

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

ANA CLÁUDIA RIBEIRO TAVARES

**BONDADE FUNDAMENTAL E PRESENÇA AUTÊNTICA:
A VISÃO DE FORMAÇÃO HUMANA NO PENSAMENTO DE CHÖGYAM
TRUNGPA RINPOCHE**

RECIFE

2013

ANA CLÁUDIA RIBEIRO TAVARES

**BONDADE FUNDAMENTAL E PRESENÇA AUTÊNTICA:
A VISÃO DE FORMAÇÃO HUMANA NO PENSAMENTO DE CHÖGYAM
TRUNGPA RINPOCHE**

Tese de Doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Simão de Freitas

RECIFE

2013

Catálogo na fonte
Bibliotecária Andréia Alcântara, CRB-4/1460

T231b Tavares, Ana Cláudia Ribeiro.
Bondade fundamental e presença autêntica: a visão de formação humana no pensamento de Chögyam Trungpa Rinpoche / Ana Cláudia Ribeiro Tavares. – Recife: O autor, 2013.
174 f.: il. ; 30 cm.

Orientador: Alexandre Simão de Freitas.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CE. Programa de Pós-graduação em Educação, 2013.
Inclui Referências.

1. Antropologia filosófica. 2. Formação Humana. 3. Budismo. 4. UFPE - Pós-graduação. I. Freitas, Alexandre Simão de. II. Título.

CDD 141.319.8 (22. ed.) UFPE (CE2014-09)

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**BONDADE FUNDAMENTAL E PRESENÇA AUTÊNTICA:
A VISÃO DE FORMAÇÃO HUMANA NO PENSAMENTO DE CHÖGYAM
TRUNGPA RINPOCHE**

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Alexandre Simão de Freitas
1º Examinador/Presidente

Prof. Dr. Ferdinand Röhr
2º Examinador

Prof. Dr. Aurino Lima Ferreira
3º Examinador

Prof.^a Dr.^a Tatiana Cristina dos Santos Araújo
4º Examinadora

Prof. Dr. Moisés de Melo Santana
5º Examinador

MENÇÃO DE APROVAÇÃO: APROVADA

RECIFE, 23 DE JANEIRO DE 2014

Dedico este trabalho a meu irmão, **André Luiz Ribeiro Tavares**, ao amigo **Edy Alcoforado** e aos milhares de jovens que se encontram encarcerados nas instituições de segurança pública; eles me fizeram questionar se a educação pode ser uma possibilidade de formação humana, pois em visitas a esses jovens compreendi que não é mais “ao corpo que se dirige a punição, em suas formas mais duras, sobre o que, então, se exerce? A resposta dos teóricos — daqueles que abriram, por volta de 1780, o período que ainda não se encerrou — é simples, quase evidente. Dir-se-ia inscrita na própria indagação. Pois não é mais o corpo, é a alma. À expiação que tripudia sobre o corpo deve suceder um castigo que atue, profundamente, sobre o coração, o intelecto, a vontade, as disposições.” (FOUCAULT, 1999, p.20)

AGRADECIMENTOS

Sou imensamente grata às pessoas me ajudaram no percurso desse caminho:

Ao meu orientador Alexandre Simão de Freitas, não há agradecimento suficiente para a dádiva de sua presença em minha vida.

A minha família, em especial a minha avó Gilvanira, a minha mãe Lêda Cristina e a minha irmã Andreza pelo companheirismo e compreensão, principalmente nesses últimos anos.

À Andrea Oliveira, a quem amo profundamente como irmã e a Paulina Lourenço por me acolher em seu imenso amor de mãe.

Muitas pessoas do Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis atuaram de alguma maneira na minha formação: Maria Lúcia, Aurino Lima, Fernanda Albuquerque, Silas Rocha, Sidney Rocha, Cleiton Barros, Ana Katarina, Alice, Flaviana, Patrícia Maria e Antônio. Vocês foram grandes incentivadores em momentos cruciais.

Meus agradecimentos especiais aos que constituem a Rede Coque Vive, em especial, João Vale, Maria Liberal, Procópio, Chico Ludermir, Caio Azedo, Sandokan Xavier, Rafaela Vasconcelos e Pedro Amador por me possibilitarem a experiência de uma aprendizagem apaixonada por uma periferia do (re)-existir e de uma formação humana digna e justa aos que habitam a comunidade do Coque.

Tenho muito a agradecer às companheiras do Núcleo de Educação e Espiritualidade do Programa de Pós-Graduação em Educação (UFPE): Gisa Leão, Rossana Cavalcanti, Auta Azevedo, Renata Camargo; e ao companheiro, Gelson Antônio.

*Para o digno habitante de Shambhala,
desponta uma presença autêntica sempre viva.*

Chögyam Trungpa Rinpoche

RESUMO

Na contemporaneidade parece haver uma recusa dos princípios e valores que esse projeto propunha em termos de inteligibilidade para a compreensão do humano, instalando uma crise sem precedentes nas concepções de realidade e de sujeito até então hegemônicas. Os ecos dessa reflexão têm reverberado profundamente no campo educacional (HERMANN, 2010; SEVERINO, 2006; RODRIGUES, 2002), pondo em xeque a ideia da educação como processo de formação humana. Compartilhando as reflexões abordadas por Vasconcellos (2012, p. 18) sobre “o sentir-se falso, ou a experiência vivida como sendo falsa; o sentimento de superficialidade; e o sentimento de vazio, ou seja, de não existência ou de não ser real”, decidimos, finalmente, tematizar a noção de autenticidade e suas implicações para o campo pedagógico. A presente tese reflete acerca do diagnóstico da degradação do ideal da autenticidade, elaborado pelo filósofo canadense Charles Taylor, e suas implicações para a educação apreendida como processo de formação humana, mobilizando, nesse percurso, uma visão radical do ser humano expressa pelo pensamento filosófico-espiritual de um dos mestres budistas tibetanos mais dinâmicos do século XX: Chögyam Trungpa Rinpoche. Para seu biógrafo Maurice Midal, Chögyam Trungpa construiu uma compreensão original da noção de autenticidade estreitamente associada com a ideia mesma de formar o humano. A pesquisa que norteou a elaboração da presente tese configurou-se como uma investigação de caráter teórico-bibliográfico, cujos aportes metodológicos se valeram dos posicionamentos da Hermenêutica filosófica contemporânea apreendida enquanto um diálogo compreensivo capaz de propiciar uma abertura dos sentidos que visam esclarecer o acontecer da formação humana enquanto experiência fundamental. Essa abordagem constituiu principal o terreno movente dos gestos da investigação que se realizou na tentativa de encontro *com* o pensamento do mestre budista tibetano Chögyam Trungpa Rinpoche. O *corpus* analisado foi composto de maneira seletiva, pois nos afastamos da ideia de uma leitura que abarcasse a totalidade das obras e do pensamento de Chögyam Trungpa. Uma produção que conta com um número considerável de obras publicadas. Para os propósitos delimitados em nossa investigação operamos com um *corpus* principal composto por duas obras seminais de Chögyam Trungpa Rinpoche: *Além do Materialismo Espiritual* (2006) e *Shambhala* (2007). As razões dessa delimitação estão associadas com os objetivos específicos da pesquisa: apreender a noção de autenticidade no pensamento desse mestre budista. Quando na relação pedagógica ficamos amedrontados diante das situações que emergem, principalmente em sala de aula, começamos a encolher o processo formativo e o deixamos preso em nossos próprios padrões de pensamento. Assim, passamos a desconfiar uns dos outros na relação pedagógica. Essa desconfiança começa a degenerar o processo formativo incorporando sofrimento, medo e outros modos de caos. É esse ciclo que começa a circundar a relação pedagógica é reverberado no humano apenas como um estado psicológico: tratar-se-á também de um afetamento espiritual, que expandirá ao nosso ambiente. Devido a uma insegurança de nos apresentarmos autenticamente nos processos formativos e de uma insegurança fundamental, começamos a destruir nosso próprio mundo. O trabalho educativo a ser desenvolvido não precisa de um título ou de um nome específico. Precisa ser, em última análise, um trabalho decente. Quando o educador tem confiança em si mesmo e desenvolve alguma maneira de superar o ego, desvelando o seu modo de existir autêntico e “descongelando” o pensamento, torna possível o afetamento e a expansão do que há de autêntico no outro.

Palavras-chave: Formação Humana – Budismo e Educação – Autenticidade

ABSTRACT

In contemporary times there seems to be a denial of the principles and values that this proposed project in terms of intelligibility for understanding human, installing an unprecedented crisis in conceptions of reality and subject hitherto hegemonic. The echoes of this reflection have reverberated deeply in the educational field (HERMANN, 2010; SEVERINO, 2006; RODRIGUES, 2002), calling into question the idea of education as a process of human development. Sharing the reflections addressed by Vasconcellos (2012, p 18.) About "feel fake, or lived experience as being false, the feeling of superficiality, and the feeling of emptiness, ie, the non-existence or not be real "we decided, finally, foregrounding the notion of authenticity and its implications for the teaching field. This thesis reflects on the diagnosis of the degradation of the ideal of authenticity prepared by the Canadian philosopher Charles Taylor, and their implications for education understood as process of human development, mobilizing this journey, a radical vision of human thought expressed by the philosophical-spirit of one of the most dynamic Tibetan Buddhist masters of the twentieth century: Chögyam Trungpa Rinpoche. The research that guided the preparation of this thesis was configured as an investigation of theoretical and bibliographical character, whose methodological contributions have drawn the positions of contemporary philosophical hermeneutics apprehended while a comprehensive dialogue can provide an opening of the senses that sought to clarify the place of education as a fundamental human experience. This approach constitutes the main moving gestures research held in an attempt to meet with the thought of the Buddhist master Chogyam Trungpa Rinpoche Tibetan terrain. The corpus was analyzed compound selectively, as we move away from the idea of a reading that would encompass the whole of the works and thought of Chogyam Trungpa. A production that has a considerable number of published works. For the purposes defined in our research we operate with a main corpus consists of two seminal works of Chogyam Trungpa Rinpoche: *Cutting Through Spiritual Materialism* (2006) and *Shambala* (2007). The reasons for this delimitation are associated with specific research objectives: to grasp the notion of authenticity in thought that Buddhist master. When the pedagogical relationship were frightened when facing situations that emerge , especially in the classroom , begin to shrink the training process and left trapped in our own thought patterns . Thus we distrust each other in the pedagogical relationship . This mistrust begins to degenerate formative process incorporating distress , fear and other forms of chaos. And this cycle that begins circling the pedagogical relationship is reverberated in the human only as a psychological condition will also treat yourself to a spiritual - afetamento, which will expand to our environment . Due to insecurity present ourselves authentically in the formative processes and a fundamental insecurity began to destroy our own world. The educational work being performed does not need a title or a specific name. Needs to be, ultimately, a decent job . When the teacher has confidence in himself and develops a way to overcome the ego, uncovering the mode of being authentic and "unfreezing" the thought makes possible the afetamento and expansion of what is authentic in the other.

Keywords : Human Formation - Buddhism and Education - Authenticity

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I: MAL ESTAR E SOFRIMENTO NA CONTEMPORANEIDADE E O IDEAL DA EDUCAÇÃO PARA A AUTENCIDADE.....	19
1.1 A cultura da autenticidade e as fontes do mal estar contemporâneo.....	21
1.1.1 O self desengajado.....	23
1.1.2 A concepção de self engajado e a luta contra o sofrimento.....	25
1.1.3 <i>Tornar-se humano</i> entre a cultura e a ética da autenticidade.....	27
1.2 Formar-se para a vida autêntica.....	33
CAPÍTULO II: OS PRESSUPOSTOS METODOLÓGICOS E A VIA DE PENSAMENTO ABERTA POR CHÖGYAM TRUNGPA RINPOCHE.....	46
2.1 O diálogo aberto com os textos e constituição do <i>corpus</i>	52
2.2 Modos de pensar, formas de viver: <i>examinar uma vida autêntica</i>	54
2.3 Infância e educação de Chögyam Trungpa.....	57
2.3.1 A base da educação budista: a relação professor-aluno.....	60
2.4 A primeira ruptura: a invasão chinesa do Tibete.....	61
2.5 A segunda ruptura: o encontro com a geração: hippie norte americana.....	64
CAPÍTULO III: A EXPERIÊNCIA DO MATERIALISMO ESPIRITUAL E A LOUCA SABEDORIA COMO EXPERIÊNCIA DA REALIDADE.....	71
3.1 Chögyam Trungpa: um mestre da <i>louca sabedoria</i>	71
3.1.1 Padmasambhava e a louca sabedoria.....	78
3.1.2 O ensino de Chögyam Trungpa: convidar o caos e superar a auto-ilusão....	89
3.2 A virulência <i>do materialismo espiritual</i>	95
3.2.1 Os Três Senhores do Materialismo e o desenvolvimento do ego.....	102
3.2.1.1 O paradoxo fundamental.....	104

3.2.1.2 O mito da liberdade ou a liberdade como mito?.....	114
3.3 Uma estranha e perigosa experiência: <i>meditar</i>	123

**CAPÍTULO IV: CHÖGYAM TRUNGPA COMO VISIONÁRIO SOCIAL:
EDUCAÇÃO E ESPIRITUALIDADE PARA FUNDAR UMA SOCIEDADE
ILUMINADA..... 134**

4.1 A tradição de Shambhala: a união do político e do espiritual.....	135
4.2 A visão educacional de Shambhala: o Sol do Grande Leste.....	143
4.3 A bondade fundamental como base da formação do guerreiro.....	146
4.4 Os quatro aspectos da formação do Guerreiro.....	150
4.4.1 O <i>caminho do Tigre</i>	151
4.4.2 O <i>caminho do Leão</i>	153
4.4.3 O <i>caminho do Garuda</i>	153
4.4.4 O <i>caminho do Dragão</i>	155

CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 165

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... 168

INTRODUÇÃO

Um dos diagnósticos mais sombrios acerca do chamado *projeto da modernidade* é que seus ideais teriam entrado em colapso. Na contemporaneidade parece haver uma recusa dos princípios e valores que esse projeto propunha em termos de inteligibilidade para a compreensão do humano, instalando uma crise sem precedentes nas concepções de realidade e de sujeito até então hegemônicas. Os ecos dessa reflexão têm reverberado profundamente no campo educacional (HERMANN, 2010; SEVERINO, 2006; RODRIGUES, 2002), pondo em xeque a ideia da educação como processo de formação humana.

Como ressalta Severino (2006, p. 622), é cada vez mais difícil legitimar o ideal de formação humana enquanto processo regular e sistemático de “aprimoramento ético-pessoal”. Uma situação, sem dúvida, problemática na medida em que a ideia de formação tornou possível elaborar um pensamento pedagógico atravessado por uma qualidade existencial – “a própria humanização do homem” - caracterizada por um máximo possível de emancipação, autonomia e liberdade. Nesse âmbito, o homem é compreendido como um ente que não nasce pronto, que precisa cuidar de si mesmo como que buscando um estágio maior de humanidade, o que confere aos processos educativos um caráter de autotransformação.

Contudo, no transcorrer histórico dos processos de modernização das sociedades ocidentais, essa ideia teve seu sentido modificado. Como comenta Hermann (2010, p. 57), esse cenário indica os limites das propostas técnico-cientificistas que têm determinado o rumo da pedagogia na atualidade. Em decorrência, a escola assumiu as características de uma instituição total, na qual a função da aprendizagem passou a competir com a formação moral. O ato educativo agora designa estritamente uma ação instrumental materializada em programas didáticos, identificando-se com o ensino de metodologias e conteúdos específicos.

De acordo com Severino (2006, p. 628), essas mudanças modificam o sentido da educação que passa a adquirir “o caráter de uma ação e de uma prestação pública”, definindo-se exclusivamente como espaço de “mediação própria para a constituição da cidadania”. Nessa mesma direção, Rodrigues (2002) admite que a educação é a primeira vítima do processo de instrumentalização em curso nas sociedades modernas, sob a etiqueta da “educação para...”. Como resultado, o *sentido do ser* emerge desconectado do *sentido do educar*, tornando irrelevantes questões como: *O que significa tornar-se um educador? Qual o sentido em educarmos na/para atualidade?* Perguntas consideradas centrais para evitar as armadilhas impostas pelo caráter devastador de interpretações reducionistas e equivocadas.

Por isso, nesse trabalho, admite-se que refletir sobre a educação implica levar em consideração a integralidade do ser (RÖHR, 2007), única via para se enfrentar o ceticismo e o

niilismo que regem os projetos atuais de reforma educacional. Ao mesmo tempo, a interação docente figura como uma “mediação universal e insubstituível dessa formação, tendo-se em vista a condição de educabilidade” (SEVERINO, 2006, p. 621) do ser humano.

Essa tomada de posição revela o nosso próprio engajamento pessoal, neste trabalho, que nasceu do fato de estarmos presenciando a reverberação da chamada *crise da educação* no contexto concreto das salas de aulas em que atuamos seja na condição de professora das séries iniciais do Ensino Fundamental I, seja como professora no Ensino Superior nos Cursos de Licenciatura, bem como formadora em cursos de Formação Continuada promovido pelas Redes de Ensino. A intervenção direta nesses vários âmbitos levou-nos a perceber uma atmosfera de desalento nas relações professor-aluno. Percebemos, de modo sensível, como em nossas salas de aulas tanto professores quanto estudantes têm questionado a escola, quase sempre, vivenciada como um espaço em que se é educado para “não ser você mesmo”.

Pouco a pouco, essas experiências direcionaram o nosso olhar para a noção de autenticidade. Percebemos que essa noção é vital para a tematização efetiva das questões que atravessam o campo pedagógico. Desde então, essa noção passou a ocupar nossas inquietações alimentadas pelos diversos questionamentos dos colegas de profissão que afirmavam não mais existir “bons alunos”, pelo fato destes não corresponderem, por exemplo, às suas expectativas. Embora essa constatação viesse também acompanhada de um significativo sofrimento¹, era visível a ausência de uma reflexão mais sistemática em torno do próprio sentido de educar por parte dos professores. Uma das falas ilustra bem as consequências dessa situação: “não sei mais o que fazer na sala de aula com as crianças, não sei mais o que fazer como professora; não consigo achar explicações, *eu saio de mim*”².

Foi a partir de comentários como esse que, pouco a pouco, foi se delineando o foco do que viria ser a investigação que conduziu a elaboração da presente tese. Compartilhando as reflexões abordadas por Vasconcellos (2012, p. 18) sobre “o sentir-se falso, ou a experiência vivida como sendo falsa; o sentimento de superficialidade; e o sentimento de vazio, ou seja, de não existência ou de não ser real”, decidimos, finalmente, tematizar a noção de autenticidade e suas implicações para o campo pedagógico.

Na parca literatura encontrada sobre o tema, identificamos a princípio que as teorias educacionais tratam indiretamente da noção ao apontar a necessidade da educação constituir sujeitos livres e autônomos. No entanto, raramente há uma reflexão específica e aprofundada

¹ Nas reuniões de professores, por exemplo, anotava o mal estar dos professores na forma de queixas sistemáticas relativas ao não reconhecimento de si mesmos como educadores.

² Fala expressa em forma de um desabafo por uma professora da Rede Municipal do Recife (PE).

sobre a noção mesma de autenticidade ³, o que amplificou o interesse em compreender a noção de autenticidade e sua importância para a educação apreendida enquanto processo de formação humana. Assumimos que a autenticidade precisava ser tomada não como um atributo do sujeito, como algo que se possui ou não, mas como um processo de construção contínua. Esse entendimento adveio das leituras em torno do pensamento do filósofo canadense Charles Taylor. As análises desenvolvidas por Taylor abordam a noção de autenticidade como um constructo que não se restringe a um enfoque psicológico.

Para Taylor, o tema da autenticidade tem sido abordado de modo superficial pelos sistemas filosóficos, o que explicita a pouca relevância que ela adquiriu nos debates relativos à construção da subjetividade moderna e contemporânea. Apesar disso, Taylor (2011, p. 12) defende a autenticidade como um *ideal moral* ⁴ constitutivo da formação do *self*. Esse ideal, ele afirma, acabou sendo distorcido no processo de modernização, alimentando as principais fontes do mal-estar contemporâneo: o individualismo ⁵ e a razão instrumental ⁶. Segundo esse autor, tanto o individualismo quanto a primazia da razão instrumental estão relacionados com modificações patológicas no ideal moral de autenticidade.

Um dos pressupostos para o desencantamento do mundo moderno seria a dissipação da crença em uma ordem significativa do mundo, destituindo os horizontes normativos nos quais as pessoas se conduziam em sua vida espiritual. Assim, o diagnóstico a respeito da degradação do ideal da autenticidade, elaborado pelo filósofo canadense, configurou-se como o primeiro fio analítico de nossa investigação em torno das possibilidades de uma relação autêntica nas experiências educativas. O segundo fio movente da pesquisa foi desvelado por uma visão radical do ser humano expressa pela filosofia budista. Nessa tradição de pensamento encontramos uma reflexão radical do *self*. Apesar da desconfiança face às tradições orientais, no campo acadêmico, há alguns anos constatamos um crescente diálogo entre o budismo e diversas ciências (WALLACE, 2011; 2009) e com a própria filosofia ⁷.

No âmbito mais estrito das pesquisas em educação, um breve levantamento identificou nove estudos brasileiros dedicados às contribuições do budismo para a reflexão e a prática educativa. Cinco desses trabalhos são teses de doutorado, sendo duas dirigidas aos aspectos

³ Uma rara exceção é a tese de doutorado defendida por Rogério Foschiera, denominado *Autenticidade e educação em Charles Taylor*, em 2008, do Instituto Ecumênico de Pós Graduação de São Leopoldo.

⁴ *Ideal moral*, para Taylor (2011, p. 25), é uma imagem da melhor e mais elevada forma de vida.

⁵ O que Taylor denomina de *individualismo* é a postura acentuada de autocentramento.

⁶ *Razão instrumental* refere-se, em Taylor, a uma determinada forma de relação distanciada com os outros quando comparada aos objetivos estritamente pessoais e autocentrados.

⁷ Em 2013, por exemplo, ocorreu o III Colóquio Internacional sobre o Pensamento Oriental: Budismo e Filosofia. O encontro foi promovido, simultaneamente, pela Universidade Federal de Uberlândia, a Universidade Estadual de Campinas e a Universidade Federal de São Paulo e contou pesquisadores de vários continentes.

da prática pedagógica, mas que tomam como foco os processos de ensino-aprendizagem dos próprios ensinamentos budistas (CASTRO, 2005; MELLO, 2009). Uma terceira tese aborda empiricamente os fundamentos teóricos da filosofia budista em uma experiência educativa não formal junto a adolescentes e jovens (FERREIRA, 2007). Um quarto estudo discute o budismo, ao lado de outras religiões orientais, enquanto parte de um dispositivo irradiador do que se denomina “formação discursiva da plenitude” (ALVES, 2009). A quinta tese investiga a implantação de um determinado movimento budista no Brasil (PEREIRA, 2001).

Os outros quatro trabalhos encontrados são dissertações de mestrado. A primeira descreve a formação de monges e professores de *dharma* (SOUZA, 2006). A segunda apresenta um estudo sobre os trabalhos educativos desenvolvidos pela divisão feminista de uma associação budista (SANTOS, 2009). Uma terceira dissertação tematiza as implicações educativas do *princípio da não-dualidade* expresso na filosofia budista (MELLO, 2004). E, por fim, a quarta dissertação reflete a respeito da compreensão de hospitalidade, por meio do paradigma da dádiva, em uma organização budista (ZAINA JR., 2001).

Com base nos argumentos defendidos nesses trabalhos, resolvemos colocar em questão a compreensão de autenticidade no pensamento filosófico-espiritual de um dos mestres budistas tibetanos mais dinâmicos do século XX - Chögyam Trungpa Rinpoche. Reconhecido como um dos primeiros professores a trazer para o Ocidente os ensinamentos budistas do Tibete e detentor de muitas tradições antigas, Chögyam Trungpa Rinpoche influenciou na disseminação de muitos conceitos budistas nas ciências humanas. Ao definir o verbete *ego*, por exemplo, o dicionário inglês da Universidade de Oxford passou a consignar também a acepção utilizada e difundida por Chögyam Trungpa Rinpoche.

Além disso, ele fundou várias escolas e chegou a criar uma universidade budista nos Estados Unidos, organizando encontros inter-religiosos em um momento em que estes eram raramente praticados. Até sua chegada ao Ocidente, nenhum outro mestre budista tibetano havia tomado qualquer iniciativa no sentido de deixar sua cultura de origem para trás, imergindo profundamente na cultura ocidental. Para seu biógrafo Maurice Midal (2002), esta constitui a marca característica da ação desenvolvida por Chögyam Trungpa. Nesse sentido, a questão que orientou nosso trabalho de investigação consistiu em problematizar em que medida o pensamento do mestre budista Chogyam Trungpa nos possibilita repensar a formação de sujeitos autênticos e livres?

Mais diretamente: Quais as contribuições que esse pensamento, ancorado numa percepção singular de autenticidade contem para uma retomada da ideia de formação humana na atualidade? Os pressupostos assumidos para lidar com essa questão postulam que as teorias

educativas hegemônicas manifestam um esgotamento nas análises sobre a formação humana. Isso se deve, de acordo com Jullien (2002, p.100), ao fato dessas teorias terem se afastado deliberadamente das chamadas *artes de viver*. Por isso, para esse autor, quando um pesquisador busca dialogar com uma forma de pensamento como o budismo tibetano⁸, não se trata nem de romper com a ciência e a racionalidade, nem de incitar uma saída metafísica aos problemas, mas busca-se simplesmente ampliar nossa própria racionalidade.

A decisão, portanto, de “desviar” nossos estudos sobre a noção de autenticidade pela filosofia budista intenciona desvelar outras formas de compreensão da formação humana, ao mesmo tempo, em que problematiza “até onde pode ir o desenraizamento (*dépaysement*) do pensamento” (JULLIEN, 2012, p. 03), ao se deixar permear por outros quadros de pensamento e inteligibilidade que contribuem para desfamiliarizar as categorias de nossa língua e de nosso pensamento que operam, muitas vezes, condicionando silenciosamente as imagens que temos de nós mesmos como sujeitos de conhecimento e sujeitos de ação.

Mais precisamente, pressupomos que a tradição budista exposta através dos ensinamentos do mestre tibetano Chögyam Trungpa pode contribuir para repensarmos, enquanto educadores, a formação do humano enriquecendo o campo de discussão em torno das matrizes de subjetivação em nossa sociedade, sobretudo, quando tratamos da formação de sujeitos autênticos, autônomos e livres. Como lembra Wallace (2011, p. 17), praticantes contemplativos do Oriente têm explorado a natureza da mente, da consciência e da identidade humana, investigando aspectos cruciais da nossa “experiência pessoal do que é ser uma criatura humana”, normalmente, negligenciada pelas nossas ciências humanas.

Desse modo, menos que gerar uma nova teoria educativa ancorada em princípios, valores e práticas budistas nosso interesse consiste antes em problematizar o sentido da educação apreendida enquanto um movimento de transformação interior. Contudo, a escolha da visão budista, como foco da análise, não resulta de uma escolha aleatória, pois encontramos nesse âmbito o desenvolvimento de uma reflexão sistemática sobre a educação (SAMTEN, 2001). Alguns pesquisadores educacionais têm destacado, inclusive, as contribuições do budismo para a superação da crise de sentido que ofusca a compreensão adequada dos padrões identitários que constroem a percepção de nós mesmos e da realidade.

Para esses autores, a principal contribuição do budismo para o processo educativo está ancorada nas metas e encaminhamentos práticos para “recuperar a liberdade dos sujeitos”, tendo em vista que a formação humana nessa tradição não visa “adaptar as pessoas à

⁸ É verdade que também se encontra na filosofia ocidental – na Grécia arcaica ou pós-socrática – uma importância dada ao viver, de encontro ao exercício puramente especulativo do pensamento (JULLIEN, 2002).

experiência de um mundo circundante, preexistente e independente” (SAMTEN, 2001, p. 80-81) que temos da nossa própria realidade. A maioria de nós, afirmam, é educada meramente para se identificar e aderir aos papéis sociais que desempenha ou que virá a desempenhar na vida cotidiana e profissional (WALLACE, 2001, p. 18). Embora a importância relativa desses papéis não seja negada, uma vez que definem nossas inter-relações na sociedade, a educação na perspectiva budista explora outras formas de estar e de se fazer presente no mundo.

Contudo, vale ressaltar também porque no interior da multifacetada tradição budista, optamos por privilegiar os ensinamentos do mestre tibetano Chögyam Trungpa Rinpoche. Essa escolha deveu-se às seguintes razões: a) pelo seu enfoque budista clássico sobre a espiritualidade ⁹ quer dizer, “que no se plantea el principio de una divindade externa”. Para esse mestre budista, a espiritualidade “consiste en un despertar interno y no en una relación con algo externo” (TRUNGPA, 2012, p. 15); b); um outro olhar sobre a condição do humano marcada pela experiência de abertura face aos condicionamentos da realidade.

Com isso em mente, o objetivo mais amplo da pesquisa que orientou a construção dessa tese consistiu em analisar o pensamento filosófico-espiritual do mestre budista tibetano Chögyam Trungpa Rinpoche, tematizando a compreensão do que ele denomina experiência da autenticidade, tendo em vista extrair implicações para a formação humana. Nossas intenções específicas eram: primeiro, delinear o ideal de autenticidade em nossa própria cultura, apreendendo como a noção de autenticidade foi configurada em nosso sistema de pensamento, mobilizando nesse percurso as reflexões desenvolvidas pelo filósofo canadense Charles Taylor; segundo: problematizar no pensamento do mestre budista Chögyam Trungpa Rinpoche a noção de *presença autêntica*, extraindo algumas implicações das suas análises para os nossos processos educativos na atualidade.

No limite, nossa intenção é tão somente repensar os processos educativos por meio das reflexões de Chogyam Trungpa, defendendo uma visão da formação humana ancorada na perspectiva da espiritualidade. No decorrer das leituras sistemáticas e das reflexões construídas nesse processo, passamos a admitir, e essa é a tese defendida, que sem uma compreensão adequada da noção de autenticidade a ideia mesma de formar o humano, desde uma perspectiva espiritual, perde o sentido.

Assim, no horizonte mais amplo da tese está em jogo a reativação do ideal da *Bildung* enquanto elemento imprescindível para uma tematização adequada dos processos educativos. Obviamente, não se pretendeu nos limites desse trabalho abordar os paradoxos e antinomias

⁹ O enfoque budista tem início “com a nossa confusão e o nosso sofrimento, e atua no sentido de destrinchar sua origem” (TRUNGPA, 2006, p. 10).

relacionados a esse ideal. Mas, sem negar o diagnóstico da prevalência da pseudoformação (ADORNO, 1995), na concretude de nossa cultura, bem como o empobrecimento da capacidade de fazer experiências formativas, buscamos pistas para uma educação não completamente convertida às demandas da sociedade de consumo, destravando outras vias para refletir e praticar uma educação crítica dos sujeitos.

