos. Agimos como um estrangeiro ou inimigo dentro de nós mesmos, que, tal como o bambu, só produz frutos para a sua

autodestruição, já que o bambu só dá fruto uma vez, morrendo de seguida. Devemos atentar aos frutos da nossa acção, se nos mantêm vivos ou se nos matam, obrigando-nos a caminhar pela vida como mortos-vivos nos cemitérios nebulosos dos sonhos incumpridos. Buda volta a insistir: o mal que fazemos, fazemo-lo a nós mesmos; o bem que fazemos, fazemo-lo a nós próprios; ninguém pode salvar ninguém salvo salvar-se a si mesmo. Caso contrário, Buda já nos teria salvo a todos. Nós não podemos purificar ninguém e ninguém nos pode purificar a nós, temos de saber que a escada do autoconhecimento é percorrida por cada um de nós e que a correcção dos nossos erros só depende de nós próprios. Mas é ao purificarmo-nos a nós mesmos que podemos ajudar os outros, é aí que os outros poderão, realmente, beneficiar connosco, e não quando nos dirigimos a eles sem nos termos vigiado e transformado primeiro.



Buda sentado. Esta figura, com as mãos no gesto de ensinamento do dharmachakra mudra, refere-se ao primeiro sermão do Buda em Sarnath, onde a figura foi encontrada. Trabalho de Tevaprapas em Wikipedia (CC BY-SA 3.0).



Mundo, Lokavagga – Comentário ao capítulo XIII do Dhammapada

Por José Antunes

A Estância, ou Capítulo, XIII do Dhammapada tem o título de “O Mundo”, *Lokavagga*.

H.P. Blavatsky afirma, no *Glossário Teosófico*, que a palavra *loka* significa “mundo”, “terra”, “universo”,

“lugar”, “região”, “plano”, “esfera de existência”, “mansão”, “céu”, “paraíso”, e ainda alguns outros significados que vão para além do que nos interessa. Considerando que *vagga*, em pali, significa “grupo”, “parte” e “capítulo” de um livro, vamos tratar,

portanto, do capítulo do Dhammapada que trata sobre a temática do mundo, ou realidade oposta e em conjugação com o eu.



Imagem de Gautama Buda em Seokguram Grotto, Gyeongju, na Coreia do Sul.
Imagem de Richardfabi em Wikipedia (CC BY-SA 3.0).

Sendo composto este capítulo por 12 slokas, ou versos, abarca dentro da obra os números 167 a 178. E, como em toda a obra, está banhado pela excelsa moral típica do budismo que tem a finalidade de levar a consciência, o saber e os actos humanos para um plano mais elevado do que aquele em que normalmente andam mergulhados. De facto, o objectivo não é fazer um estudo ou exame do mundo que nos rodeia, mas sim reflectir sobre a nossa relação com esse mundo. E bem sabemos que toda a obra que é o Dhammapada, representa um guião para a nossa acção na vida, transmitindo, com os seus slokas, o perfume de uma elevada ética e moral.

Passamos a uma leitura e análise de cada verso.

167. Não percorras um ignóbil caminho de vida! Não vivas na negligência! Não sigas opiniões falsas! Não sejas apegado ao mundo!

A mensagem é directa e qualquer um pode percebê-la sem grandes rodeios. No entanto, para um exercício de auto-consciência, é conveniente olharmos e re-olharmos para os ensinamentos e interrogarmo-nos, avaliando a discrepância que pode existir entre os nossos pensamentos e acções.

Um caminho ignóbil está evidente em quem rouba ou explora os outros; nestas situações a clareza é total. Mas pode haver zonas “cinzentas” e convencemo-nos que fazemos o bem quando na prática os nossos egoísmos turvam os nossos actos. Não pode haver nobreza sem honestidade e toda a mentira ou falsidade, mesmo inconscientes, são areias movediças onde nos podemos entulhar... Quantas vezes uma mentira não enrola e ata na caminhada?

Viver na negligência é não cumprir com o nosso dever. E aqui creio que, entre os nossos limites e a quebra de limitações, muitas vezes nos quedamos passivos ou não tão combativos, e isso é uma forma subtil de negligência. Reafirmo que o maior perigo não são os grandes defeitos que se conseguem ver bem à distância e que, por isso, podem ser mais facilmente combatidos. O maior problema são os defeitos subtis de quem está a caminhar e não se apercebe das subtilezas que ocorrem no seu interior.

Quanto às opiniões falsas, tão útil é nesta época de “pós-verdade”, onde distinguir o claro do escuro é tarefa difícil. Aconselha não seguir opiniões falsas, e aqui vemos o perigo da caminhada humana: não basta seguir o que os outros dizem, é necessário seguir o que nos dita a consciência sobre o que é verdadeiro, pelo menos dentro de nós. E pouco a pouco, com essa verdade no coração, mesmo que nos equivoquemos, vamos construindo o caminho individual que tem de estar integrado no colectivo.

E, por último, neste verso, se estamos apegados ou dependentes de coisas do mundo, é lógico que a nossa consciência não consiga ascender aos altos voos, aos quais está destinada. O apego é sempre identificação com algo externo, é a sobreposição do “ter” sobre o “ser” e, como tal, mergulhar no mundo e não ter capacidade de elevação da consciência para um maior entendimento de toda a realidade.

168. Ergue-te e não estejas desatento. Segue o dharma¹. Quem segue a senda do dharma vive feliz neste mundo e no seguinte.

169. Segue a senda da virtude; não sigas um caminho errante. Quem segue a senda da virtude vive feliz neste mundo e no seguinte.



Monges descem para seus quartos após as orações da noite em Haeinsa. Imagem de joonghijung em Wikipedia (CC BY 2.0).

Juntamos este par de versos, pois estão construídos numa forma muito comum na obra, havendo até um capítulo específico, os versos gémeos, que usam este formalismo numa espécie de jogo de opostos onde a solução fica clara por esse contraste.

No primeiro, 168, o foco é precisamente a atenção: *não estejas desatento*. No seguinte é a perseverança em não se desviar da senda. A atenção permite manter-nos no caminho do *dharma*, da virtude, da lei, da harmonia. Entre as inúmeras possibilidades de acção, o nosso caminho tem de ser regido por esta captação interior de uma Lei Cósmica que rege

todos os seres e que os levam à sua plenitude, à realização. Os seres humanos têm o seu *dharma* na realização da sua própria humanidade, naquilo que permite afirmar que somos humanos conscientes, ao contrário das possibilidades de desvio desse caminho e de despender as energias com desejos, instintos, paixões desenfreadas. Quem segue o *dharma*, caminha equilibradamente, e os seus passos são leves movimentos na única direcção possível para a realização plena. Quem, por ignorância, não consegue seguir o *dharma*, segue um caminho errante, experimentando muitos desvios e esbarrando com os sôfregos muros da insatisfação, saboreando os amargos frutos das suas próprias experiências até que essa dor desencadeie a consciência e saber, e o faça seguir a senda do Justo Meio.

170. Vê o mundo como uma bolha; considera-o como uma miragem. O Rei da Morte nunca encontrará quem assim vê o mundo.

171. Vem e vê este mundo como um dourado coche principesco onde se submergem os tolos e os sábios não tocam.

Continuamos e agrupamos mais dois slokas. Entra aqui o conceito oriental de Maya, ilusão. Esta Maya, como natureza, refere-se a tudo o que conseguimos captar com os sentidos e que verificamos não escapar à acção do tempo. Nada está fixo, tudo se movimenta, tudo se transforma. A vida manifestada é um grande teatro de formas mutáveis que vão desfilar perante o olhar contemplante da nossa consciência. Claro que, por detrás destas formas mutáveis, há sempre uma base, uma substância como suporte para toda esta manifestação de vida. Mas esta matéria-prima, como unidade, está num nível de percepção muito acima dos órgãos dos sentidos. Yama, o rei da morte, não encontrará quem assim vê o mundo na sua essência imutável, pois a morte refere-se à contínua transformação das formas. Nesta dimensão existencial, o senhor do Tempo é quem governa e impera de forma implacável, nada se lhe escapa. Mas a nossa consciência, o voo da nossa alma, pode experienciar dimensões além deste ilusório mundo de barro. Neste mundo de barro

¹ Verdade, virtude, caminho do meio.

que aparenta ser um dourado coche, mergulham os ignorantes como “a borboleta atraída pela deslumbrante chama da tua lâmpada nocturna”, mas que “está condenada a perecer no viscoso azeite.”² Pelo contrário, os sábios, conhecendo a natureza, já não se aderem às coisas passageiras e, muitas vezes, atraentes do mundo sensível.

172. Quem primeiro foi desatento e depois torna-se vigilante, ilumina o mundo como a lua aberta de nuvens.

173. Quem ultrapassa actos erróneos com boas acções, ilumina o mundo como a lua aberta de nuvens.



Mahayanabuddha. Licença Creative Commons.

Eis aqui a maravilha da evolução humana! Ninguém se pode escusar ao Caminho e todos haveremos de o percorrer. Quando se processa esta transformação alquímica no nosso interior, sente-se essa passagem da sombra para a luz. Pode ainda não ser a plena Luz do Sol que nos dá a possibilidade de compreender

tudo o que está em nosso redor, mas já é Lua livre de nuvens que, reflectindo nas águas, nos dá clara indicação da Senda e, com o seu exemplo de crescimento interior, ilumina quem está em redor.

174. Este mundo é cego. Poucos são os que conseguem ver as coisas como elas são. Tal como os pássaros que escaparam da rede, poucos são os que vão para o céu.

A expressão “este mundo é cego” reforça a imagem deste plano de existência como um multifacetado campo de experimentação, onde a saída está numa dimensão acima, com a elevação da consciência e não na multiplicidade possível de um caleidoscópio. Quem eleva a consciência? Esses são os verdadeiros sábios da condição humana. Sábio é qualquer um que seja especialista numa arte ou ciência concretas, mas sábio da essência humana são aqueles amantes da sabedoria que foram escalando a sua acrópole interior, num esforço heróico de conquista do invisível que há em nós. Infelizmente, na sua maioria somos pássaros aprisionados nas redes do mundo.

175. Os cisnes voam na senda do sol. Quem possuiu poderes psíquicos (siddhis) atravessa o ar. Os sábios, após conquistarem Mara e as suas hostes, são levados para fora deste mundo.

O poder é a capacidade de Realização de cada ser na sua respectiva etapa evolutiva e que deverá ser atingida durante um determinado ciclo de manifestação. Os cisnes voam na senda do sol, os detentores de poderes psíquicos, ou mediúnicos, atravessam o ar, ou plano astral. Só os sábios conseguem alcançar planos de existência espiritual além deste mundo manifestado. Mas, para isso, tiveram de conquistar-se a si mesmos, adquirir perfeito auto-domínio através da conquista das forças da natureza simbolizadas em Mara e nas suas hostes. Se a finalidade última, ou realização do nosso Ser, é este acto de “ser levado para fora deste mundo”, isto só será possível, ou será uma realidade apenas, após a auto-realização.

² “Voz do Silêncio”

176. Quem viola a Lei, quem profere mentiras, quem escarnece do outro mundo, não há mal que não possa fazer.

Eis a grande tragédia da ignorância! A não consciência de uma Lei que rege e direcciona todo o Cosmos; o não respeito pelo ignoto mundo invisível dos mortos; a não percepção do perigo de faltar à verdade e de espalhar a mentira, tudo isto é sinal de uma alma ignorante, não respeitadora, blasfema até, e a este tipo de natureza humana não há mal que não possa fazer. Daí que o caminho evolutivo comece com uma percepção do Bem, por muito ténue que seja. Todas as “morais” emanadas das religiões, frutos de uma Ética Universal, visam encaminhar os actos humanos nesse sentido de um Bem, que obviamente terá de ser sempre Comum e, sempre que assim não seja, já não é partícipe dessa Moral Intemporal. A tão simples e conhecida fórmula de “não faças aos outros o que não queres que te façam a ti” é o princípio da Grande Caminhada.

177. O não caridoso nunca irá para o mundo dos deuses, nem os tolos louvam o altruísmo. Mas o sábio que se satisfaz com a generosidade torna-se abençoado no outro mundo.