O trabalho está constituído em quatro capítulos. No primeiro capítulo – **Mal Estar e Sofrimento na Contemporaneidade e o Ideal da Educação para a Autenticidade** – destacou a crítica que o pensador canadense apresenta Charles Taylor ao self desengajado, delimitando suas implicações para a formação ética do sujeito. Na sequência, o segundo capítulo – **Os Pressupostos Metodológicos e a Via de Pensamento Aberta por Chögyam Trungpa Rinpoche** - foi constituído pelos gestos da investigação que se realizou na tentativa do encontro *com* o pensamento do mestre budista tibetano Chögyam Trungpa Rinpoche. **A Experiência do Materialismo Espiritual e a Louca Sabedoria como Experiência da Realidade** – parte da análise do fio condutor do pensamento do Trungpa identificado com a problematização de um suposto ideal de “eu” e como nos relacionamos conosco mesmo; o eixo norteador, nesse momento, será a obra *Além do Materialismo Espiritual*. Iniciaremos a articulação, no final deste capítulo, com o processo educativo. Por fim, o quarto capítulo, **Chögyam Trungpa como Visionário Social: educação e espiritualidade para fundar uma sociedade iluminada**, debruçamo-nos sobre o livro Shambhala, aprofundando no pensamento de Chögyam Trungpa a relação espiritualidade, formação humana e processo educativo.

No conjunto, o trabalho busca expressar o que possibilita a justificativa deste trabalho: promover condições de movimentar nosso pensamento acerca da educação em outro horizonte analítico que se descortina a partir de uma tradição cultural preocupada, simultaneamente, com questões de natureza formativa e espiritual, tendo em vista problematizar o sentido ou a crise de sentido que, crescentemente, tem afetado nossas práticas educacionais.

CAPÍTULO I

MAL ESTAR E SOFRIMENTO NA CONTEMPORANEIDADE E O IDEAL DA EDUCAÇÃO PARA A AUTENTICIDADE

Vivemos em uma sociedade complexa, recortada por múltiplos e conflitivos problemas das mais variadas ordens. Nesse contexto, alguns pensadores têm procurado extrair em um confronto direto com o projeto social e epistemológico da modernidade um diagnóstico crítico que permita escapar a certas parcialidades ou distorções desse mesmo projeto apreendido como responsável pelo mal estar que atinge os sujeitos nas diversas esferas da sociedade e da cultura. Na linguagem de Habermas (2003), trata-se de buscar os fundamentos de uma solidariedade pós-tradicional, a qual pretende fundamentar a ênfase excessiva na razão instrumental. Para Habermas, as distorções ou patologias sociais do projeto da modernidade estariam arraigadas em uma concepção unilateral de racionalidade, aplicada indistintamente às esferas da economia, da sociedade e da política¹⁰.

Por outro lado, na perspectiva da teoria crítica do reconhecimento desenvolvida por Axel Honneth (2003), os direitos humanos fundamentais dependem das interpretações que se tornam vinculantes no rastro de lutas por reconhecimento moralmente motivadas por experiências marcadas por sentimentos de desrespeito, humilhação e sofrimento. Segundo Honneth (2003, p. 181), a esfera da moralidade é fundamental para “o modo pelo qual os sujeitos se reconhecem *em uma dada sociedade*”. Para ele, a experiência de injustiça, por exemplo, não pode ser medida apenas por meio de critérios procedimentais formais, pois precisa levar em conta os horizontes de expectativa dos próprios sujeitos envolvidos. Assim, o núcleo motivacional das lutas por reconhecimento, afirma Honneth, seriam as experiências de dor e sofrimento vivenciados pelas pessoas implicadas, uma vez que as *expectativas normativas de comportamento* infringidas levariam a conflitos morais capazes de dar origem a um sentimento de *indignação ética* (HONNETH, 2003, p. 222)¹¹.

As análises de Honneth têm contribuído para desencadear uma reflexão sobre o chamado *mal-estar contemporâneo*, inclusive os diferentes tipos de sofrimento cuja nomeação

¹⁰ Apesar disso, sua reconstrução teórica apoia-se quase que exclusivamente na garantia e ampliação dos resultados alcançados com a racionalização expressa pelo sistema jurídico moderno (HABERMAS, 2003, p. 266), ou seja, pelo Estado Democrático de Direito.

¹¹ Para Honneth (2003, p. 123), esse tipo de manifestação emocional funcionaria como uma força capaz de mobilizar o poder transformativo das lutas por reconhecimento. Exemplificando: uma experiência prática de “frustração” produziria um saber moral acerca das próprias pretensões normativas do sujeito ofendido.

ainda é precária e incerta, ou seja, tanto os sofrimentos que não se enquadram nos discursos clínicos ou sociais constituídos, quanto os que escapam à lógica identitária.

Segundo Safatle (2012, p. 23), há formas de sofrimento que seriam configuradas “pelo sentimento de perda de um horizonte estável de referências, perda dos vínculos a modos tradicionais de julgamento e de definição de papéis sociais”. Sofreríamos também porque os próprios padrões de ordenamento de nossa identidade já não nos permitem lidar adequadamente com a indeterminação que vem do fato mesmo de existirmos.

Assim, a ideia de lutas sociais moralmente motivadas tem contribuído para constituir uma *nova* antropologia filosófica, a qual não pode ser compreendida sem uma remissão à noção de autenticidade. É nesse contexto que a obra do filósofo canadense Charles Taylor vem se destacando pelo esforço de recuperar uma reflexão profunda em torno das *fontes do self* moderno, admitindo que o atual refluxo psíquico e social para o domínio privado está associado a mudanças no ideal da autenticidade. Taylor argumenta que a proeminência das relações impessoais de mercado levou a uma privatização das relações inter-humanas.

O indivíduo passou a se refugiar em sua própria subjetividade que, como uma fortaleza, pretende protegê-lo da anomia e da instabilidade dos riscos abertos pela própria modernidade. Contudo, hoje, é a própria fortaleza que está em questão. O nosso apego à ideia de um eu substancial emerge como a principal fonte de nossos sofrimentos. Paradoxalmente, no entanto, segundo Taylor, essa mesma experiência de sofrimento pode estar conectada ao desejo de uma forma de vida mais autêntica e conseqüentemente a novas formas de relação consigo e com o mundo. Para estabelecer o potencial desse argumento a propósito do mal estar contemporâneo, discutiremos a seguir a crítica de Taylor ao *self* desengajado ou *pontual*, delimitando suas implicações para a formação ética do sujeito.

1.1 A cultura da autenticidade e as fontes do mal estar contemporâneo

Charles Taylor é um pensador complexo cujo pensamento não é fácil de “etiquetar, pois articula, de forma especial, presente, passado e futuro e integra conhecimentos de diversas áreas” (FOSCHIERA, 2009, p. 365). Apesar disso, é possível destacar algumas linhas de sua reflexão: uma concepção hermenêutica das ciências humanas; e uma visão do ser humano como um ser de significados.

Além disso, Taylor sempre parte do princípio de que a ênfase atribuída à vida material, típica das sociedades modernas, teria adquirido um caráter quase místico, impactando nos

processos de subjetivação e nas relações que estabelecemos com o mundo natural e social. Mais ainda: seu diagnóstico da modernidade destaca o efeito do autocentramento na dinâmica de instrumentalização racional do mundo. Uma postura que levaria o sujeito a conferir um fim utilitário a todas as associações a que pertence, “de modo que nenhuma demanda externa a seu *self* obtém o devido reconhecimento” (OLIVEIRA, 2006, p. 03).

Segundo as análises de Taylor, na modernidade, a escolha de um modo de vida efetiva-se a partir de um monólogo consigo mesmo, ou seja, o indivíduo é incitado a mergulhar até o “fundo” de si mesmo, a fim de encontrar algo que lhe seja original. Essa compreensão, no entanto, decorre de um antropocentrismo radical, o qual leva os sujeitos a espelharem o mundo como um “isto” que estaria à sua volta.

As consequências tanto psíquicas como sociais desse espelhamento são desastrosas e produziriam um empobrecimento crescente de nossas relações intersubjetivas. O indivíduo encontraria sua referência no próprio *self*, tornando-se independente das redes de interlocução que o formam. Daí o mal-estar prevalente nas relações inter-humanas. Em outras palavras, para Taylor (2000b, p. 17), a tensão ou mal-estar vivenciado em nossas relações deriva do conflito que a busca da autenticidade produz sobre a representação narcísica do eu.

Isso não significa que, para ele, toda busca por auto-realização seja distorcida ou patológica, mas, que, na modernidade essa busca passou a “se expressar no relativismo próprio ao *cada um na sua*” (OLIVEIRA, 2006, p. 04). De fato, o que Taylor critica é a base ética que sustenta o desejo moderno de auto-realização, sugerindo que ele é impulsionado pela perspectiva de uma identidade atômica e monológica movida quase que exclusivamente por interesses materiais. A pergunta decisiva formulada por Taylor (1995, p. 227), na esteira das teorias crítica do reconhecimento, é a seguinte: se o indivíduo autêntico é aquele que busca em si mesmo, em sua maneira particular de ser, a sua verdade, quem deverá ou poderá reconhecê-lo como tal? Na modernidade, o ponto de partida para a resposta é a presunção de um eu naturalmente dado. Mas, caminhando em uma direção oposta, Taylor defende que toda construção identitária implica em um diálogo contínuo com um outro. Daí que, se a busca por autenticidade envolve autonomia e originalidade, ela não pode se esgotar nesse movimento. A autenticidade requer também abertura para um “horizonte de significados” compartilhado intersubjetivamente. Logo, qualquer

desejo de auto-realização que desconsidere as demandas postas por nossas relações com outras pessoas ou por fatores distintos de nossas aspirações necessariamente será frustrado. A maneira alternativa pela qual Taylor concebe a autenticidade apontaria para uma forma de vida mais auto-responsável, em que outra maneira de nos representarmos pode conduzir a outro modo de relacionamento [...] (OLIVEIRA, 2006, p. 05).

Assim, a tese de Taylor acerca do mal-estar contemporâneo é a de que "[...] uma aspiração moderna à liberdade e à individualidade conspiraram para produzir uma identidade que parece ser a negação de tudo isso" (TAYLOR, 2000a, p. 35). É com vistas ao estabelecimento desta tese que Taylor proporá uma crítica da razão desengajada e do "*self* pontual", um *self* definido pela abstração de tudo que o constitui, exceto sua autoconsciência.

1.1.1 O *self* desengajado

A noção de *self desengajado* aponta uma noção de eu cuja liberdade consiste, fundamentalmente, na sua capacidade de instrumentalizar os desejos, inclinações, tendências, hábitos de pensamento e sentimentos de modo a reforçar ou construir a pessoa que se quer ser. Essa forma de experienciar a si mesmo é percebida por Charles Taylor como uma das principais fontes de mal estar e sofrimento individual e coletivo.

[...] as instituições relevantes da vida contemporânea, como o mercado, o Estado, as burocracias, estão todas marcadas pela ideia de sua regulação voltada para preservar e proteger os interesses individuais, pautados pela ideia de dignidade intrínseca de todo ser humano. Estruturado desse modo, estaríamos inseridos em um contexto caracterizado pelo excesso de privacidade ou intimidade, que afeta fortemente o espaço público, inibindo a criatividade pessoal, assim restrita por essas regras particularistas que organizam sua existência. A comunidade política, por sua vez, reduzida ao racionalismo da lei, ganha um dinamismo complicado, dado que o sentido de dever e lealdade para com ela, algo próprio ao conceito de cidadania, torna-se inteiramente marginal, viabilizando o crescente domínio do aparato racional-burocrático (OLIVEIRA, 2006, p. 05-06).

No entanto, conforme argumenta o próprio Taylor (2000b, p. 37), toda a estrutura dessa construção política ou comum do mundo gerada pelo individualismo moderno estaria fundada em uma premissa equivocada: o puro ato de escolher, pelo indivíduo, estaria sendo intrinsecamente valorizado, o que tornaria em princípio todas as opções igualmente válidas, porque livremente feitas. O processo de validação seria organizado por esse tipo distorcido de premissa: "minha vida é valiosa porque é fruto da minha escolha".

A questão é que para isso fazer sentido seria necessário aceitar também a existência de um valor, como a coragem de escolher, que independeria da vontade particular do sujeito que escolhe. Do que decorre, a fraqueza da ideia de um sujeito pontual ou desengajado. Em contraposição a essa ideia, Taylor defende a imagem de um *self* que só se constitui pelo diálogo, mesmo que conflituoso com o outro. Desse modo, a resposta para a questão *Quem sou eu?* pode ser encontrada apenas se for definido o lugar de onde se fala: na rede familiar, no espaço social, na relação direta com aqueles que se ama e respeita, e, sobretudo, "no espaço de orientação moral e espiritual dentro do qual minhas relações definidoras mais relevantes estão sendo vividas" (TAYLOR, 2000a, p. 35). Taylor compartilha, assim, com os teóricos do reconhecimento, a ideia de que a formação dos seres humanos toma a forma de um processo de regulação recíproca do afeto, do respeito e da atenção. Apesar de consentir que esse processo pode variar de cultura para cultura, ele assinala seu papel constitutivo para todas as interações humanas¹². A tese afirmada passa a ser a de que o reconhecimento

[...] precede o conhecimento, porquanto a criança infere de expressões faciais as propriedades válidas da pessoa antes que possa se relacionar com o meio ambiente de um modo desinteressado. Assim, antes mesmo que a criança possa demonstrar formas cognitivas de ignorância da existência de um outro, na forma que ganham as relações de desprezo e invisibilidade social - que seria nada menos que a ausência de *conhecimento* -, ela estaria naturalmente disponível a realizar, indicando mediante gestos entre os quais se destacaria o sorriso, o *reconhecimento* daqueles que lhe satisfazem carências e lhe dispensam afetividade (também por meio desse tipo de gestos), reconhecendo, de sua parte, a validade de seus anseios infantis (HONNETH, 2003, p. 155).

Dessa ótica, fenômenos como a invisibilidade social, sofrida por negros, imigrantes, mulheres ou outras minorias, seriam o resultado de uma deformação da capacidade humana para a percepção com a qual o reconhecimento recíproco se conecta. As relações sociais distorcidas, por interpretações restritivas das confirmações recíprocas, seriam responsáveis por restringirem os nossos sentimentos morais e limitarem a extensão de pessoas pelas quais somos considerados dignos de respeito, confiança, apreço e consideração. Assim, o reconhecimento recíproco assume o caráter de portador de um interesse humano "quase-transcendental" na medida em que faria parte das condições de nossa existência.

¹² Essa ideia serve como base empírica para uma distinção fundamental entre o *conhecimento* e o *reconhecimento*. O *conhecimento* compreenderia a algo mais próximo ao mero saber epistêmico-científico, consistindo, em verdade, um saber social; o *reconhecimento* estaria referido ao ato expressivo mediante o qual é conferido um significado positivo de afirmação do outro como socialmente relevante. Desse modo, reconhecemos alguém quando, além de percebê-lo, podemos demonstrar, com gestos expressivos, que levamos em conta sua posição e suas escolhas, colocando-nos dispostos a travar uma relação socialmente relevante.

Por meio dessa intuição, “Taylor introduz dois aspectos inexistentes na concepção liberal do sujeito: o da interlocução, pelo qual ele se constitui, e a referência a uma ordem normativa” (OLIVEIRA, 2006, p. 06). Mas, se a construção dialógica do *self* não apresenta grandes dificuldades de entendimento, a “postulação da ordem normativa traz consigo questões complexas”, sendo a principal: o *status* a ser conferido ao próprio campo valorativo. A posição de Taylor, nesse aspecto, é a de que todos nós não apenas vivemos orientados por algo cujo valor nós mesmos reconhecemos, como também buscamos justificar, comparar e hierarquizar os diversos bens que prezamos a partir dessa referência.

Se a tensão e o conflito são intrínsecos a essa busca, nem por isso o precário resultado a que se chega deve ser ignorado, pois se o estabelecimento de nossa própria identidade tem caráter dialógico, torna-se importante reconhecer como pertinentes as modalidades de consenso valorativo. Tais modalidades, que organizam nosso modo de dizer o que é certo ou errado, não estão isentas das contaminações do poder. Mas o fato de nossas crenças serem em parte produto de conflitos pelo poder não necessariamente lhes retira sua racionalidade, que é o que lhes confere validade ou "valor de verdade" (TAYLOR, 1995, p. 16).

Na visão defendida por Taylor é impossível para os seres humanos evitar o confronto com o posicionamento ético acerca do valor deste ou daquele bem. A dificuldade de lidar com essa dimensão decorre do legado iluminista que atribui o pensamento a uma mente individual, o que dificulta apreender o processo pelo qual as escolhas morais são realmente constituídas. Em outros termos, o conceito de *self* pontual e desengajado não permite diferenciar as relações que o indivíduo estabelece com outros sujeitos e aquelas que ele estabelece com objetos inertes. Pois, diferentemente do que ocorre com estes últimos, o comportamento do indivíduo influi no de seus semelhantes, de modo que a compreensão do comportamento alheio passa necessariamente pela compreensão de suas próprias ações.

1.1.2 A concepção de *self* engajado e a luta contra o sofrimento

Para Taylor, a emergência da consciência de si mesmo só se torna possível quando o indivíduo é capaz de produzir uma relação adequada com os seus semelhantes. Conseqüentemente, deve-se distinguir a identidade que o indivíduo forma de si daquela que seria propriamente o seu *eu* ou, nos termos de Taylor, seu *self*. O *self* seria um fenômeno aberto, fonte de novos comportamentos, enquanto o “mim”, ou seja, a identidade individual

seria a compreensão que o sujeito formula de seu comportamento pretérito, reunindo-o em uma identidade estável e permanente.

Nesse aspecto, Taylor é enfático: mesmo nossa identidade individual só poderia se formar na interação com os semelhantes. A conclusão, portanto, é que a própria valoração da identidade individual se dá em um processo comunicativo intersubjetivo na medida em que a positividade ou negatividade de seu comportamento é inferida das reações que ele é capaz de provocar em seus semelhantes. Nesse caso, o *self*, em contraposição ao eu individualizado, é o que permaneceria incapturável pela consciência autocentrada. As pressões do *self*, como potência de ação criativa, atuariam para uma constante reformulação da identidade, podendo, por essa razão, gerar também sofrimento e mal estar para o indivíduo. Eis o ponto chave das posições de Taylor. Haveria uma espécie de sofrimento constitutivo de nossa existência e que seria fundamental para a formação autêntica do *self*, uma vez que esse sofrimento é o que levaria o indivíduo a colocar em questão suas identificações rígidas e obsessivas.

A fim de restabelecer as bases desse *self autêntico*, Taylor resgata, assim como já havia feito Honneth, o projeto filosófico hegeliano da luta pelo reconhecimento, em contraposição às visões atomísticas de Locke e Fichte, insistindo na necessidade de conceber a liberdade como algo maior que um mero direito subjetivo de *escolha entre*, bem como a importância de apreender os processos de emancipação humana para uma vida ética como algo capaz de lidar com o sofrimento realmente presente no mundo.

O papel do pensamento crítico, nesse caso, seria o de diagnosticar os vários tipos de sofrimento individuais e coletivos que clamam por emancipação e, a partir disso, estabelecer uma forma viável para estimular ou induzir o processo emancipatório. Desse modo, o conceito de sofrimento desponta como uma espécie de lente particularmente apropriada para olhar as relações entre a experiência subjetiva do mal-estar e os processos históricos mais amplos, superando a ideia de que o sofrimento seja uma experiência natural.

O sofrimento revela-se como um facto especificamente humano, associado inclusive às dinâmicas sociais e aos vários discursos que o constrói, reconhece e nomeia; o sofrimento não aparece apenas como um empecilho que obriga as instituições a enquadrar normativamente os sujeitos, carregando dimensões políticas, econômicas, morais e espirituais que contribuem para cercear suas possibilidades de ação e escolha. As análises de Taylor apontam a complexidade que envolve as relações entre sofrimento, liberdade, subjetividade e autonomia. Menos que uma mera disfunção psíquico-somática, o sofrimento é percebido como um “fato total” com aspectos físicos, emocionais, religiosos, políticos, morais, culturais e espirituais que tencionam os aspetos universais e singulares da experiência humana.

Compreendemos que o projeto filosófico da modernidade forjou, como uma de suas peças chave, a imagem da humanidade como qualidade do que é humano. Esse seria seu legado fundamental [...]. A sociedade justa e livre seria aquela capaz de fornecer as condições institucionais para a realização de um projeto que o homem impôs para si, um projeto que permite ao Si mesmo manifestar-se através de atributos fundamentais que viabilizariam a implementação daquilo que poderíamos designar como a essência plenamente determinada do humano (SAFATLE, 2012, p. 220).

Essa posição contribui para uma nova forma de olhar o sofrimento e para as pessoas que sofrem, a partir de uma “antropologia virada”, uma antropologia mobilizada para a análise crítica dos fatores que criam sofrimento. Através das discussões sobre o sofrimento humano, Taylor nos incita a repensar as próprias concepções do que significa *ser* sujeito. No fundo se trata de reconhecer uma imagem não identitária e egológica do humano.

1.1.3 Tornar-se humano entre a cultura e a ética da autenticidade

Como vimos, Taylor reconhece o mal estar como decorrente de uma representação equivocada de nós mesmos; o equívoco estaria atrelado ao relativismo ético e à negação de nossa condição como seres de transcendência. É por sermos seres capazes de transcendência que, segundo Taylor, reconhecemos determinados bens avaliados como irreduzíveis às visões culturais particulares. É justamente esse argumento que desloca o pano de fundo ontológico em que historicamente a ideia de autenticidade foi pensada na modernidade.

De acordo com Taylor (2011, p. 12), o imaginário social da modernidade confundiu a busca da autenticidade com a representação narcísica do eu. Com isso, o individualismo passou a ser defendido como a maior conquista da civilização moderna, desdobrando um mundo no qual as pessoas são avaliadas pelo “direito de escolher por si mesmas o próprio modo de vida e de decidir conscientemente quais convicções abraçar”. Esse mundo configurou uma *cultura da autenticidade* marcada por uma imagem dos seres humanos como indivíduos racionalmente centrados em projetos privados de auto-realização; indivíduos que canalizam todas as suas energias unicamente em benefício dos seus próprios interesses.

A *ética da autenticidade* defendida por Taylor, ao contrário, decorreria da ideia de que os seres humanos são dotados de um sentido moral, um sentimento intuitivo do que está bem e do que está mal – uma ideia enunciada de forma decisiva por Rousseau, que forneceu voz

a um novo sentido para esse contato do indivíduo consigo mesmo, convertendo-o em algo que devemos alcançar com o *fim* de sermos verdadeiros e plenos seres humanos, registrando um pronunciado *giro subjetivo* da cultura moderna, em que terminamos por pensar em nós mesmos como seres investidos de uma profundidade interior, até então não reconhecida (FOSCHIERA, 2009, p. 366).

Assim, para Taylor, a ética da autenticidade seria herdeira do *ethos* romântico e sua crítica às formas de racionalidade não comprometidas. O problema, contudo, é que esse *ethos* “teria sua vocação emancipadora desvirtuada pelo seu componente individualista, em combinação perversa com as tendências atomizantes da sociedade” (*Idem*, p. 366). A ética da autenticidade teria sido pervertida em formas culturais egocêntricas.

Essas formas egocêntricas engendraram um antropocentrismo radical. Mas existem também razões internas ao ideal de autenticidade que facilitaram o deslizamento. Na verdade dois tipos de deslizamento: o primeiro em direção a formas egocêntricas do ideal de auto-realização da cultura popular do nosso tempo; o segundo em direção a um movimento da *alta* cultura para uma espécie de niilismo, uma negação de todos os horizontes de significação. A noção de que cada um de nós tem sua forma original de ser humano obriga cada um a descobrir o que significa ser ele mesmo. O descobrimento não se dá consultando modelos pré-existentes, por hipóteses. Só é possível realizar-se articulando pessoalmente o significado. Descobre-se o que há em cada um ao converter-se nesse modo de vida, dando expressão nas palavras e na ação àquilo que é original em si (FOSCHIERA, 2009, p. 367).

A percepção autocentrada do ideal de autenticidade é o que Taylor chama *expressivismo* própria da noção moderna de indivíduo. O expressivismo representa um modelo de como as pessoas devem elaborar uma definição de si mesmas, incorporando e difundindo a ideia de liberdade como escolha autodeterminada.

A liberdade autodeterminada é em parte a solução da cultura da autenticidade, e, ao mesmo tempo, sua perdição, já que intensifica ainda mais o antropocentrismo. Este círculo vicioso perverte o ideal da autenticidade e a ética do reconhecimento da diferença. Taylor lembra que descreveu a cultura da autenticidade como algo impulsionado, ainda em suas variantes mais *narcisistas*, por um ideal de autenticidade que, devidamente entendido, condena estas variantes. É portanto uma cultura que sofre de uma tensão constitutiva (FOSCHIERA, 2009, p. 368).

Contra o expressivismo Taylor defende uma ontologia ética capaz de articular intuições morais e espirituais. Para ele, esse é o único caminho capaz de fazer face à “supressão motivada da ontologia moral entre os contemporâneos” (FOSCHIERA, 2009, p. 370). Na sua ética da autenticidade, os seres humanos seriam dotados de um sentido moral, o

que significa a capacidade de realizar *avaliações fortes*, ou seja, fazer discriminações acerca do certo ou errado, do melhor ou pior.

Essas avaliações são validadas pelos desejos, inclinações e escolhas dos indivíduos, mas existem independentemente destes e oferecem padrões intrínsecos pelos quais podem ser julgados. Isso é possível, afirma Taylor, porque autenticidade relaciona-se com um traço central da vida humana: o caráter dialógico do espírito humano. Os seres humanos existem apenas enquanto capazes de criar sentido para suas vidas na forma de uma história que conecta o passado do qual procedem com os futuros projetos que são capazes de imaginar.

Para Taylor, essa não é uma circunstância que comporte opção: simplesmente não temos como evitá-la. E só podemos realizá-la no interior de uma comunidade linguística – Taylor vale-se de Wittgenstein para insistir no caráter transcendental e não pessoal da linguagem – que é, simultaneamente, uma comunidade definitiva de nossa identidade. Se a interdependência inerente à linguagem é a condição ontogenética de nossa identidade, por outro lado esta só se oferece com plenitude ao concebermos nossa vida na forma de uma narrativa. A posse da identidade implica em dizer de que modo me tornei o que sou, recuperando o passado como uma sucessão de marcos identificados pela configuração de valores que construí, e com a qual também antecipo ações no futuro (BARBOZA FILHO, 2003, p. 16).

As configurações espirituais do nosso mundo tornaram-se problemáticas precisamente porque obstruíram os espaços institucionais em que era possível realizar essa articulação de sentido, o que acabou gerando o mal estar contemporâneo que atingem nossos *selves*.

Somos um *self* à medida que descobrimos nossa interioridade, que nos damos à condição de seres de profundidade e complexidade, e que nos movemos num espaço de indagações procurando a orientação para o bem. Em outras palavras, somos *selves* ao articularmos uma configuração de bens, construindo uma identidade. [...] Por esse ângulo, construção do *self* e internalização das configurações morais na interioridade humana tornam-se processos indissociáveis (BARBOZA FILHO, 2003, p. 16).

Assim, o ideal de autenticidade envolve a capacidade de articular o horizonte de sentido da própria vida. No entanto, articular modos de *fazer sentido* implica também reconhecer uma dimensão de transcendência, o que, nas sociedades tradicionais, era uma tarefa assumida pelas religiões históricas. Tanto o Cristianismo como o Budismo, afirma Taylor, desenvolveram formas de mobilização da transcendência as quais contribuíam, ativamente, para a elaboração de sentido existencial pelos crentes¹³. Mas com o processo de

¹³ Embora, reconheça que, na atualidade, a distinção entre fé e saber seja um complicador para a atuação dessas religiões, Taylor insiste que não se pode simplesmente ignorar o panorama espiritual constituído pelas mesmas.

secularização ocorreu um reducionismo ético das imagens religiosas de mundo, produzindo uma modernidade dominada por reações morais ambivalentes.

De um lado, há os humanistas seculares que sustentam uma ética da benevolência, mas que se afirmam fechados a toda forma de transcendência; de outro, há os neonietzschianos, anti-humanistas e seculares céticos quanto à esperança de renovação moral; por fim, há os defensores de uma abertura à transcendência que não se configure meramente como um retorno à imagem de mundo gerada pelas religiões tradicionais. Esses últimos se dividiriam entre os que “são opositores ferozes e implacáveis da modernidade e os que são admiradores com reserva” (COSTA, 2000, p. 616). Segundo os críticos, Taylor se localizaria dentre os que admiram com reservas o projeto de laicização moderno, situando-se junto àqueles para quem o processo de secularização não equivale a “jogo de soma zero”.

Do deísmo se passou rapidamente para uma perspectiva normativa em que Deus deixa de ser referência relevante. As fontes morais são agora a razão do mundo, apreendida por um "eu" desengajado, e/ou a competência subjetiva de discernir o justo do injusto. Ao comentá-las, Taylor argumentará que são fontes "inerentemente problemáticas" por poderem ser contestadas de um modo que a moral derivada da aceitação da existência de Deus jamais o será. [Assim] o relativismo ético baseia-se na proposição de que o julgamento de valor é sempre relativo ao contexto de seu enunciado. No entanto, [segundo Taylor] julgamos e chegamos a acordos acerca do que é certo e do que é errado quando nos confrontamos com práticas provenientes de contextos distintos do nosso. Como é possível isso? (OLIVEIRA, 2006, p. 11).

De fato, Taylor insiste em afirmar a necessidade de um *locus* externo a qualquer cultura, fora, portanto, de um domínio contingente, de onde se possa afirmar que a cultura, por conter bens, é ela mesma um bem. Ele defende a existência de uma instância não social a partir da qual são avaliados socialmente os bens geradores de sentido às nossas vidas. Na sua monumental obra *Uma era secular*, Taylor afirma que uma genealogia da razão não pode deixar de se nutrir com as profundas intuições morais derivadas das tradições religiosas consideradas como espaços vitais de articulação de sentido.

Por isso, a noção de transcendência tornou-se central nos seus argumentos ¹⁴. Segundo Dullo (2012, p. 381), essa noção envolve as “maneiras pelas quais nos esforçamos para achar

¹⁴ Sem dúvidas, uma *Era secular* é um livro de peso, literalmente, com suas quase 900 páginas, e metaforicamente, pois Taylor propõe retomar o tema da secularização, adotando-o como o ponto de partida para uma interpretação dos destinos do Ocidente nos últimos quinhentos anos. A maior virtude da obra é construir um painel explicativo para o que pode ser chamado de "ponto de vista do espírito" (a expressão usada por Taylor é *sentido de plenitude*). Por meio da secularização, Taylor desenha uma “história espiritual do Ocidente”.

sentido”, sendo uma instância espiritual expressa como a busca por *sentido de plenitude*. Para Taylor, todos nós enxergamos nossas vidas como tendo certa forma espiritual.

Em algum lugar, em alguma atividade ou condição, encontramos uma plenitude; neste lugar (ou atividade ou condição) a vida é mais completa e mais rica, mais profunda, mais digna de ser vivida. Pode acontecer que essa plenitude seja algo do qual podemos ter apenas, de longe, um vislumbre, algo de que temos apenas uma intuição sobre o que a plenitude deveria ser caso estivéssemos naquela condição. De toda forma, é a partir desta experiência de plenitude que os diversos projetos humanos adquirem significado.

É nessa perspectiva que reside o interesse de Taylor no problema da secularização. Seu foco é o que faz a vida humana melhor, mais digna de ser vivida, e como podemos alcançar este estado de plenitude. Para ele, antes do advento da modernidade, estas questões eram remetidas à esfera religiosa. Hoje, contudo, elas podem ser enviadas aos universos da arte, do amor ao próximo ou ao bem da comunidade. É a esta ampliação do horizonte de sentido que Taylor tem em mira com o termo secularização.

O ponto chave do seu debate não é: como e por que passamos a considerar que o mundo possui uma lógica própria, distinta dos valores religiosos? Nem: por que deixamos, nós ocidentais, de crer em Deus? Mas: por que este desejo humano universal de plenitude, de contato com uma realidade mais real que nós mesmos, desejo que antes era vazado em linguagem religiosa, passou a ser expresso em diversas outras linguagens? O termo secularização não se refere ao fato da política ter-se tornado secular, ou a fato dos indivíduos terem deixado de frequentar a igreja, o que está em jogo, para Taylor, é algo mais profundo: os motivos pelos quais as pessoas e a sociedade aderem a projetos morais ou epistemológicos.

Para Taylor, quando refletimos o processo de secularização, estamos implicitamente teorizando sobre as fontes da espiritualidade dos seres humanos, não sendo possível entender a história do Ocidente se começarmos pela negação desta realidade. Nos seus termos, quer queira ou não, o ser humano encontra-se sempre solicitado por algo que está além de seu aqui e agora, pela possibilidade de uma transformação radical em sua realidade. Negar essa solicitação é apenas um dos muitos modos de vivenciá-la.

A transcendência é vivenciada, nessa ótica, a partir das avaliações que fazemos sobre aquilo que consideramos nosso bem. A maneira como se vivencia o sentido de um determinado bem como, por exemplo, a educação, antecede, ou melhor, estabelece a formação das identidades individuais, articulando a matriz de subjetivação na qual nos tornamos os seres humanos que somos. Os bens e o próprio modo de vida é uma escolha. Porém, o referencial dessa escolha não está posto, de forma solipsista, em nós mesmos. Com isso, ele

defende que há bens humanos que expressam um sentido incondicional ou, para usar a terminologia de Taylor, são bens irreduzíveis. Mas o que é exatamente um bem irreduzível?

A especificação desse termo, por Taylor (1995, p. 129), distingue-se do seu uso na filosofia política. No âmbito da filosofia política moderna, o bem irreduzível ou comum confunde-se com o bem estatal ou o bem coletivamente produzido e que, por isso, não pode ser usufruído por um indivíduo sem beneficiar muitos ou mesmo todos. Melhor dizendo, é considerado público aquele bem que não sabemos *ex ante* a quem beneficiará. Mas o problema, segundo Taylor, é que tais bens são considerados bens apenas porque eles correspondem às preferências dos indivíduos. Nos bens comuns ou irreduzíveis, como Taylor os apreende, se é inegável que são os indivíduos que avaliam, preferem e buscam esses bens, todas essas manifestações expressam, para além da subjetividade individual, um contexto significativo de escolha compartilhado que é irreduzível aos desejos individuais.

Para explicar essa diferenciação, ele fornece um exemplo com o papel da linguagem em nosso pensamento. Taylor busca mostrar como a linguagem impõe restrições ao que pode ser pensado, pois a linguagem está organizada por uma gramática que valida ou não uma dada proposição. Mas nem por isso, essa constrição gramatical elimina a possibilidade de transgressão. O indivíduo pode dizer algo nunca antes dito, conferindo novos significados a termos correntes ou tornar mais flexíveis determinadas regras gramaticais.

Ao nos referirmos ao pano de fundo de nossas práticas que forma o análogo da língua para nossa ação em determinada sociedade, como nossa "cultura" [...], então deve estar claro que a cultura pode ser o *locus* dos bens. [...]. Como indivíduos, valorizamos determinadas coisas; consideramos certas realizações boas, algumas experiências, satisfatórias. Mas essas coisas só podem ser boas de um certo modo, satisfatórias ou positivas em sua maneira particular, dado o entendimento de fundo desenvolvido em nossa cultura em torno do que consideramos um bem intrínseco (TAYLOR, 1995, p. 135).

Esse entendimento de fundo que permite considerar um bem como tendo um valor intrínseco, quer dizer, incondicional assenta no fato de que para existirmos enquanto sujeitos, precisamos recuperar uma forma de vida na qual nos sintamos comprometidos. Dizendo de outra forma, a avaliação de um bem como incondicional articula-se com o grau de compromisso gerado pelo mundo ou forma de vida na qual o indivíduo se insere existencialmente. Uma ação comprometida ou "entendimento de fundo" é justamente "aquilo que eu sou capaz de articular, isto é, o que eu posso retirar da condição de meramente implícito e posso tornar articulado" (TAYLOR, 1998, p. 347), quer dizer, significativo.

O que eu retiro para articulação é aquilo que eu ‘sempre soube’ como poderíamos dizer, ou aquilo que de que eu tinha uma ‘impressão’, mesmo que não o ‘soubesse’. [...] não se trata de uma relação psicofísica situada entre estados de coisas ou acontecimentos; nem é uma relação de tornar inteligível situada entre frases [...] é algo que possuímos no que é inseparável do nosso lidar existencial com as coisas [...]. Este modo de ser fornece o contexto no qual a experiência do agente é inteligível. A configuração do mundo é uma questão de fazer sentido [...] os agentes comprometidos são criaturas com um sentido de fundo das coisas (TAYLOR, 1998, p. 347-349).

Isso significa que a maneira como nós agimos como sujeitos comprometidos pressupõem a possibilidade de transcendência que, ao articular um sentido para a nossa forma de vida, gera a sensação de plenitude e bem viver. Essa sensação, por sua vez, alimenta a imagem que temos de nosso próprio *self*, criando uma espécie de autoconfirmação existencial bastante diferenciada da imagem do sujeito epistêmico ou cognitivo herdado da modernidade.

A pergunta que devemos formular agora é: quais as implicações dessa perspectiva para a formação dos sujeitos? O desafio contido nesta questão está em tematizar o ato educativo não tanto nos seus aspectos técnicos ou institucionais quanto no *ethos* que o anima. Dessa ótica, o problema começa quando o ato educativo e os sujeitos da educação não encontram um horizonte de sentido (FORSCHIERA, 2009, p.372). Pois, para que a educação cumpra suas metas formativas ela precisa *fazer sentido* para os sujeitos, garantindo uma ação engajada capaz de propiciar a coerência das suas experiências e expectativas, ou seja, sua autenticidade.

1.2 *Formar-se para a vida autêntica*

A noção de autenticidade sempre denotou, de alguma maneira, um modo fundamental de *ser* dos seres humanos em estreita relação com a sua formação. Nessa direção, Jaeger (2001, p. 14) afirma que, na Antiguidade, a própria *Paideia* grega significou uma compreensão do homem de “acordo com a sua verdadeira forma, com o seu autêntico ser”, desvelando a relevância que o ideal de autenticidade carrega ao longo da história. Na modernidade, esse ideal permitiu “postular expectativas de expressão da individualidade” (SAFATLE, 2012, p. 224), ou seja, possibilitou aos sujeitos se reconhecerem como individualidades capazes de produzir e expressar estilos de vida singulares ¹⁵.

¹⁵ É bastante conhecido o debate travado, por Adorno, nos anos de 1962 e 1964, contra o que ele denominou de *O jargão da autenticidade*, no qual ele criticou duramente o pensamento existencialista, em geral, e o pensamento heideggeriano, em particular. Está implícito nessa crítica o fato de Heidegger ter aderido ao nazismo. Nesse debate, Adorno desqualifica o discurso sobre o “ser-para-morte” de Heidegger, intitulando-o

Nesse aspecto, a autenticidade foi percebida como um atributo que garante a existência de direito, de um princípio de expressibilidade entre a potencialidade de minha individualidade singular e a exterioridade intersubjetiva das dimensões da linguagem e do trabalho. Em Taylor, contudo, o ideal da autenticidade é percebido como a base para qualquer perspectiva de ação comprometida e engajada no mundo, incluindo a educação.

A compreensão da ideia de autenticidade, como formulada por Taylor, adquiriu visibilidade filosófica, no século XX, a partir das análises desenvolvidas nos primeiros trabalhos de Martin Heidegger. Suas reflexões são reconhecidas por Taylor como um caminho importante para a tematização da existência autêntica enquanto uma possibilidade mais própria do ser humano. Taylor (1998, p. 337) acolhe seletivamente a analítica heideggeriana do ser-no-mundo, enfatizando, sobretudo, sua descrição do estado de *queda* ou *decadência*.

Esse estado comporta dois polos: um subjetivo e outro objetivo. O polo subjetivo é o que Heidegger chama de *das Man*, cujo correspondente em português seria dado pela expressão *a gente* enquanto exprime impessoalidade. O polo objetivo da decadência seria o mundo artificial construído pelo homem, ou seja, o mundo transformado pela tecnologia. Mas, ao se apropriar da descrição heideggeriana, o que Taylor pretende, de fato, enfatizar é a ideia de que o nosso acesso primário à realidade é através da nossa ação engajada ou comprometida; essa ideia remete também à crítica de Kierkegaard à maneira como as coisas surgem de forma parcial e distorcida para os pensadores descomprometidos com a existência.

Essa crítica aponta para uma ideia comum de que os seres humanos seriam possuidores de uma natureza humana dada previamente e que esta determinaria aquilo que somos ou podemos *vir-a-ser*. Para Kierkegaard, ao contrário, o *self* humano

Se define como uma relação que relaciona o eu consigo mesmo. Isso significa que quem eu sou depende da posição que eu assumo em ser um eu. No entanto, a forma como eu me interpreto a mim mesmo não é uma questão de como eu penso mas do que eu faço. Eu tenho de demarcar qual é a parte dada ou fática do meu eu e, atuando sobre ela, definir quem eu sou. Eu entendo-me como sendo um estudante, um professor, o amante de uma pessoa específica, ou o seguidor de uma causa específica (DREYFUS, 1998, p. 307).

como mero jargão, um tipo de falatório encobridor de questões essenciais. Negando ao pensamento heideggeriano qualquer mérito, Adorno trata o tema da autenticidade como prestidigitação e falsa erudição, chegando a confessar sua hostilidade quando fala sobre o “asco ao jargão”. É impossível, para nós, dentro dos limites desse trabalho, seja contestar a crítica de Adorno, seja abdicar ou desconsiderar a importância da noção heideggeriana de autenticidade. Sobre a questão se devemos ou não pensar questões éticas e pedagógicas “a partir do pensamento de um ex-nazista” remetemos o leitor para os trabalhos semanais de Poggeler (2001), Caputo (1998) e Zarader (1999). Em nenhuma dessas obras se encontrará a postura, que também endossamos de forma enfática, de justificar seus atos culposos, não obstante seu pensamento não seja, a priori, desqualificado.

Está em jogo, portanto, na noção de autenticidade uma reflexão sobre o lugar do “compromisso”, ou seja, da ação engajada. Questiona-se: como é que nós, seres humanos, conseguimos articular sentido e compromisso às nossas vidas?

Em outros termos: como nós conseguimos comprometer a nós mesmos incondicionalmente? Como nós somos chamados por uma preocupação concreta e como se configura a dedicação a essa preocupação? Para Taylor (1998, p. 338), uma das principais contribuições do ideal de autenticidade consiste em recuperar uma reflexão sistemática sobre o papel do compromisso em nossas formas de vidas, uma vez que não só há cada vez menos compromissos compartilhados, mas o compromisso mesmo aparece como uma loucura. De acordo Taylor, a analítica existencial heideggeriana permite abrir um confronto crítico com a debilitação do compromisso no mundo público ao introduzir a percepção de que as faculdades cotidianas partilhadas, as práticas nas quais somos socializados, podem fornecer as condições necessárias para as pessoas assumirem um sentido do mundo e das suas vidas, já que nós somos aquilo que fazemos de nós mesmos ao vivermos nossas vidas ativas.

É que isto que [Heidegger] quer dizer, ao afirmar que ‘a essência do ser humano reside na sua existência’. Podemos clarificar esta concepção dos humanos como seres que se formam a si próprios, através do seu contraste com o tipo de visão expressivista romântica [...]. Para os expressivistas, cada pessoa é dotada de sentimentos profundos e interiores, talentos e potencialidades marcantes no seu ‘verdadeiro ser’. As ações de uma pessoa são vistas, então, como uma apresentação ou expressão interna mais ou menos genuína desta semente interior. As ações são movimentos físicos que devem ser explicados em termos de crenças internas, desejos e sentimentos. Aqui encontra-se uma forte distinção entre mente e corpo: o domínio interior e mental distingue-se do mero movimento físico. No entanto, quando olhamos para a nossa ‘quotidianidade’ somos levados para aquilo que se pode chamar uma visão ‘manifestacionista’ da ação humana. Para o manifestacionista não existe qualquer forma de traçar uma distinção clara entre um ser central e interior e aquilo que é manifestado externamente. Em vez disso, dizer que somos aquilo que fazemos é dizer que a nossa identidade como agentes – o nosso *self* – se define e é percebida apenas através das nossas formas de nos tornarmos manifestos no mundo (TAYLOR, 1998, p. 346-347).

Em suma, as práticas cotidianas contém um entendimento daquilo que é *ser* um ser humano, fornecendo o pano de fundo do que é importante e do que faz sentido realizar. Uma consequência direta dessa compreensão do ser humano é que o sentido de tudo o que fazemos, o modo como nos comprometemos com nossas próprias ações, contribui decisivamente para fazer de nós pessoas de um tipo particular ¹⁶.

¹⁶ Assim, por exemplo, a forma de entrar em relação “com os filhos envolve um compromisso em relação ao futuro: através das minhas ações, estou a tornar-me num pai ou mãe que pode ser negligente, apoiante ou

O argumento de base é que o *self*, ou seja, o sentido de ser dos seres humanos se revela concretamente para a existência por meio das suas escolhas e ações, fazendo-os ir de encontro a si mesmos ou desviarem-se de seu caminho e se perderem. Nesses termos, entra em cena

a cotidianidade, dimensão da existência sempre proscrita pelos filósofos. É desde a cotidianidade que a analítica existencial deve iniciar sua elucidação fenomenológica da existência. É nela que o ser humano, enquanto abertura, relaciona-se com o seu ser, é nela que os modos de ser possíveis ou possibilidades de ser se dão e norteiam todo o existir (CABRAL, 2009, p. 56).

Por isso, não casualmente, a primeira definição do ser humano é *ser-no-mundo*. Mas dizer ser-no-mundo não significa que, geograficamente, o ser humano está contido dentro do mundo, antes aponta que um co-pertencimento entre ser humano e mundo. É nessa relação de copertença fundamental que se desdobra toda a práxis existencial dos seres humanos. No entanto, como estamos sempre situados em determinados contextos históricos, sociais, culturais, etc., a maioria de nós permanece no que Heidegger denomina de vida inautêntica. Essa é também uma dimensão inescapável de nossa vida como seres humanos.

Nosso envolvimento com as formas instituídas de vida “pode ter um efeito pernicioso, ameaçando remeter todas as nossas decisões ao mínimo denominador comum do que é aceitável e ajustado” (GUIGNON, 1998, p. 246), trazendo como resultado uma redução das possibilidades de existência enquanto tal¹⁷.

A inautenticidade é caracterizada por ‘cair’ e ‘esquecer’. No modo ocupado usual de resolver os assuntos do cotidiano, tendemos a ficar presos nas preocupações imediatas. Escondemo-nos por detrás de papéis sociais, atuando em dramas familiares e seguindo as regras dos jogos aprovados socialmente. Esta tendência afasta-nos da possibilidade de tomar conta de nossa existência de uma forma coerente e integrada (*Idem*, p. 247).

O paradoxo constituinte dessa situação é que o esquecimento contribui para agravar, ainda mais, nossa preocupação e o nosso autocentramento, pois avaliamos o nosso desempenho a partir de critérios externos, o que nos torna presos ao próprio eu. Como

ausente. Ainda que possa em qualquer altura mudar a identidade que desenvolvi até agora, através de uma viragem radical na minha forma de atuar, desde que eu continue a atuar da forma como atuo, estou a tornar-me nesta espécie de pai ou mãe” (GUIGNON, 1998, p. 245).

¹⁷ De fato, somos lançados em um universo previamente constituído. Quando nascemos já nos deparamos com outros seres e toda uma estruturação mundana. Essa inserção é mencionada por Heidegger como facticidade ou contingência. Contudo, não é pelo fato de o mundo estar previamente organizado que haja qualquer tipo de pré-determinação, pois o ser humano é sempre um emaranhado de possibilidades sem fim (CABRAL, 2009, p. 89).

resultado, geramos um autoentendimento que resulta daquilo que é determinado social e culturalmente como sucesso ou fracasso, fragmentando mais ainda a vida cotidiana.

No limite, desenvolvemos uma série de estratégias para atingirmos ou nos conformarmos com as imagens públicas acerca do que se configura uma existência de sucesso. Essa seria a manifestação da vida inautêntica. O ser humano inautêntico é aquele que “luta com as coisas”, entrelaça seu próprio ser e “deixa-se arrastar pelas coisas” (GUIGNON, 1998, p. 247). A nossa experiência de existência ocorre por apropriação e desapropriação de si. Quem o ser humano *é* resulta de como ele apropria e é apropriado por uma possibilidade de ser. Logo, o *self* autêntico é uma existência que se apropria de si mesma, que vai de encontro a si mesma em seu modo próprio de ser. Mas se, de fato, a autenticidade e a inautenticidade são condições ontológicas do ser humano, a autenticidade é apreendida como uma meta a ser alcançada. Isso significa dizer que o ser humano é inautêntico por condição; por se encontrar imerso em um universo preconfigurado. Entretanto, a autenticidade pode alterar esse caráter contingente ou fático da vida. A autenticidade é a vida que se baseia em uma apreciação exata da própria condição humana. É por isso que, em *Ser e Tempo*, Heidegger distingue entre o que chama de dimensão ôntica e dimensão ontológica do ser humano: “estar-no-meio-do-mundo-do-homem” e “estar-no-mundo”. Segundo Hodge (1995, p. 190), o objetivo dessa distinção consiste em esclarecer que, embora o homem esteja necessariamente presente no mundo e não possa retirar-se dele, ele não está fadado a perder-se no mundo e baixar ao nível dos objetos. Portanto, o homem autêntico pode ser compreendido como aquele que reconhece a dualidade radical entre o humano e o não humano (animais, pedras, etc...), que reconhece que o homem deve viver no mundo e que “estar-no-mundo” não implica em “estar-no-meio-do-mundo”.

Mas como isso é possível? Por meio de uma drástica tomada de consciência do reconhecimento de nossa condição humana finita. Nos termos de Safatle (2012, p. 256), o ser humano autêntico vem à manifestação onde a existência alcança “um nada que é modo de presença, e não simplesmente modo de privação”. Enquanto imersos na vida inautêntica, os seres humanos tendem a fugir ou se esquivar da verdade essencial de sua existência: a condição de sermos seres temporalizados. A temporalidade é apreendida aqui como uma experiência reveladora da impermanência e da mortalidade inevitável dos entes. Uma condição intransponível na realidade da existência humana.

Daí que a problemática da finitude, na reflexão de Taylor, indica que o que deve morrer é o ser que determina sua identidade, através de uma identificação narcísica consigo mesmo. Nessa perspectiva, trata-se de introduzir um “mínimo de negatividade” na segurança

dos discursos filosóficos dominantes, delineando uma teoria do sujeito liberada das amarras do pensamento da identidade e de uma antropologia dogmática.

Essa é uma maneira de evidenciar que as determinações formais que compõem o fundamento de nosso saber são dependentes (isso no sentido de ter uma gênese) em uma antropologia. Nessa antropologia encontra-se o cerne das normatividades que organizam nossa forma de vida [...]. Dessa forma, criticar a categoria sujeito pode equivaler a criticar uma antropologia que nem sempre expõe seu verdadeiro alcance, mas acaba por colonizar as formas do nosso pensar (SAFATLE, 2012, p. 02).

Para Taylor o sujeito seria um “nome” para o processo reflexivo entre modos de determinação socialmente reconhecidos e acontecimentos indeterminados ou, para falar como ele, acontecimentos marcados pela negatividade. Haveria um momento tenso na formação do sujeito: o reconhecimento da indeterminação e da negatividade, do qual é extraída uma figura do ser humano não redutível à sua entificação como um mero eu ou ego individual. Assim,

ao despertarmos e termos ciência de que somos finitos, somos tomados por uma angústia dilacerante e reveladora, que nos mostra a dualidade radical entre o humano e o não humano e entre o “estar-no-mundo” e o “estar-no-meio-do-mundo”. Desse modo, o nível da consciência através do qual o homem tem acesso ao mundo é aquele que acolhe à finitude de sua própria existência e cuida das suas possibilidades de ser (HODGE, 1995, p. 287).

Por essa razão, o sofrimento e o mal estar não se encontram radicados apenas numa falha ou fracasso no processo de individualização e constituição do eu: “podemos também sofrer por sermos apenas um eu, por estarmos muito presos à entificação da estrutura identitária do indivíduo” (SAFATLE, 2012, p. 06). Esse tipo de sofrimento pode ganhar forma, por exemplo, quando da dificuldade de vivenciar experiências de indeterminação como a angústia provocada pelo acontecimento da finitude e da impermanência do existir.

Depreende-se, então, que o ideal de autenticidade não tem nada a ver com uma visão romantizada, como entrar em contato com uma dimensão oculta ou interior para elevar-se acima das dificuldades e dos problemas da vida. A ética da autenticidade envolve, na verdade, um corte radical com a absorção complacente na cotidianidade.

Aquilo de que fugimos no cotidiano é do nosso próprio ‘lançamento em direção à morte’: o fato de sermos seres finitos e de que estamos ‘entregues a nós próprios’ no sentido de sermos responsáveis pela tarefa de fazermos algo de nossas vidas. Com experiências como a angústia, o tédio e o desespero, somos forçados a nos confrontarmos com a nossa própria finitude. Confrontados com o nosso ser-para-a-morte, os papéis que desempenhamos

parecem, de repente, anônimos, e deparamo-nos com a necessidade de tomarmos conta das nossas vidas (GUIGNON, 1998, p. 249).

Uma vida autêntica implica o que podemos chamar “concentração em nós próprios” (*Idem, ibidem*), ou seja, o reconhecimento de que nem tudo é possível, conduzindo o ser humano a se concentrar em um leque de possibilidades determinadas com as quais ele se vê efetivamente comprometido. Trata-se de uma dedicação decisiva àquilo que queremos obter para as nossas vidas. Somente ao destacar a finitude do ser humano, a noção de autenticidade alcança sua máxima originalidade, evidenciando o sentido da existência. Eis porque,

sendo a morte a presença do fim do ser humano, este nada mais que o signo da finitude constitutiva da existência [...] a experiência da morte é a ‘hora’ em que a verdade da existência emerge. [por isso] A abertura realizada pelo ser humano para fazer a experiência da morte é chamada de decisão, que, aqui, significa o consentimento do ser humano realizado para assumir sua finitude; ou seja, decidir é o destrancar do ser mais próprio do ser humano. A decisão antecipadora da morte é ‘hora’ e o ‘lugar’ da aparição da autenticidade (CABRAL, 2009, p. 97-98).

É possível verificar, portanto, que o ser humano não é apreendido como um eu nos moldes do pensamento moderno. O ser autêntico aparece como modo de ser do ser humano que preserva sua finitude constitutiva, levando-o a ser livre para si mesmo, singularizando-o.

A experiência da autenticidade é o momento, o instante que o ser humano se singulariza, deixando vir a si o seu ser mais próprio. Mais ainda: autêntico, o ser humano assume também a importância do esforço para vir a ser ele mesmo. Por isso, enquanto o ser humano inautêntico anda literalmente à deriva, o sujeito autêntico vive sua existência como se estivesse em dívida para com as *linhas mestras* fornecidas pelas histórias de vida que circulam no seu próprio mundo cultural e histórico.

As histórias de pessoas como Martin Luther King, Madre Teresa, Malcom X, as vidas destes exemplos culturais apresentam algumas linhas de ação para a compreensão da história da vida de cada um. Tais histórias paradigmáticas mostram, geralmente, como as forças e as fraquezas, os bens e as responsabilidades podem ser integradas numa vida coerente e com sentido que consegue contribuir com algo para o mundo (GUIGNON, 1998, p. 249).

Por isso, a autenticidade carrega também um forte sentido de solidariedade para com os outros. A existência autêntica implica um reconhecimento de que a realidade humana não consiste em indivíduos que disputam entre si a realização de seus interesses particulares.

À medida que o ser humano é propriamente ele mesmo, ele é plenamente com o outro. Sintonizando-se com seu ser próprio, o ser humano atem-se adequadamente aos entes intramundanos e aos outros seres humanos, instaurando uma relação de real solicitude. Dito de outra maneira: o modo como o outro aparece ao ser humano depende do tipo de experiência que ele tem do real, isto é, do interesse ou perspectiva que o conduz e do grau de intensidade que tal interesse ou modo possível de ser nele vigora, nele faz-se presente [...]. Por exemplo, o ser médico, apesar de ser um modo de ser aparentemente positivo, pode usar o outro como meio para o enriquecimento. Assim, o médico pode passar tratamentos, exames, fazer consultas desnecessárias tão somente para receber mais dinheiro e lucrar através da relação com o paciente (CABRAL, 2009, p. 86-87).

Ao contrário, a existência humana autêntica só é possível quando há um “nós”, ou seja, uma busca compartilhada de bens que manifestem uma comunidade viva; bens como a justiça, a dignidade, a benevolência e a realização, dentre outros. Por isso, mais que um simples projetar-se a si mesmo, a busca da autenticidade nos conduz ao universo da liberdade, mas uma liberdade que se efetiva nas escolhas que caracterizam o homem como um ser pleno de possibilidades. É por constituir-se exatamente como um ser de liberdade que o ser humano autêntico é capaz de dar à própria existência o sentido que lhe convém.

Ser livre, então, não é uma propriedade do sujeito humano; nada tem a ver com o ter a posse do destino da vontade; não se trata de algum tipo de livre-arbítrio. Liberdade aqui é a própria essência da verdade. O pressuposto de toda concepção de liberdade da tradição é a consideração do homem como algo simplesmente dado. É daí que advém a ideia de liberdade como propriedade do sujeito humano, seja nos moldes medievais ou modernos (*Idem*, p. 93).

Entende-se, portanto, porque logo no começo de *Ser e tempo*, Heidegger afirma que a questão do ser não se coloca senão ao ente privilegiado que é capaz de questionar o ser e que possui uma compreensão prévia do próprio ser. Este ente é o *homem*, que Heidegger chama de “*ser-o-aí*” [*Dasein*], o homem enquanto existe em um mundo¹⁸.

A analítica existencial tem de partir, portanto, do ser que é sempre do *Dasein*, que apenas pertence a ele, e não se acomodar previamente numa teoria que explique de fora o que é a existência humana. O ponto de partida, portanto, é duplo: tanto o ser-o-aí quanto a compreensão imediata que ele mesmo tem do ser em sua existência, a qual precede toda a atividade científica e de saber. Ao partir deste terreno, Heidegger é também forçado a recusar como ponto de partida da filosofia a noção de sujeito ou de consciência – tal como ocorre na filosofia moderna, mas ainda em Husserl no conceito de *cogito* como instância irreduzível (WELER, 2003, p. 99).

¹⁸ Por meio do termo *Dasein*, que define o ponto de partida da analítica existencial, Heidegger pretende ultrapassar a separação entre sujeito e objeto, que ele considera uma herança prejudicial da filosofia moderna.

Na medida em que *compreende o ser*, o ser humano se coloca no campo da *possibilidade*, da transcendência e elabora as possibilidades de sua existência. Por isso,

[...] a abertura primeira e fundamental de mundo se dá para o *Dasein* por meio de uma estrutura tripla que envolve a *disposição*, a *compreensão* e a *interpretação*. Antes de mais nada, podemos dizer que o homem se encontra envolvido em um mundo, lançado em disposições anímicas que indicam a facticidade da responsabilidade de sua existência. O ser humano é assaltado por estados da alma (sentimentos) que abrem para ele irrefletidamente o mundo, geralmente por meio de certo desvio. Inserido numa disposição, o *Dasein* compreende o mundo, mas não conscientemente por meio de conceitos, e sim a compreensão ocorre porque o próprio *Dasein* está *compreendido* numa situação de mundo. Não é o homem que primeiramente compreende o mundo, e sim ele é compreendido pelo mundo, e isso de modo totalizante: o ser humano inteiro está compreendido em seu mais próprio poder-ser numa situação de mundo, o que remete ao conceito de projeto. A compreensão projeta o homem em possibilidades de existência, em que ele pode ou não assumir de modo pleno sua existência. Somente então dá-se a interpretação de mundo no *discurso* e na *linguagem*, tendo em vista, porém, que a proposição e o enunciado implicam um momento sempre posterior na existência do *Dasein*. A compreensão do mundo antecede a interpretação e não como usualmente se imagina, que é preciso primeiro interpretar para então compreender. Muitas vezes, por exemplo, compreendemos sem nada dizer: o silêncio fala muito mais do que muitas palavras (WELER, 2003, p. 104).

Contudo, as três possibilidades de abertura de mundo, a saber, a disposição, a compreensão e o discurso, embora constituintes, comumente não são assumidas, de fato, pelos seres humanos, de modo que levam novamente a um encobrimento da sua essência originária, ou seja, levam a uma *queda* nas tarefas automatizadas e rotineiras do dia-a-dia. A questão que se põe, mais uma vez, é a seguinte: haverá então uma possibilidade de o ser humano sair efetivamente da inautenticidade? A resposta é: sim. Isso é possível, nos termos heideggerianos, por meio da angústia e da *cura* (HEIDEGGER, 1986, §41), posto que:

a angústia e o nada tomam o todo do ser do *Dasein*, fazendo com que o próprio ser-no-mundo seja abalado em suas bases e seja sentido em seu fundamento como angustiante. A angústia reside no puro fato de existir; o simples ser-no-mundo, o mundo como mundo, é a origem da angústia que nos toma por inteiro. A gente se sente estranho na angústia, uma estranheza que é ao mesmo tempo um não sentir-se em casa, e remete ao estado fundamental do homem no mundo (WELER, 2003, p. 109).

A angústia coloca a existência humana inteira diante de si mesma, fazendo com que o ser humano possa ultrapassar a si mesmo, alcançando uma situação concreta de transcendência. Diz Heidegger (1989a, §40, p. 255): "Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada na medida em que ela singulariza".