A vida é movimento, contínuo fluir de energia que não se estanca. Qualquer barreira ou obstáculo que impeça ou prejudique este fluir está contra este desenvolvimento contínuo. A generosidade humana é integrar o movimento perpétuo da Natureza visível, e a dificuldade em integrar está relacionada com o nosso egoísmo, a separatividade que está em nós. É participar do movimento, do contínuo fluir da vida, com actos caridosos e não apenas caritativos, isto é, com um sentimento de *caritas*, ou *compaixão*, que se distancia totalmente do “dar porque já não preciso”, para se fazer uno com o “dar como benefício, ou ofício do bem” para contribuir para a vida em meu redor.

Esta é a virtude base para iniciar o Caminho e, claro, quem não a pratica nunca chegará a planos mais elevados de consciência. Os tolos não louvam o altruísmo pois não têm uma visão ampla de finalidade para além dos efeitos imediatos, só os sábios percebem o destino além do momento presente.

178. Melhor do que a soberania sobre a Terra, melhor do que ir para o Céu, melhor que o domínio sobre todos os mundos, é o fruto do primeiro passo na Senda.

E fechamos com o último sloka deste vagga que encerra duas ideias interessantes. Mais importante do que o resultado ou destino, a finalidade que se alcançará, a meta a atingir, os prémios a receber, as palmas a eclodir e a glória da conquista a vibrar, melhor do que tudo isto é o começo! Como se chega à meta se não se inicia o caminho? E essa alegria, esse sentimento de alguma paz interna por esses passos iniciais são os cânticos celestes que a alma já escuta ao longe.

Por outro lado, esses passos iniciais implicam um esforço heróico, pois o começo de algo é sempre mais esforçado do que a sua continuidade. Na continuidade, o ritmo já está implantado, mas ao começar algo há que romper com a inércia. Muitas vezes nos iludimos projectando o empenho inicial para toda a jornada, mas essa é uma lógica básica que não explica a realidade vital. Quanto mais treino, mais aptidão e menos esforço físico aparente.

Talvez, quem sabe, esse valor inicial para o começo tenha de ser tão intenso para que as trompetas celestes possam soar aos ouvidos da alma.

E quem entra na Senda cumpre com o dharma humano. Que maravilha é ver a borboleta ser borboleta e a roseira dar rosas!



Os Homens Santos da Índia

– *Os pensamentos do famoso psicanalista sobre Sri Ramana Maharshi*

Por Carl Jung

Jung escreveu este ensaio como introdução de um livro sobre Ramana Maharshi de Heinrich Zimmer.¹ Os números dos parágrafos são das Obras Coletadas de Jung.

¹ Introdução a Heinrich Zimmer, *Der Weg zum Selbst: Lehre und Leben des indischen Heiligen Shri Ramana Maharshi aus Tiruvannamalai* (Zurique, 1944), editado por C. G. Jung. A obra consiste em 167 páginas traduzidas por Zimmer de publicações em inglês do Sri Ramanasramam Book Depot, Tiruvannamalai India, precedida por um breve (não significativo) prefácio e esta introdução, ambas por Jung, um aviso obituário de Emil Abegg da morte de Zimmer em Nova York em 1944, e uma introdução aos textos de Shri Ramana Maharshi por Zimmer.

950

Heinrich Zimmer estava interessado há anos no Maharshi de Tiruvannamalai, e a primeira pergunta que ele me fez quando voltei da Índia dizia respeito a este último homem santo e sábio do sul da Índia. Não sei se o meu amigo achou imperdoável ou um pecado incompreensível da minha parte o facto de eu não ter procurado Shri Ramana. Eu tinha a sensação de que ele certamente não teria deixado de lhe fazer uma visita, tão grande era o seu interesse na vida e pensamento do homem santo. Isso foi pouco surpreendente, pois sei o quão profundamente Zimmer tinha penetrado no espírito da Índia. O seu desejo mais ardente de ver verdadeiramente a Índia, infelizmente, nunca foi realizado, e a única hipótese que ele teve de o fazer desmoronou-se nas últimas horas antes do início da Segunda Guerra Mundial. Como que em compensação, a sua visão da Índia espiritual era ainda mais magnífica. No nosso trabalho conjunto, ele deu-me discernimentos inestimáveis sobre a psique oriental, não apenas através do seu imenso conhecimento técnico, mas sobretudo através da sua brilhante compreensão do significado e conteúdo da mitologia indiana. Infelizmente, a morte precoce daqueles amados dos deuses foi cumprida nele, e resta-nos lamentar a perda de um espírito que superou as limitações do especialista e, voltando-se para a humanidade, concedeu-lhe o feliz presente do “fruto imortal”.

951

O portador da sabedoria mitológica e filosófica na Índia tem sido desde tempos imemoriais o “homem santo” – um título ocidental que não traduz bem a essência e a aparência externa da figura paralela no Oriente. Esta figura é a personificação da Índia espiritual, e nós encontramos-la repetidamente na literatura. Não é de admirar, então, que Zimmer estivesse apaixonadamente interessado na última e melhor encarnação deste tipo na personalidade fenomenal de Shri Ramana. Ele viu neste iogue o verdadeiro avatar da figura do rishi, vidente e filósofo, que caminha, tão lendário quanto histórico, ao longo dos séculos e das eras.

952

Talvez eu devesse ter visitado Shri Ramana. No entanto, temo que se eu viajasse para a Índia uma segunda vez para compensar a minha omissão, o resultado seria o mesmo: eu simplesmente não conseguiria, apesar da singularidade da ocasião, visitar pessoalmente este homem indubitavelmente distinto. É que eu duvido da sua singularidade; ele é de um tipo que sempre foi e sempre será. Portanto, não era necessário procurá-lo. Eu vi-o por toda a Índia, nas fotos de Ramakrishna, nos discípulos de Ramakrishna, em monges budistas, em inúmeras outras figuras do quotidiano indiano, e as palavras da sua sabedoria são os subentendidos da vida espiritual da Índia. Shri Ramana é, de certa forma, um *hominum homo*, um verdadeiro “filho do homem” da terra indiana. Ele é “genuíno”, e além disso ele é um “fenómeno” que, visto através dos olhos europeus, tem reivindicações de singularidade. Mas na Índia ele é apenas o ponto mais branco numa superfície branca (cuja brancura é mencionada apenas porque há tantas superfícies que são tão negras quanto ela é branca). Ao todo, vemos tanto na Índia que, no final, só se deseja poder ver menos: a enorme variedade de países e seres humanos cria um anseio pela completa simplicidade. Essa simplicidade também está lá; ela permeia a vida espiritual da Índia como uma fragrância agradável ou uma melodia. É a mesma em toda a parte, mas nunca monótona, infinitamente variada. Para a conhecer, basta ler uma Upanishad ou qualquer discurso do Buda. O que é ouvido lá é ouvido em todos os lugares; ela fala de um milhão de olhos, ela se expressa em inúmeros gestos, e não há aldeia ou estrada rural onde essa árvore de ramificação ampla não possa ser encontrada em cuja sombra o ego luta pela sua própria abolição, afogando o mundo da multiplicidade no Todo e Todo-União do Ser Universal. Esta nota soou tão insistentemente nos meus ouvidos que eu não fui mais capaz de me desfazer do seu feitiço. Eu estava então absolutamente certo de que ninguém poderia nunca ultrapassar isso, muito menos o próprio homem santo indiano; e se Shri Ramana dissesse algo que não se harmonizasse com essa melodia, ou afirmasse saber qualquer coisa que a transcendesse, a sua iluminação seria certamente

falsa. O homem santo está certo quando entoava os cantos antigos da Índia, mas errado quando toca qualquer outra música. Este drone sem esforço de argumentação, tão adequado ao calor do sul da Índia, fez-me abster-me, sem arrependimentos, de uma visita a Tiruvannamalai.

953

No entanto, a insondabilidade da Índia fez com que eu encontrasse o homem santo de qualquer modo, e de uma forma mais agradável para mim, sem que eu o procurasse: em Trivandrum, a capital de Travancore, encontrei um discípulo do Maharshi. Ele era um homenzinho desprezível, de uma posição social que despreveríamos como a de um professor primário, e ele lembrou-me muito vividamente o sapateiro de Alexandria que (na história de Anatole France) foi apresentado a Santo António pelo anjo como um exemplo de um santo ainda maior do que ele. Tal como o sapateiro, o meu pequeno homem santo tinha inúmeras crianças para alimentar e estava a fazer sacrifícios especiais para que o seu filho mais velho pudesse receber educação. (Não entrarei aqui na questão sobre se os homens santos são sempre sábios, e, por outro lado, se todos os sábios são incondicionalmente santos. A este respeito há espaço para dúvidas.) Seja como for, neste modesto, gentil, devoto e infantil espírito, encontrei um homem que absorveu a sabedoria do Maharshi com total devoção, e ao mesmo tempo tinha superado o seu mestre porque, apesar da sua esperteza e santidade, ele tinha “comido” o mundo. Reconheço com profunda gratidão este encontro com ele; nada melhor poderia ter acontecido comigo. O homem que é apenas sábio e apenas santo interessa-me tanto quanto o esqueleto de um sáurio raro, que não me levaria às lágrimas. A insana contradição, por outro lado, entre a existência além de Mâyã no Eu cósmico, e aquela amável fraqueza humana que frutuosa e afunda muitas raízes na terra negra, repetindo por toda a eternidade a tecelagem e o rasgar do véu como a melodia intemporal da Índia – essa contradição fascina-me; de que outra forma alguém pode perceber a luz sem a sombra, ouvir o silêncio sem o barulho,

alcançar sabedoria sem tolice? A experiência da santidade pode muito bem ser a mais dolorosa de todas. O meu homem – graças a Deus – era apenas um pequeno homem santo; nenhum pico radiante acima dos abismos escuros, nenhuma fraturante mutação espontânea da natureza, mas um exemplo de como sabedoria, santidade e humanidade podem habitar juntos em harmonia, rica, agradável, doce, pacífica, e pacientemente, sem se limitarem, sem ser peculiar, não causando nenhuma surpresa, de forma alguma sensacional, não necessitando de nenhum correio especial, mas incorporando uma cultura antiga entre o suave murmúrio das palmeiras de coco agitando-se na brisa do mar. Ele encontrou um significado na fantasmagoria apressada do Ser, liberdade na escravidão, vitória na derrota.

954

A sabedoria não adulterada e a santidade não adulterada, temo, são melhor vistas na literatura, onde a sua reputação permanece indiscutível. Lao-tze lê-se requintadamente, insuperavelmente bem, no Tao Te Ching; Lao-tze, com a sua dançarina na encosta ocidental da montanha, celebrando o entardecer da vida, é um pouco menos edificante. Mas ainda menos alguém pode aprovar o corpo negligenciado do homem santo “não adulterado”, especialmente se alguém acredita que a beleza é uma das mais excelentes criações de Deus.

955

Os pensamentos de Shri Ramana são lindos de se ler. O que encontramos aqui é a Índia mais pura, o sopro da eternidade, desprezando e desprezado pelo mundo. É a canção dos tempos, retumbante, como o som estridente dos grilos numa noite de verão, de um milhão de seres. Esta melodia é construída sobre o único grande tema, que, velando a sua monotonia sob mil reflexões coloridas, incansável e eternamente se rejuvenesce no espírito indiano, cuja encarnação mais jovem é o próprio Shri Ramana. É o drama de ahamkāra, o “fazedor-do-ego” ou ego-consciência, em oposição e indissolúvel escravidão

ao atman, ao eu ou não-ego. O Maharshi também chama o atman de “ego-ego” – significativamente, pois o eu é de facto experienciado como o sujeito do sujeito, como a verdadeira fonte e controlador do ego, cujos esforços (equivocados) são continuamente direcionados para se apropriar da própria autonomia, o que é intimado por si mesmo.