Essa singularização retira o ser humano de sua decadência, revelando a autenticidade e a inautenticidade como possibilidades de seu ser. Cuidar deste “ter de ser o seu poder ser na imbricação ontológica com os entes que compõem o real é o que define a cura, como essência do ser humano” (CABRAL, 2009, p. 77). No conceito de angústia e, por conseguinte, no de cuidado, localiza-se a verdadeira possibilidade de virada na existência humana, a possibilidade de o homem sair da *inautenticidade*.

Sorge, isto é, cura ou cuidado. Este nada tem a ver com o mero ‘tomar conta’ de uma pluralidade de entes. O ser humano pode tomar conta dos entes porque sempre foi, é e será cura. Cura diz somente: o ser humano sempre vem a ser o que é num determinado ser possível, junto com os outros entes intramundanos e junto com os outros seres humanos. Dizer, então, cuidado de si, cuidado das coisas e dos outros é, num nível arcaico de abordagem do real, tautologia. Toda cura pressupõe o ter de responsabilizar-se por si, pelos outros e pelos demais entes do real (CABRAL, 2009, p. 77).

Esse tipo de análise permite não apenas esclarecer nossa condição humana no mundo, mas desvelar uma intuição preciosa para os propósitos de nossa própria pesquisa: a ideia de que a formação humana pode se dar para além de uma compreensão egológica do ser humano. Uma compreensão, como se sabe, presente e bastante enfatizada nas tradições de pensamento orientais como o budismo. Como ressalta Zimmerman (1998, p. 260), tanto o budismo como o pensamento de autenticidade, derivados das teorias de Taylor e Heidegger, compartilham uma crítica ao antropocentrismo e aos dualismos, sustentando a percepção de que a “existência humana é uma abertura, uma clareira, onde as coisas se manifestam”. Esse entendimento postula que o ser é uma clareira na qual tanto coisas como pessoas podem aparecer como importantes e com sentido para nós. Apesar disso,

Nós não produzimos a clareira. Ela produz-nos a nós como o tipo de seres humanos que somos. Para além do que é, não longe disso mas anterior a isso, existe ainda algo que acontece. No centro dos seres como um todo ocorre um espaço aberto. Há uma clareira, uma iluminação. Este centro aberto é não rodeado pelo que é; em vez disso, o próprio centro de iluminação engloba tudo o que é. Apenas esta clareira garante e certifica aos seres humanos uma passagem para aqueles entes que não somos nós próprios, e acesso ao ser que nós próprios somos (DREYFUS, 1998, p. 314).

Assim, se o ser humano não é uma coisa ou um substrato da realidade, então somos levados também a redefinir nossa compreensão do conhecimento e dos processos educativos. O conhecimento, nessa ótica, não pode figurar como uma representação adequada entre a mente e os objetos, pois o entendimento não ocorreria no interior de uma mente fechada.

O entendimento se dá porque a temporalidade humana é receptiva a determinadas formas nas quais as coisas podem se manifestar. Por isso, nesse ponto

é importante realçar que o que por norma consideramos como os constituintes finais da mente – os pensamentos, as crenças, as proposições, etc. – são fenômenos que ocorrem numa clareira temporal que constitui o entendimento humano. Como tal, as mentes não tornam os pensamentos possíveis; ao invés, o entendimento humano a priori do ser torna possível que nos entendamos e concebamos como mentes com pensamentos separadas do mundo exterior (ZIMMERMAN, 1998, p. 263).

Aqui, o ser humano é dessubstancializado e desentificado aparecendo como um “vazio infundado” e não como um “ego com identidade firme”. Do que decorre a ideia radical de que

ser autêntico significa ser livre para fortalecer e transformar as práticas à luz da realização de sua total ausência de fundamento. Na qualidade de infundadas, as coisas poderiam ser de uma forma diferente daquela que são no presente. Todavia, é importante ressaltar que, para Heidegger, a liberdade não significa uma permissão ilimitada do ego, mas a capacidade do ser humano para ‘deixar as coisas serem’ de um modo diferente de meros instrumentos do ego (*Idem*, p. 266).

O foco aqui não está meramente no que escolhemos fazer ou não fazer, mas aquilo que está na base daquilo que nós escolhemos. Segundo Dreyfus (1998, p. 314), tal como apresenta a tradição budista, “estar esclarecido”, enquanto modo de vida autêntica e comprometida, “significa cortar madeira e carregar água”, mas isso é feito “em harmonia com o presenciar das coisas” tal como ocorre fora do dualismo mente e corpo.

Desse modo, embora saibamos que não se tratam de posições redutíveis, sem dúvidas, a análise da vida humana autêntica de Taylor, configurada a partir dos insights da analítica existencial heideggeriana, guarda certa proximidade com algumas das proposições do pensamento budista. Pois, de acordo com essa tradição, enquanto o ser humano se conceber como um ego substancial, o sofrimento e o mal estão são inevitáveis: “sofremos porque tentamos tornar o nada ou vazio que ‘somos’ numa coisa sólida e durável (um ego) que necessita de ser defendida” (ZIMMERMAN, 1998, p. 273). De acordo com esta posição, todas as coisas, incluindo o ser humano, surgem de forma interdependente.

Assim, os “entes não são percebidos pela mente”, ao contrário, tanto a percepção quanto o ente são modos diferentes de “descrever um acontecimento unitário de luminosidade ou automanifestação”:

As tentativas para explicar como coisa, incluindo o eu ou o cosmos, ‘origina’, falham em compreender a radicalidade da co-produção dependente. [Assim, mais uma vez] o sofrimento humano surge porque o homem se posiciona e se identifica como um ego substancial e imutável no núcleo do fluxo das experiências. Ao nos identificarmos com este eu supostamente permanente entramos num estado de ignorância (ZIMMERMAN, 1998, p. 274).

A inautenticidade e o sofrimento surgiriam da concepção limitada de nós mesmos, ou seja, como egos isolados ansiando por segurança, evitando a dor do existir e procurando escapar dessa dor através de inúmeras distrações na esfera da cotidianidade. Na base do pensamento budista e do pensamento tayloriano, há uma forte e enfática crítica à visão dualista do ser como um ego pensante, independente do mundo exterior ¹⁹.

As implicações dessa visão para a educação são enormes e precisam ser exploradas em maior profundidade. Primeiro, porque a própria ideia de educação deixa de fazer referência exclusiva a questões de ordem cognitiva, assumindo um caráter eminentemente ético. Segundo, porque as questões de ensino e aprendizagem parecem se localizar em um sentido muito amplo de transformação interior, inserindo-se, portanto, nas chamadas artes de viver.

Nessas duas situações, a educação articula-se diretamente com a problemática da transcendência, visando superar os vários automatismos da vida cotidiana. Como sinaliza o professor budista Padma Santem (2002, p. 02), toda a educação no budismo está baseada em tentar “nos liberar dos automatismos que produzem as experiências limitadas”. Por isso,

existe uma classe de ensinamentos sobre que é permanente e o que é impermanente. [pois] Não importa o que obtenhamos no mundo da existência cíclica, neste mundo vamos estar sempre operando como equilibristas, às voltas com urgências, prioridades e ansiedades. Todos os seres ali dentro estão presos a uma atitude contínua e urgente. Assim, nesta primeira categoria de ensinamentos, somos levados a gerar uma motivação para ir além da impermanência, somos levados a desenvolver uma motivação para o que está além do espaço e do tempo, além do que chamamos de roda da vida.

A educação, nessa perspectiva, aborda diretamente o aspecto de inseparatividade mente/mundo, gerando uma experiência de aprendizagem baseada na capacidade de compreendermos e atuarmos de forma mais ampla que a própria identidade egóica. Teríamos, aqui, uma primeira visão de transcendência enquanto capacidade de “percebemos que nossa experiência de ser transcende nossa identidade” (*Idem*, p. 04).

¹⁹ A superação dessa identidade limitada do ego nos permitiria assumir a compaixão (budismo) ou o cuidado (Heidegger) que já somos. Nos dois casos, a autenticidade resulta no “assumir o nada que já somos”, de forma a sermos abertos e receptivos aos fenômenos.

Os grandes mestres que ensinam sobre isto dizem que nossa natureza parece estreita devido a uma construção e chamam o processo de aprendizagem, a desconstrução, de remoção de obstáculos. Esta é uma abordagem geral. No treinamento budista, quando este aspecto é compreendido, quando é vivenciado, mesmo que parcialmente, há uma decorrência, um resultado. Este resultado é confiança, não propriamente cognitiva. Uma confiança nessa natureza que então se percebe está além de todas as histórias particulares que podem surgir para a identidade estreita construída. Mas isto não é teoria, é um aspecto vivenciado sensorial, cognitiva e emocionalmente (*Idem, ibidem*).

Como este tipo de perspectiva pode se manifestar na prática pedagógica concreta? Quais as implicações desse tipo de abordagem para a compreensão do que significa formar um ser humano autêntico? Como os educadores poderiam se beneficiar efetivamente desta visão e a partir disso contribuir para a formação ética dos seus alunos? Em que medida uma presença autêntica em sala de aula pode produzir uma experiência concreta de transcendência, ou seja, de liberdade e plenitude de que nos fala Charles Taylor? São essas questões que pretendemos explorar, a partir de agora, abordando diretamente o foco específico de nossa tese: o pensamento do mestre budista tibetano Chögyam Trungpa Rinpoche.

CAPÍTULO II

OS PRESSUPOSTOS METODOLÓGICOS E A VIA DE PENSAMENTO ABERTA POR CHÖGYAM TRUNGPA RINPOCHE

A pesquisa que norteou a elaboração da presente tese configurou-se como uma investigação de caráter teórico-bibliográfico, cujos aportes metodológicos se valeram dos posicionamentos da Hermenêutica filosófica contemporânea apreendida enquanto um diálogo compreensivo capaz de propiciar uma abertura dos sentidos que visam esclarecer o acontecer da formação humana enquanto experiência fundamental. Essa abordagem constituiu principal o terreno movente dos gestos da investigação que se realizou na tentativa de encontro *com* o pensamento do mestre budista tibetano Chögyam Trungpa Rinpoche.

Como sabemos, o pensamento ocidental guarda uma longa tradição com a reflexão hermenêutica. Aristóteles, por exemplo, usa o termo como adjetivo: *hermeneutiké thékne* (técnica da interpretação). Mas foi Friedrich Schleiermacher, na modernidade, quem deixou as marcas mais profundas na reflexão hermenêutica, definindo-a como a *arte do compreender* em geral. Com bases em suas reflexões, Wilhelm Dilthey passou a defender a hermenêutica como a arte de compreender as expressões da vida deixadas por escrito. Partindo da diferenciação entre explicação e (*erklären*) compreensão (*verstehen*), Dilthey atribuiu à hermenêutica o papel de métodos próprio das chamadas *ciências do espírito* ou *ciências humanas*. Para ele, todas as ciências humanas seriam hermenêuticas. E como o objeto das ciências humanas é a vida, caberia à hermenêutica buscar no texto o *vivido* que aí se expressa.

No século XX, Martin Heidegger deslocou radicalmente o sentido da hermenêutica como caminho de pensamento capaz de esclarecer as condições fáticas da vida humana. Uma vez que seu intuito era elucidar a estrutura ontológica da existência, lugar onde o sentido do ser se manifesta, Heidegger apreendeu a existência como a dimensão do ser humano onde há, originariamente, o encontro entre ser e homem. Para ele, o ser humano é o único ente cujo ser se deixa tocar pelo problema do sentido do ser. O humano seria uma abertura para o ser.

Nessa perspectiva, a compreensão é um existencial constitutivo do ser humano (CABRAL, 2009, p. 54)²⁰, ou seja, o ser humano existe hermeneuticamente.

²⁰ Os caracteres ontológicos do ser humano são chamados, em *Ser e Tempo*, existenciais porque eles se determinam a partir da existência, diferenciando-se das determinações ontológicas dos outros entes que não tem o modo de ser dos seres humanos, e que são chamados de categorias.

A compreensão antes de ser um ato teórico do ser humano, é o modo de ser que permite ao ser humano ‘saber’ orientar-se no seu mundo, deixando a significância vigorar como tal. Compreendendo, o ser humano ‘sabe’ qual o ‘para que’ de um lápis, por exemplo, utilizando-o de tal modo que o *télos* último de seu mundo seja alcançado. É por isso que o ser humano deste exemplo não usa o lápis para comer, mas para escrever. Neste sentido, a compreensão deixa o ser humano colocar-se junto às coisas de forma adequada, atendo-se ao modo próprio de ser de cada ente [...]. O existencial da compreensão se realiza sempre no fenômeno existencial da interpretação, na qual o ser humano se apropria daquilo que se abriu na compreensão e deixa, em cada ato, florescer a possibilidade de ser e o mundo que lhe corresponde. Neste jogo de compreensão-interpretação, o real ganha sentido, referindo-se, existencialmente, àquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa (CABRAL, 2009, p. 64-65).

Assim, o sentido é o pano de fundo que entrelaça o ser humano e os demais entes. É porque o ser humano se move em uma estrutura ontológica dinamizada pelo sentido, que ele é hermeneuta em um sentido originário. Segundo Nadja Hermann (2010, p. 115), essa posição explicita porque no âmbito da hermenêutica filosófica, a experiência de pensamento é distinta da experiência científica, em sentido estrito, uma vez que a ciência submete a própria experiência a um procedimento metódico de objetivação, fazendo desaparecer qualquer traço histórico presente na experiência mesma; seu princípio de validade é a mensurabilidade, a verificabilidade e a reprodutibilidade. No horizonte aberto pela hermenêutica, ao contrário, a existência do ser humano se dá já na linguagem, o que permite a autores, como Hans Georg Gadamer (2002, p. 265), defender a universalidade ontológica do compreender. Por isso:

o que constitui uma autêntica associação entre as pessoas é o fato de cada um ser primeiramente uma espécie de círculo de linguagem para si. Só então esses círculos se tocam e vão fundindo-se cada vez mais. Nesse caso o que fica de pé é sempre de novo a linguagem, com seu vocabulário e gramática, com antes e agora, e jamais sem a infinitude interna do diálogo que está em curso entre o que fala e seu interlocutor. É a dimensão fundamental do elemento hermenêutico. A tarefa comum dos homens é criar uma linguagem autêntica, que tem algo a dizer e por isso não dá sinais previsíveis, mas procura palavras pelas quais possa alcançar o outro (GADAMER, 2002, p. 269-270).

Com base nessas ideias, Charles Taylor critica a ideia de que as ciências humanas possam legitimamente aspirar a um ponto de vista neutro ante as opções de valor. Contra a ideia bastante difundida de que uma disciplina, para ser plenamente científica, deva isolar e descrever os fatos nus e crus e procurar limitar o mais possível o papel que os valores do pesquisador, querendo ou não, assumem no caminho que leva ao conhecimento exato, Taylor (1998, p. 341) sustenta que dimensão normativa e análise dos fatos não podem ser separadas. Para ele, o componente normativo está sempre implicado na operação de definição dos

“quadros de referência teóricos” e das “estruturas conceituais” que é indispensável para tornar os dados empíricos significativos. Assim, na sua perspectiva, não seria possível cindir um dado quadro de referência teórico da imagem do homem que ele veicula.

Como os seres humanos se orientam por fins que, compartilhados, apontam para a realização de uma forma de vida que busca atender os desejos, aspirações e projetos, não é possível colocar em marcha o tipo de “olhar absoluto e distanciado” que as ciências naturalizantes preconizam. Na perspectiva hermenêutica defendida por Taylor, a atitude de compreensão é concebida não tanto como método cognoscitivo, mas como o fundamental e iniludível modo de ser no mundo pelo homem. Com isso, ele contribui para minar as pretensões objetificantes oriundas do paradigma naturalístico²¹.

Para Taylor, o exercício interpretativo exige três pré-condições: a) a existência de um objeto de que se pode falar em termos de coerência/ausência de coerência, sentido/não sentido; b) a possibilidade de distinguir entre o sentido e sua expressão ou encarnação; c) o nexos necessário com um sujeito ao qual o sentido em questão se revele como tal. Além disso, o círculo constituinte da operação hermenêutica pressupõe sempre um contexto de sentido que não se pode transcender de modo absoluto.

[...] todo ente se abre em sua possibilidade. O caráter de possibilidade sempre corresponde ao modo de ser de um ente compreendido. (...) Sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa. Chamamos de sentido aquilo que pode articular-se na abertura compreensiva. (...) O “círculo” do compreender pertence à estrutura do sentido, cujo fenômeno tem suas raízes na constituição existencial da presença, enquanto um compreender que interpreta. O ente em que está em jogo seu próprio ser como ser-no-mundo possui uma estrutura de círculo ontológico (HEIDEGGER, 2007, p. 214-215).

Esse caráter circular da compreensão hermenêutica torna bastante árduo o procedimento de verificação da validade de cada interpretação e a própria resolução de um eventual conflito entre interpretações concorrentes. Por isso, a intuição central que deve nortear o gesto hermenêutico, na perspectiva hermenêutica tayloriana, se realiza em continuidade com o intento de apreender como as práticas sociais em que estamos imersos são constituídas por um saber não tematizado, sobre o qual devem apoiar-se todas as tentativas de dar-lhes razão e de compreendê-las. Essa visão não exclui que aí desempenhe um papel

²¹ No começo dos anos setenta Taylor apresentou um importante ensaio intitulado *Interpretation and the sciences of man*, por ocasião de um simpósio realizado nos Estados Unidos com a participação de Hans Georg Gadamer e Paul Ricoeur. Ao ser perguntado pelo sentido da retomada hermenêutica das ciências humanas, Taylor enfatizou dois aspectos problemáticos dessa retomada: a necessidade de compreender melhor o que é que se esconde na própria noção de interpretação; e, o caráter circular da operação hermenêutica.

importante a reflexividade humana, em particular aquele tipo de consciência reflexiva que se expressa no uso que fazemos da linguagem. Para o pesquisador, contudo, posicionar-se desde o círculo hermenêutico exige um trabalho consistente consigo próprio, uma vez que

[...] precisamos exigir de nós uma transposição violenta de calcificações quando percebemos as visões vivas do pensamento enredadas em regras linguísticas e em terminologias cristalizadas, assim como em estereótipos da formação de opinião. Nesse caso, carece-se de um esforço hermenêutico para explicitar o que queremos dizer quando falamos uns como os outros e o que gostaríamos de mostrar ao outro – a fim de apreender por nós mesmos quando falamos uns com os outros (GADAMER, 2007, p. 43).

Assim, o encontro aberto com o outro, em nosso caso, o outro expresso e manifesto no texto, é o que permite o experienciar hermenêutico, admitindo que nem sempre o que sabemos ou pensamos saber é condição de possibilidade suficiente para apreender a configuração de sentidos que articula determinadas realidades na materialidade do texto. Daí que, para Hermann (2010, p. 116), a experiência hermenêutica pode ser considerada

um processo educativo que não apenas nos leva a uma apropriação reflexiva de nosso eu, mas também pode nos levar a rejeitar determinadas interpretações de mundo, numa recriação de sua relação com o mundo. Isso é incompatível com o dogmatismo e a rigidez. A experiência nos coloca numa situação limite, recorda nossa finitude.

Admitimos, portanto, que:

quem interpreta um texto visa à realização de algum projeto e a interpretação já parte preliminarmente de um significado. Com base na penetração posterior do texto, essa interpretação é revista. Quando o intérprete se aproxima do texto, ele não é uma tábula rasa, mas já leva consigo pré-compreensões, pré-juízos, pré-suposições de significação, suas expectativas. (...) Como tábula cheia e não rasa, os choques entre as pré-compreensões do intérprete e o texto atraem sua atenção, fazendo com que o hermeneuta tome consciência de seus próprios pré-juízos, pré-conceitos, a fim de que possa interpretar com maior adequação (ANDRADE JUNIOR, 2010, p. 14).

Face ao exposto, vale lembrar que estamos cientes das simplificações que, muitas vezes, movimentam a compreensão do uso que se faz das pesquisas bibliográficas no campo educativo. Reduções que se alimentam das dicotomias que contrapõem ingenuamente “teoria” e “prática”, demarcando um fosso aparentemente intransponível que posiciona, de um lado, a ideia de que a teoria visa apenas “demonstrar como as coisas devem ser”, elidindo de fato “como as coisas são”, e, do outro, a ideia de que “se dizemos que as coisas devem ser como

de fato são, eliminamos a possibilidade de que possam ser outra coisa que não o que são” (NOBRE, 2008, p. 08). Essa falsa polarização pode gerar a impressão equivocada de que as questões teóricas têm quase nada ou pouco a ver com os posicionamentos práticos de nossa vida. Um posicionamento que foi claramente abandonado nesse trabalho.

Como Gadamer (2001), admitimos que o estudo filosófico da teoria mantém uma relação inevitável com a prática. Não pode haver preponderância entre teoria e prática já que uma não existe sem a outra. Teoria e prática convivem visando o descobrimento da ciência e garantindo o alcance do interesse filosófico. Nessa mesma direção, também estamos cientes de que a hermenêutica filosófica na perspectiva dos autores abordados, nesse trabalho, configura-se mais como uma exploração “do caráter e das condições fundamentais de toda a compreensão” (HEKMAN, 1986, p. 142), do que uma metodologia sistemática²².

Neste sentido, assumimos a hermenêutica como um processo dialógico aberto no qual o pesquisador tenta *ler um texto*, escutando sua própria tradição com seus preconceitos sem procurar excluí-los do processo de interpretação.

Desse modo, é que tanto para Heidegger como para Gadamer [como para Taylor] a hermenêutica se estrutura na compreensão e esta compreensão, sendo uma estrutura existente no ser, expressa uma verdade que não é a mesma defendida pelo positivismo, pois sua compreensão não lida com um respaldo universalmente válido, filho do positivismo e da metafísica e sim lida com um dar-se conta do ser-o-aí, a ser conquistado com base nas possibilidades que estão à sua disposição (OLIVEIRA, 2007, p. 10).

Isso significa que a finalidade da pesquisa não pode ser o estabelecimento de uma *verdade última* dos textos a serem explorados.

Toda compreensão emerge apoiada em traços históricos, os quais revelam os engajamentos e comprometimentos do próprio pesquisador com o/no mundo existente, nesse caso, o mundo da educação com suas teorias e suas práticas. Por isso mesmo, toda rede de interpretação, sendo uma construção histórica pode sofrer alterações e deslocamentos, promovendo outras produções de sentido. Foi o que almejamos, no decorrer da investigação, ao focalizar os textos de um autor imerso em um sistema de pensamento aparentemente

²² Com relação à experiência da verdade nas ciências humanas Gadamer (2002) afirma que a experiência da arte é a que se encontra mais próxima dela, isto porque, para ele, nessas ciências se deve entender que a verdade está intrinsecamente relacionada ao compreender e este compreender “não implica a descoberta de leis gerais, mas torna imperativo compreender um fenômeno na sua ‘concreção única e histórica’” (p. 147) e o caminho para isso se dá através de uma experiência da arte, porque só a arte revela as limitações do conceito Iluminista de verdade à medida que “na experiência estética, é sempre a autocompreensão que tem lugar por relação a algo que é compreendido; e a experiência estética arranca sempre os que a experimentam ao contexto da sua própria vida e remete-os para a totalidade de suas existências” (*Idem, ibidem*).

contraposto ao nosso: encontrar as ligações e aproximações suscetíveis de apontar estranhezas e contestações, pois abrem a possibilidade de avançarmos um pouco além dos limites historicamente estabelecidos em nossa própria compreensão, sem, no entanto, jamais negar sua relevância no processo de tomada de consciência histórica da verdade.

2.1 O diálogo aberto com os textos e a constituição do *corpus*

Assim, como dissemos, o trabalho de pesquisa lidou fundamentalmente com textos. Nesse caso, os textos que materializam e expressam o pensamento do mestre budista tibetano Chögyam Trungpa Rinpoche. A partir desses textos, o passo vital foi buscar delimitar a compreensão do autor a respeito do que ele mesmo denomina de *presença autêntica*, explorando mesmo que indiretamente suas potencialidades para o entendimento dos processos educativos na contemporaneidade. O *ethos* da leitura buscou evidenciar as condições em que o pensamento do mestre tibetano Chögyam Trungpa se movimenta em meio ao solo cultural ocidental, descortinando por meio desse gesto os modos pelos quais o próprio pensamento ocidental tem lidado com os dilemas e desafios da relação sujeito-educação.

O *corpus* analisado foi composto de maneira seletiva, pois nos afastamos da ideia de uma leitura que abarcasse a totalidade das obras e do pensamento de Chögyam Trungpa. Uma produção que conta com um número considerável de obras publicadas²³. Para os propósitos delimitados em nossa investigação operamos com um *corpus* principal composto por duas obras seminais de Chögyam Trungpa Rinpoche: *Além do Materialismo Espiritual* (2006) e *Shambala* (2007). As razões dessa delimitação estão associadas com os objetivos específicos da pesquisa: apreender a noção de autenticidade no pensamento desse mestre budista.

A obra *Além do Materialismo Espiritual* foi publicada no Brasil em 2006, sendo considerada sua contribuição mais importante e, sem dúvidas, sua obra mais conhecida. Trata-se, na verdade, da compilação de uma série de palestras realizada entre o outono de 1970 e a primavera de 1971, na cidade de Boulder, Colorado (EUA). Os textos apresentam os diversos modos pelos quais as pessoas se envolvem com o que ele denomina de *materialismo material*,

²³ Dentre as obras mais conhecidas do mestre tibetano Chogyam Trungpa, citamos a título de ilustração: *The truth of suffering and the path of libera* (2010); *The heart of the Buddha – entering the tibetan Buddhist path* (2010); *Muito além do divã ocidental: uma abordagem budista da psicologia* (2008); *O livro tibetano dos mortos* (2003); *Training the mind – and cultivating loving* (2003); *El sol del gran lest – la sabiduriade Shambhala* (2002); *Crazy Wisdom* (2001); *Glimpses of Abhidharma* (2001); *Born in Tibet* (2000); e *Journey without goal – the trantric wisdom of the Buddha* (2000).

ou seja, as formas de auto-ilusão bastante comuns naqueles que aspiram seguir um caminho espiritual e que dificultam experienciar uma presença autêntica no mundo.

O percurso correto do caminho espiritual é um processo muito sutil e não alguma coisa que possamos atirar-nos ingenuamente. Existem numerosos desvios que levam a uma distorção egocentrada da espiritualidade; podemos iludir-nos, imaginando que estamos nos desenvolvendo espiritualmente quando, na verdade, não fazemos senão fortalecer nosso egocentrismo por meio de técnicas espirituais. A essa distorção básica pode dar-se o nome de materialismo espiritual (TRUNGPA, 1996, p. 09).

A análise do que o autor denomina de *materialismo espiritual* foi importante na medida em que, para ele, a qualidade de autenticidade passa inevitavelmente pela compreensão que temos da natureza da espiritualidade. Pois, ele afirma, o “ego consegue transformar todas as coisas visando ao seu uso próprio, inclusive a espiritualidade” (*Idem*, p. 19), criando e sustentando formas artificiais ou inautênticas de vida. A obra *Além do materialismo espiritual* dissecou esse fenômeno e indica as formas para sua superação.

O livro *Shambala – A Trilha Sagrada do Guerreiro*, embora tenha sido enraizado nos ensinamentos contemplativos do budismo, apresenta um enfoque não religioso do caminho espiritual, abordando a experiência e os desafios de uma existência humana autêntica. Sua importância para a nossa temática decorre justamente da obra apresentar um percurso teórico-prático para uma vida autêntica inspirada em princípios e valores espirituais capazes, inclusive, de suscitar uma transformação no contexto social. Através dos *ensinamentos de Shambala*, Chögyam Trungpa inter-relaciona a criação de uma sociedade iluminada e o caminho que conduz a ela com a noção de presença autêntica, uma qualidade humana básica, que, segundo ele, não se “baseia em preocupações egocêntricas” e que se fundamenta em uma “confiança incondicional, livre de agressividade”, resultando de um processo educativo. Como pretendemos mostrar, é nessa obra que extraímos as principais contribuições da noção de autenticidade para uma compreensão renovada da educação como formação humana.

Os ensinamentos de Shambala²⁴ fundamentam-se na premissa de que existe de fato uma sabedoria humana básica capaz de ajudar a resolver os problemas do mundo. Essa sabedoria não pertence a nenhuma cultura ou religião em particular, nem é exclusividade do Ocidente ou do Oriente. [Trungpa usa] a imagem desse reino para representar o ideal de iluminação secular, isto é, a

²⁴ O termo *Shambala* faz referência a um reino mítico que circula em inúmeras lendas no Tibete, e em várias regiões da Ásia, nas quais ele seria “um lugar de paz e prosperidade, governado por soberanos sábios e compassivos. Os cidadãos eram igualmente amáveis e cultos, de modo que, em geral, o reino constituía uma sociedade-modelo” (TRUNGPA, 2005, p. 27).

possibilidade de elevar tanto a nossa própria existência pessoal como a dos outros sem recorrer a nenhuma atitude religiosa [...] ela possui ao mesmo tempo uma base independente, ou seja, cultivar diretamente o que somos e quem somos como seres humanos autênticos (TRUNGPA, 2005, p. 29-30).

Assim, nas duas obras selecionadas para análise, Chögyam Trungpa Rinpoche discorre sobre a sincronização entre a mente e o corpo como caminho de superação dos padrões arraigados de comportamento quando se almeja enfrentar o mundo de maneira aberta e corajosa, através de uma relação direta, engajada e autêntica com a espiritualidade. Para apreender melhor o argumento desenvolvido nesses textos, delimitamos ainda um *corpus* secundário formado pelas obras *O Mito da Liberdade* e *O Caminho da Meditação*, ambas publicadas em 1976 e baseadas em palestras proferidas por Chögyam Trungpa, entre 1971 e 1973, nas quais ele detalha aspectos abordados em *Além do Materialismo Espiritual*, funcionando como uma introdução aos complexos e intrincados conceitos tratados nessa obra. Ao longo da pesquisa, acabamos por analisar também um pequeno texto intitulado *Meditação na Ação* publicado em 1969, e que foi o primeiro livro sobre o caminho espiritual editado por Chögyam Trungpa. Além de uma introdução à meditação, o texto apresenta a possibilidade de levarmos de forma saudável nossas vidas. Uma temática que, mais tarde, será apresentada no livro *Shambala: A trilha sagrada do guerreiro* por meio da noção de *presença autêntica*.

Antes de abordarmos diretamente esses textos, consideramos importante apresentar uma breve biografia contextualizada do próprio Chögyam Trungpa, destacando os momentos articuladores da sua trajetória formativa reconhecida, ela mesma, como a de um autêntico mestre budista. Essa apresentação se constitui também como uma exigência metodológica, por compreendermos que o pensamento se enraíza em formas de vida concretas.

2.2 Modos de pensar, formas de viver: examinar uma vida autêntica

Segundo Abraham (1999, p 07), toda filosofia é também uma meditação sobre a vida; uma meditação que se expressa como *vida filosófica*. Mas, o que seria uma vida filosófica?

Uma vida filosófica seria “uma vida que necessita da filosofia para viver”. Por isso, a vida filosófica não é apenas a vida de um filósofo, nem a relação entre sua vida e sua obra, nem a relação entre sua vida, sua obra e sua época, senão a relação entre sua vida e a filosofia que necessita para viver. Assim, quando falamos de vida filosófica é porque queremos ressaltar que entre vida e pensamento há uma interseção. Sem precisar reduzir ou deduzir o

pensamento de Chögyam Trungpa à sua vida, consideramos que todo pensamento que se pretende ancorado em uma dimensão espiritual se expressão na forma como se vive.

Além disso, se é verdade que uma vida filosófica é, quase sempre, “alvo de escárnio e piadas”, também é verdadeiro que, em geral, elas representam uma “fonte de inspiração comum, oferecendo, com suas palavras e ações, modelos de sabedoria, padrões de conduta e, para os que os levavam a sério, exemplos a serem seguidos” (MILLER, 2012, p. 11). Essa é uma das razões porque,

por muito tempo, histórias sobre os grandes filósofos desempenharam um papel formativo na cultura do Ocidente. Escritores romanos como Cícero, Sêneca e Marco Aurélio mediam o próprio progresso espiritual comparando suas condutas com a de Sócrates, a quem todos consideravam o modelo da perfeita virtude. Mil e seiscentos anos depois, de maneira semelhante, o jovem John Stuart Mill (1806-1873) aprendeu grego clássico para poder ler o *Memorabilia*, de Xenofonte (século IV a.C.), e as *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, tal como narrada por Diógenes Laércio, seguidor grego de Epicuro [...] Hoje, ao contrário, pressupõe-se que a filosofia, para mencionar a definição oferecida pelo Dicionário Oxford de Filosofia, se refere ao ‘estudo dos traços mais generalizados e abstratos do mundo e das categorias do pensamento’ [...] Além disso, na universidade moderna, a verdade de uma proposição deve ser examinada independentemente do que talvez saibamos sobre a pessoa que o formula (MILLER, 2012, p. 12).

Contudo, a pouca importância atribuída, no estudo das teorias filosóficas, à forma de vida dos pensadores parece carregar a convicção de que a verdade transcende o contexto histórico e social, fazendo com que a vida de um pensador seja considerada irrelevante para o entendimento de suas visões e posições. Um tipo de “preconceito tipicamente moderno nutrido por filósofos profissionais” (MILLER, 2012, p. 13) que obstruem a percepção de que teorizar, ao longo da história do pensamento ocidental, significou uma forma de viver a vida filosoficamente. Para os pensadores originários e fundamentais do Ocidente,

O principal problema não era ratificar determinada série de proposições (mesmo quando a capacidade de definir termos e de analisar argumentos era um componente constitutivo do ensinamento das escolas filosóficas), mas explorar o tipo de pessoa e a espécie de personalidade que poderiam ser desenvolvidas ao se encarar a busca pela sabedoria com seriedade. Para a maioria dos filósofos gregos e romanos, o discurso filosófico tem origem numa escolha de vida e numa opção existencial, e não o contrário. Na Grécia e na Roma antigas, acreditava-se amplamente que a vida de um filósofo deveria traduzir determinado código de conduta e determinada forma de vida [...] O fato de Sócrates ter enfrentado a morte com dignidade, por exemplo, foi visto por muitos como um argumento em prol das visões sustentadas por ele acerca de como conduzir a própria vida (MILLER, 2012, p. 13).

Esse tipo de análise encontra uma ressonância curiosa nos trabalhos desenvolvidos por Michel Foucault, na década de 1980, no *Collège de France*. Ao tematizar a relação do sujeito com a verdade, Foucault desvela alguns aspectos importantes do processo de autoconstituição dos sujeitos, recorrendo a antigos filósofos, ou melhor, a modos antigos de praticar a filosofia: “uma filosofia que se exerce mediante práticas, não uma filosofia prática, mas uma filosofia que se faz com práticas precisas” (FREITAS, 2010, p. 11). Nesse contexto, os discursos filosóficos são qualificados de verdadeiros se atuam como princípios e matrizes de ação, de modo a formar no indivíduo atitudes ou disposições consideradas necessárias para enfrentar os acontecimentos da existência. Do que decorre uma análise *sui generis* da filosofia:

Chamemos ‘filosofia’, a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. Pois bem, se a isto chamarmos ‘filosofia’, creio que poderíamos chamar de ‘espiritualidade’ o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações da existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade (FOUCAULT, 2004, p. 19).

Isso significa que, do ponto de vista da espiritualidade, a verdade jamais é dada ao sujeito, já que não basta um puro e simples ato de conhecimento para que ela lhe seja entregue. Para alcançar a verdade, é necessária uma conversão por meio de práticas precisas. Por isso, para os antigos, a experiência filosófica estava ordenada pelo ideal de produzir no *eu* uma relação de retidão entre ações e pensamentos na medida em que o sujeito precisava medir seus progressos espirituais na constituição do eu da ação ética (GROS, 2004, p. 634).

Os modernos, ao contrário, expandem uma tendência persistente no trabalho filosófico: o cultivo de uma preocupação estrita com as condições objetivas de validade do *cogito*; uma preocupação desligada do *ethos* que permite edificar uma existência. Desse modo, deixou de fazer sentido a ideia de uma crítica filosófica que passa pela descoberta de se é possível viver em acordo com os pressupostos filosóficos que se assume.

Nas suas últimas lições no *Collège de France*, Foucault toma por base algumas lendas e anedotas que cercavam a vida de Sócrates e a vida de Diógenes, levando a cabo uma reflexão a respeito do problema da vida filosófica apreendida como parâmetro para a qualificação da vida verdadeira ou, nos termos desse trabalho, da vida autêntica.

Tenho a impressão de que seria interessante escrever uma história motivada pelo problema da vida filosófica, um problema [...] encarado como uma escolha capaz de ser discernida através dos acontecimentos e decisões de uma biografia, através [da elaboração do] mesmo problema no interior de um sistema [de pensamento] e através do lugar que foi dado, neste mesmo sistema, ao problema da vida filosófica (FOUCAULT, 2010, 14/03/84).

Longe de nós a pretensão de realizar aqui a genealogia do problema da vida filosófica como proposta por Foucault. Contudo, acreditamos que os relatos e narrativas sobre a vida dos *pensadores espirituais* (FREITAS, 2012), além de desempenharem um papel formativo essencial, contribuem para esclarecer os aspectos centrais da sua reflexão sistematizada. Assim, a biografia contextualizada que se segue tem como objetivo não descrever determinada vida em detalhes, mas fornecer a matéria viva do pensamento em questão, condensando, nesse caso, os aspectos cruciais da existência de Chögyam Trungpa.

2.3 Infância e educação de Chögyam Trungpa

Chögyam Trungpa Rinpoche nasceu em fevereiro de 1940 numa pequena vila situada no alto planalto ao nordeste do Tibete – o vilarejo de Kham. Na época, sua vila gozava de certa independência em relação ao governo central da capital tibetana situada na famosa e mítica de Lhasa. Como todos os habitantes de seu vilarejo, seus pais eram nômades. Eles formavam uma grande família, vivendo em tendas e locomovendo-se com a ajuda de iaques. O próprio Chögyam Trungpa (1979, p. 15) comenta sobre o seu nascimento:

Eu nasci em um celeiro no leste do Tibete, onde as pessoas nunca viram uma árvore. A população da região vivia em um pasto enorme completamente desprovido de árvores ou até mesmo arbustos ou outra vegetação; eles se alimentavam, por anos, de carne e produtos lácteos. Eu era um verdadeiro filho da terra, filho de um camponês [tradução nossa] ²⁵.

Com a idade de um ano e um mês, o Vidyadhara ²⁶ Chögyam Trungpa foi reconhecido como o decimo primeiro descendente de uma antiga linhagem de *tülkus* ²⁷ denominada

²⁵ *Je suis né dans une étable au Tibet oriental, où les gens n'ont jamais vu un arbre. La population de cette région vit sur un immense pâturage complètement dépourvu d'arbres, ou même d'arbustes ou de toute autre verdure; elle se nourrit l'année de viande et de produits laitiers J'étais un vrai fils de la terre, un fils de paysan.*

²⁶ Vidyadhara é termo honroso que serve para designar todo praticante espiritual “que detém consciência”, ou seja, que atingiu um nível de prática que lhe permite permanecer em um estado puro de consciência.

²⁷ No Budismo Tibetano, um *tulku* é a manifestação viva de um mestre espiritual. Mais especificamente, trata-se da emanção controlada da consciência iluminada de um grande professor espiritual que reencarna

Trungpa. O reconhecimento oficial foi realizado pelo decimo sexto Karmapa²⁸. Ele mesmo um *tülku* emidente de um das principais escolas budistas tibetanas: a escola *Kagyü*, cuja característica central é a forte ênfase na prática da meditação²⁹. Sua geração foi a última a receber a educação completa dos ensinamentos budistas ainda no Tibete.

Como é comum ocorrer na educação dos *tülkus*, Chögyam Trungpa embora tenha se tornado um professor da linhagem *Kagyü*, na qual se insere também se apropriou dos ensinamentos da escola *Nyingma*, a mais antiga dentre as quatro principais escolas tibetanas, tendo recebido na sua formação a influência direta do movimento ecumênico conhecido como *ri-me* (movimento não-sectário) que tem como princípio tornar disponíveis os ensinamentos das várias escolas sem privilégios de ordem dogmática. Assim, diz o Trungpa (1979, p. 37 apud MIDAL, 2002, p. 49):

a forma como eu apresentei o budismo na América foi uma expressão do encontro dessas duas escolas. [esses] ensinamentos são importantes e preciosos porque têm a capacidade de atingir as mentes das pessoas, sem necessitarem de uma cultura sofisticada. Estes ensinamentos transcendem o nível conceitual: eles podem se comunicar conosco como seres humanos³⁰.

Reconhecido como um *tulku*, Chögyam Trungpa teve uma educação diferenciada. Isso ocorre porque se compreende que as forças que determinam sua existência não seria mais condicionada pelo *karma*. Considerado como um ser desperto, o *tulku* é apreendido como um ser livre das delusões que atingem a mente dos seres humanos. Por isso, a sua existência está voltada para trazer benefícios reais e duradouros a todos os seres.

Essa motivação altruísta incondicional é considerada a finalidade última do caminho espiritual. Assim, quando um mestre reconhecido morre, ações são realizadas para localizar seu novo renascimento.

[assim] o XVI Karmapa indicou que o *tulku* do décimo Trungpa nasceu em uma aldeia ao norte de Sourmang: a porta da casa estaria voltada para o sul, a família teria um grande cão vermelho, o nome de seu pai seria Yeshe Dargye e de sua mãe Chung Tzö. Entretanto, sua mãe havia se casado

sucessivamente. O exemplo mais famoso de *tulku*, no Ocidente, é Tenzin Gyaltso, a decima quarta encarnação do Dalai Lama que figura como a principal liderança política e espiritual reconhecida pelos tibetanos.

²⁸ Denominação recebida por aquele que é reconhecido como representante da linhagem *Kagyü*.

²⁹ A expansão do Budismo indiano no Tibet fez surgir diversas tradições ou escolas como são mais conhecidas. As mais importante delas são a *Nyingma*, a *Kagyü*, a *Sakya* e a *Gelug* (ver USARSKI, 2009).

³⁰ *La manière dont j'ai présenté le bouddhisme en Amérique a été une expression de la réunion des deux écoles. Les enseignements ont la capacité de toucher de manière juste l'esprit des gens sans la moindre sophistication culturelle, par la grâce de ces deux sages. Ces enseignements transcendent le niveau conceptuel: ils peuvent communiquer avec nous en tant qu'être humain.*

novamente [por isso], houveram alguns equívocos para reconhecer a criança – o nome do homem com quem ela vivia não correspondia ao do pai de Chögyam Trungpa dado na previsão³¹ (MIDAL, 2002, p.48).

Mesmo após a identificação, Chögyam Trungpa foi submetido a vários testes. Ele foi apresentado a vários objetos, dos quais apenas um pertencia ao seu predecessor. Segundo os testemunhos, a criança conseguiu indicar sem hesitação o objeto correto. Mais de doze mil monges e leigos presenciaram ao evento em que, ainda criança, ele foi entronizado oficialmente como herdeiro da linhagem dos Trungpa, tomando, nessa mesma ocasião, seus votos monásticos conforme a tradição budista tibetana. O Karmapa, responsável pela cerimônia, simbolizou seu compromisso espiritual cortando uma mecha dos seus cabelos e dando-lhe um novo nome – *Karma-tendzin-trinlé-künkyap-zangpo*.

Após este reconhecimento, Chögyam Trungpa Rinpoche ainda permaneceu por um breve período de tempo aos cuidados da sua mãe num ambiente monástico, afastado de seu contexto familiar. Ao completar cinco anos de idade, seus professores julgaram ter chegado o momento dele iniciar a sua educação formal. Nesse momento, ele saiu de seu vilarejo para viver em um monastério e iniciar um longo, rígido e intenso processo formativo.

Após a separação de sua família, ele foi morar na cidade de Dütsi-til onde escolheu como guardião – o Lama Asang, um homem, segundo ele, “muito gentil e terno”. Com ele, Chögyam Trungpa aprendeu a ler e a escrever, bem como foi apresentado às artes tradicionais do Tibete. Apesar das funções mais protetivas, Trungpa o considera seu primeiro professor na medida em que ele lhe transmitiu as histórias dos principais mestres de sua linhagem, inspirando-o quando criança a assumir seus compromissos espirituais. No entanto, seus tutores consideravam que na cidade de Dütsi-til havia “muitos entretenimentos”, o que provocava distrações contínuas na educação do jovem Trungpa.

Por isso, ele foi enviado à Dorje Kyoundzong, um grande centro de formação budista. Aos sete anos de idade, Chögyam Trungpa ainda retorna à Dütsi-til para receber a autorização para estudar todas as escrituras da escola *Kangyur*³², os textos canônicos budistas. Nesse momento, os abades regentes dos dois monastérios não estavam mais satisfeitos com o seu professor-guardião, o Lama Asang. Eles o consideraram indulgente demais com os hábitos e

³¹ *Le XVI Karmapa indique que le tülkou du dixième Trungpa est né dans un village à cinq jours de marche au nord de Sourmang, la porte de l'habitation de la Maison faite face au sud, la famille possède un grand chien rouge, le nom du père est Yéshe Dargyé et celui de la mère Chung Tzö. Entre-temps, comme sa mère s'est remariée, il y a quelques quiproquos pour reconnaître l'enfant- le nomde l'homme avec qui ele vit ne correspondant pas à celui du père de Chögyam Trungpa donné dans la prédiction.*

³² Conjunto dos ensinamentos do Buda Shakyamuni compilados em cinquenta e dois volumes.

comportamentos da criança, designando outro tutor, o Lama Apho Karma. Este atuou com grande rigor e severidade no seu processo educativo:

Desde a idade de 1 ano e 8 meses, eu era um estrito aluno, de modo que eu não tenho referência nenhuma da ideia de liberdade ou liberado disciplina. Eu não tinha ideia do que podia ser uma vida normal de criança que brinca na terra, ou com brinquedos, ou morde um pedaço de metal enferrujado, ou qualquer outra coisa. Como eu não tinha outro ponto de referência, eu pensei que o mundo era assim de fato. Eu me sentia em casa, mas também incrivelmente claustrofóbico³³ (TRUNGPA Apud MIDAL, 2002, p. 54).

Na formação que recebeu em Sourmang, o monge regente Rölpa Dorje também viria a desempenhar um papel importante na sua educação, transmitindo, em particular, a prática de Vajrayogini³⁴, uma das práticas essenciais da escola *Kagyü*, e que Trungpa enfatizou bastante nos seus ensinamentos no Ocidente. Contudo, sua formação inicial permaneceu, até aquele momento, como algo essencialmente teórico. Na sua própria opinião, faltava ainda o *espírito vivo* dos ensinamentos. Pois, o coração dos ensinamentos budistas está fundado na relação vital que o mestre é capaz de estabelecer com seus alunos.

2.3.1 A base da educação budista: a relação professor-aluno

Para a cultura tibetana, qualquer sucesso no caminho espiritual está ancorado na relação mestre-discípulo. Por isso, sem o professor, explica Chögyam Trungpa, “é impossível experienciar adequadamente o mundo” (MIDAL, 2002, p. 55).

Na ausência de um mestre qualificado é impossível, acreditam os tibetanos, alguém tornar-se livre e reconhecer a natureza verdadeira da realidade. Os ensinamentos não podem ser plenamente compreendidos sem essa relação direta e pessoal com o professor.

Este é um ponto muitas vezes incompreendido, mas em um nível elementar nós fazemos a experiência quando vemos a representação de uma peça de

³³ *Depuis l'âge de dix-huit mois, on m'avait élevé strictement, de sorte que je n'aie aucun point de repère, aucune idée de ce qu'est la liberté ou une discipline relâchée. Je n'avais aucune idée de ce que peut être une vie d'enfant ordinaire qui joue dans la terre, ou avec des jouets, ou qui mord un morceau de métal rouille, ou quelque chose d'autre. Comme je n'avais aucun autre point de repère, je pensais que le monde est ainsi fait. Je me sentais un peu chez moi, mais aussi extraordinairement enquiné et claustrophobe* (TRUNGPA, *Voyage sans fin, La sagesse tantrique du Bouddha*. Trad. Stéphane Bérard, Paris, Éd. Du Seuil, 1992, p. 30).

³⁴ Vajrayogini é uma deidade feminina do tantra ioga superior que é a corporificação de êxtase e vacuidade indivisíveis.

teatro realizada lindamente. Não tem nada a ver com a leitura que podemos fazer em casa. De uma só vez, ele pode levar a atingir o objetivo. Por maioria de *razão* [grifo do autor], na dimensão espiritual o encontro pessoal com o mestre é a condição fundamental para que os ensinamentos sejam reais e vivos (MIDAL, 2002, p. 55) ³⁵.

O mestre entra em relação com o melhor de nossa natureza fundamental, nosso verdadeiro estado de espírito, mostrando-se como nosso mais importante *amigo espiritual*. Assim, uma relação de amor se estabelece entre ele e o aluno. Com base nessa relação, o mestre acaba por se manifestar como um *guru*, ou seja, alguém capaz de apresentar realisticamente a situação do aluno e guia-lo com cuidado na via da liberação dos condicionamentos que ofuscam sua ação lúcida e desperta no mundo.

O mestre, portanto, não é apenas alguém digno de respeito ou um profissional com determinados saberes formais, sendo considerado o próprio “espírito da iluminação” por ser capaz de possibilitar ao aluno uma experiência direta da sua verdadeira e autêntica natureza. Assim, sem mestres os conhecimentos tornam-se objetivos externos a serem alcançados e não experiências autênticas de realização e comprometimento espiritual.

Ao mesmo tempo, o professor não é senão a manifestação de uma espécie de professor interno. O verdadeiro mestre não é outro senão a nossa própria inteligência básica. Por isso, a tarefa do professor é o de permitir que seu discípulo se relacione também com o mestre que reside nele mesmo, ou seja, com a sua própria sabedoria primordial.

No entanto, o processo de formação de Chögyam Trungpa seria abruptamente interrompido após a invasão, em 1950, dos comunistas chineses que subjugarão e confiscaram a autonomia política e espiritual do Tibete. Um acontecimento desastroso para a cultura tibetana, cujas ressonâncias parecem afetar atualmente o conjunto da população mundial, dadas as formas de influência da China no âmbito mundial.

2.4 A primeira ruptura: a invasão chinesa do Tibete

Com o fim da Segunda Guerra Mundial, o governo chinês manifestou a determinação de “libertar o Tibete do imperialismo estrangeiro”, fazendo-o retornar à “pátria-mãe” (MIDAL, 2002, p. 65). Após sucessivas tentativas de obter o controle político, o povo

³⁵ *C'est un point souvent mal compris, pourtant à un niveau élémentaire nous en faisons l'expérience quand nous assistons à la représentation d'une pièce de théâtre jouée admirablement. Elle n'a plus rien à voir avec la lecture que nous pouvions en faire chez nous. D'un seul coup, elle prend une tout autre ampleur. A fortiori dans le domaine spirituel la rencontre personnelle avec le maître est la condition fondamentale pour que les enseignements soient réels et vivants.*

tibetano passou a demonstrar ativamente uma hostilidade sistemática aos chineses em seu país. Estes, então, chegaram à conclusão de que a única maneira de “libertar o Tibete” seria destruindo-o. No ano de 1955, foi implantado o sistema de coletivização das terras tibetanas pelos chineses. Eles confiscaram as armas, as propriedades e todo o tipo de propriedade. As tropas chinesas torturavam e matavam publicamente monges e monjas.

No entanto, as medidas impostas pelo governo chinês levaram a uma rebelião, principalmente nas regiões de Kham e Amdo, onde emergiram várias guerrilhas sangrentas. Para coibir esse movimento, os chineses passaram a punir severamente os tibetanos que questionavam as ações realizadas pelo governo. Desse modo, “os dias do Tibete livre estavam contados” (MIDAL, 2002, p. 65). Durante o ano de 1959, a situação tornou-se extremamente delicada, pois as tensões aumentaram com o anúncio de que o líder espiritual do povo tibetano, o Dalai-Lama, poderia ser sequestrado pelas tropas chinesas sediadas em Lhasa.

Nesse cenário, em 28 de março, Zhou Enlai anunciou em rádio que o governo tibetano seria dissolvido e que a China assumiria o governo do país. Para escapar dessa situação, disfarçado de soldado, o Dalai-Lama fugiu através da fronteira com a Índia. Naquele mesmo ano, na posição de superior dos mosteiros Surmang e governador do Distrito Surmang do Tibete Oriental, Chögyam Trungpa também foi forçado a fugir do Tibete, ao saber que sua cabeça estava a prêmio. Assim, com apenas 20 anos de idade, ele tomaria a decisão que afetaria toda a sua vida e de todos que se relacionavam com ele. Chögyam Trungpa partiu a pé de uma região remota do Tibete Oriental liderando uma comitiva de trezentos tibetanos em uma difícil e longa viagem realizada ora a cavalo ora a pé, durante aproximadamente dez meses pelos picos nevados do Himalaias, com destino à Índia.

Com sua saída do Tibete, “infelizmente, Rinpoche nunca mais reencontrou a mãe nem qualquer outro membro de sua família” (GIMIAN, 2013, p. X). Durante todo o período que esteve em terras indianas, de 1959 a 1963, em Dalhousie, por indicação do próprio Dalai Lama, Chögyam Trungpa atuou como conselheiro espiritual para os jovens lamas exilados de seu país de origem e profundamente transtornados com a nova situação.

No ano de 1963 ocorreria mais uma mudança na vida de Chögyam Trungpa, afetando também o seu percurso formativo: a mudança para a Inglaterra, onde estudou Religiões Comparadas, Filosofia e Belas-artes na Universidade de Oxford. Assim, em 1967, Chögyam Trungpa passou a residir na Escócia, local onde também fundou o primeiro centro de meditação sob sua direção - o *Samye Ling*. Após diversas experiências em solo ocidental – inclusive um grave acidente de automóvel que deixou o lado esquerdo de seu corpo completamente paralisado, ele tomou a decisão de abandonar seus votos monásticos e se

dedicar ao trabalho de professor leigo. Como ele mesmo narra, o acidente o fez perceber que, vivenciar a verdade do budismo, não necessitava qualquer adesão dogmática:

Eu tive um acidente sério. Eu dirigia um Triumph 13, na Inglaterra, um pequeno carro comprado recentemente e que custou 1.000 libras. De repente, perdi a consciência e cai em uma loja de peças e esmagou-me contra a porta... Isto foi para mim uma mensagem muito interessante, extraordinariamente poderosa mesmo: como podia ser *peçoal*. Houve ainda uma ligeira hesitação de trabalhar em mim mesmo, devia simplesmente confiar em sua reputação e confiar em suas vestes, apenas em seus votos monásticos e suas credenciais? Isso é o que se resume ao fundo. Acho que o que está expresso aqui é um medo, um medo em meu coração: Achava que abandonar todas as minhas faixas, todas as roupas, eu venha a tornar-se um peixe fora de água... Eu levei algum tempo para compreender esta mensagem, mas foi mensagem extraordinariamente importante: despir-me, ficar nu ³⁶ (TRUNGPA, 1974 APUD MIDAL, 2002, p. 94).

Nesse momento, a intenção de Chögyam Trungpa era renunciar a todas as barreiras que podiam separá-lo da cultura ocidental. O ponto central dessa renúncia era sua recusa deliberada em fazer da prática espiritual um caminho de fascinação pelo exótico. Assim, o acidente de carro em sua existência configurou-se como um ponto de inflexão no modo como ele compreenderia o significado dos ensinamentos espirituais. Essa mudança pode ser captada no conteúdo e no estilo de seu primeiro livro publicado, dois anos após o acidente de carro, *Meditação na Ação*. Este livro tornou-se uma referência para os ocidentais que buscavam compreender o budismo tibetano por apresentar uma abordagem surpreendente da espiritualidade dissociada dos condicionamentos estritos do budismo tibetano.

Sua posição permanecia, contudo, em estreita conexão com os sentidos profundos da espiritualidade budista clássica: todo e qualquer ser humano guarda em si mesmo um potencial de transformação interior capaz de ser despertado pela educação espiritual adequada. Com isso em mente, os anos seguintes foram marcados por experiências nodais na vida de Chögyam Trunga, entre elas, o seu casamento com Diana Pybus, sua formação em psicologia e a sua primeira viagem aos Estados Unidos.

³⁶ *J'ai eu un grave accident. Je conduisais une Triumph 13, une petite voiture achetée récemment et qui coûte 1000 livres en Angleterre. J'ai soudainement perdu conscience et percuté un magasin de farces et attrapes en fracassant la porte... Cela a été pour moi un message très intéressant, extraordinairement puissant même: comment peut-on être personnel. Il restait encore une légère hésitation à travailler encore sur soi-même, faut-il simplement faire confiance à sa réputation et se reposer sur elle, sur ses robes, sur son seul voeu monastique et ses lettres de créance? Voilà à quoi ça se résume au fond. Je pense que ce qui s'exprime ici c'est une certaine peur, une peur au fond de moi: suppose que j'abandonne toute ma panoplie, mes tenus, je vais être come un poisson hors de l'eau... J'ai mis un certain temps à me remettre de ce message, mais c'est un message extraordinairement important: déshabille-toi, sois nu.*

2.5 A segunda ruptura: o encontro com a geração hippie norte americana

Após residir sete anos na Inglaterra, em maio de 1970, Chögyam Trungpa mudou-se para os Estados Unidos. Ao se instalar neste país, os antigos ensinamentos e as instruções práticas, que Chögyam Trungpa se apropriara, encontraram uma audiência ávida, principalmente no movimento hippie. Esse movimento inspirado

por poetas da Beat Generation, como Jack Kerouac, Allen Ginsberg e William Burroughs, o movimento desejava desconstruir os valores da sociedade industrial americana e levantar a bandeira do uso da droga (maconha e mescalina) como meio de libertação. O movimento hippie se vê em um movimento de desafio. (...) A espiritualidade hindu, a yoga kundalini e o Zen estão agora na moda porque oferecem contra-modelos à cultura dominante, a de seus pais³⁷ (MIDAL, 2001, p.21-22.).

O primeiro lugar onde Chögyam Trungpa viveu nos Estados Unidos foi uma pequena fazenda em Vermont, adquirida por quatro de seus alunos. Logo depois de sua chegada, ele denominou o lugar de “Tail of the Taiger” – Cauda do Tigre. Rapidamente Chögyam Trungpa conectou-se com a formação de toda uma geração que se distinguia por seu estilo de vida, seu gosto pela espontaneidade e por sua recusa à ordem estabelecida. A existência em Vermont era uma combinação explosiva de comunitarismo hippie, vida monástica e prática budista.

O ambiente de abertura dado pelo movimento hippie propiciou, mesmo que de forma confusa, a implantação do budismo tibetano em solo norte americano, fazendo de Chögyam Trungpa uma das referências mais importantes no diálogo entre o budismo e o Ocidente. Entre as várias ações realizadas, destaca-se a criação de uma universidade, o *Instituto Naropa*.

Mas ele criou também escolas para crianças, desenvolveu um ciclo completo de ensinamentos não religiosos, o chamado *Aprendizado Shambhala* e fundou um novo espaço para a prática orientada pela psicologia contemplativa, o *Maitri Space Awareness*, além de escrever vários livros, poesias e se dedicar ao exercício da caligrafia e da fotografia. No conjunto, os ensinamentos de Chogyam Trungpa pareciam responder a um desejo de autenticidade e liberação que o movimento hippie exprimia de forma confusa. Ele, por sua vez, não queria se apresentar como um mestre a quem os estudantes deviam respeitar

³⁷ *Ces jeunes gens remetent en cause les habitudes de leurs aînés et tout particulièrement leur conformisme, créant ainsi une situation unique dans l'histoire occidentale. Initiés par les poètes de la Beat generation, tels que Jack Kerouac, Allen Ginsberg ou William Burroughs, ils veulent faire table rase des valeurs de la société industrielle américaine et érigent la drogue (marijuana et mescaline) en moyen de liberation. Le mouvement hippie se veut un mouvement de contestation. (...). La spiritualité hindoue, le kundalini yoga et le Zen sont alors en vogue. Ils offrent autant de contre-modèles à l'aculture de leurs aînés.*

cegamente, mas como alguém com quem era possível manter uma relação direta e franca. Diana Pybus Mukpo relata o comportamento de seu marido nessa época:

Um dia, logo após sua chegada aos Estados Unidos, chegou à casa deles um jovem hippie americano vestido como um indiano. Ele subiu ao primeiro andar e viu Chogyam Trungpa e lhe perguntou: “Eu venho de longe para ver o guru. Onde ele está? Eu preciso encontrá-lo!” Chogyam Trungpa respondeu que não sabia. Que ele devia ter errado de endereço. O americano desceu as escadas com raiva. Diana o aconselhou a voltar a subir e olhar novamente. É difícil pensar que um homem de cerca de trinta e um anos, vestindo um jeans e camisa colorida de cowboy seja um guru. Ele fuma e bebe whisky. Por sua simples manifestação ele muda totalmente a concepção comum do que seja um guru espiritual³⁸ (MIDAL, 2001, p.22-23).

Em sua chegada aos Estados Unidos, Chogyam Trungpa passou a se apresentar de forma muito simples, manifestando comportamentos diferentes dos que eram esperados pela convenção habitual. Vale lembrar que, até aquele momento, ele mesmo estava acostumado com uma série de rituais e protocolos sofisticados. Ele cresceu com vários serviçais à sua disposição e sentava-se em um trono frente a visitantes que o tratavam com o respeito devido a um deus. Ao abdicar desse status, os ocidentais se deparavam com situações até então impensáveis. Estes esperavam encontrar um mestre tipicamente oriental com suas vestes elaboradas e toda uma ritualística cerimonial, ao invés disso se deparavam com um homem aparentemente comum e acessível, vestido de terno e gravata, subvertendo as expectativas e as pressuposições do que seria a vivência da espiritualidade. Para ele,

a espiritualidade, de um ponto de vista superficial, consiste em dar harmonia às coisas. [Na verdade], não se tenta tornar as coisas menos ativas, e sim estabelecer uma relação com o que acontece, com as lutas e os acontecimentos relacionados aos esforços de sobrevivência, para ganhar dinheiro, para ter o que comer, por mais espaço, um teto para se abrigar e assim por diante (TRUNGPA, 2006, p.23).