956

Este conflito não é desconhecido para o ocidental: para ele é a relação do homem com Deus. O indiano moderno, como posso testemunhar a partir da minha própria experiência, adotou em grande parte os hábitos europeus da linguagem, “eu” ou “atman” sendo essencialmente sinónimos de “Deus”. Mas, contrariamente ao “homem e Deus” ocidental, o indiano postula a oposição (ou correspondência) entre “ego e eu”. “Ego”, em oposição a “homem”, é um conceito claramente psicológico, assim como “eu” – na nossa forma de pensar. Podemos, portanto, estar inclinados a assumir que na Índia o problema metafísico “homem e Deus” foi transferido para o plano psicológico. Numa inspeção mais minuciosa, é claro que não é assim, pois o conceito indiano de “ego” e “eu” não é realmente psicológico, mas, pode-se dizer, tão metafísico quanto o nosso “homem e Deus”. O indiano carece do ponto de vista epistemológico tanto quanto a nossa própria linguagem religiosa. Ele ainda é “pré-kantiano”. Esta complicação é desconhecida na Índia e ainda é amplamente desconhecida para nós. Na Índia não há psicologia no nosso sentido da palavra. A Índia é “pré-psicológica”: quando fala do “eu”, ela postula tal coisa como existindo. A psicologia não faz isso. Não nega em nenhum sentido a existência do conflito dramático, mas reserva-se o direito à pobreza, ou às riquezas, de não saber sobre o eu. Embora muito bem familiarizados com a fenomenologia peculiar e paradoxal do eu, continuamos conscientes do facto de que estamos a descobrir, com os meios limitados de que dispomos, algo essencialmente desconhecido e a expressá-lo em termos de estruturas psíquicas que podem não ser adequadas à natureza do que deve ser conhecido.

957

Esta limitação epistemológica mantém-nos afastados do que chamamos de “eu” ou “Deus”. A equação eu = Deus é chocante para os europeus. Como as declarações de Shri Ramana e muitos outros mostram, é uma visão especificamente oriental, à qual a psicologia não tem nada mais a dizer, exceto que não lhe compete distinguir entre os dois. A psicologia só pode estabelecer que o empirismo do “eu” exhibe uma sintomatologia religiosa, assim como essa categoria de afirmações associadas ao termo “Deus”. Embora o fenómeno da exaltação religiosa transcenda a crítica epistemológica – característica que compartilha com todas as manifestações de emoção – o desejo humano de conhecimento afirma-se repetidamente com obstinação e intencionalidade “ímpios” ou “luciferianos”, de facto com necessidade, seja para a perda ou ganho do homem pensante. Mais cedo ou mais tarde, ele colocará a sua razão em oposição à emoção que o agarra e tentará retirar-se de suas garras para relatar o que aconteceu. Se ele proceder com prudência e consciência, ele descobrirá continuamente que pelo menos uma parte da sua experiência é uma interpretação humanamente limitada, como foi o caso de Inácio Loyola e a sua visão da cobra com múltiplos olhos, que ele primeiro considerou como de origem divina, e posteriormente diabólica. (Compare a exortação em I João 4:1: “Não acredites em todos os espíritos, mas testa os espíritos para ver se são de Deus.”) Para o indiano é claro que o eu como o terreno originário da psique não é diferente de Deus, e que, na medida em que um homem está no eu, ele não está apenas contido em Deus, mas na verdade é Deus. Shri Ramana é bastante explícito neste ponto. Sem dúvida, esta equação, também, é uma “interpretação”. Igualmente, é uma interpretação para se considerar o eu como o bem mais alto ou como o objetivo de todo o desejo e realização, embora a fenomenologia de tal experiência não deixe dúvidas de que essas características existem a priori e são componentes indispensáveis da exaltação religiosa. Mas isso não impedirá o intelecto crítico de questionar a validade dessas características. É difícil ver como essa pergunta poderia ser respondida, pois o intelecto

carece dos critérios necessários. Qualquer coisa que possa servir como critério está sujeita, por sua vez, à questão crítica da validade. A única coisa que pode decidir aqui é a preponderância de factos psíquicos.

958

O objetivo da prática religiosa oriental é o mesmo do misticismo ocidental: a mudança do centro de gravidade do ego para o eu, do homem para Deus. Isto significa que o ego desaparece no eu, e o homem em Deus. É evidente que Shri Ramana foi realmente mais ou menos absorvido pelo eu, ou pelo menos esforçou-se seriamente toda a sua vida para extinguir o seu ego nele. Os exercícios espirituais revelam um esforço semelhante: eles subordinam a “auto-possessão” (posse de um ego) tanto quanto possível à posse de Cristo. O contemporâneo mais velho de Shri Ramana, Ramakrishna, tinha a mesma atitude em relação ao eu, mas no seu caso o dilema entre o ego e o eu parece emergir de forma mais distinta. Enquanto Shri Ramana demonstra uma tolerância “compreensiva” em relação aos chamados mundanos dos seus discípulos, enquanto ainda exalta a extinção do ego como o verdadeiro objetivo do esforço espiritual, Ramakrishna mostra uma atitude mais hesitante a este respeito. Ele diz: “Enquanto a busca do ego existe, nem o conhecimento (jñāna) nem a libertação (mukti) são possíveis, e para nascimentos e mortes não há fim.”² Mesmo assim, ele tem que admitir a tenacidade fatal de ahamkāra (o “fazedor-do-ego”): “Muito poucos conseguem desfazer-se do sentido de ‘ego’ através de samādhi.... Podemos discriminar mil vezes, mas o sentido de “ego” é obrigado a voltar de novo e de novo. Pode-se cortar os galhos de uma figueira hoje, mas amanhã ver-se-á que novos galhos estão a brotar.”³ 3 Ele chega ao ponto de sugerir a indestrutibilidade do ego com as palavras: “Se esse sentido de ‘ego’ não sair, então deixe-o continuar como servo de Deus.”⁴ 4 Comparado com esta concessão ao ego, Shri Ramana é definitivamente o mais radical ou, no sentido da

tradição indiana, o mais conservador. Embora o mais velho, Ramakrishna é o mais moderno dos dois, e isso provavelmente deve ser atribuído ao facto de que ele foi afetado pela atitude ocidental da mente muito mais profundamente do que foi Shri Ramana.

959

Se concebermos o eu como a essência da integralidade psíquica, ou seja, como a totalidade do consciente e do inconsciente, fazemo-lo porque ele de facto representa algo como um objetivo do desenvolvimento psíquico, e isso independentemente de todas as opiniões e expectativas conscientes. O eu é o sujeito de um processo que geralmente segue o seu curso fora da consciência e faz sentir a sua presença apenas através de uma espécie de efeito de longo alcance. Uma atitude crítica em relação a esse processo natural permite-nos levantar questões que são excluídas no início pela fórmula eu = Deus. Esta fórmula mostra a dissolução do ego no atman como o objetivo inequívoco da religião e da ética, como exemplificado na vida e pensamento de Shri Ramana. O mesmo é obviamente verdade para o misticismo cristão, que difere da filosofia oriental apenas por ter uma terminologia diferente. A consequência inevitável é a depreciação e abolição do homem físico e psíquico (ou seja, do corpo vivo e ahamkāra) em favor do homem espiritual. Shri Ramana fala do seu corpo como “este torrão”. Contra isso, e tomando em consideração a natureza complexa da experiência humana (emoção mais interpretação), o ponto de vista crítico admite a importância do ego-consciência, sabendo bem que sem ahamkāra não haveria absolutamente ninguém lá para registar o que estava a acontecer. Sem o ego pessoal de Maharshi, que, por uma questão de experiência bruta, só existe em conjunto com o dito “torrão” (= corpo), não existiria Shri Ramana. Mesmo que concordássemos com ele que não é mais o seu ego, mas o atman a falar, ainda é a estrutura psíquica da consciência em associação com o corpo que torna possível a comunicação da fala. Sem este homem físico e psíquico reconhecidamente muito

2 *Worte des Ramakrishna*, ed. por Emma von Pelet, p. 77.

3 *O Evangelho de Ramakrishna*, p. 56.

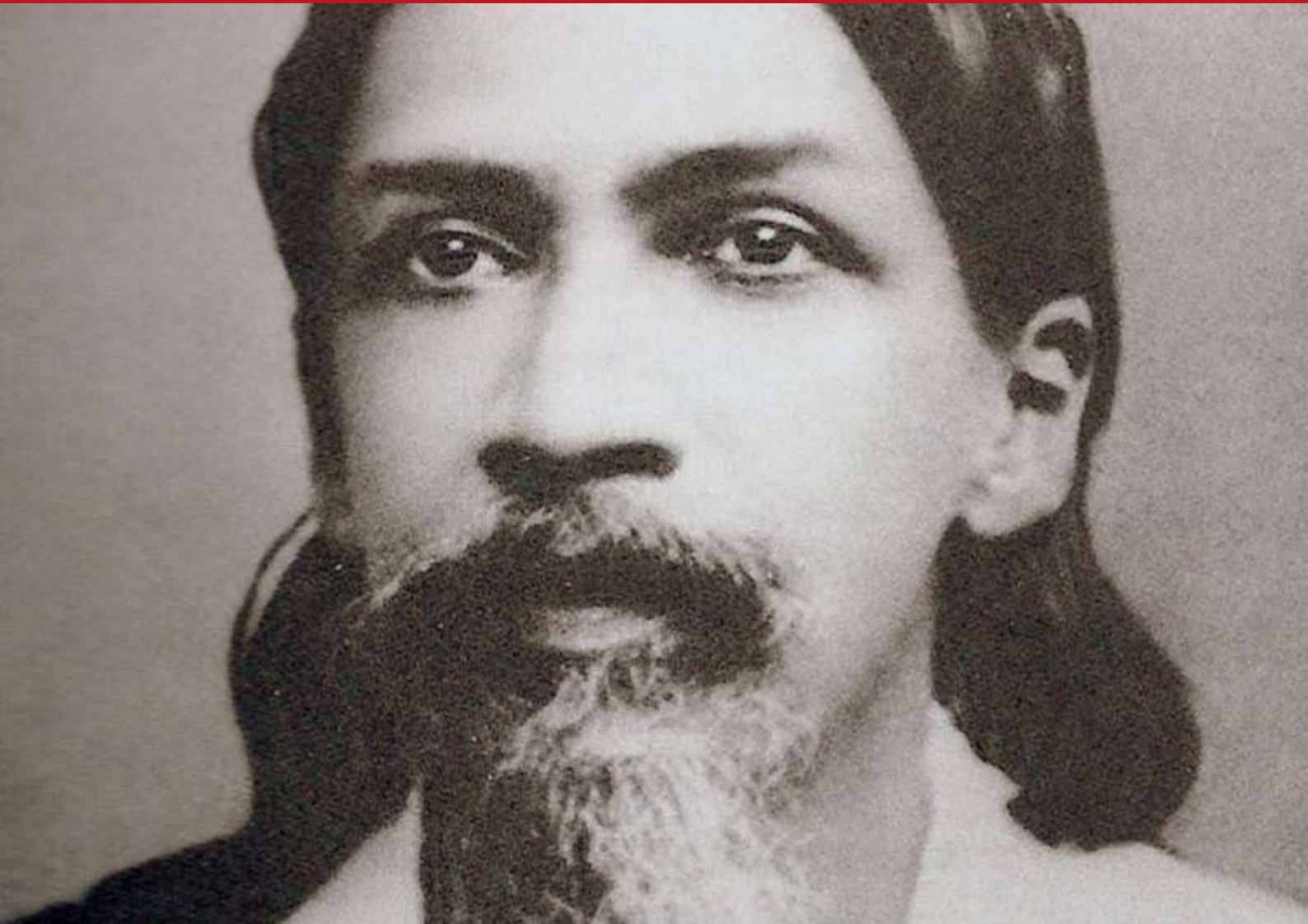
4 *Ibid.*

social e intelectual, roendo a alma do ocidental com ganância aparentemente insaciável, está a espalhar-se irresistivelmente no Oriente e ameaça ter consequências incalculáveis. Não apenas na Índia, mas também na China, muito já pereceu onde antes a alma vivia e prosperava. A exteriorização da cultura pode acabar com muitos males cuja remoção parece muito desejável e benéfica, mas esse passo à frente, como mostra a experiência, é pago muito caro com a perda da cultura espiritual. É inegavelmente muito mais confortável viver numa casa bem planeada e limpa, mas isso ainda não responde à questão de quem é o morador desta casa e se a sua alma se alegra na mesma ordem e limpeza que a casa que ministra a sua vida externa. O homem cujos interesses estão todos fora nunca está satisfeito com o que é necessário, mas anseia perpetuamente por algo mais e melhor que, fiel ao seu viés, ele sempre procura fora de si. Ele esquece completamente que, apesar de todos os seus sucessos externos, ele próprio permanece o mesmo internamente, e, portanto, lamenta a sua pobreza se possui apenas um automóvel quando a maioria tem dois. Obviamente, a vida externa dos homens poderia se melhorar e embelezar muito mais, mas essas coisas perdem o seu significado quando o homem interior não as acompanha. Ser saciado com “necessidades” é sem dúvida uma fonte inestimável de felicidade, mas o homem interior continua a aumentar a sua reivindicação, e isso não pode ser satisfeito por nenhuma posse externa. E quanto menos essa voz é ouvida na perseguição das coisas brilhantes deste mundo, mais o homem interior se torna a fonte de infortúnio inexplicável e infelicidade incompreensível no meio de condições de vida cujo resultado se esperava que fosse totalmente diferente. A exteriorização da vida transforma-se em sofrimento incurável, porque ninguém consegue entender porque deveria sofrer consigo mesmo. Ninguém questiona a sua insaciabilidade, mas considera-a como seu direito legal, nunca pensando que a unilateralidade desta dieta psíquica leva no final aos mais graves distúrbios do equilíbrio. Essa é a doença do homem ocidental, e ele não descansará até que tenha infetado o mundo inteiro com a sua própria inquietação gananciosa.