Ainda no período que esteve na Inglaterra, Chogyam Trungpa havia tentando ensinar no estilo tradicional do budismo tibetano. No entanto, segundo ele mesmo esclarece, a expectativas dos estudantes que vislumbravam nele um “sábio oriental”, fez com que ele não

³⁸ *Um jour, alors qu'ils sont depuis peu aux États-Unis, arrive chez eux un jeune hippie américain habillé à l'indienne. Il monte au premier étage et voit Chögyam Trungpa, auquel il demande: “Je suis venu de loin pour le Guru. Où est-il? J'ai besoin de le rencontrer!” Chögyam Trungpa lui répond qu'il ne sait pas, qu'il doit se tromper d'adress. L'Américain redescend l'escalier, dépité. Diana lui conseille de remonter à l'étage et d'y regarder à deux fois.*

Il est vrai qu'il est difficile de penser que l'homme, âgé alors de trente et un ans, habillé en blue-jeans avec des chemises de cow-boy solvante très colorées et laissés ouvertes sur la poitrine, est un guru. Il fume et boit du whisky. Par sa seule manifestation, il bouscule les conceptions ordinaires de ce qu'est un maître spirituel.

obtivesse sucesso, pois o que encontrava era uma “hipocrisia digna de pena”. De fato, os relatos e testemunhos, explicitam que, ao longo de toda a sua vida no Ocidente, Trungpa se recusou a obedecer aos clichês sociais dominantes. Para ele, gerações de praticantes, na Índia e no Tibete, consagravam sua existência à continuidade da linhagem do Buda, mas de que adiantava tanto esforço se o que se pedia era que ele se “tornasse uma atração exótica”.

A resposta de Chogyam Trungpa a essa situação foi introduzir os ensinamentos de Buda, em toda sua verdade, sem esconder nada. Isso significou, em primeiro lugar, renunciar aos seus títulos e os ritos externos que lhe davam sustentação. Dessa forma, ele optou não pôr em primeiro plano seu status de figura religiosa, passando a entrar em contato diretamente com as pessoas que ele encontrava. Ele chegou inclusive a viver com e como seus estudantes. Chuck Lief, um de seus primeiros alunos, lembra que em uma passagem por Boston, para um seminário, Trungpa hospedou-se em sua casa. Ele lavava sua própria louça e ajudava nas tarefas domésticas. Esse tipo de situação banal, contudo, provocava muita surpresa para todos aqueles acostumados com o cerimonial que envolve o contato com um mestre tibetano, detentor da linhagem de uma das mais conhecidas escolas budistas do Tibet.

Paradoxalmente, a surpresa também atingia os outros mestres budistas tibetanos no exílio, pois ao renunciar ao uso de tronos, serventes e tudo que tradicionalmente cercava os professores reconhecidos, ele também questionava o modo tradicional dos ensinamentos. Situação que alvo de inúmeros conflitos na comunidade budista tibetana. Mas, o fundamental para Chogyam Trungpa era que as formas tradicionais de sua cultura não faziam sentido no contexto americano, então, ele simplesmente abandonava aquelas formas. Assim, ele se desfez das referências clássicas tibetanas para tocar melhor os corações. Para seus estudantes, a lição era clara: não apenas ensinar, mas tornar-se o exemplo vivo dos ensinamentos. Logo, não era casual o crescimento de sua comunidade. Em *Tail of the Tiger*, depois de alguns meses, já havia vinte residentes permanentes e quase mil pessoas se deslocavam regularmente para assistir seus seminários, receber suas instruções de meditação ou fazer retiros.

O foco de seu trabalho passou a ser entrar em contato direto com aqueles que assim desejassem. Chogyam Trungpa apresentava-se disposto a um contato simples e espontâneo com todos que almejassem estudar com ele. Pedia que seus alunos corrigissem sua pronúncia e a escrita do inglês. Como professor, prestava muita atenção à vida pessoal de cada um e travava relações bastante pessoais com os estudantes. Outro fato sugestivo era sua atenção à vida social dos Estados Unidos. Trungpa empreendeu um esforço para inibir a arrogância e a hipocrisia que, para ele, era típica da cultura norte-americana. Conta-se que

durante o inverno de 1970, ele foi convidado à prestigiosa *Asia Society* de Nova Iorque, para uma conferência consagrada à arte e à iconografia tibetanas. É uma oportunidade de estreitar relações com as pessoas ricas que se interessam, se não pela religião tibetana, pelo menos por sua cultura, muitos se dizem estudantes. Eles enviaram muitos convites. À hora marcada, burgueses novaiorquinos de meia idade se espremiavam a espera do que o jovem mestre budista, que falava tão bem o inglês, tinha para lhes dizer sobre a aquela arte exótica. Chegou a hora da conferência. Rinpoche não estava lá. O tempo passava. Movimentos de impaciência se manifestavam entre os convidados, as pessoas começavam a ir embora. Lá embaixo, no carro, Chogyam Trungpa, que havia chegado pontualmente, pede a seu estudante que o acompanhe em um passeio pelo pátio do prédio. O êxodo continuou até que Rinpoche finalmente entra sorridente, com mais de uma hora de atraso. Ele se senta e começa a falar da prática da meditação, sem tocar no assunto previsto. Um dos presentes abriu o programa irritado, para demonstrar sua insatisfação. As pessoas continuavam a partir. Finalmente, agora que restam poucas pessoas na sala (a maioria delas, seus estudantes), Rinpoche sorri e diz: “Ah! Sim. Alguns de vocês podem estar interessados na arte da iconografia tibetana e sua significação, mas eu posso garantir que esta não terá utilidade, sem a meditação. Se o seu propósito é unicamente o de colecionar antiguidades, você se arrisca a torna-se a si mesmo uma antiguidade”³⁹ (MIDAL, 2002, p. 25-26).

Nos inúmeros encontros e reuniões sociais, para os quais era convidado, Chogyam Trungpa se recusava, as vezes, de modo escandaloso a bajular as pessoas.

Ao ser questionado, ele afirmava que não estava no caminho espiritual para enganar ou fazer promessas vazias. Para ele, a apresentação do *dharma* autêntico não poderia se acomodar a nenhum exotismo cultural. Por isso, ele não hesitava em dizer a verdade e da mesma forma provocar seus alunos a fazerem o mesmo. Em São Francisco, no início dos anos 1970, ele começou seu discurso afirmando: “É uma pena para vocês que vocês tenham vindo. Vocês são agressivos demais” (MIDAL, 2002, p. 26). Em diversos encontros com o público, ao ensinar, em vez de tranquilizá-lo, ele o coloca em estado de guarda. Ressaltava: “atenção, se vocês começarem a praticar, não poderão voltar atrás”. A espiritualidade que ele

³⁹ *Durant l'hiver 1970, il est invité à la prestigieuse Asia Society de New York, por une conférence consacrée à l'art et l'iconographie tibétains. C'est une occasion de nouer des relations avec des gens riches qui s'intéressent, si ce n'est à la religion tibétaine, du moins à sa culture, se disent plusieurs étudiants. Ils envoient de nombreuses invitations. À l'heure dite, se pressent de nombreux bourgeois new-yorkais huppés et d'âge mûr, apparemment intéressés par les lumières que peut apporter sur cette forme d'art exotique ce jeune et brillant maître bouddhiste qui parle si bien l'anglais. L'heure de la conférence arrive. Rinpoché n'est pas là. Le temps passe. Des mouvements d'impatience se manifestent dans l'assistance. Les gens commencent à partir. En bas, dans la voiture, Chogyam trungpa, qui est arrivé à l'heure, demande à l'étudiant qui l'accompagne de faire le tour de pâté de maisons. L'exode se poursuit jusqu'à ce que Rinpoché entre finalement en souriant, avec plus d'une heure de retard. Il s'assoit et commence à parler de la pratique de la méditation, sans évoquer le sujet prévu. Un auditeur assis au premier rang ouvre bruyamment son programme avec irritation, pour marquer son mécontentement. Les gens continuent de partir. Finalement, alors qu'il ne rest quelques personnes clairsemées dans la salle (don't la plupart sont ses étudiants), Rinpoché sourit et dit: "Oh! Oui. Certains d'entre vous sont peut-être intéressés par l'art et l'iconographie sans la pratique de la méditation. Si votre but est simplement de collecter des antiquités, vous risquez d'en devenir une vous-même".*

apresentava não se parecia em nada a um passeio agradável, mas um processo doloroso de se despir: “a visão budista é impiedosa, absolutamente cruel, a ponto de ser destituída de compaixão. Não é um caminho de prazer. A viagem não visa ser agradável; não é uma viagem de contentamento” (TRUNGPA apud MIDAL, 2002, p. 26).

A preocupação de Chögyam Trungpa consistia em comunicar de forma livre e calorosa os ensinamentos, uma vez que a hipocrisia tornava impossível uma relação autêntica de coração a coração como exige em um processo de educação espiritual. Ao longo dos dezessete anos de ensino ininterrupto nos Estados Unidos, ele não hesitou em assumir riscos e enfrentar as convenções para ajudar quem ele encontrava. Sua preocupação era que as pessoas tivessem uma experiência direta com o mundo. Por isso, ele era considerado por muitos de seus alunos como uma pessoa chocante, inesperada, desconcertante.

Depois de passar por diversos lugarejos e cidades americanas, Chögyam Trungpa decide se estabelecer na Califórnia. Em dezembro de 1970, ele se muda para uma pequena casa em *Four Mile Canyon*, próximo à cidade de Boulder que ele denominou de *Karma House*⁴⁰. Nesse mesmo período, ele foi convidado por alguns membros do corpo docente a dar aulas na Universidade do Colorado. No ano seguinte, ele resolve fundar um centro urbano de meditação e estudos budistas o *Karma Dzong Meditation Center*, situado à Peral Street, nº 1111. E junto com os seus alunos, Chögyam Trungpa instituiu centros de estudos e meditação nas principais cidades dos Estados Unidos e Canadá: New York, Boston e Berkeley, e em seguida, Chicago, San Francisco, Los Angeles, Denver, Montréal e Toronto.

Em pouco tempo, Chögyam Trungpa mostra um brilho inigualável na transmissão dos ensinamentos. Segundo Midal (2002 p. 428), seus seminários eram atraentes, suaves e acessíveis. Em meados da década de setenta, introduz a *visão de Shambhala*.

No início dos anos 1980, contudo, sua saúde começa a se deteriorar. A causa de sua morte foi objeto de várias polêmicas e explicações nem sempre convergentes:

De acordo com o seu médico pessoal, o doutor Mitchell Levy: “Rinpoche tinha um histórico de diabetes e hipertensão, ambas são doenças crônicas que podem afetar o corpo numerosas maneiras. Em 28 de setembro de 1986, Rinpoche teve uma parada cardiorrespiratória, devido a complicações da diabetes e da hipertensão. Embora tenha sobrevivido à primeira parada e viver por seis meses após sua saída do hospital, Rinpoche não recobra sua saúde. Ele morreu em abril 1987, de uma sequência de infecções bacterianas”. Segundo ele, “o álcool não foi a principal causa de morte”. Para David Rome, no entanto, a saúde de Chögyam Trungpa havia

⁴⁰ Uma das motivações, segundo sua esposa Diana Mukpo, para residir nessa cidade era o ambiente ao redor da Universidade, que se mostrava a ele como um cartão postal, lembrando as montanhas do Tibete.

diminuído ao longo dos anos por causa de seu intenso consumo de álcool intenso era para ele uma maneira de ir mais longe no seu trabalho pioneiro. Segundo Diana Mukpo, sua esposa: "Eu acho que a sua morte estava diretamente relacionada ao fato de que ele deu tudo, que ele deu tudo - o que faltava fazer para difundir os ensinamentos, ele fez, mesmo que dando seu corpo a ponto de ficar doente".⁴¹

Chögyam Trungpa morreu em Nouvelle Escócia, Canadá, em 04 de abril de 1987, aos quarenta e sete anos. Ele deixou a esposa e cinco filhos. O filho mais velho, o Sakyong⁴² Mipham Rinpoche, o sucedeu como detentor da linhagem de Shambhala. Ele uniu o respeito que nutria pela cultura ocidental a uma profunda compreensão de sua própria cultura. Isso o levou a uma abordagem revolucionária em seu processo de ensino: Chögyam Trungpa estava conectado à fonte pura de todas as formas de espiritualidade da qual foi herdeiro e mestre reconhecido, ao mesmo tempo seu trabalho transformou radicalmente a leitura dos ensinamentos e das práticas budistas. Sua relação com a tradição budista só foi possível por meio de uma revolução no modo de viver e apresentar essas tradições em um contexto, considerado por ele mesmo, hostil à espiritualidade autêntica. Daí a expressão que continua sendo associada ao seu trabalho educativo e espiritual: um mestre da "louca sabedoria".

⁴¹ *Selon son medecin personnel, le docteur Mitchell Levy: "Rinpoché avait des antécédents de diabète et d'hypertension, qui sont toutes deux des maladies chroniques pouvant affecter le corps d'un certain nombre de manières. Le 28 septembre 1986, Rinpoché a eu un arrêt cardio-respiratoire à cause de complications dues à son diabète et à hypertension. Bien qu'il ait survécu au premier arrêt cardiaque et vécu six mois après sa sortie de l'hôpital, Rinpoché ne recouvre plus vraiment la santé. Il meurt en avril 1987 suite à une infection bactérienne massive. Selon lui, l'alcool ne fut pas la cause principale de sa mort. Pour David Rome, en revanche, la santé Chögyam Trungpa avait diminué avec les années et empire en raison de son intense consommation d'alcool qui était pour lui un moyen d'aller plus loin dans son travail de pionnier. Selon Diana Mukpo, son épouse: "Je pense que sa mort était directement liée au fait qu'il donnait autant, qu'il donnait tout - quoi qu'il lui faille faire pour propager les enseignements, il le faisait, même si cela poussait son corps au point de tomber malade".*

⁴² Denominação do "governante que governa mantendo o equilíbrio entre o céu e a terra. O céu é a sabedoria. A terra é a experiência prática" (MIPHAM RINPOCHE, 2008, p. 2).

CAPÍTULO III

A EXPERIÊNCIA DO MATERIALISMO ESPIRITUAL E A *LOUCA SABEDORIA* COMO EXPERIÊNCIA DA REALIDADE

Como abordado em sua biografia, embora tenha vivenciado um treinamento rigoroso nos ensinamentos budistas clássicos, no Ocidente, Chögyam Trungpa tem a percepção de que seus alunos mesmo almejando seguir um caminho espiritual vivenciavam uma grande dose de confusão, mal-entendidos, expectativas e auto-ilusões. A maioria estava mais preocupada em aprender novas técnicas e participar de iniciações secretas. Esse era o ambiente preponderante quando Chögyam Trungpa decidiu em seus ensinamentos apresentar “uma comprensión íntima, descarnada y sin adornos de la loca sabiduría” (CHÖDZIN, 2012, p. 09).

Os seminários sobre a “louca sabedoria” estão relacionados a uma etapa fundamental de seu trabalho formativo na América do Norte. Nesse período, demonstrou uma singular capacidade pedagógica, expondo suas ideias de modo metódico e sistemático, com o propósito de orientar seus alunos quanto à postura correta em relação à espiritualidade.

3.1 Chögyam Trungpa: um mestre da louca sabedoria

Dois anos após sua chegada à América do Norte, Chögyam Trungpa Rinpoche apresentou dois seminários sobre a *louca sabedoria*. O cenário que encontrou ao chegar, em 1970, estava constituído por uma diversidade de fenômenos sociais apreendidos como um “supermercado espiritual”. Assim, no outono de 1972 ele decidiu dar uma pausa em seus ensinamentos e realizar um retiro de três meses em uma casa isolada na floresta de Massachusetts (EUA). Esse retiro foi considerando visionário, pois Chögyam Trungpa percebeu a direção que seguiria em seu trabalho e os meios que mobilizaria para realizá-los.

Em um relato minucioso, Sherab Chödzin, no *Prólogo* do livro *Louca Sabedoria* – de Chögyam Trungpa Rinpoche (2012) - apresenta o contexto em que Trungpa decide realizar o primeiro seminário sobre a *louca sabedoria*:

Durante la última noche del retiro no durmió. Les pidió a los pocos estudiantes presentes que recurrieran a lo que tenían a mano para preparar un suntuoso banquete. Él mismo pasó varias horas arreglándose para este banquete y no apareció hasta las dos de la madrugada, maravillosamente bien vestido y peinado, irradiando una extraordinária energia. Hubo un

momento en el transcurso de la conversación, que se prolongó hasta altas horas de la noche, en el que Rínpoche habló dos horas sin parar, haciendo una descripción muy vívida y detallada del sueño que había tenido la noche anterior. Luego dejó su retiro en cuanto empezó a aclarar y pasó el día entero viajando. Aquella noche, sin haber dormido aún, dio la primera charla del seminario sobre la “loca sabiduría” em Jackson Hole (p. 08).

Para compreender a natureza dos ensinamentos da louca sabedoria é preciso apresentar o cenário em que eles emergiram. Pois, os tibetanos, afirma Chögyam Trungpa, formavam um povo “extremamente selvagem e inculto”; eram também teimosos e supersticiosos. Oriundos das tribos nômades, os tibetanos começaram a ter uma presença visível na Ásia quando o rei Nyakhri Tampo estabeleceu uma dinastia militar que se estendeu pelo platô tibetano, entre os reinos da China, Índia, Nepal, Birmânia e Butão. Naquele momento, por volta do ano 100 a.C., uma dinastia militar fixou-se e passou a comandar a região do atual Tibete, instaurando uma política bélica que levou o Tibete a se envolver em inúmeros conflitos.

Essa política só seria alterada no ano de 617 d.C. quando o imperador Songtsen Gampo, 33º rei do Tibete, decidiu assumir uma postura menos agressiva. O reinado de Songtsen Gampo deixou um legado cultural e espiritual imenso: criou o alfabeto tibetano; escreveu e estabeleceu o sistema legal tibetano (baseado no princípio moral no qual se preza a proteção do meio ambiente). No seu governo o Tibete alcançaria sua expansão máxima, expandindo suas fronteiras até entrar na China e tomar Chang'an (Xian) em 763 d.C.

O rei Songtsen Gampo casou-se com duas princesas budistas, uma chinesa e uma indiana. Influenciado pelas rainhas, ele introduziu o Budismo no Tibete, construiu numerosos templos e enviou à Índia um grupo chefiado por seu conselheiro Tson-Me-Sambhota para estudar o sânscrito e as escrituras budistas. Nesta mesma época o rei também convidou muitos *sábios* budistas com a finalidade de ensinarem a Doutrina no país.

Assim no reinado do 37º rei, Tri-tsong-de-tsen (742-797), governante considerado muito justo e piedoso, o Budismo já era bem difundido no Tibete. Este rei, querendo difundir ainda mais o *Dharma* de Buda convidou também vários mestres indianos, entre os quais os mais famosos foram Padma-Sambhava e Upadhaya Santaraksita, além de outros grandes sábios, muito conhecidos no Tibete pelo nome de 108 *panditas*⁴³.

A religião xamânica chamada "Bon" foi a primeira religião praticada pelos tibetanos antes da chegada do budismo. O *Bon* era caracterizado por sacrifícios e rituais mágicos. Guru Padmasambhava, que chegou ao Tibet em 817 d.C., foi convidado especialmente para

⁴³ Esses mestres traduziram o *Trípitaka* (Sagrado Cânone da Palavra do Buda) e, juntamente com a literatura tântrica, relativa à prática da meditação, escreveram os dezoito volumes da *Mahasiddhi*, obra denominada "Grande Realização". Assim o 37º rei pôs em movimento a chamada "Roda Adamantina do Grande Segredo".

subjugar as “forças maléficas” que impediam a expansão do Budismo naquela época, dando início a uma linhagem de ensinamentos que ficou conhecida como *escola tântrica dos antigos* ou *Nyungma-pa*⁴⁴. Guru Rinpoche, como era popularmente conhecido, confinou todos os espíritos com maldições e os transformou em forças compatíveis com a expansão do Budismo. Em colaboração com Shantarakshita, Guru Rinpoche construiu o monastério de Samye que se tornou o centro principal de aprendizagem e o local onde muitos dos textos que comporiam a vasta literatura budista do Tibet foram traduzidos para o tibetano⁴⁵.

Mestres Indianos contemporâneos como Vimalamitra, Buddhaguhya, Shantipa e o adepto tantrico, Dharmakirti, também vieram ao Tibet para expandir os ensinamentos tantricos. Assim, embora o estudo da lógica e filosofia budista não fosse prevalecte, a prática do tantra, em segredo extremo, era muito encorajada. No entanto, Guru Padmasambhava, vendo muitos discípulos imaturos para essa classe de ensinamentos, escondeu vários textos com instruções para a revelação deles no futuro⁴⁶. O fato é que, desde então, o Budismo floresceu no Tibete, sendo construídos milhares de mosteiros que chegaram a abrigar quase oito mil monges como o *Drey-pung*, o *Serai* e o *Gaden*.

Nos termos de Chögyam Trungpa Rinpoche, a atividade de Padmasambhava junto ao povo tibetano foi responsável por tira-lo do entorpecimento espiritual. Curiosamente, para ele, o contexto que encontrara ao chegar aos Estados Unidos era similar ao vivenciado por Padmasambhava: “los norteamericanos son muy hospitalarios, pero su cultura también tiene

⁴⁴ A tradição Nyingma divide os ensinamentos budistas em Nove Veículos: os Três Veículos Comuns que incluem o Ouvidor, o Realizador Solitário e os Veículos do Bodhisattva que lidam com essas categorias de ensinamentos incluídos no sutras ensinados por Buddha Shakyamuni; o Três Tantras Exteriores que consistem no Tantra Kriya que coloca maior ênfase na prática de um comportamento externo apropriado, conduta física e verbal apontadas para a purificação e visualização da prática simples; o Upa Tantra que põe mais ênfase no desenvolvimento de faculdades externas e internas com a meta de alcançar uma afinidade mais profunda com a deidade meditacional; e o Tantra Ioga que é apontada principalmente para desenvolver a força da vitalidade psicofísica interna como ensinada por Vajrasattva. Finalmente, os Três Tantras Íntimos que incluem o Mahayoga, enfatizando principalmente a prática da Fase de Geração na qual, o nível ordinário de percepção e o apego é eliminado; o Annuyoga, enfatizando a prática da Fase da Conclusão na qual o corpo vajra é usado como um dos meios úteis para atualizar a consciência primordial e o Atiyoga nos quais toda a ênfase é dirigida à completa ativação das práticas dos estágios de geração e conclusão, capacitando o praticante a transcender todo o tempo ordinário, a atividade e a experiência, como ensinado por Buddha Samantabhadra. Os seis primeiros destes nove veículos são comuns a todas as escolas do Budismo Tibetano, considerando que os últimos três, os Tantras Íntimos, são exclusivos à tradição Nyingma.

⁴⁵ Guru Rinpoche também deu amplos ensinamentos das classes mais altas do tantra para seus vinte e cinco principais discípulos. Estes primeiros adeptos Tibetanos são renomados por suas realizações espirituais, por exemplo, Namkhe Nyingpo pelo feito de ter viajado em feixos de luz, Khandro Yeshe Tsogyal por reavivar um morto, Vairochana por sua intuição, Nanam Yeshe por planar no céu, Kawa Peltseg por ler os pensamentos dos outros e Jnana Kumara por seus poderes milagrosos.

⁴⁶ Esses textos foram revelados através das mentes iluminadas e visões meditativas de vários Mestres Nyingma, entre eles: Nyangral Nyima Özer (1124-92), Guru Chowang (1212-70), Dorje Lingpa (1346-1405), Padma Lingpa (b.1405) e Jamyang Khyentse (1820-1892) considerados os Cinco Reis dos Mestres do Tesouro. Suas revelações tesouro diziam principalmente, entre outras coisas, sobre os ciclo de ensinamentos e meditações relacionados a Avalokiteshvara, às sadhanas de Guru Rinpochey, aos ensinamentos Dzogchen, ao ciclo de ensinamentos Ka-gyey, ao ciclo de ensinamentos Vajrakila, aos medicamentos e profecias.

aspectos muy primitivos y poco refinados. A nivel espiritual no se puede decir que la cultura estadounidense permita un fácil descubrimiento de la luz brillante ni que favorezca su aceptación” (TRUNPGA, 2012, p.14). Ambos os contextos estavam embebidos em uma busca espiritual marcada pela confusão, apreendendo-a como uma busca de prazer espiritual.

É a partir dessa percepção que Chögyam Trungpa inicia a sua compreensão sobre a experiência da *louca sabedoria*. Uma experiência diretamente associada ao que ele denominará de *materialismo espiritual*. Um assunto extraordinariamente difícil. Os ensinamentos da louca sabedoria observam a natureza e os diversos estilos de vida que Guru Padmasambhava desenvolveu no processo de trabalhar com os tibetanos.

Este assunto é muito sutil, e alguns aspectos dele são muito difíceis de colocar em palavras. Espero que ninguém considere essa minha humilde tentativa como um retrato definitivo de Padmasambhava. Para começar, nós provavelmente precisamos de alguma introdução básica com relação a quem Padmasambhava foi; como ele entra no contexto do Dharma (ensinamentos budistas) em geral; e como ele veio a ser admirado pelos tibetanos em particular. Padmasambhava foi um professor indiano que trouxe os ensinamentos completos do Dharma budista ao Tibete. Ele permanece nossa fonte de inspiração ainda agora, aqui no ocidente. Nós herdamos seus ensinamentos, e desse ponto de vista, acho que poderíamos dizer que Padmasambhava está vivo e passa bem (TRUNGPA, 2005, p. 13).

Vale ressaltar o que significa para Chögyam Trungpa o coração do ensinamento da louca sabedoria: discutir através do seu estilo de vida de Padmasambhava sua forma habilidosa de se relacionar com os alunos. Isso porque

os alunos com que ele tinha que lidar eram tibetanos, que eram um povo extraordinariamente selvagem e inculto. Ele foi convidado a vir ao Tibete, mas os tibetanos mostraram pouquíssimo conhecimento sobre como receber e dar boas vindas a um grande guru de outra parte do mundo. Eles eram muito teimosos e muito práticos e diretos - muito terrenos. Eles criaram todos os tipos de obstáculos à atividade de Padmasambhava no Tibete [...]. De alguma forma, a situação de Padmasambhava é muito semelhante a nossa própria situação aqui [nos Estados Unidos] (TRUNGPA, 2005, p 14).

Assim há uma analogia operando nos ensinamentos da louca sabedoria fornecidos por Chögyam Trungpa. Nos termos dessa analogia, os tibetanos são os americanos, e Padmasambhava é ele mesmo. Por meio dessa analogia, ele pretende apresentar a singularidade do enfoque budista à espiritualidade. Uma espiritualidade não-teísta, pois não sustenta o princípio de uma divindade externa. Para ele, esse é uma compreensão importante

já que, no enfoque budista, “não há possibilidade de obter promessas da divindade ou trazê-las de lá para cá” (TRUNGPA, 2005, p. 14). O enfoque budista à espiritualidade está ligado com um despertar interior ao invés de nos relacionarmos com algo exterior. Logo, Padmasambhava, o centro de gravidade dos ensinamentos da louca sabedoria, não pode ser considerado como um santo nos termos ocidentais do termo:

Assim a ideia de um santo como alguém que é capaz de se expandir e se relacionar com um princípio externo, conseguir algo disso, e então compartilhá-lo com os outros é difícil ou não existe do ponto de vista budista. Um santo no contexto budista - por exemplo, Padmasambhava, ou outro grande ser como o próprio Buda - é alguém que nos dá um exemplo do fato de que seres humanos completamente comuns e confusos podem despertar a si próprios; eles podem se inteirar e acordar a si próprios através de uma situação qualquer da vida. A dor, sofrimento de todos os tipos, a miséria e o caos que fazem parte da vida, começa a acordá-los, sacudi-los. Tendo sido sacudidos, eles começam a questionarem-se: "Quem sou eu? O que sou eu? Como todas estas coisas estão acontecendo?" Então eles vão adiante e percebem que há algo neles que está fazendo estas perguntas, algo que é, de fato, inteligente e não exatamente confuso (TRUNGPA, 2005, p 16).

Eis o primeiro aspecto da louca sabedoria: uma valoração positiva do estado de confusão que assalta nossas vidas. Sentimos confusão, o que parece ser confusão, mas o que a confusão nos traz é algo válido de explorar. As questões que fazemos em meio à nossa confusão são questões potentes, dúvidas que realmente temos.

Perguntamos: "Quem sou eu? O que sou eu? O que é isto? O que é a vida?" e assim por diante. Então exploramos mais adiante e perguntamos: "De fato, quem sobre a face da terra perguntou aquilo? Quem é essa pessoa que perguntou 'Quem eu sou?' Quem é a pessoa que perguntou 'O que é?' ou mesmo 'o que é o que?'" E persistimos nesse questionamento, cada vez mais profundamente. De certa forma, esta é a espiritualidade não-teísta no seu sentido mais amplo. As inspirações externas não nos estimulam a nos modelarmos para mais inspirações externas. Pelo contrário, as situações externas que existem nos falam de nossa própria confusão, e isso nos faz pensar mais, pensar mais profundamente. Assim que começamos a fazer isto, então é claro surge o outro problema: já que descobrimos quem ou o que somos, como aplicamos o que aprendemos em nossas situações cotidianas? Como colocamos isto em prática? (TRUNGPA, 2005, p 17).

Parece Chögyam Trungpa pode haver dois enfoques práticos com relação aos aspectos confusos de nossa experiência de vida. Um é tentar viver como gostaríamos de ser. O outro é tentar viver o que nós somos. Tentar viver como gostaríamos de ser é como fingir que somos um ser divino ou uma pessoa realizada, ou o que quer que possamos chamar de modelo. Quando percebemos o que há de errado conosco, qual é nossa fraqueza, quais são nossos

problemas e neuroses, a tentação automática, diz ele, “é tentar agir exatamente da forma oposta, como se nunca tivéssemos ouvido algo a respeito de estarmos errados ou confusos” (TRUNGPA, 2005, p 18). Daí, dizemos a nós mesmos:

"Pense positivo! Aja como se você estivesse bem". Apesar de sabermos que algo está errado conosco no nível da situação cotidiana, no nível da pia da cozinha, consideramos isso pouco importante. "Vamos esquecer estas 'más vibrações,' dizemos. "Vamos pensar do outro jeito. Vamos fingir que somos bons." Este enfoque é conhecido na tradição budista como materialismo espiritual, que significa não ser realista, ou para usar o jargão hippie, viajar. "Vamos esquecer o mal e fingir que somos bons". Poderíamos classificar como materialismo espiritual qualquer enfoque - seja budista, hindu, judaico ou cristão - que nos conceda técnicas para tentarmos nos associar com o bom, o melhor - ou o bem definitivo, o divino (TRUNGPA, 2005, p 19).