963

A sabedoria e o misticismo do Oriente têm, portanto, muito a dizer-nos, mesmo quando falam a sua própria linguagem inimitável. Servem para nos lembrar que nós, na nossa cultura, possuímos algo semelhante, que já esquecemos, e para direcionar a nossa atenção para o destino do homem interior, que consideramos insignificante. A vida e os ensinamentos de Shri Ramana são importantes não só para a Índia, mas também para o Ocidente.

São mais do que um documento humano: são uma mensagem de aviso para uma humanidade que ameaça perder-se na inconsciência e na anarquia. Não terá sido por acaso que, no sentido mais profundo, o último livro que Heinrich Zimmer nos deixou, como testamento, o trabalho da vida de um profeta indiano moderno que exemplifica de forma tão impressionante o problema da transformação psíquica.



Sri Aurobindo ou a evolução futura da humanidade – Juventude e nacionalismo

Por Lionel Tardif

Em 2009, Lionel Tardif, cineasta, historiador, professor de linguagem cinematográfica, diretor de produção e escritor, deu uma conferência sobre Sri Aurobindo, personagem fora do comum cujos

ensinamentos e obras são um verdadeiro tesouro para a evolução da humanidade. A revista Acropolis publica o texto na íntegra dessa conferência que se dividiu em vários artigos.

Num primeiro artigo, o autor dá prioridade à juventude de Sri Aurobindo.



Sri Aurobindo em seu leito de morte, 5 de dezembro de 1950.
Wikipedia, domínio público.

No final do século XIX e primeira metade do século XX, um homem reencontrando e principalmente repetindo a experiência, deixou-nos uma ciência de sempre, de aqui e agora e para amanhã. Outros grandes seres antes dele já a tinham abordado, mas sem nos deixarem o segredo do processo. Sri Aurobindo ensinou-no-la com a sua vida e o seu corpo. Por que razão, então, um mestre desta envergadura, o maior, com certeza, que o século XX conheceu, permanece quase um desconhecido? Enquanto era vivo, Sri Aurobindo Ghose já tinha dado a resposta: “nem vocês nem ninguém sabe nada da minha vida. Nada aconteceu na superfície que os homens possam ver”.

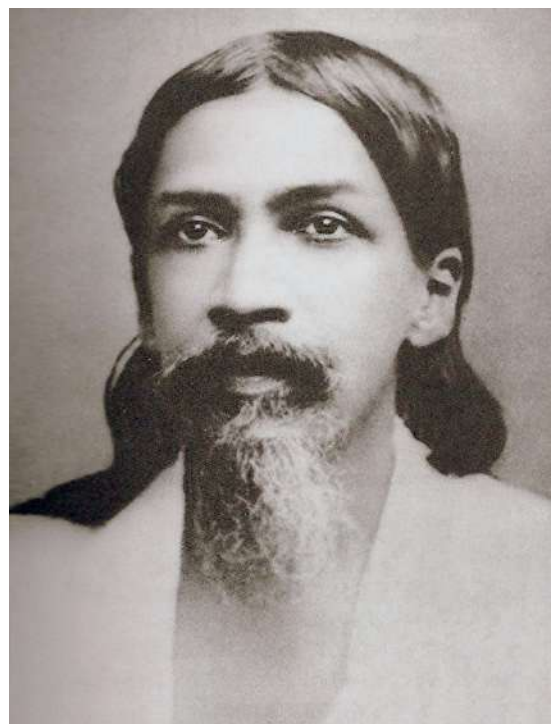
Porém, esse trabalho celular, tão solitário e tão primordial para o futuro da humanidade, continua hoje em silêncio. Não penso que aqueles que o fizeram sob diferentes formas sejam numerosos, mas o principal é que se continue. Ninguém, ou quase ninguém, o vê e ainda menos se fala dele. Numa época em que a imagem e a representação predominam, apenas é difundido pelos media aquilo que é exibido, faz muito ruído, choca, interpela, ilude, ainda que na maior parte do tempo, isso não dure mais que um instante.

Uma obra abundante e fundamental

Para evocar Sri Aurobindo, as minhas pesquisas apoiam-se por um lado nos seus textos, nos de *A Mãe*, dos quais o famoso *Agenda*, de Satprem e na tese de Printhewindra Mukherjee (1), aluno do ashram, defendida na Sorbonne sob orientação de Raymond Aron (2). Quem é Sri Aurobindo? Nem Nirodbaran, o seu secretário particular que foi a última testemunha, nem Satprem (3), desaparecido há quase dois anos, estão cá para falar do Mestre, mas este último, felizmente, deixou-nos obras importantes sobre o trabalho de Sri Aurobindo e de *A Mãe*. Sri Aurobindo, ele próprio, escreveu obras fundamentais, durante a sua vida ou então publicadas após a sua morte:

O Yoga da Bhagavad Gita, As bases do Yoga, A Manifestação supramental na Terra, A evolução futura da humanidade, O Ciclo humano, A Aventura da Consciência, A vida divina, um poema deslumbrante e único de uma beleza intemporal, *Savitri*, e outros ainda.

Uma criança precoce, dotada para os estudos.



Sri Aurobindo (1872-1950) por volta do ano 1900.
Wikipedia, domínio público

Sri Aurobindo Ghose nasceu a 15 de agosto de 1872 em Calcutá. Era o penúltimo de uma família de quatro filhos, cujo pai era cirurgião, Krishnadan Ghose, apelidado, pelas suas posições, de “o príncipe dos ateus”. Desde os cinco anos, Sri Aurobindo e os seus dois irmãos mais velhos (a criança mais nova sendo uma menina) estavam no internato de Loretto em Darjeeling, bem longe de Calcutá. Desde a sua mais tenra infância, o pai havia banido a língua materna, o bengali, a favor do inglês. Depois de a família Ghose se instalar em Inglaterra em 1879, o pai confiou os seus três filhos a um pastor de Manchester, com duas proibições: nenhuma instrução religiosa nem qualquer influência indiana. Desde os sete anos de idade, Sri Aurobindo tomou gosto pelas literaturas latinas, inglesas e francesas em texto. Desde essa idade, ele escrevia poemas. Ele impressionou tanto o seu professor que saltou vários anos de escola e teve aulas intensivas de grego, começou a ler Dante e Goethe, sempre em texto. Após Manchester, ele entrou no King’s College de Cambridge. Ele praticava, diria o reitor, a língua de Shakespeare com uma facilidade de longe melhor do que a da maior parte dos jovens ingleses.

Em 1890, aos dezoito anos, foi aceite como estagiário num invejado concurso para administradores na Índia. Rapidamente e já em Inglaterra, ele apercebeu-se das insuficiências e dos vícios do regime da Coroa no seu país. Desde os onze anos de idade, um sopro revolucionário corria nele, a cabeça ressoando com sotaques de Joana d’Arc, de Mazzini (4) e dos heróis revolucionários de América, da Escócia e de outros locais. Mais tarde, o lugar de administrador foi-lhe recusado sob um pretexto fútil, mas na realidade, o escritório dos Assuntos coloniais em Londres tinha concluído que já se tratava de um assunto delicado. Foi então colocado pelo Maharaja de Baroda (Estado do Gujarat na Índia), como professor no colégio universitário do principado e conselheiro do Mahârada aos vinte e um anos. Ele mostrou rapidamente uma indiferença total pelo dinheiro e pela contabilidade. “É Deus – dizia ele – que guarda a minha conta “. Era um bulímico da leitura. Era capaz de ler uma centena de páginas em meia hora e lia uma caixa de livros em tempo recorde porque ele conseguia ler também

durante noites inteiras. Um dia, tendo-o visto folhear um livro a uma velocidade incrível, um observador pegou nesse livro, abriu-o ao acaso, leu uma linha em voz alta e pediu-lhe que recitasse o resto. Sri Aurobindo concentrou-se durante um momento e repetiu a página toda sem o mais pequeno erro.

De verão ou de inverno, apesar das temperaturas extremas, ele vestia-se com um simples tecido de algodão e dormia num tapete de fibras, no chão. Desde a sua tenra idade, o seu ascetismo manifestou-se e fez voto de castidade. Para recuperar o tempo perdido devido ao pai, impôs a si próprio com o maior rigor o estudo dos grandes textos da espiritualidade indiana.

Defender os que sofrem

Foi-lhe oferecido, naquela época, uma tribuna regular no *Hindu-prakash* de Puna. À leitura dos primeiros artigos, o diretor do jornal preocupou-se com o seu tom extremista e com o cheiro da sedição das suas frases. Mas isso interessou rapidamente os Radicais que se opunham à política levada a cabo pelos ingleses na Índia, e ele foi apresentado a Bal Gangadhar Tilak (5), grande figura venerada do povo.

Também naquela época, medindo a sua solidão, casou-se com Mrinâlini, filha de Bhûpal Chandra Bose, que tinha treze anos. O casamento teve lugar em Calcutá, em 1901, quando ele tinha 29 anos. Os primeiros meses foram difíceis porque Sarojini, a irmã de Aurobindo, dez anos mais velha que Mrinâlini, tinha tendência a encarar esta última com algum ciúme. A esposa queixava-se ao marido, que lhe retorquiu que fosse paciente porque não se podia mudar um comportamento tirânico de um dia para o outro. Mrinâlini só em raras ocasiões viveu algum tempo seguido com o marido, que tinha, porém, um profundo respeito e amor por ela. Estas confidências foram reveladas pelo próprio escriba de Aurobindo, Nirodbaran. Nesta carta dirigida a Mrinâlini em 1905, Aurobindo informou-o dos seus compromissos: “Acabo de me aperceber que até hoje, vivi como um animal e um ladrão. Por estes tempos duros, todo o país bate à

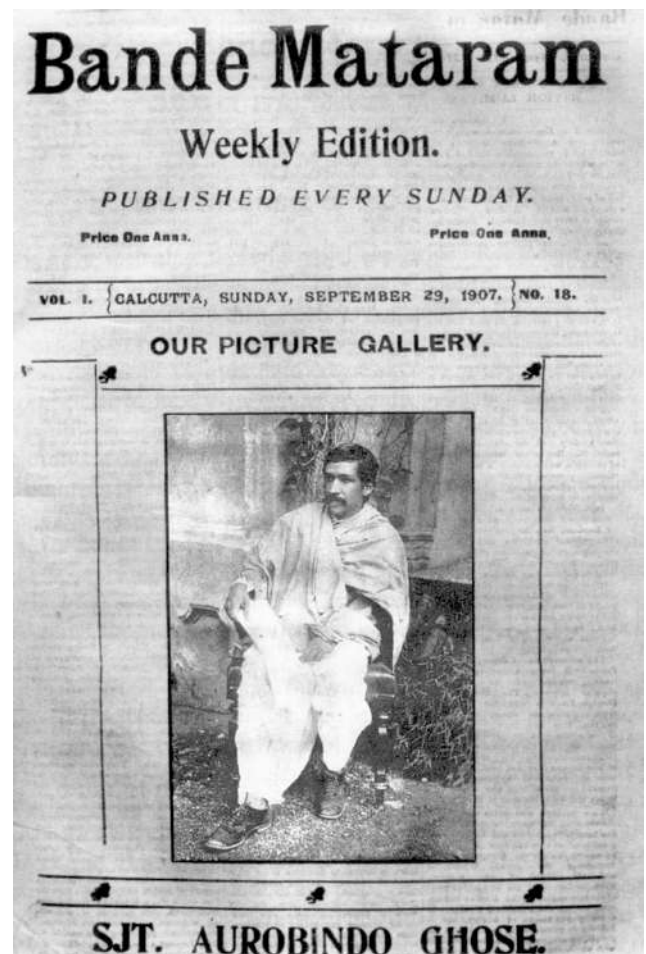
minha porta, neste país tenho trezentos milhões de irmãos e irmãs dos quais grande número morre de fome, a maior parte sobrevive, dominada pela miséria e o sofrimento: tenho que os aliviar”. “e uma segunda loucura apoderou-se de mim: encontrar o Divino pessoalmente, de alguma forma. Se Deus existe, deve haver uma via algures para sentir essa existência, para a encontrar. As sagradas escrituras dos hindus atestam que essa via se esconde dentro do nosso corpo, até dentro do nosso espírito. Neste momento, espero levar-te, a ti também, nessa jornada”. A passagem desta carta é uma forte prova de amor de Aurobindo pela sua mulher: um amor que ele colocava nas alturas do coração e do espírito. “Percebi que nada mais há a fazer a não ser meditar sobre o Divino todos os dias durante meia hora, apresentar-lhe um desejo ardente na forma de oração”. Quando ele escreveu esta carta a Mrinâlini, ele tinha a idade de Cristo antes do seu desaparecimento, ou seja, 33 anos. Tal como os maiores Mestres, Sri Aurobindo percebeu com essa idade que um yoga que exigisse o abandono do mundo não era feito para ele: “uma saudação solitária que deixa o mundo entregue a si próprio é uma coisa quase repugnante”.

Então aprendeu a controlar a respiração, o *prânâyâma* (6), graças a um amigo engenheiro que frequentava o grande iniciado Swami Brahmânanda (7) e isso durante horas inteiras. Esse exercício trará uma tremenda luminosidade mental a Sri Aurobindo.

Desde o seu regresso à Índia, era de facto surpreendente a forma dócil com que o seu organismo físico se adaptava constantemente às mudanças bruscas de clima assim como o ritmo cada vez mais frenético da sua vida.

Um espírito nacionalista

Em julho de 1906, ele foi nomeado reitor fundador do National College em Calcutá e em agosto, editor-chefe do diário revolucionário *Bandé mâtaram* em inglês.



Cópia de *Bande Matararam*, setembro de 1907.
 Wikipedia, domínio público.

O ilustre Bepin Shandra Pâl atestou naquela época que “o mais jovem de entre aqueles que dirigem o movimento nacionalista na Índia, Aurobindo parece ser o mais velho de todos e pelas suas contribuições, e pela sua instrução e pela força de seu caráter: parece o enviado inspirado de Deus”. Longos extratos do *Bandé mâtaram* eram reproduzidos nas colunas exclusivas do *Times* em Londres. Os ingleses ficaram com receio. Primeiro, Lord Minto, o vice-rei da Índia e o secretário de estado dos assuntos indianos, o Visconde Morley, montaram uma repressão bárbara e diabolicamente, fomentaram o ódio comunitário entre hindus e muçulmanos. Aurobindo foi preso uma primeira vez em agosto de 1907, mas foi absolvido por falta de provas. O poeta Tagore repreendeu-o a brincar: “O quê? Nem uma condenação? Você dececiona-nos!” e num muito longo poema homenageou Sri Aurobindo como “portador da lâmpada de Deus, esse mensageiro

temível”. Em 1908, Henry Nevison no *The New Spirit in India* escreveu: “acabo de provar o sabor intenso da espiritualidade na sua presença. O nacionalismo para ele é um dever que vai muito para além de qualquer objetivo político. Nos seus olhos refletia-se uma auréola celeste. Calmo, austero, numa realização profunda, indiferente a qualquer opinião e a qualquer eventualidade, ele é feito do tecido dos sonhadores, mas daqueles sonhadores que sabem um dia viver os seus sonhos, sem a preocupação dos meios utilizados”.

Num segundo artigo, Lionel Tardif abordará o encontro fundamental que aconteceu entre Sri Aurobindo e aquela que se iria tornar A Mãe.

Por Lionel Tardif

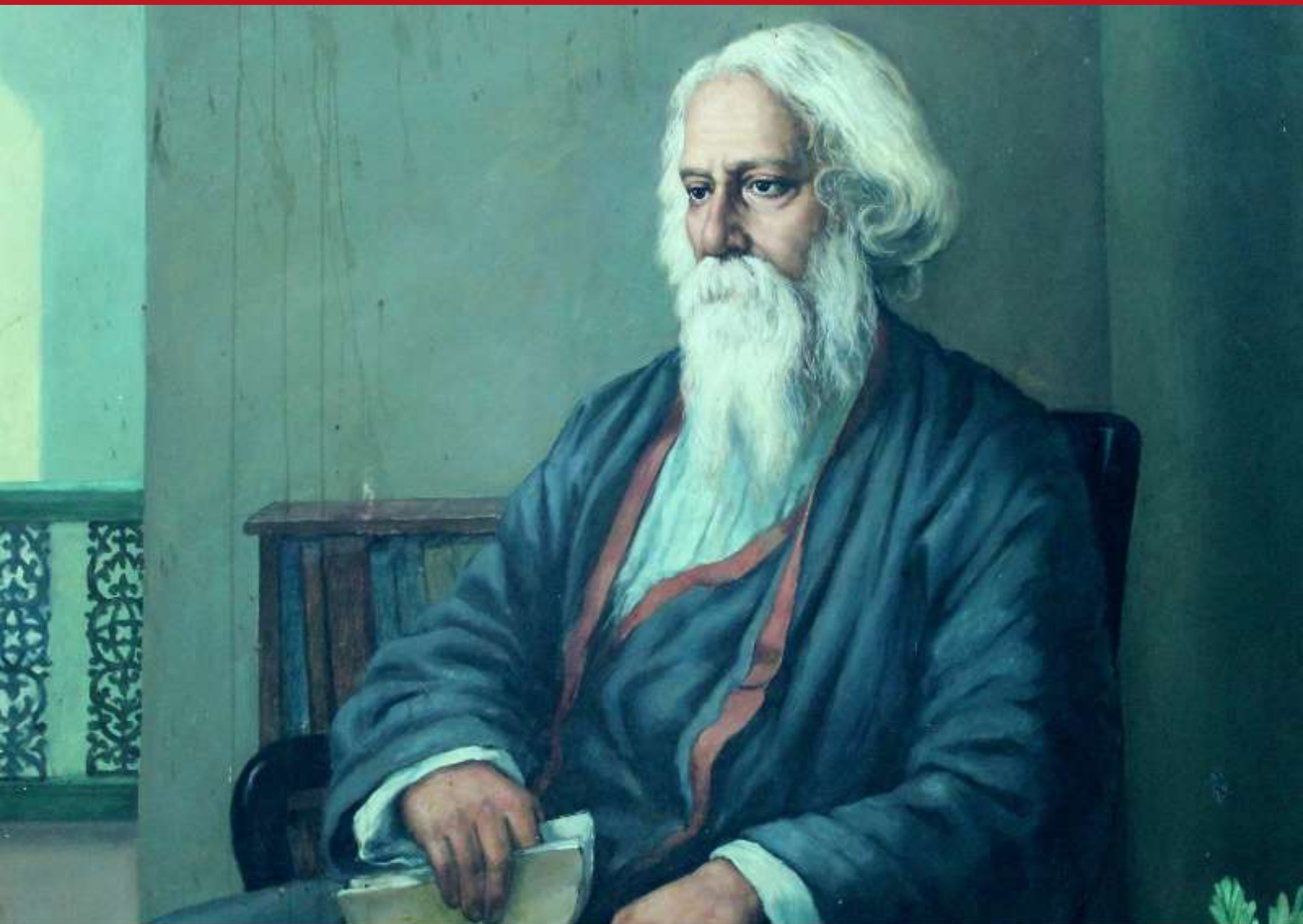
- (1) **Nascido em 1936, investigador bengali, etnomusicólogo, poeta, tradutor, especialista em civilização e filosofia indianas**
- (2) **Raymond Claude Ferdinand Aron, filósofo, sociólogo, politólogo, historiador e jornalista francês (1905-1983)**
- (3) **Bernard Enginger, apelidado Satprem (1923-2007), escritor francês próximo de Sri Aurobindo e de A Mãe**
- (4) **Revolucionário e patriota italiano (1805-1872), fervoroso republicano e combatente pela realização da unidade italiana, considerado tal como Giuseppe Garibaldi, Victor-Emmanuel II e Camillo Cavour, como um dos «pais da pátria»**
- (5) **Professor, reformador social indiano (1856-1920), militante da independência da Índia**
- (6) **Termo sânscrito que encontramos nos Yoga Sutra de Patañjali. Quarta etapa do Yoga, pedra angular do nâtha-yoganâtha-yoga. Movimento respiratório orientado (â-yâma) pelo canal do conhecimento e do controle da prana (pra-ana), energia vital universal**
- (7) **Brahmananda Saraswati (1870-1953), brâmane indiano que levou uma vida de meditação e de profundo silêncio. Iniciado na ordem dos samanyasîn, ele tornou-se de seguida Shakaracharya (chefe espiritual da Índia do Norte). Foi o mestre de Maharishi Mahesh Yogi a quem pediu para difundir pelo mundo o que chamamos a Meditação Transcendental**

Obras de Sri Aurobindo:

- *Le guide du Yoga*, Edições Albin Michel, coleção Pocket, 2007, 275 páginas
- *Yoga de la Bhagavad Gîta*, Edições Sand, 1984, 436 páginas
- *Le Yoga intégral*, Edições Sri Aurobindo Ashram, 2002, 448 páginas
- *La Synthèse des Yoga*, Edições Buchet/Chastel, 3 volumes :
 Volume 1 : *Le Yoga des œuvres*, 1972, 448 páginas
 Volume 2 : *Le Yoga de la connaissance intégrale*, 1972, 507 páginas
 Volume 3 : *Le Yoga de l'amour divin*, 1972, 492 páginas
- *Le Cycle humain*, Edições Buchet-Chastel, 1973, 429 páginas
- *La manifestation supramentale sur la Terre*, Edições Buchet/Chastel, 1974, 168 páginas
- *La vie divine*, 4 volumes, Edições Albin Michel, 1973
- *Savitri*, Institut de Recherches évolutives, 1996
- *La Bhagavad-Gîtâ*, Edições Albin Michel, coleção *Spiritualités vivantes*, 1970, 378 páginas

Bibliografia sobre Sri Aurobindo

- Sri Aurobindo, Teilhard de Chardin, Gérard MOURGUE, edições Buchet/Chastel, 1993, 175 páginas
- *Les écrits bengalis de Sri Aurobindo (1872-1950)*, Edição Dervy-Livres, Coleção *Mystiques et religions*, 1986, 349 páginas



Gitanjali de Tagore - Uma Investigação

Por Ananda Lal

A 29 de Março de 2021, The New Acropolis Culture Circle realizou uma sessão online sobre o trabalho vencedor do Prémio Nobel de Rabindranath Tagore, Gitanjali, com o Prof. Ananda Lal.

Uma autoridade em Tagore, reformou-se como Professor de Inglês, Universidade Jadavpur, Calcutá, e dirige a Writers Workshop, a mais antiga editora contínua de poesia indiana em inglês.