Dessa forma, o fundamental essencial da louca sabedoria consiste em desnudar nossa relação com o materialismo espiritual. Nossa tentativa inócua de fazer da busca espiritual um caminho em direção ao deleite e ao inefável. O materialismo espiritual reflete, portanto, nossa falta de compreensão a respeito das coisas que estão acontecendo conosco. Dessa forma nossa ignorância se torna a maior descoberta no âmbito da louca sabedoria.

Onde não sabíamos nada a respeito de algo, agora "sabemos" algo que na verdade não sabemos. Há algo a nossa frente agora. Não podemos descrevê-lo em termos de palavras, conceitos, ou ideias, mas descobrimos que, para começar, é apenas uma questão de virarmos algo bom. Então temos essa coisa com que começamos: podemos diretamente e deliberadamente traduzir nossa confusão como algo que não é confuso. Fazemos isto porque estamos buscando prazer, prazer espiritual. Ao fazer isto, afirmamos que o prazer que estamos buscando é de uma natureza inconcebível, porque na verdade não temos ideia de que tipo de prazer espiritual vamos obter com essa manobra. E todas as interpretações espirituais das escrituras que referem-se ao incognoscível podem ser aplicadas ao fato de que não sabemos o que estamos tentando fazer espiritualmente. Ainda assim, já estamos totalmente envolvidos em convicções espirituais, porque suprimimos nossas dúvidas originais sobre o que e quem nós somos - nossa sensação de que talvez não sejamos coisa alguma. Suprimimos isto; podemos nem mais saber nada disso (TRUNGPA, 2005, p 22).

Ao suprimir este embaraço do ego que nos dá apoio para o desconhecido, a natureza daquilo que não conhecemos, terminamos com dois jogos de confusão: um jogo do desconhecido e um jogo do desconhecido transcendental. Ambos, segundo Trungpa, fazem parte do materialismo espiritual. Não sabemos quem somos, mas sabemos que gostaríamos de ser algo ou alguém. Decidimos ir em frente com o que gostaríamos de ser mesmo apesar de não sabermos de fato o que seja. Este é o primeiro jogo. Então, também gostaríamos de saber

que há algo a respeito do mundo ou do cosmos que corresponde a este "algo" que somos. Temos a sensação de encontrar este algo que gostaríamos de conhecer, mas de fato não conseguimos compreendê-lo, então ele se torna um desconhecido transcendental. Já que não podemos compreendê-lo, dizemos:

“Vamos transformar esta confusão maior e gigantesca na espiritualidade da infinitude de Deus”, ou algo assim. Isto nos dá alguma compreensão do materialismo espiritual. O perigo do materialismo espiritual é que sob sua influência fazemos todos os tipos de suposições. Primeiro, há as suposições domésticas ou num nível pessoal, que fazemos porque queremos ser felizes. Em segundo lugar, há as suposições espirituais que fazemos porque aquela descoberta gigantesca, transcendental, permanece misteriosa. Isso nos leva a maiores suposições: não sabemos o que vamos realmente conquistar ao alcançar aquela coisa desconhecida, mas ainda assim, damos a ela alguma descrição vaga, tal como "estar absorvido no cosmos". E já que ninguém ainda foi tão longe, se alguém questiona nossa descoberta da "absorção no cosmos", nós apenas adicionamos mais alguma lógica ou buscamos reforços nas escrituras ou outras autoridades (TRUNGPA, 2005, p 23).

O resultado disso tudo é que terminamos confirmando a nós mesmos e confirmando a experiência do materialismo espiritual. Em algum ponto, não haverá mais lugar para qualquer tipo de questionamento. Toda nossa visão espiritual se torna estabelecida sem espaço para qualquer questionamento. Isso é o que ele chama de “atingir a eguidade”, como oposto de “atingir a iluminação”. Este é um retrato rude do materialismo espiritual. É o primeiro de dois enfoques possíveis: tentar viver como você gostaria de ser. Agora vamos falar sobre o segundo enfoque possível, tentar ser o que você é. Essa última possibilidade ainda está ligada com nossa confusão, mas não transformar essas descobertas numa resposta.

Ao invés disso, exploramos adiante, mais profundamente, sem procurar uma resposta. É um processo de trabalho com nós mesmos, com nossas vidas, com nossa psicologia, sem procurar por uma resposta, mas vendo as coisas como elas são - vendo o que acontece em nossas cabeças diretamente e simplesmente, totalmente literalmente. Se somos capazes de nos comprometermos com um processo como este, então há uma tremenda possibilidade de que nossa confusão - o caos e a neurose que permeiam nossa mente - possam se tornar ainda outra base de investigação. Então olhamos mais e mais profundamente. Não transformamos qualquer coisa num ponto principal ou numa resposta de qualquer tipo. Por exemplo, podemos pensar que porque descobrimos uma certa coisa que está errada conosco, que deve ser isso, que isso deve ser o problema, que deve ser a resposta. Não. Nós não nos fixamos nisto, vamos além. "Porque isso é assim?" Olhamos mais adiante. Perguntamos "Porque isso é assim? Porque há espiritualidade? Porque há despertar? Porque há este momento de alívio? Porque há uma coisa como descobrir o prazer da espiritualidade? Porque, porque, porque?" Vamos mais fundo e sempre mais além, até que alcançamos o ponto onde não há resposta.

Não há sequer uma pergunta. Tanto o questionamento quanto a resposta morrem simultaneamente em determinado ponto. Elas começam a se esfregar tão perto que se curto-circuitam de alguma forma. Nesse ponto, tendemos a desistir da esperança por uma resposta, ou por qualquer outra coisa, aliás. Não temos mais nenhuma esperança, nem mesmo uma. Estamos puramente desesperançosos. Poderíamos chamar isso de transcender a esperança, se você quiser colocar em termos mais gerais (TRUNGPA, 2005, p 27).

Assim, o segundo ponto chave dos ensinamentos da louca sabedoria consiste em transcendermos a esperança. A desesperança é a essência da louca sabedoria. Mas, ao mesmo tempo, a louca sabedoria está além da desesperança, uma vez que ainda seria possível tentar transformar essa desesperança em si mesma em algum tipo de solução, o que nos tornaria confusos novamente. O processo consiste, na verdade, em sempre “ir além e mais fundo” sem qualquer ponto de referência da espiritualidade, sem qualquer ponto de referência de um salvador, sem qualquer ponto de referência externa que viria nos livrar da nossa própria confusão. O abandono da esperança não significa, nos termos de Trungpa, que “virmos zumbis”. Ao contrário, mantemos a “fascinação da descoberta”, acompanhando atentamente o processo espiritual desabrochar continuamente. Este processo de descoberta “automaticamente se recarrega de forma que continuamos indo mais fundo” (TRUNGPA, 2005, p. 29). Este processo de ir mais fundo é o processo da louca sabedoria.

3.1.1 Padmasambhava e a louca sabedoria

Como vimos, para Chögyam Trungpa, o coração do ensinamento da louca sabedoria está intrinsicamente associado ao estilo de vida de Padmasambhava e sua forma de entrar em relação com os alunos. Sem dúvidas, ele é considerado o mais influente dos mestres budistas no Tibete. Mais conhecido pelos tibetanos como *Guru Rinpoche*, ele provavelmente viveu durante o século VIII, tendo recebidos ensinamentos de dois outros grandes mestres indianos: Jampel She Nyen (sânc. *Manjushrimitra*) e Garab Dorje (sânc. *Prahevajra*), responsável direto pela difusão e consolidação do Budismo no Tibet.

A tradição diz que ele foi uma emanção do Buda Amitabha cuja meta específica era a de facilitar a disseminação do budismo naquele período crucial. De acordo com a biografia escrita por sua discípula e consorte Yeshe Tsogyal, muitos eventos do começo da vida de Padmasambhava têm vários paralelos aos da vida do próprio Buda Shakyamuni. Como Shakyamuni, ele teve um nascimento milagroso em um pequeno reino no norte da Índia. As

lendas populares afirmam que ele nasceu no país de Oddiyana (tib. *Orgyen*), alguns anos depois da morte de Shakyamuni, em um grande lótus multicolorido que surgiu no meio de um lago. No momento de seu nascimento, Padmasambhava já tinha o desenvolvimento físico de uma criança de oito anos e todas as marcas maiores e menores de uma "grande pessoa".

Assim, quando o lótus abriu, ele estava de pé em seu centro, segurando um vajra e um lótus em suas mãos. Por causa da natureza de seu nascimento, ele seria chamado de *Padmasambhava*, que significa Nascido do Lótus⁴⁷. Indrabodhi, o rei de Oddiyana, não tinha filhos e então decidiu adotar Padmasambhava. Assim como Shakyamuni, Padmasambhava viveu em um palácio, aprendeu as artes e ciências apropriadas aos príncipes e se casou com uma bela mulher, Khadro Öchangma. Seu pai adotivo queria que ele seguisse seus passos e governasse o reino, mas Padmasambhava percebeu que aquela vida seria de pouco benefício aos outros, particularmente em comparação com o grande benefício que poderia realizar através da divulgação do Dharma. Ele pediu, então, ao seu pai a permissão para deixar o palácio e seguir uma vida religiosa, mas o rei recusou.

Para convencer Indrabodhi a deixá-lo ir, Padmasambhava fez uma dança, durante a qual ele se atrapalhou com um tridente *khatvanga* e acabou matando o filho de Kamalate, o mais influente dos ministros do rei. Isto é referido, nos textos, como uma "liberação" ao invés de um assassinato, pois o filho do malévolo ministro morreria em breve por causa do grande karma negativo que acumulou em vidas passadas. Sabendo disso, Padmasambhava foi capaz de efetuar a liberação do menino através de seu poder yógico. Porém, obviamente, isto não foi reconhecido pelo rei nem pelos ministros, e Padmasambhava acabou sendo exilado do reino.

Apesar de isto parecer uma punição dura e opressiva para um aparente acidente, isto satisfaz os objetivos de Padmasambhava. Ele passou a viver nos crematórios de Shitavana, Nandanavana e Sosadvipa; em cada um destes lugares ele desenvolveu sua compreensão da espiritualidade, recebendo ensinamentos e iniciações.

Depois ele foi a Vajrasana (o lugar da iluminação de Buddha) e então para o país de Zahor, onde encontrou o grande mestre Prabhasthi (Shakyabodhi), de quem recebeu ordenação monástica e o nome de bhagavan Leão de Shakya (sâns. *Shakyasimha*). Ele aprendeu o Vinaya com o próprio Ananda, discípulo do Buda Shakyamuni. Ele estudou idiomas, medicina, lógica, artesanato e outras ciências, tornando-se mestre dos textos das tradições exotérica e esotérica e sendo amplamente reconhecido por sua maturidade espiritual.

⁴⁷ Segundo outra versão, para aqueles que não reconheciam este nascimento milagroso, Padmasambhava teria mostrado um nascimento comum como o filho do rei Oddiyana, tendo recebido o nome de *Danarakshita*.

Nesta ocasião, ele recebeu um nome de erudito, *Loden Chogse*.

Em seguida, Padmasambhava recebeu ensinamentos de Manjushrimitra, Humkara, Prabhasthi, Nagarjuna, Buddhaguhya, Mahavajra, Dhanasankrita, Rombughya Devachandra, Shantigarbha e Shri Simha. Assim, ele se tornou mestre dos ensinamentos das Oito Classes de Atingimento (tib. *Drubdegye / sGrub sde brgyad*), da Rede Mágica (tib. *Gyunp'hül Drowa / sGyu 'phul drwa ba*) e da Grande Perfeição (sâncsc. *Atiyoga*, tib. *Dzogchen / rDzogs chen*). Particularmente em Sosadvipa, ele recebeu de Shrisimha os três ciclos da Grande Perfeição e o Khandro Nyingthig, sendo capaz de instantaneamente compreender e memorizar quaisquer ensinamentos e textos, mesmo após ouvi-los apenas uma vez.

Por muitos meses ele realizou retiros avançados na caverna Maratika junto com sua consorte, a princesa Mandarava, filha do rei Arshadhara de Zahor. Ele cultivou práticas de longevidade e recebeu a iniciação diretamente de Amitayus, o Buda da longa vida. Através desta prática, ele atingiu o nível de um detentor de conhecimento e ganhou o completo controle sobre a duração de sua própria vida. O rei e os ministros ficaram tão impressionados que pediram para ele ensinar o Dharma. Foi então que ele recebeu os nomes *Padmasambhava* e *Padmakara* (*Pemajungne* em tibetano), Nascido do Lótus.

Nesse momento, ele resolveu voltar a Oddiyana como um mendigo, mas seus habitantes o reconheceram como o príncipe banido, e o ministro cujo filho foi morto tentou queimá-lo com sua consorte Mandarava em uma pira de sândalo. Padmasambhava transformou a pira e apareceu com sua consorte às pessoas que estavam por perto, sobre um lótus no meio de um lago, completamente ileso pelo fogo. Esta exibição impressionou tanto o rei do Oddiyana que ele pediu que Padmasambhava se tornasse seu mestre. Ele estava usando um colar de crânios, simbolizando que era um mestre tântrico que libera os seres sencientes da existência cíclica, por isso foi chamado de mestre *Pema Thötreng Tsal*, Lótus Poderoso da Guirlanda de Crânios. E como ele tinha sido anteriormente o filho adotivo do rei, passou a ser chamado conhecido como o majestoso e poderoso Rei do Lótus (tib. *Pema Gyalpo*). Ele serviu como mestre em Oddiyana por treze anos.

Partindo, em seguida, para disseminar o Dharma aos países vizinhos, inspirando as pessoas a se dedicarem ao Dharma. As histórias tradicionais de sua vida contam inúmeros atos corajosos que ele realizou para banir a oposição. No cemitério de Jalandhara, Padmasambhava ajudou a derrotar em um debate 500 hereges que cercavam Vajrasana, devolvendo sua magia negra com a prática da dakini com Face de Leão. Os panditas então deram a ele o nome do grande ser irado, Rugido do Leão (tib. *Senge Dradrog*). Na caverna

Yangleshō (hoje Parp'hing, Nepal), ele atingiu a realização das práticas de Vajraheruka (também conhecido como Shriheruyka, Yangdak) e Vajrakilaya. Com isso, Padmasambhava começou a ampliar o escopo de sua atividade missionária, visitando a China, Shangshung e o Turquestão, e eventualmente decidiu que era o tempo propício de ir ao Tibete.

As histórias tradicionais retratam sua viagem ao Tibete como uma vitória triunfante sobre as forças demoníacas que estavam determinadas a manter o budismo fora do país. Elas contam que Shantarakshita, o primeiro grande missionário no Tibete, encontrou uma oposição que voltou as mentes dos ministros do rei contra ele. Shantarakshita, então, aconselhou o rei a convidar Padmasambhava. O rei seguiu as instruções de Shantarakshita e enviou uma delegação a Padmasambhava, mas o grande yogi tântrico já sabia da situação. Ele viajou a pé por toda a extensão do Tibete, meditando em cavernas por todo o país, desafiando os demônios que encontrava para um combate pessoal e os convertendo ao budismo, e muitos se tornaram poderosos protetores da nova religião. O rei anunciou que deste ponto em diante o budismo seria a religião do Tibete e perguntou a Padmasambhava o que precisaria fazer para facilitar a disseminação do Dharma. Padmasambhava aconselhou-o a construir o primeiro monastério budista tibetano, em Samye e realizar a tradução das escrituras.

O interesse em relatar essa história se justifica pelo fato de Chögyam Trungpa Rinpoche partir dos aspectos revelados pela vida de Padmasambhava para discutir a dinâmica envolvida na busca espiritual na perspectiva da louca sabedoria. Dizendo de forma mais direta, a vida de Padmasambhava é articulada para evidenciar que o enfoque budista da espiritualidade exclui qualquer possibilidade de que possamos encontrar um ponto final ao nos envolvermos com o caminho espiritual. O que fica evidente se tomarmos em consideração que Padmasambhava era considerado já um Buda. Para Chögyam Trungpa, a mensagem da história é clara: quando descobrimos que fizemos algum progresso no caminho espiritual, esta descoberta de progresso é em si considerada como um obstáculo para ainda maior progresso. Assim não temos chance de descansar, relaxar, ou nos congratular de qualquer forma. Essa, sua visão, é a essência da espiritualidade de Padmasambhava.

Padmasambhava tinha que lidar com o povo tibetano daquela época. Você bem pode imaginar. Um grande mago e erudito indiano, um grande Vidhyadhara, ou mestre tântrico, vem à Terra das Neves, o Tibet. Os tibetanos pensam que ele vai ensiná-los algo belo sobre conhecer a essência da mente. As expectativas cultivadas pelos tibetanos são enormes. O trabalho de Padmasambhava é cortar através das múltiplas camadas de expectativas, através de todas suas suposições sobre o que a espiritualidade deveria ser. Finalmente, ao fim da missão de Padmasambhava no Tibet, quando ele se manifestou como Dorje Trolö, todas estas camadas de expectativas haviam

sido completamente cortadas. Os tibetanos começaram a perceber que espiritualidade é cortar através da esperança e do medo bem como uma descoberta repentina da inteligência que surge com esse processo (TRUNGPA, 2005, p 32).

Ao ser questionado acerca da diferença entre louca sabedoria e apenas estar louco, posto que algumas pessoas poderiam apenas querer sair por aí sendo loucas e confusas e se desculpando dizendo que isso seria a espiritualidade da louca sabedoria, Chögyam Trungpa ressalta que “no caso da loucura comum, estamos constantemente tentando ganhar o jogo. Podemos até mesmo tentar transformar a loucura em alguma espécie de credencial para seguirmos adiante. Podemos tentar magnetizar pessoas com paixão ou destruí-las com agressão, etc.” (TRUNGPA, 2005, p 34). Enquanto que no caso

da loucura primordial da louca sabedoria, não nos permitimos sermos seduzidos por paixão ou excitados pela agressão de forma alguma. Nos relacionamos com essas experiências como elas são, e se algo surge no meio daquela mediocridade total e começa a se transformar em uma "grande coisa", então o cortamos - sem nenhuma referência com respeito ao que é bom ou mau. Louca sabedoria é apenas a ação da verdade. Corta tudo. Nem mesmo tenta traduzir falsidade em verdade, porque isso em si mesmo é um tipo de corrupção. É violento, porque se você quer a verdade completa, se você quer ser completamente, absolutamente íntegro, então qualquer sugestão de olhar as coisas em seus próprios termos, interpretá-la em seus termos, não é válida de examinar. Por outro lado, o enfoque comum da loucura é completamente ligado nesse tipo de coisa - transformar qualquer coisa que surja de forma a entrar no seu esquema. Você faz aquilo ser o que você quer que seja, o que você mesmo quer ver. Mas a louca sabedoria surge completamente acurada no momento das coisas como elas são. Esse é o estilo de ação de Padmasambhava (TRUNGPA, 2005, p 35).

Dessa compreensão da louca sabedoria decorre, para espanto e até aborrecimento dos seus alunos, uma ênfase nos aspectos relacionados à disciplina do caminho espiritual. Para Trungpa Rinpoche a disciplina não visa uma imposição de regras externas, mas ser o que se é. Para ele, uma das metas mais difíceis de colocar em prática. Pois, o estilo de Padmasambhava visa transcender o materialismo espiritual, desenvolvendo nossa sanidade básica.

Desenvolver sanidade básica é um processo de trabalharmos em nós mesmos no qual o caminho em si se torna a base de trabalho ao invés do resultado. O caminho em si é o que nos inspira constantemente, ao invés de, como no caso da cenoura e do burrico, promessas sobre certas realizações que estão em frente. Em outras palavras, para tornar isto completamente claro, a diferença entre materialismo espiritual e transcender o materialismo espiritual é que no materialismo espiritual as promessas são utilizadas como uma cenoura mantida na frente do burrico, levando-o a todos os tipos de jornadas; ao transcender o materialismo espiritual, não há uma finalidade. A finalidade

existe em cada momento de nossa situação cotidiana, em cada momento de nossa jornada espiritual (TRUNGPA, 2005, p 36).

Desta forma, na jornada espiritual há constantes descobertas, mensagens, avisos. Há também um cortar contínuo das ilusões auto-cultivadas. A natureza dessa jornada é expressa de forma paradigmática na vida mesma de Padmasambhava, um modo pragmático de lidar com as situações da vida como elas são. Assim, torna-se possível extrair três princípios da vida de Padmasambhava: a totalidade como a completa percepção do ambiente no caminho, uma percepção lúdica no caminho, e a percepção prática do caminho. O primeiro princípio visa “olhar mais de perto” a natureza do próprio caminho espiritual.

O caminho é nosso esforço, a energia que colocamos nas situações diárias cotidianas; consiste de nossa tentativa de trabalhar com as situações diárias cotidianas como um processo de aprendizado - independentemente de nossa situação ser criativa ou destrutiva. Se você derrama um copo de café na mesa da pessoa do seu vizinho ou se você passa o sal para alguém, é a mesma coisa. Estes são acontecimentos que ocorrem o tempo todo nas situações de nossa vida. Estamos constantemente fazendo coisas, constantemente nos relacionando com as coisas ou rejeitando as coisas. Há uma brincadeira constante. Não estou particularmente falando sobre espiritualidade nesse momento, mas apenas sobre a existência cotidiana: estes eventos que ocorrem o tempo todo nas situações de nossa vida. Este é o caminho (TRUNGPA, 2005, p 37).

É importante observar que, para Trungpa Rinpoche, o caminho não precisa necessariamente ser rotulado como espiritual, uma vez que se trata de uma simples jornada, a jornada que consiste em uma relação direta com a realidade, com o processo da própria vida. Esse é o caminho. O problema, diz ele, é que normalmente tendemos a pensar em nosso caminho em termos de “atingir a iluminação”, o que pode levar a um tipo perigoso de alienação e aprisionamento mental. Logo é preciso reconhecer que há uma constante jornada acontecendo, embora no começo nos relacionemos em termos de "o outro", "eu", "meu", "nosso"; nos relacionamos com as coisas como entidades separadas. O outro é chamado "eles" e esta coisa é chamada "eu". Mas a jornada começa bem aí. Depois disso, aprendemos a desenvolver uma forma determinada de nos relacionarmos com o caminho.

Nesse momento, o caminho se torna condicionado entre ou a espiritualidade ou o mundano. Trungpa Rinpoche é incisivo: o que convencionalmente chamamos de espiritualidade não é realmente o caminho, é apenas uma forma de condicionar nosso caminho, nossa energia.

Condicionar nosso caminho acontece em termos das três categorias que já mencionei. Acontece, por exemplo, em termos da totalidade da experiência, a primeira categoria. Este é um aspecto de como nos relacionamos com nosso caminho - em termos da totalidade de nossa experiência. O caminho está acontecendo de qualquer forma, então nos relacionamos com ele de uma determinada forma, tomamos uma atitude particular com respeito a ele. O caminho então se torna ou um caminho espiritual ou um caminho mundano. Esta é a forma com que nos relacionamos ao caminho; é assim que começa nossa motivação. E nossa motivação tem um padrão tríplice (TRUNGPA, 2005, p 38).

Na tradição budista, estes três aspectos do caminho são chamados *dharmakaya*, *sambhogakaya* e *nirmanakaya*. O condicionamento do caminho acontece em termos destes três aspectos. A jornada toma um padrão que tem um elemento de sanidade. Esta sanidade ou qualidade iluminada é apenas uma sensação de completa abertura. É essa abertura que nos torna capazes de transcender esperança e medo. Com esta abertura, nos relacionamos com as coisas como elas são ao invés de como gostaríamos que elas fossem. Esta sanidade básica, este enfoque que transcende esperança e medo, é a atitude da iluminação. Para ele,

Esta atitude é muito prática. Não rejeita o que surge no caminho, e não se torna apegada ao que surge no caminho. Ela apenas vê as coisas como elas são. Assim esta é uma abertura total e completa - completa boa-vontade de olhar no que quer que surja, trabalhar com isto, e relacionar-se com isso como parte do processo geral. Esta é a mentalidade dharmakaya do espaço que tudo permeia, de incluir tudo sem inclinações. É uma forma mais ampla de pensar, uma forma mais grandiosa de ver as coisas, em oposição a ser mesquinho, pequeno (TRUNGPA, 2005, p 39).

O enfoque dharmakaya, portanto, indica um modo de relação com o mundo que não o considera como “nosso inimigo”. O mundo e nossa situação existencial concreta é o que há de mais oportuno no caminho espiritual; é aquilo com que temos que trabalhar. A diferença é que, em uma perspectiva de sanidade, nada que surja nos faz querer lutar com o mundo. O mundo é a situação extraordinariamente rica que está aqui; ela é cheia de recursos para nós. Este enfoque básico de generosidade e riqueza é o enfoque dharmakaya. É um pensar totalmente positivo. Esta visão é a primeira atitude em relação ao caminho. Então temos a segunda atitude, ligada com o sambhogakaya. As coisas são abertas e espaçosas e trabalháveis como já dissemos, mas há algo mais. Nós também precisamos nos relacionar com as fagulhas,

a energia, os raios e a vivacidade que toma lugar dentro desta abertura. Esta energia, que inclui agressão, paixão, ignorância, orgulho, inveja, e assim por diante, também precisa ser reconhecida. Tudo que surge no reino da mente tem que ser aceito como a luz cintilante que brilha através da massiva natureza

do caminho espiritual. Brilha constantemente, nos surpreende constantemente. Há ainda outro canto de nosso ser que é tão vivo, tão enérgico e poderoso. Há descobertas acontecendo o tempo todo. Esta é a forma sambhogakaya de se relacionar com o caminho (TRUNGPA, 2005, p 41).

Assim o caminho contém o sentido mais amplo da total aceitação das coisas como elas são; e o caminho também contém o que poderíamos chamar fascinação com as descobertas dentro das situações. É válido repetir aqui que não Trungpa Rinpoche não está colocando nossas experiências em escaninhos tais como: virtuoso, religioso ou mundano. Ele está apenas nos dizendo que é preciso entrar em relação com as coisas que acontecem concretamente nas situações de nossa vida. Estas energias e paixões que encontramos em nossa jornada nos apresentam com contínuas descobertas de diferentes facetas de nós mesmos.

Então temos um terceiro tipo de relacionamento com o caminho, que está ligado ao nirmanakaya. Este é o aspecto prático básico de existir no mundo. Nós temos a totalidade, temos as várias energias, e agora temos que funcionar no mundo como ele é, o mundo cotidiano. Este último aspecto requer tremenda atenção e esforço. Não podemos apenas deixar a totalidade e a energia tomarem conta de tudo; temos que colocar alguma disciplina em nosso enfoque das situações da vida. Todas as disciplinas e técnicas descritas nas tradições espirituais estão ligadas a este princípio nirmanakaya de aplicação ao caminho.

Há a prática da meditação, trabalhar com o intelecto, tomar mais interesse nos relacionamentos com os outros, desenvolver compaixão fundamental e um sentido de comunicação, e desenvolver conhecimento ou sabedoria que é capaz de olhar numa situação como um todo e perceber as maneiras através das quais as coisas podem ser trabalháveis. Estas são disciplinas nirmanakaya (TRUNGPA, 2005, p 43).

Colocados em conjunto, os três princípios, ou os três estágios - dharmakaya, sambhogakaya, nirmanakaya - nos concedem uma base completa para nossa jornada espiritual. Por causa deles, a jornada e nossa atitude com relação a ela se torna algo trabalhável, algo com que podemos lidar diretamente e de forma inteligente, sem ter que relegá-la a uma categoria vaga como o "mistério da vida"⁴⁸.

⁴⁸ Em termos de nosso estado psicológico, cada um destes princípios tem outra característica, que devemos mencionar aqui. Enquanto um estado psicológico, o dharmakaya é o ser básico. É uma totalidade na qual confusão e ignorância nunca existiram; é existência total que nunca precisa de um ponto de referência. O sambhogakaya é aquilo que continuamente contém a energia espontânea, porque nunca depende de nenhum tipo de energia de causa-e-efeito. O nirmanakaya é o contentamento auto-existente em relação ao qual nenhum estratégia com relação a como funcionar é necessário. Estes são os aspectos psicológicos da natureza de Budha que se desenvolvem (TRUNGPA, 2005, p 45-53).

Desse modo, ao olhar para a vida de Padmasambhava o que Chögyam Trungpa pretende é nos colocar em contato com estes três princípios da jornada espiritual. Observando estes princípios em ação na vida de Padmasambhava, poderemos apreender os aspectos psicológicos envolvidos no trabalho consigo mesmo. Isso, diz ele, é mais importante que discutir se Padmasambhava é ou foi uma figura mítica ou real. Trata-se, antes, de encontrar os princípios que nos permitam trabalhar nossa relação a si próprio e ao mundo. A vida de Padmasambhava indica o percurso que propicia superar o desconcerto do ego. Mais especificamente, Chögyam Trungpa Rinpoche (2012) esclarece:

No sabemos qué somos, ni tampoco quiénes somos, pero sí sabemos que nos gustaría ser algo o alguien. Decidimos seguir tratando de ser lo que nos gustaría ser, a pesar de que no sabemos qué es. Ése es el primer juego. Luego, para remate, junto con querer ser algo, también quisiéramos asegurarnos de que existe algo en el universo o el cosmos que corresponde a esse «algo» que somos. Tenemos la sensación de descubrir ese algo que quisiéramos conocer, pero em realidade no logramos entenderlo, y es así como se transforma en lo desconocido transcendente. Como no lo entendemos, nos decimos: «transformemos esa confusión mayor, esa confusión gigantesca, en la espiritualidad de la infinitud divina», o algo por el estilo. (p. 18).

O perigo na jornada espiritual emerge quando começamos a formular hipóteses desconectadas do caos ou confusão que inquietam existencial e concretamente aos indivíduos. Em primeiro lugar, aparecem as hipóteses de ordem pessoal que formulamos porque queremos ser felizes. Em segundo lugar, as hipóteses espirituais, que surgem quando permitimos que essa grande descoberta, essa descoberta gigantesca e transcendental siga sendo um mistério para nós. Isso traz consigo novas hipóteses, de maior envergadura ainda; não sabemos o que conseguiremos verdadeiramente ao alcançar essa coisa desconhecida.

No entanto, de todos os modos passamos a descrever essa coisa desconhecida em termos vagos, por exemplo, “absorción en el cosmos” ou “nirvana” ou “reino de Deus”. E como ninguém jamais chegou tão distante, se alguém duvidar de nossa descoberta inventamos novas explicações lógicas ou buscamos respaldo nos escritos religiosos (TRUNGPA, 2012, p. 20). Para Trungpa Rinpoche, ao contrário, um processo de formação espiritual baseada na sanidade precisa abdicar da ideia de que algo advirá do externo. O processo contínuo de aprofundamento da busca de si mesmo é a própria ação formativa da *louca sabedoria*.