A tese de doutoramento do professor tinha-se tornado o primeiro livro inglês exclusivamente sobre o drama tagoriano, intitulado Rabindranath Tagore: Três Peças, em 1987. Cantou, recitou e partilhou a sua investigação sobre o Gitanjali de Tagore, salientando que Tagore propunha uma fé prática, o seu manifesto de ação ética proveniente da forte convicção num Deus universal ao mesmo tempo que sugeria que só através das nossas

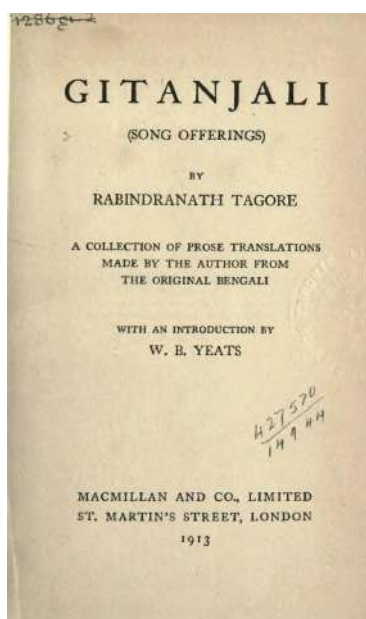
ações é que poderíamos ter responsabilidade para conosco e para com os outros.



Retrato de Rabindranath Tagore fotografado durante a celebração do 10º aniversário da Wikipédia Bengali Jadavpur University Campus. Licença Creative Commons.

Abaixo está uma síntese da conversa.

É frequente repararmos dentro da nossa sociedade que adoramos os nossos grandes heróis icônicos em espaços culturais, artísticos e intelectuais, mas na realidade não lemos as suas obras ou praticamos os ideais que eles abraçaram. A investigação de Gitanjali pode catalisar uma profunda transformação pessoal. Este livro reflete a imensa sabedoria e a verdadeira qualidade renascentista da genialidade e da personalidade multifacetada de Tagore.



Capa da obra Gitanjali, de Tagore. Domínio Público

O Gitanjali original foi escrito e publicado em 1910, consistindo em 157 poemas e canções no texto bengali. O contexto significativo que vale a pena apresentar é que entre 1902 e 1907 Tagore sofreu quatro grandes lutos na sua família imediata: a sua esposa faleceu numa idade relativamente jovem em 1902; a sua filha de 12 anos em 1903; 1905 viu a morte do seu pai, de quem ele era imensamente próximo; e em 1907 o seu filho mais novo morreu. Estes acontecimentos traumáticos parecem ter sido o gatilho da imensa procura da verdade e do enfoque na espiritualidade profunda em Gitanjali. Além disso, desde os seus anos mais novos, Tagore era membro de Brahma Samaj, um dos movimentos reformistas dentro do Hinduísmo no século XIX. Mais tarde, desenvolveu uma forte atração pelo budismo. Como leitor voraz, também tinha lido muito sobre o cristianismo. Tudo isto influenciou as suas obras.

Nos dois anos que levou para escrever os poemas, também compôs música para a maioria deles. O significado literal da palavra gitanjali significa “oferenda de canções”, de natureza devocional. E enquanto as ouvimos, apercebemo-nos de como a beleza da música transcende a da poesia. Tagore inspirou-se profundamente não só em hinos védicos, canções clássicas e kirtans na tradição hindu, mas as suas canções (Rabindra-sangeet) também devem melodias a canções folclóricas Baul do interior de Bengala. Uma denominação sincrética de trovadores, os Bauls cantam viajando de aldeia em aldeia; eles retiram a sua fé do Sufismo e do Vaishnavismo e acreditam na sua convicção de uma linha directa do coração a Deus. Tagore até retirou de canções devocionais tão distantes como os bhajans Sikhs e as canções Carnáticas.

No seu Gitanjali inglês, no entanto, tirou apenas 53 das suas 157 letras originais e acrescentou outras 50 das suas outras publicações. Assim, o Gitanjali inglês de 103 canções não é um equivalente próximo do Bengali original, e é também uma tradução criativa em poesia e em prosa. Tagore partilhou estas transcrições em 1912 como um manuscrito com o seu amigo William Rothenstein em Londres. O círculo de Rothenstein ficou tão

sobrecarregado com os poemas deste manuscrito que decidiram publicá-lo nesse mesmo ano em 1912 e, surpreendentemente em 1913, o comitê do Prémio Nobel atribuiu-lhe o Prémio de Literatura, o primeiro de sempre para um não-Europeu. Gitanjali atribuiu a Tagore um estatuto icónico em todo o mundo. A sua poesia evocava, universalmente, uma profunda ligação com a beleza do ideal e do divino invisível, especialmente numa altura em que o Ocidente se tinha afastado da espiritualidade na sua busca de modernidade.

O significado literal da palavra Gitanjali significa “oferenda de canções”, de natureza devocional.

Tagore perguntou uma vez retóricamente: “Podes espremer-me atrás de qualquer limite religioso?” refletindo a sua crença numa ideia universal de Deus sem se conformar com uma identidade religiosa esotérica. É esta ideia de fé extremamente secular pela qual Tagore viveu. Quase nunca mencionou qualquer “Deus” pelo nome, mas sim como uma força espiritual suprema que nos obriga a agir corretamente. A sua necessidade de uma fé prática e de uma vida profundamente ética está refletida no versículo 4:

“Vida da minha vida, tentarei sempre manter o meu corpo puro, sabendo que o teu toque vivo está sobre todos os meus membros.

Tentarei sempre manter todas as inverdades fora dos meus pensamentos, sabendo que tu és aquela verdade que acendeu a luz da razão na minha mente.

Tentarei sempre afastar todos os males do meu coração e manter o meu amor em flor, sabendo que tens o teu lugar no santuário mais íntimo do meu coração.

E será meu esforço revelar-te nas minhas ações, sabendo que é o teu poder que me dá força para agir”.



A casa de Tagore em Shelaidaha, Bangladesh.
 Imagem de Armanaziz em Wikipedia (CC BY-SA 3.0).

O versículo 11 no seu Gitanjali inglês é pertinente para a nossa época:

*“Deixa este cântico, canta e narra as contas!
 A quem veneras neste canto escuro e solitário
 de um templo com as portas todas fechadas?
 Abre os teus olhos e vê que o teu Deus não está
 diante de ti.*

*Ele está lá onde o lavrador está a lavrar o solo
 duro e onde o lavrador está a partir pedras. Ele
 está com elas ao sol e na chuva, e a sua roupa
 está coberta de pó.*

*Tira o teu manto sagrado e até como ele desce
 sobre o solo empoeirado! ...*

*Sai das tuas meditações e deixa de lado as tuas
 flores e incenso! Que mal há se as tuas roupas
 ficarem esfarrapadas e manchadas? Encontra-
 te com ele e fica ao seu lado na labuta e no suor
 da tua testa”.*

Eu chamaria isto como profundamente empático, defendendo um sentido de adoração que celebra a humanidade à nossa volta e rejeita toda a ideia de poder adorar apenas dentro de um determinado edifício. Adora-se com as pessoas que trabalham à nossa volta, sem quaisquer inibições, sem necessidade de qualquer local designado.

Canto 4 em Bengali Gitanjali abre com este par de versos (na minha tradução):

“Não é a minha oração que me protege do perigo!

Que eu possa permanecer destemido em momentos de perigo!”

A canção celebra esta abordagem de destemor, não apelando ao poder supremo como se faz convencionalmente em oração, mas concentrando-se na virtude do destemor, como diria Gandhiji, para lutar para ser a mudança que se quer ver.

O versículo 29 da versão inglesa fala-nos dos perigos da autoabsorção:

“Aquele a quem encerro com o meu nome está a chorar nesta masmorra. Estou sempre ocupado a construir esta parede à volta; e à medida que esta parede vai subindo para o céu dia após dia perco de vista o meu verdadeiro ser na sua sombra escura.

Orgulho-me desta grande parede, e reboco-a com pó e areia até que não fique nenhum buraco neste nome; e por todos os cuidados que tenho, perco de vista o meu verdadeiro ser”.

Todas as filosofias sempre propuseram: “Larga o desejo de fama, larga o ego”! A construção da parede é a metáfora para construir o ego, o desejo de fama.

O versículo 31 está na forma de um diálogo. Diz uma pessoa:

“Prisioneiro, diz-me, quem foi que te aprisionou?”

“Foi o meu amo”, disse o prisioneiro. “Pensei que podia superar todos no mundo em riqueza e poder, e acumulei na minha própria casa do tesouro, o dinheiro devido ao meu rei.

(Tagore usou os termos ‘Rei’ e ‘Mestre’ para a força Suprema) Quando o sono me venceu, deitei-me na cama que era para o meu senhor, e ao acordar descobri que era um prisioneiro na minha própria casa do tesouro”.

“Prisioneiro, diz-me quem foi que forjou esta corrente inquebrável”.

“Fui eu”, disse o prisioneiro, “quem forjou esta corrente com muito cuidado. Pensei que o meu poder invencível manteria o mundo cativo, deixando-me numa liberdade sem perturbação. Assim, noite e dia, trabalhei na corrente com fogos enormes e golpes duros e cruéis. Quando finalmente o trabalho foi feito e os elos estavam completos e inquebráveis, descobri que me prendia nas suas garras”.

Quase nunca mencionou nenhum “Deus” pelo nome, mas sim como uma força espiritual suprema que nos obriga a agir corretamente.

Tagore sempre criticou o poder e o materialismo. Quanto mais se acumula tesouros, e quanto mais se acumula todo o poder do mundo, mais se está de facto acorrentado.

O poema 106 em Bengali dá-nos a ideia de Tagore sobre a Índia como uma grande terra que integrava na sua sacralidade tantas culturas e religiões. Aqui está a minha tradução:

Ninguém sabe de quem é o chamamento que movimentou tantas populações

Vêm de onde, em correntes turbulentas, se perdem num oceano.

Aqui arianos, aqui não arianos, aqui Dravidianos, Chineses...

Sakas, Huns, Pathans, Mughals dissolvidos num só corpo.

As portas abrem-se hoje para o Ocidente,
 Todos trazem presentes de lá,
 Dar e receber, encontrar e fundir, ninguém se
 vira para sair...

Nesta orla marítima da grande humanidade da
 Índia.

Vêm os Arianos, vêm os não Arianos, os Hindus,
 os Muçulmanos.

Vinde hoje, vinde Ingleses, vinde, vinde
 Cristãos.

Vinde Brâmanes, limpai a mente, dai as mãos
 a todos.

Venha O caído, que a carga de todo o insulto
 seja desfeita.

Vinde, vinde depressa à consagração da Mãe,

O lançador auspicioso ainda não está cheio

Com a água dos peregrinos santificada pelo
 toque de todos...

Hoje na costa marítima da grande humanidade
 da Índia.

Tagore também celebrou a ideia de um cidadão global ou, mais filosoficamente falando, a ideia de fraternidade para além de qualquer distinção de nacionalidade, religião, cultura e raça. Propagou o internacionalismo, ou humanismo levado para o nível global. Assim, o Verso 63 no Gitanjali inglês:

“Fizeste-me conhecer a amigos que eu não conhecia”. Deste-me lugares em casas que não são minhas. Aproximaste o distante e fizeste do desconhecido um irmão. ...

Quando alguém te conhece, então não há estrangeiro, então nenhuma porta está fechada. Oh, concede-me a minha oração para que eu nunca perca o êxtase do toque de um na peça dos muitos”.

Gitanjali contém tantas dimensões. O versículo 52, surpreendentemente diferente, é uma ode à força ou Shakti que a força feminina precisa de manifestar:

“O pássaro da manhã treme e pergunta: ‘Mulher, que tens tu? Não, não é flor, nem especiarias, nem vaso de água perfumada - é a tua espada horrível.

Eu sento-me e musa em espanto, que dom é este do teu. Não consigo encontrar um lugar onde a esconder. Tenho vergonha de a usar, frágil como sou, e magoa-me quando a pressiono para o meu peito. No entanto, devo carregar no meu coração esta honra do fardo da dor, este presente do teu.

... A Tua espada está comigo para cortar as minhas amarras, e não restará medo para mim no mundo.

A partir de agora, deixo de lado todas as pequenas decorações. Senhor do meu coração, não haverá mais para mim espera e choro nos cantos, não haverá mais timidez e doçura de conduta. Tu deste-me a tua espada para adorno. Acabaram-se as decorações de boneca para mim”!

O seu apelo às mulheres para pegarem na espada não implica uma luta no sentido literal - sendo a mensagem, não ser manso ou submisso de todo, o que é profundamente inspirador considerando o estereótipo das mulheres de há mais de um século atrás.



Valmiki Pratibha Indira Devi e Rabindranath Tagore.
Domínio Público.

Tagore foi um dos primeiros pioneiros do movimento verde na Índia. Profundamente envolvido com a natureza, com o ambiente, celebrou o advento de diferentes épocas com festivais para os estudantes em Santiniketan. A Primavera foi para ele uma celebração do rejuvenescimento do ano, com cor, vida, amor e renovação. Sempre jogou sobre a relação paradoxal entre Arupa, o sem forma, que na Índia é apenas um dos nomes do Supremo, e o da multiplicidade de formas, ou rupa. No momento em que encerramos esse poder Supremo de uma só forma, ele está necessariamente incompleto. Tagore celebrou o paradoxo de como, espiritualmente falando, Arupa é onnipresente, no entanto, fisicamente vemos apenas as multidões de rupa à nossa volta. Mas através da beleza da natureza, podemos realmente ver a imanência da divindade mesmo à nossa frente.

A poesia de Tagore expressou profunda gratidão pela oportunidade de nascer como um ser humano, a celebração absoluta de ser convidado a experimentar a existência humana, por isso é preciso tirar o máximo partido dela. Numa das suas peças sobre a beleza do nascimento, versículo 61, ele pergunta serenamente de onde vem o sorriso

no rosto de um bebê adormecido, enquanto o inglês Gitanjali termina com vários poemas sobre a morte. Assim, do nascimento à morte, Tagore está pronto a abraçar tudo, porque ambos fazem parte da vida. A morte não é tristeza, mas sim uma continuação da Vida. Termino com o seu Verso 95:

“Não estava consciente do momento em que atravessei pela primeira vez o limiar desta vida.

Qual foi o poder que me fez abrir neste vasto mistério como um rebento na floresta à meia-noite!

Quando pela manhã olhava para a luz, sentia num momento que não era um estranho neste mundo, que o inescrutável sem nome nem forma me tinha tomado nos seus braços sob a forma da minha própria mãe.

Mesmo assim, na morte aparece-me o mesmo desconhecido que alguma vez me foi conhecido. E porque amo esta vida, sei que também amarei a morte.

A criança grita quando do peito direito a mãe a tira, para no momento seguinte encontrar no esquerdo o seu consolo”.



A ciência no espaço – O Vaastushastra

Por Sashikala Ananth

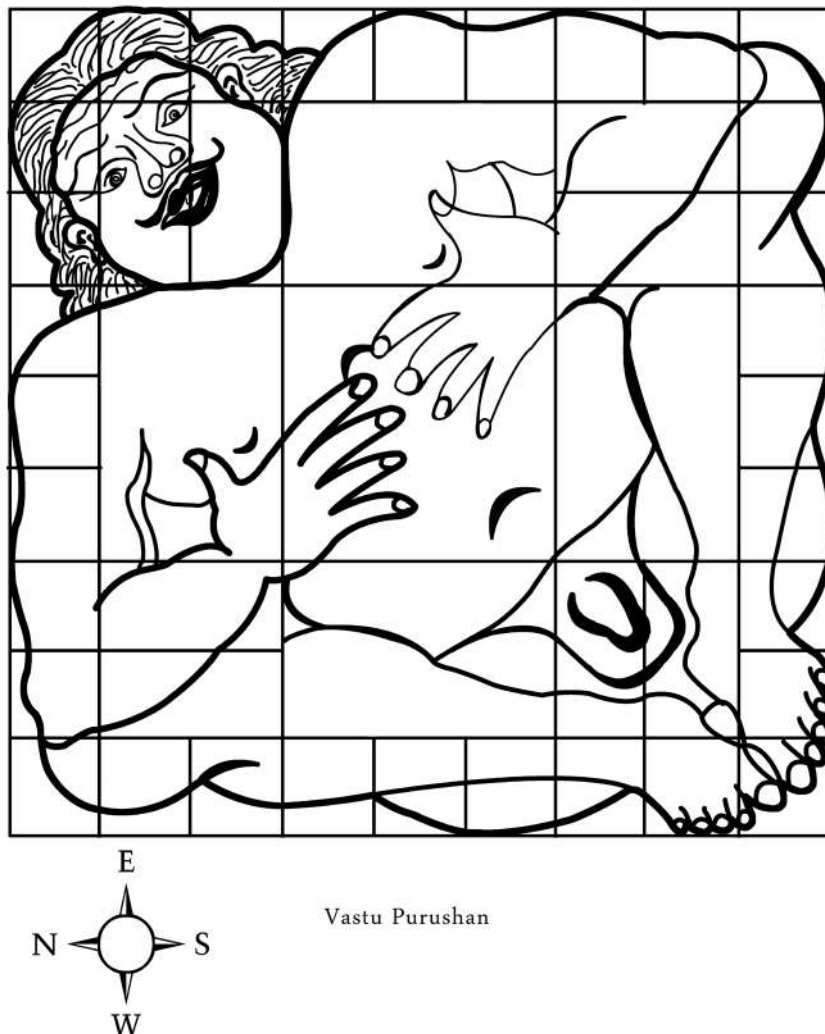
Como aluno de Sri V Ganapati Sthapati, e depois da sua associação à Escola de Arquitetura da Universidade de Madras, durante mais de 30 anos, Sashikala Ananth tem vindo a investigar a ciência clássica indiana da arquitetura, conhecida como *Vaastu*, combinando de igual forma o conhecimento linguístico e a aplicação prática no campo. Ela

relatou a sua experiência nos seus livros, os quais incluem *The Penguin Guide to Vaastu* e o *Pocket Book of Vaastu*. O que se segue é uma síntese da conversa sobre este estilo antigo que o Círculo Cultural da Nova Acrópole manteve com Sashikala ji em maio de 2021.

O meu encontro com o Vaastushastra

Quando tínhamos 20 anos, o meu marido, eu e cerca de 15 a 18 dos nossos contemporâneos, fomos profundamente influenciados por Shri Dharampal, um dos maiores sociólogos dos últimos tempos. Ele inspirou-nos a dedicar uma década da nossa vida ao estudo das tradições indianas, trazendo-as para o que se considera convencional. Ele disse-nos: “Ou correm atrás da cauda do Ocidental, ou voltam ao seu próprio passado e tornam-se mestres.” Nós escolhemos a segunda opção. Tivemos que nos dar ao trabalho de aprender a sabedoria tradicional com um especialista para que não se perdesse ou fosse manipulada comercialmente.

Historicamente, o Vaastushastra remonta ao Período de Mohenjo Daro e Harappa, que se estima datar de 3000 a 4000 a.C. Tal como acontece com toda a sabedoria tradicional, a prática surgiu primeiro, e o próprio texto apareceu muito mais tarde. Reconectar-se ao Vaastushastra na sua forma original é muito importante, porque ao contrário de outros temas tradicionais, como o Ayurveda e o Yoga, o Vaastu foi esquecido. Depois de eu ir estudar com Ganapati Sthapati, em 1982, descobri que nenhuma faculdade de arquitetura na Índia ensina o Vaastushastra, embora seja o mais antigo sistema vivo de arquitetura no mundo. Assim, foi uma grande responsabilidade estudá-lo e torná-lo disponível para a mente contemporânea. Fui a primeira mulher a aprendê-lo, e nos últimos 15 anos, pude ensiná-lo a muitos estudantes de arquitetura.



O conceito do Vastu Purusha. Imagem de Oracle125 em Wikipedi (CC BY-SA 3.0)

Os Vishvakarmas

Os praticantes tradicionais do Vaastushastra são chamados de Vishvakarma. A comunidade é dividida em cinco categorias:

- *Manu* – produzem manualmente ferramentas, armas, implementos agrícolas e utensílios de cozinha.
- *Maya* – são carpinteiros, construtores de barcos e os Rathakara, e ligados ao movimento de veículos.
- *Tvastar* – trabalham com cobre e bronze, e produzem utensílios e recipientes.
- *Shilpi* – são pedreiros e escultores.
- *Visvajna* – são ourives e artesãos de joalheria, bem como de ornamentos cerimoniais usados nos templos.

Ao mesmo tempo, estes cinco subgrupos cuidaram do design de todo o ambiente em todo o subcontinente. No período colonial, no entanto, com a educação ocidental, eles foram privados da sua licença de construção. Assim, nos últimos 200-300 anos, o sistema tradicional foi posto de lado, para ser usado apenas na construção de lugares religiosos.

Conexão entre Disciplinas

Qualquer assunto tradicional está ligado a outro. As disciplinas reúnem práticas internas e externas. O *Vaastu* representa a relação entre o objeto e o espaço. O Yoga relaciona-se com aquilo que lida com o eu, o espaço interior e a capacidade de resposta ao espaço exterior. O Ayurveda lida com o bem-estar pessoal e a harmonia, a alimentação e a cura. Enquanto os três não se juntarem e não convergirem, não podemos ter equilíbrio ou harmonia, nem no eu, nem no ambiente onde habitamos.

Essa natureza interconectada da realidade foi incluída, portanto, na metodologia de ensino dos Vishvakarma. O que ensinou o *Parampara Shiksha*

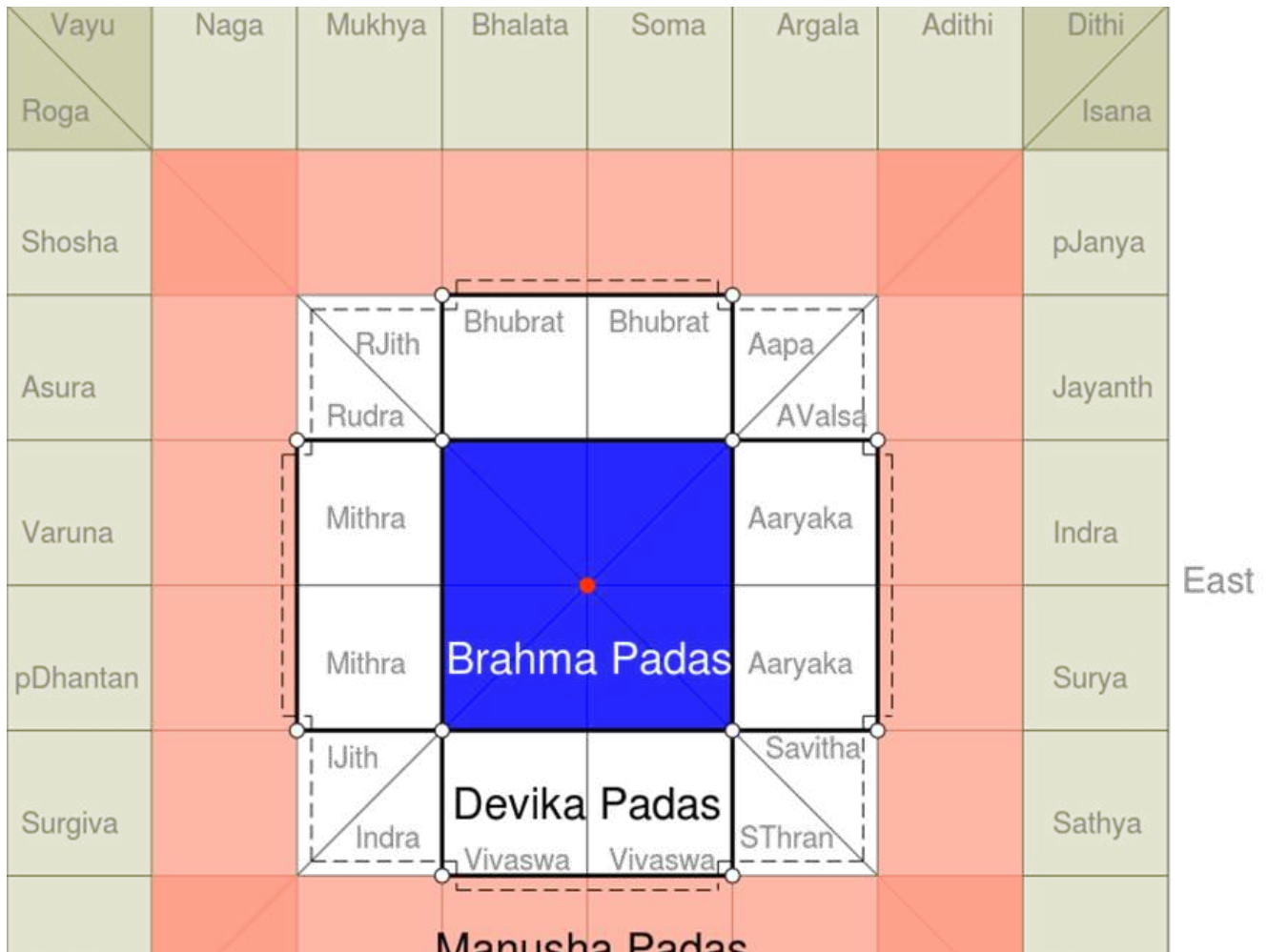
aos aprendizes? Eles tiveram que estudar todos os assuntos relacionados: para entender o Vedanta, recitar os Vedas, trabalhar com o dançarino, o músico – para entender o *Rasa* dessas questões. *Rasanubhava* significa poder experimentar com enorme prazer, de modo a ficar com essa boa sensação durante um longo período de tempo. E o desenvolvimento de habilidades incluiu desenho, escultura, etc.

Eles sentiram o material. Eles tocaram a pedra, o tijolo, a argamassa, a terra, a madeira, o metal e assim por diante. Eles tiveram que estudar o *Vaastu Shilpa Shastra*. Normalmente, eles trabalhavam no pátio durante o dia, e estudavam com o mestre à noite.

Fundamentos do Vaastushastra

- *Bhumi Prathama Vastu*
- *Bhumi Prathama Vaastu*
- A Terra é o primeiro Objeto
- A Terra é também o primeiro Espaço

O Vaastushastra é, também, conhecido como o *Vaastu Shilpa Shastra*, onde *Vaastu* se refere à forma construída e *Shilpa* se refere aos elementos de beleza individuais, como a escultura ou outra obra de arte ornamental. Existem duas palavras críticas contidas no Vaastushastra: *Vastu* e *Vaastu*. *Vastu* pode significar residir ou localizar um objeto. Quando esse objeto é colocado na minha palma da mão, a palma da mão torna-se no *Vaastu*, o espaço bi- ou tridimensional. Juntos, eles combinam-se para formar o edifício exterior, ou o corpo de qualquer objeto que ocupe o espaço. Assim, qualquer objeto, colocado num espaço, torna-se num *Vastu* e num *Vaastu*. Qualquer objeto ocupa um espaço e tem uma relação com esse espaço. Cada objeto é fechado num envelope, o qual, por sua vez, se torna num objeto fechado num envelope.



O desenho da grade 8x8 (64) Manduka Vastu Purusha Mandala para templos hindus. É um dos 32 padrões de grade Vastu Purusha Mandala descritos nos Vastu sastras. Trabalho de Mark.muesse em Wikipedia (CC BY-SA 4.0)

Uma perspectiva holística

Qual é a natureza do terreno com a qual nos relacionamos quando construímos algo sobre ele? Ou quando cultivamos algo nele, quando estamos nele, quando andamos descalços na relva do jardim? O que é que os nossos corpos colhem? O que é que é escolhido pela semente que se torna numa árvore; a energia invisível essencial que percorre a terra, capaz de criar, sustentar, e alimentar a vida? Quando construímos algo com algum respeito e responsabilidade perante as energias que estão na terra, podemos criar algo que seja capaz de oferecer bem-estar e prosperidade ao utilizador.

Outro aspeto importante do Vaastushastra é o *Tala*. É a mesma palavra na música e na dança, assim como na escultura e na arquitetura. *Tala* significa ritmo, ordem. Qualquer coisa que seja rítmica na natureza é capaz de estar harmonicamente em estado de equilíbrio. Na música, chama-se a isso relação entre som e silêncio. No âmbito da arquitetura, trata-se da relação entre forma e espaço, luz e escuridão.

A capacidade de misturar várias experiências polarizadas de forma ordenada é o *Taala*. No campo da arquitetura, é muito crítico.

Depois, há o *Bhanga*, que significa a mudança ou flexão no corpo. Uma postura ereta é conhecida como *Samapaada Sthaanakam*, com uma linha reta que vai do topo da cabeça até à base dos pés.

Da mesma forma, existe o *Yantra*, ou *Mandala* no budismo. Um *Yantra* é uma gravura geométrica bidimensional numa placa de metal, com uma precisão matemática e capaz de evocar certas energias dentro de si próprio e do espaço.

Além disso, qualquer casa de uma aldeia típica do sul da Índia sempre abriga um *Tulasi* (manjerição sagrado) no seu centro. Todas as manhãs, ao nascer do sol, depois de desenhar o *Kolam* (desenhos decorativos feitos com pasta de farinha de arroz) no exterior, a dona da casa rega o *Tulasi*, remove algumas das suas folhas, e coloca na água potável da família, ou na comida – sendo ambos aceitáveis. Só depois ela liga a luz para iniciar a sua rotina diária. Essa atitude de se relacionar com a terra e as plantas que são boas para o solo, tudo isso faz parte do *Vaastushastra*.

Vaastu para arranha-céus urbanos

No momento em que nos afastamos da Terra, a conexão natural é perdida. Isso leva a certas formas de ansiedade, insónia, stresse, problemas digestivos e assim por diante. Não podemos mudar a realidade dos arranha-céus nas cidades. Mas através de um processo chamado *Chikitsa Vaastu*, pode-se recriar uma experiência da Terra.



Plano de Jawahar Kala Kendra, inspirado no plano original da cidade de Jaipur, composto por nove quadrados com a praça central deixada aberta.

Trabalho de Quietsong em Wikipedia (CC BY-SA 3.0).

Os elementos internos e externos

Cada aspeto da sabedoria tradicional tem dois lados: existe o lado racional, e existe o lado místico ou espiritual. Místico significa a capacidade de olhar as coisas de uma maneira abstrata. O primeiro correlaciona-se com o aspeto linear, lógico, cerebral, enquanto o segundo se correlaciona com um sistema cíclico, tal como a via do *Kala*, ou tempo, é vista como o *Dharma Sanatana*. Por um lado, temos a necessidade de evidências tangíveis: qualquer coisa que não seja fisicamente visível, não podemos ver. Temos ainda o lado emocional impulsivo que diz, *eu sinto, logo sei que existe*. Depois existe o nosso lado que diz, *o que é comum é real, o que é extraordinário é uma mentira*. Mas também há o aspeto da nossa própria experiência, ou *Anubhava*, que diz que *o extraordinário faz parte da nossa vida*. Mesmo enquanto o comum vai acontecendo, o extraordinário é capaz de irromper.

Por um lado, os parâmetros devem ser claros. Mas os parâmetros também podem ser enganosos, como todos sabemos. A ambiguidade é, portanto, uma parte de toda a experiência. Então, esses dois aspetos, tais como os dois pratos de uma balança, existem simultaneamente. Existe uma combinação ou mistura de ambos.



A «Arte» da Devoção

Por Kanika Mehra

Nas primeiras horas da manhã, o Imperador Akbar acordou com o doce e melodioso canto de Haridas, guru do célebre cantor da sua corte, Tansen. Haridas estava a cantar um raga matinal. Sobrecarregado, Akbar perguntou porque Tansen não era capaz de cantar como o seu guru Haridas. Tansen respondeu que havia uma grande diferença entre ele e o seu professor; enquanto ele cantava para o seu senhor Akbar, O Grande, Haridas cantava para o Senhor do universo – Deus.

Tansen refere-se ao elemento devocional que eleva a arte de Haridas a uma experiência superior, o

reino do divino, do eterno e do infinito que comove a alma. Este aspeto da devoção inspirou os antigos artistas indianos em todos os géneros e pode ser visto em várias expressões da dança, da poesia, da música, da arquitetura e da pintura. Ao fazê-lo, é evidente que os antigos artistas indianos aspiravam capturar, deliberadamente, o invisível e o ilimitado através de meios visíveis e limitados, criando, portanto, uma ponte entre o amorfo e a forma. A devoção de que estamos aqui a falar não é para com um deus pessoal ou entidade religiosa, mas sim para com o divino que representa o Ideal, o Absoluto.

*O sábio compreende com conhecimento.
Para o ignorante é apenas uma maravilha.
Alguns adoram o Deus sem forma,
Alguns adoram as Suas várias formas.
De que maneira Ele está além destes atributos?
Apenas o conhecedor sabe.
Essa música não pode ser escrita,
Como podem então ser as notas?
Diz Kabir, só a Consciência superará a ilusão.*

Também no género da dança, vemos que todos os sistemas clássicos se destinavam a ser como oferendas, apresentados exclusivamente em templos, como forma de imitar a divindade reinante e de canalizar os seus arquétipos associados através de movimentos e sentimentos. O Templo Thillai Nataraja, do século XII, em Chidambaram (Tamil Nadu), retrata esculturas em 108 poses do *Bharatanatyam*, primorosamente esculpidas em painéis retangulares. Além disto, os 18 braços da escultura central de Nataraja expressam os mudras do *Bharatanatyam*, como se a linguagem da dança fosse usada para alcançar o que a divindade representa.

Por ocasião do Dia Mundial da Filosofia, a expoente da dança *Mohini Attam*, Miti Desai, cita as escrituras para descrever a sua própria compreensão do papel da dança: “Do amorfo vem a forma, e a forma levamos de volta ao amorfo.” Ela explica que a dança clássica indiana é uma escada que pode dar-lhe um vislumbre do amorfo, se alguém se atrever a subir os seus degraus. Tradicionalmente, a dança é conhecida como *Brahmananda-sahodara*, o irmão gémeo do próprio Brahma, o Criador.

Culturas antigas propuseram uma variedade de técnicas para canalizar a divindade nas nossas vidas. O Antigo Egito fala do conceito de *Ma’at* – fazer justiça na vida, ousando cumprir o próprio potencial; ou pode-se dizer, na tradição indiana, concretizar o *Svadharmā*. De forma similar, o Buda prescreveu o caminho óctuplo.



Imagem de Estação Saksham Guerra de Gangs / unsplash / CCO

Essencialmente, estas são maneiras diferentes de falar sobre viver a vida como um filósofo, que as tradições clássicas parecem oferecer universalmente. Às vezes pergunto-me: e se nós também pudéssemos ansiar pela beleza nas nossas próprias vidas, como os antigos artistas faziam? Será que há uma maneira de fazer das nossas próprias vidas obras de arte? Ao usar as nossas vidas como uma tela, e as virtudes como a nossa paleta de cores, cada pessoa tem o potencial para se tornar no artista da sua própria vida. Ao invés de exercitarmos as nossas cordas vocais e de praticarmos as notas musicais, podemos fazer o nosso *riyaaz*, a nossa prática diária, praticando virtudes para revelar a beleza e a ética que residem nos nossos corações. Talvez pudéssemos usar a inspiração dos antigos artistas para viver a vida com devoção à Verdade e à objetividade, para além do ego e das opiniões ou crenças subjetivas que causam a separação. Talvez possamos ser movidos por uma devoção à Verdade, e cumprir um propósito, para nos tornarmos um canal de beleza e de bondade.

curso



FILOSOFIA PRÁTICA



Conhecer-se a si mesmo

O conhecimento de si mesmo é a chave de todo o conhecimento superior e da compreensão da Natureza; é o primeiro passo na transformação de nós próprios.

No entanto, nem sempre pensamos, sentimos ou agimos como gostaríamos. Temos sentimentos indesejados, alegrias fugazes e relacionamentos complicados.

Uma sábia gestão emocional pode resolver muitos dos nossos problemas, ajudando-nos a conviver com tudo o que nos rodeia.



A harmonia do mundo

Há na natureza uma harmonia com a qual podemos entrar em sintonia.

A sociedade e a harmonia nas relações são construídas por indivíduos conscientes e ativos nessa construção de um mundo melhor.

A filosofia dá-nos pistas sobre como quebrar as correntes da ignorância pessoal, do preconceito e do medo para uma sociedade mais aberta e mais livre.



O sentido da existência

Uma vida com sentido não é algo assim tão distante como se poderia pensar.

Ela está enraizada no exercício das nossas melhores capacidades inatas como a força de vontade, amor e empatia, criatividade, coragem e resiliência, atenção e serviço ao outro.

A prática das virtudes próprias do ser humano confere um sentido a cada um dos nossos actos e integra-nos com o caminho da humanidade.