Nesse sentido, a espiritualidade consiste em desprender-se das possibilidades de uma confirmação de si mesmo (estruturada e constante). Em outros termos, significa desprender-se da luta constante para atingir a perfeição. Ao retomar a natureza do caminho espiritual na vida

e no estilo de ensino de Padmasambhava, Chögyam Trungpa ressalta as condições necessárias para um conhecimento adequado da essência da mente. Uma dessas condições, além dos princípios explicitados, é o relacionamento com um mestre, através do que ele denomina *a entrega*. A entrega configura-se, ela mesma, como a base do aprendizado espiritual, tendo em vista que para “um verdadeiro relacionamento mestre-discípulo, é necessário que renunciemos a todas nossas ideias preconcebidas a respeito desse relacionamento. ‘Entregar-nos’ significa [nesse contexto] abrir-nos completamente tentando passar além da fascinação e da expectativa” (TRUNGPA, 2006, p. 30). Mais ainda:

entregar-se diz respeito ao reconhecimento das qualidades cruas, rudes, desajeitadas e ofensivas do nosso ego. De modo geral, nesse processo, vemos como algo muito difícil a apresentação e a entrega das qualidades nuas e cruas do nosso ego. Pois, parece que se iniciarmos a renúncia de nossa autocrítica, criamos a sensação de perda de uma ocupação que nos pertence. A autoavaliação e a autocrítica, em nossa existência, emergem enquanto tendências neuróticas que decorrem do fato de uma insuficiente confiança em nós mesmos. Aqui, “confiança” quer dizer ver o que somos, saber o que somos, saber que podemos permitir-nos uma abertura. Consiste em permitirmos a entrega dessa qualidade neurótica nua e crua do eu, e abandonar o fascínio, ideias preconcebidas e a lógica que concordantemente interpreta tudo o que nos acontece. Portanto, quando nos abrimos, caímos no que realmente existe. Entregar-se não tem nada a ver com níveis e avaliações. Ao invés disso, entregamo-nos porque gostaríamos de nos comunicar com o mundo tal ‘como ele é’ (TRUNGPA, 2006, p. 33).

A abertura e a entrega possibilitam a apropriação dos ensinamentos e a relação com a diversidade das possibilidades de aprender. No entanto, Chögyam Trungpa Rinpoche (2006) afirma que algumas pessoas chegam com ideias já fixas a respeito do que vão conseguir e como devem lidar com a pessoa (um mestre, um professor, um guru) da qual presumem que vão extrair algo. Para ele, “a noção de conseguir alguma coisa de um guru – felicidade, paz de espírito, sabedoria, seja o que for que procuremos – é um dos preconceitos mais difíceis de todos” (p.37). Essa ressalva faz pensar o modo como nos relacionamos com as possibilidades de aprender e com aquele que assume a posição de apresentar essas possibilidades, o professor. Como exemplo significativo dessa relação, Trungpa Rinpoche (2006) relata:

Um dos mais renomados mestres tibetanos e também um dos principais gurus da linhagem Kagyü, da qual sou um membro, era Marpa, aluno do mestre indiano Naropa (...). Marpa é um exemplo de alguém que se tornaria um homem bem-sucedido, por iniciativa própria. (...) Podemos imaginar o tremendo esforço e determinação que devem ter custado ao filho de um lavrador, para elevar-se à posição de sacerdote segundo a tradição religiosa local. (...) Ingressar no clero local, naquele tempo (século X), equivalia,

aproximadamente, a se tornar, ao mesmo tempo, médico, advogado e professor universitário. (...) Anunciou aos parentes a intenção de viajar para a Índia a fim de colher mais ensinamentos. Nessa época, a Índia era o centro mundial dos estudos budistas, onde se erguia a Universidade de Nalanda e onde viviam os maiores sábios e eruditos budistas. Enquanto viajava pelo Nepal, Marpa ouviu falar do mestre Naropa, homem de enorme fama. (...) Depois de haver concluído os estudos com Kukuripa, Marpa retornou mais uma vez ao guru original, Naropa. E Naropa lhe disse: “Agora você precisa voltar ao Tibete e ensinar. Não lhe basta receber ensinamentos teóricos. Você precisa passar por certas experiências de vida. Depois, poderá voltar outra vez e continuar a estudar. (...) Enquanto atravessavam o rio numa balsa, o colega de Marpa começou a queixar-se de que estava numa posição incômoda, estovado por toda a bagagem que ambos traziam. Trocou de posição na balsa, a fim de instalar-se de maneira um pouco mais confortável e, ao fazê-lo, deu um jeito de atirar todos os manuscritos de Marpa no rio. (...) Apesar disso, passou vários anos trabalhando e ensinando, até que, por sua surpresa, começou a compreender que os seus escritos lhe teriam sido inúteis, ainda que tivesse podido resgatá-los. Enquanto se achava na Índia, anotara apenas as partes dos ensinamentos que não compreendera. Não pusera por escrito os que faziam parte da sua própria experiência. Somente anos mais tarde veio a descobrir que eles se haviam transformado, realmente, numa parte de si mesmo (p. 39-41).

Com o relato dessa vivência, Trungpa Rinpoche (2006) explicita a natureza da entrega na relação professor-aluno. Do ponto de vista da espiritualidade, essa relação requer um tipo de inteligência realista, fundamental para assumirmos um compromisso verdadeiro, pois o momento do ensino enfatiza um encontro recíproco. É, portanto, “mais uma questão de comunicação mútua” (p. 44), mas uma abertura na qual precisaremos lidar com desapontamentos e frustrações. Situação inevitável já que um professor autêntico “não usa nenhum tipo de armadura; é uma pessoa nua [e] em comparação com a sua nudez, estamos vestidos de cimento” (p. 46). Isso nos leva a um ponto nodal da relação professor-aluno: quando surge o impulso de buscarmos alguma coisa nessa relação, isso já é um bloqueio da relação. Quando o impulso da procura começa a desgastar-se é a vez da “nudez básica do aluno que começa a surgir” (p. 47). Nesse momento, o encontro pode começar a ocorrer. Trungpa Rinpoche denomina esse encontro de “via difícil” da jornada espiritual. Essa via é descrita por ele por meio de fases, sendo a primeira comparada a “ida a um supermercado”:

Você está emocionado e sonha com todas as coisas diferentes que irá comprar. (...) A segunda fase do relacionamento é como o comparecimento a um tribunal, como se você fosse um criminoso. Incapaz de satisfazer às exigências do seu amigo, você começa a sentir-se constrangido, porque não ignora que sabe tanto quanto você a respeito de você mesmo, o que é sumamente embaraçoso. A terceira fase, (...), é como estar vendo uma vaca que pasta feliz, num campo. Você apenas lhe admira o sossego e a paisagem, e continua andando. Finalmente a quarta fase é como passar por uma pedra

na estrada. Você nem sequer percebe, passa por ela e segue em frente (TRUNGPA, 2012, p. 46-47).

O momento do estado de abertura completa aponta para a visão das qualidades do professor nas situações da vida. Assim, percebemos que as situações da vida nos possibilitam sermos abertos como somos em nossa relação com o professor. Aprendemos a identificar-nos com as qualidades universais deste, em lugar de relacionarmos-nos unicamente com o professor enquanto indivíduo. A relação professor-aluno constitui uma espécie de dádiva, por meio da qual nos abrimos completamente. Essa dádiva pode assumir qualquer forma. Entretanto, para ser significativa, implicará na desistência da nossa esperança de obter algo em troca. É imprescindível renunciarmos à ambição de obtermos algo na relação com o professor. Uma vez que nos desmascaramos, “despindo-nos da armadura, da camisa, da pele, da carne, das veias e até do coração”, experimentamos realmente o processo de abertura e de dádiva presentes na relação professor-aluno (TRUNGPA, 2006, p. 82). Por isso,

A auto-ilusão é um problema constante à medida que avançamos por um caminho espiritual. O ego está sempre tentando alcançar a espiritualidade. É como se quiséssemos assistir ao nosso próprio enterro. No começo, por exemplo, podemos nos aproximar de nosso amigo espiritual com a esperança de conseguir dele alguma coisa maravilhosa. A esta aproximação dá-se o nome de "caça ao guru", tradicionalmente comparada à caça do veado almiscareiro. O caçador persegue o veado, mata-o e dele retira o almíscar. Poderíamos adotar essa atitude para com o guru e a espiritualidade, mas isso não passaria de auto-ilusão. Nada teria a ver com uma abertura ou entrega verdadeira (TRUNGPA, 2006, p. 84).

Assim, o processo de abertura não pode ser adequadamente capturado por uma mera compreensão filosófica ou intelectual, precisamos senti-la, experienciá-la. Mas para isso é preciso iniciar o desvelamento da estrutura básica do ego. Nesse processo de desvelamento encontramos a aprendizagem autêntica, enfrentando a via difícil da espiritualidade.

3.1.2 O ensino de Chögyam Trungpa: convidar o caos e superar a auto-ilusão

Partindo da observação de Röhr (2005) de que em todo perguntar humano permeia a expressão filosófica “o que é o Ser”, de modo geral, percebemos que esse modo de questionar não se refere apenas “aos aspectos específicos daquilo que é, não se satisfaz com a enumeração da diversidade e multiplicidade de entes que compõem o Ser (...). ‘O que é,

porém, o Ser autêntico, isto é, o Ser que sustenta todas elas, seu fundamento e original proveniência?’ (p. 04). Esse questionamento torna-se importante por compreendermos que o nosso entendimento do Ser incorpora-se em nossas ações e dão sentido as nossas vidas.

Nesse sentido, há uma história, relatada por Chögyam Trungpa Rinpoche (2006), que pode ilustrar que nesses momentos de autorreflexão sobre quem somos (ou o que significa Ser), às vezes, nos deixamos invadir por uma espécie de auto-ilusão.

Conta-se uma história a respeito do grande mestre tibetano, Marpa. Quando Marpa se encontrou pela primeira vez com seu próprio mestre Naropa, este criou um altar que, segundo ele, era corporificação da sabedoria de um determinado *heruka*⁴⁹. Como tanto o santuário quanto Naropa dispunham de energia espiritual e poderes enormes, Naropa perguntou a Marpa diante de qual dos dois iria prostrar-se a fim de experimentar a súbita compreensão da iluminação. Sendo Marpa um estudioso, refletiu que o guru vivia na carne, num corpo humano comum, ao passo que a sua criação, o altar, era um corpo puro de sabedoria, nada tendo a ver com a imperfeição humana. Assim, Marpa se prostrou diante do santuário. Naropa, então, lhe disse: “Receio que a sua inspiração vá diluir-se. Você fez a escolha errada. Este santuário é minha criação e, sem mim, nem estaria aqui. A questão do corpo humano versus o corpo de sabedoria é irrelevante. A grande exibição do mandala foi tão-somente uma criação minha” (p. 70).

A história mostra que o enfoque budista à espiritualidade não trata de algo externo. Daí que, para algumas pessoas, esse enfoque apareça como algo tedioso, pois ele visa incitar uma compreensão efetiva de nossas próprias ilusões, neuroses e obsessões mentais. Ao desvelar nossa auto-ilusão, o enfoque budista nos coloca em contato com os mecanismos egológicos que conduzem nossa experiência de mundo, preparando o terreno para outra atitude em relação à espiritualidade. Como comenta o Trungpa Rinpoche (2006), “o ponto a que estamos tentando chegar é: quando vamos nos abrir realmente? Como poderei fugir da auto-ilusão?” (p. 93). O oposto da auto-ilusão é trabalhar com os fatos da vida. Mais precisamente, o enfoque budista à espiritualidade está atrelado a um despertar interior.

Isso significa que os “seres humanos comuns e confusos podem despertar a si próprios; eles podem se inteirar e acordar a si próprios através de uma situação qualquer da vida” (TRUNGPA, 1991, p. 13). Os momentos de caos e confusão – a dor, a miséria, sofrimentos de todos os tipos que fazem parte da vida – começam a despertar os sujeitos, levando-os a questionamentos como: “quem sou eu?”, “como e por que estas coisas

⁴⁹ O termo sânscrito “Heruka” é composto de três sílabas: he, ru e ka. “He” ensina a vacuidade dos fenômenos em geral e “ru”, a vacuidade de pessoas em particular; juntos, eles revelam a vacuidade de todos os fenômenos. “Ka” refere-se à união da mente de grande êxtase de Heruka e da vacuidade de todos os fenômenos. Essa união é o corpo-verdade de Heruka (Geshe Kelsang Gyatso, 2007).

acontecem?”, ou seja, eles nos levam a compreender que caos e confusões são situações que acontecem na vida de todos os seres humanos. Com essa percepção, o enfoque budista inicia com a nossa confusão e age no sentido de destrinchar sua origem.

Nesse sentido, o processo formativo consiste em como percebemos nossa confusão, nosso problema e nossa dor. Um indicativo dessa formação é o próprio desconforto que as limitações identitárias nos causam na vida cotidiana. As crises fazem parte do mundo dual, elas se manifestam nas identidades separativas. Ao criarmos identidades e estabelecermos pontos de referência, inclusive espirituais, que não queremos que se alterem nunca, mergulhamos no sofrimento e no caos. Como consequência, passamos a reagir às circunstâncias da vida ora por meio da autocondenação e do medo, ora por meio da agressão.

De acordo com Trungpa Rinpoche (2006, p. 137), a experiência de “eu” emerge a partir de padrões cognitivos, emocionais e mentais gerados a partir das relações que estabelecemos. Da perspectiva budista, nossas tentativas de estruturar e estabilizar as circunstâncias externas de nossa vida pode chegar a uma satisfação temporária, mas todas essas tentativas serão solapadas pelo único fator constante na vida: a mudança. Desse modo, a formação do humano pressupõe um conhecimento sobre si mesmo que leve em conta o aspecto da impermanência das formas identitárias assumidas. Em outras palavras: ao invés da impossível tarefa de buscar formas de controlar todo o nosso ambiente, as outras pessoas e nós mesmos, devemos assumir o compromisso de compreender como nossas relações criam a ilusão de que a experiência é imutável. No budismo, o enfoque não “é mudar o mundo, mas o modo como o conhecemos” (MICHIE, 2010, p. 14) e o experienciamos. Precisamos, antes, nos “soltar” e não “controlar” o que acontece, interrompendo o jogo das fixações.

Compreendemos, então, que coisas são valiosas. Quando alguma coisa nos é tirada, temos a oportunidade de compreender que ela é valiosa. Mas quando a temos conosco o tempo todo, quando faz parte da nossa constituição, não podemos valorizá-la particularmente; ela apenas está aí. A avaliação decorre do medo de ficarmos separados, o que é precisamente aquilo que nos mantém separados. Consideramos extraordinariamente importante qualquer inspiração repentina, porque receamos perdê-la. É nesse ponto exato, nesse exato momento, que a auto-ilusão entra em cena. Em outras palavras, perdemos a fé na experiência da abertura e na sua relação conosco (TRUNGPA, 2006, p. 89).

De alguma forma, a auto-ilusão nos faz perder a unidade da abertura e daquilo que somos. A abertura passa a ser uma coisa separada e, então, começamos a dissimular.

É evidente que não podemos dizer que perdemos a abertura. "Eu costumava tê-la, mas a perdi". Não podemos dizer isto, porque iria destruir o nosso *status* de pessoa realizada. Portanto, o papel da auto-ilusão consiste em recontar histórias. Preferimos contar histórias a experimentar realmente a abertura, porque as histórias são muito vívidas e nos entretêm. "Quando eu estava com meu guru, aconteceu isso e aquilo; ele me disse tal e tal coisa, e abriu-me desta e daquela maneira, etc., etc." Neste caso, auto-ilusão significa tentar recriar reiteradamente uma experiência passada, em vez de vivenciar de fato a experiência no momento presente. Para viver a experiência agora, teríamos de desistir da avaliação, da maravilha que foi o clarão, pois é esta lembrança que a mantém à distância. Se tivéssemos a experiência continuamente, ela pareceria bastante corriqueira, e é este fato que não podemos aceitar. "Se ao menos eu pudesse ter outra vez aquela experiência da abertura!" É assim que nos conservamos ocupados em não ter a experiência: recordando-a. Este é o jogo da auto-ilusão (TRUNGPA, 2006, p. 92).

A auto-ilusão necessita da ideia da avaliação bem como de uma memória de longo alcance. Pensando no que passou, sentimo-nos nostálgicos e comprazemo-nos com nossas recordações, embora não saibamos onde estamos neste exato momento. O papel dessas lembranças é não permitir que a depressão venha à tona, pois não podemos sequer aceitar a "suspeita de que perdemos contato com alguma coisa". Toda vez que surge a possibilidade de uma depressão e um sentimento de perda ameaça aparecer, a natureza defensiva do ego imediatamente traz à mente lembranças e palavras que ouvimos no passado, a fim de nos confortar. Assim, o ego está continuamente à procura de inspiração sem raízes no presente.

Esta é a ação mais complicada da auto-ilusão: não deixamos, de maneira nenhuma, que a depressão chegue a existir. "Visto que recebi bênçãos tão grandes e tive a sorte de passar por essas maravilhosas experiências espirituais, como é possível dizer que estou deprimido? Impossível, não há lugar para a depressão." (TRUNGPA, 2006, p. 97).

Assim, enquanto você olhar para si mesmo ou para qualquer parte de sua experiência como "o sonho que virou realidade", estará envolvido com auto-ilusão. A auto-ilusão implica que você "preferiria ver o que ainda não viu a ver o que está vendo agora". Não aceita que o que está aqui agora *seja* o que é, nem está disposto a continuar com a situação tal qual ela é. Assim, a auto-ilusão sempre se manifesta sob a forma de tentativas de criar ou recriar um mundo sonhado. Tudo se resume nisto: o medo da separação e a esperança de alcançar a união, são simplesmente manifestações ou ações do ego ou da auto-ilusão.

Como se o ego fosse, de algum modo, uma coisa real que praticasse determinadas ações. O *ego* é as ações, os eventos mentais. O ego é o medo de perder a abertura, o medo de perder o estado não-egóico. Este é o significado da auto-ilusão neste caso: o ego que chora a perda do estado não-egóico, de

seu sonho de realização. Medo, esperança, perda, ganho - estes formam o constante desenrolar do sonho do ego, a estrutura que se auto-perpetua, que se auto-mantém e que é a auto-ilusão (TRUNGPA, 2006, p. 98).

Portanto, a verdadeira experiência é a experiência real *do agora* na vida cotidiana. Quando enfrentamos as coisas tais como são, abandonamos a esperança de algo melhor. Não há mágica alguma, porque não podemos mandar que “saíamos da nossa depressão”. Depressão, medo, raiva, ignorância, qualquer que seja a emoção que experimentamos, todas são reais e contém verdades extraordinárias. A auto-ilusão, portanto,

é uma espécie de auto-hipnose, no sentido de que nos recusamos a ver o quadro geral que forma nosso pano de fundo. Focalizamos somente a experiência imediata da felicidade. Ignoramos todo o terreno básico em que realmente nos encontramos, por assim dizer, e nos conduzimos para produzir uma experiência de enorme alegria. O problema é que este tipo de experiência se baseia unicamente na observação que fazemos de nós mesmos. Trata-se de uma atitude totalmente dualista. Nós gostaríamos de experimentar alguma coisa e, trabalhando muito, vamos de fato consegui-lo. Todavia, depois que descemos das alturas, depois que percebemos que ainda estamos aqui, como uma rocha escura erguida entre as ondas do mar, instala-se a depressão. Gostaríamos de nos embriagar, de nos embriagar, de nos fundir com o universo inteiro, mas por alguma razão isto não acontece. Continuamos aqui, o que é sempre a primeira coisa que nos faz descer. Mais tarde começam todos os outros jogos da auto-ilusão, as tentativas de nos dar corda ainda mais, porque estamos tentando nos proteger por inteiro. É o princípio do "observador" (TRUNGPA, 2006, p. 103).

A auto-ilusão configura-se como um jogo imenso que, na verdade, não traz nenhum proveito, pois estamos continuamente construindo, em vez de chegar à compreensão de alguma coisa. A única coisa a fazer é tirar a máscara, o que é bastante doloroso. Por isso, as pessoas tentam “construir e construir, até entender a futilidade das tentativas de alcançar a espiritualidade”. O problema é que toda a sua “mente pode ficar completamente congestionada com sua luta” (TRUNGPA, 2006, p. 104). Na realidade, você pode até ficar sem saber se está indo ou vindo, a ponto de se sentir completamente exausto. Aí pode ser que você aprenda uma lição muito útil: desistir de toda a situação, não ser nada. Talvez você até sinta um anseio de não ser nada. Parece haver duas soluções: ou simplesmente tirar a máscara, ou construir e construir, lutar e lutar, até atingir um crescendo, e depois largar tudo. A única saída é aprender a trabalhar com a situação presente daquilo que é, quando isso acontece podemos experimentar uma alegria imensa no primeiro clarão de abertura.

Porém, o que vem depois é importante: se você vai esforçar-se para agarrar e recriar a experiência, ou se vai deixar as coisas serem como são, permitindo que a experiência seja

apenas uma experiência, sem tentar recriar o primeiro clarão. Deixamos por completo de procurar o que quer que seja, deixamos de lado a tentativa de descobrir alguma coisa, de nos provar a nós mesmos. A esta altura, diz Trungpa Rinpoche, a única coisa que podemos mesmo fazer é nos render, pura e simplesmente; podemos aprender a simplesmente passar pela experiência, abandonando todas as tentativas de ir para algum lugar, tanto em termos de fugir de algo, como de correr para algo. Essa dicotomia subsiste enquanto houver um observador que mantenha o quadro todo em pé.

Precisamos remover o observador e a complicadíssima burocracia que ele cria para se certificar de que nada vai escapar ao quartel-general. Afastado o observador, abre-se um espaço enorme, pois ele e a sua burocracia ocupam demasiado lugar. Se eliminarmos o filtro do "eu" e "outro", o espaço torna-se vivo, preciso e inteligente. O espaço contém a precisão incrível de poder trabalhar com as situações nele existentes. Na realidade, não precisamos do "vigia" ou do "observador" para nada. [...] Quando o observador desaparece, não se aplicam noções de níveis mais altos e mais baixos, de modo que não há mais tendência alguma para lutar, nenhuma tentativa para ficar no alto. Então, limitamo-nos a estar onde estamos (TRUNGPA, 2006, p. 107).

O processo de aprender a “estar onde se está” é o propósito da meditação no enfoque budista da louca sabedoria desdobrada por Chögyam Trungpa Rinpoche. Meditar, nesse caso, não é passar para uma posição mais elevada, mas sim estar presente, aqui, o observador deixa de ter eficiência bastante para cumprir sua função, e desaparece. O observador, para ele, é apenas paranoia, uma vez que “podemos ter abertura completa, uma situação panorâmica, sem precisar discriminar entre dois lados, eu e outro” (TRUNGPA, 2006, p. 108). Um dos obstáculos mais potentes para essa consciência panorâmica é o materialismo espiritual.

Isso porque uma vez que o ego tende a converter as coisas em seu benefício próprio, os ensinamentos passam a ser tratados como algo externo ao “eu”, vislumbramos a espiritualidade como uma filosofia que procuramos imitar. Ao invés de “sermos um” com o aberto, percebemos esse espaço com solidez, enquanto entidade separável, tangível.

Emerge, então, a experiência primeira da dualidade – o espaço e eu, estamos nos relacionando neste espaço, e o vemos como algo sólido, separado. Portanto, dualidade quer dizer “o espaço e eu”, mais do que um modo de identificação com o espaço. E, assim, surge a “forma”, o “outro”, e passamos a existir em uma vida dupla, adotando ideias, técnicas e conceitos de todos os tipos, apenas para fugir de nós mesmos.

3.2 A virulência do *materialismo espiritual*

Chögyam Trungpa Rinpoche (2006) revela que experienciar a espiritualidade faz parte de um processo sutil e que não pode ser vivenciado de forma ingênua. Em uma de suas advertências explicita o ponto nodal da espiritualidade:

Existem numerosos desvios que levam a uma distorção egocentrada da espiritualidade; podemos iludir-nos imaginando que estamos nos desenvolvendo espiritualmente quando, na verdade, não fazemos senão fortalecer nosso egocentrismo por meio de técnicas espirituais. A essa distorção básica pode dar-se o nome de *materialismo espiritual* (p. 09).

Tomamos uma atitude pouco realista da existência. Ao criarmos o espaço solidificado, somos sufocados por ele e começamos a perder-nos nele. A sutileza com que nos deixamos levar pelo materialismo espiritual inicia nos momentos em que nos colocamos predispostos a fazer avaliações, tomando decisões de fazer ou não isto ou aquilo, já estamos atrelando à nossa prática ou ao nosso conhecimento categorias contrapostas uma às outras. Passamos a viver como gostaríamos de ser, deixando de lado de tentar viver o que nós somos. Não compreendemos quem somos, entretanto, sabemos definir o que ou quem gostaríamos de ser. Fingimos que somos pessoas realizadas e quando sutilmente percebemos que há algo errado conosco (fraquezas, problemas e neuroses), começamos automaticamente a agir de modo oposto, como se não existisse a possibilidade de estarmos errados e confusos.

Por isso, a disciplina mais difícil é sermos quem nós somos. Cotidianamente, buscar ser o que o sujeito não é, é muito mais fácil, pois fomos “treinados” a dispor seja a nós mesmos seja aos outros nas categorias adequadas. Não é fácil ser o que se é. Percebemos que cumprir formalidades e imitar gestos, parece ser menos doloroso de que sacrificar nossos modos de vida tão bem arrumados pelo ego. E, quando começamos a observar qualquer discrepância ou conflito entre as nossas ações e o exame atencioso destas, de modo imediato, a situação é interpretada pelo ego. As situações são vistas pelo filtro da filosofia e da lógica do ego, causando-nos a impressão de que tudo está muito preciso e lógico.

Buscamos acomodar ao nosso esquema intelectual todos os aspectos de nossa vida que indiquem alguma confusão em nós mesmos. Fazemos um esforço tão sério e sem desvios que se torna difícil suspeitar das autojustificativas do ego. Como ressalta o Trungpa (2006, p. 20),

Não importa o que possamos usar para chegar à autojustificação: a sabedoria dos livros sagrados, diagramas ou mapa, cálculos matemáticos, fórmulas esotéricas, religião fundamentalista, psicologia profunda, ou qualquer outro mecanismo. (...) Toda vez que temos uma noção dualística como, por exemplo: ‘Estou fazendo isto porque quero atingir um determinado estado de consciência, um determinado estado de ser’, automaticamente nos separamos da realidade do que somos.

Portanto, experienciar a espiritualidade em nosso cotidiano requer o abandono do ego em se apropriar de uma versão mais espiritual e transcendental do conhecimento, da religião, da política, da virtude ou de qualquer dimensão nossa que um determinado ego esteja procurando. É preciso abandonar o materialismo espiritual. Não negamos que passamos pelo escurecimento, no entanto, há um despertar. Podemos estudar muito sobre filosofia oriental ou filosofia ocidental e realizar práticas de reflexão sobre o conhecimento de si, no entanto, se não abandonarmos o materialismo espiritual, teremos apenas acumulado um rol de conhecimentos. E, depois dessa incessante busca, ainda temos que abrir mão de algo, o Trungpa Rinpoche (2006, p. 21) comenta:

Como pode acontecer algo assim? Impossível! Mas, infelizmente, é assim mesmo. Os nossos vastos conjuntos de conhecimentos e experiências são apenas parte da exibição do ego, parte da característica aparatosa do ego. Nós as exibimos ao mundo e, ao fazê-lo, reasseguramo-nos de que existimos, são e salvos, como pessoas “espirituais”.

Assim, um mestre não transmite um conhecimento como objeto raro que fazem parte de uma coleção de antiguidades. Pois, corre-se o risco de que o objeto a ser ensinado não tenha significado algum já que no lugar de uma coleção de belas antiguidades, estamos criando uma loja de entulhos. Podemos percorrer, inclusive,

o mundo inteiro à cata de belos objetos – a Índia, o Japão, vários países. E sempre que encontrávamos uma antiguidade, como estávamos lidando apenas com um objeto de cada vez, víamos sua beleza e pensávamos como ficaria bonito em nossa loja. Mas quando levamos o objeto para casa e o colocamos na sala, ele se tornou apenas mais um acréscimo a nossa coleção de quinquilharias. (...) O objeto já não tinha significado algum (IDEM, p.21-22).

Os conhecimentos tratam de uma experiência real. Um professor vivencia a verdade dos ensinamentos e a transmite como uma possibilidade de inspiração ao seu aluno. Essa inspiração pode despertar o aluno, tal como seu mestre foi despertado antes dele. Em seguida,

o aluno passa os ensinamentos a outro estudante, e assim segue o processo. Os ensinamentos estão sempre reconhecidos e atualizados.

No entanto, devemos considerar as nossas próprias experiências. Pois, nem sempre quando nos encontramos em situações de confusão e caos, podemos apenas recorrer a nossa coleção de conhecimentos adquiridos para confortar o nosso ego. Por vezes, a nossa coleção de conhecimentos contribui para a confecção de nossas capas que ajudam a nossa manutenção egóica. A mente confusa e emaranhada tende a ver-se como sólida. Para explicitar melhor esse funcionamento, Trungpa Rinpoche apresenta o ensinamento dos Cinco Skandas⁵⁰.

De acordo com esse ensinamento, quando surge a possibilidade do despertar, recusamo-nos a ver o espaço como abertura. Ficamos indiferentes ao momento presente e a isso se denomina *avidya* – “a” quer dizer “negação” e “*vidya*” significa “sabedora”, portanto, *avidya* se refere a uma “não-inteligência”. De fato, quer-se dizer que essa extrema inteligência transfigurou-se em uma percepção sólida e cristalizada da realidade. Pelo fato dessa inteligência precisa e fluente se tornar estática, nomeia-se *avidya*, ou seja, “ignorância⁵¹”.

Há uma insatisfação em apenas “dançarmos” no espaço, contudo, queremos algo e, assim, começamos a escolher o espaço por parceiros, coisas, conhecimentos, etc. Mais ainda: se escolhermos o espaço por parceiro de dança, queremos que ele dance conosco. Na intenção de possuí-lo como parceiro, iremos solidifica-lo e ignorar-lhe a qualidade fluente, aberta. Isso é ignorar a inteligência, *avidya*. É o auge do Primeiro Skandha, o surgimento da Ignorância-Forma. Trungpa Rinpoche comenta que o skandha da Ignorância-Forma apresenta três aspectos ou fases diferentes, e os examina relatando a seguinte metáfora:

Suponhamos que, no princípio, haja uma planície aberta sem montanhas nem árvores, uma terra completamente aberta, um simples deserto sem nenhuma característica especial. Eis aí como somos, o que somos. Somos muito simples e básicos. E, todavia, há um sol que brilha, uma Lua que brilha, e haverá luzes e cores, a textura do deserto. Haverá alguma sensação da energia que brinca entre o Céu e a Terra. E, assim por diante, indefinidamente. Depois, estranhamente, surge de improviso, alguém para notar tudo isso. Como se um dos grãos da areia espichasse o pescoço para fora e principiasse a olhar à sua volta. Nós somos o grão de areia, chegando

⁵⁰ O estudo dos cinco skandas desenvolve o conhecimento dos ensinamentos condicionados e contrapõe-se à apreensão do eu como unificado e único. Mais especificamente, “a palavra sânscrita ‘skanha’ ou a tibetana ‘phung-po’ literalmente significa ‘pilha’, ‘monte’. Uma análise por skandhas classifica toda a experiência composta e condicionada em cinco diferentes ‘pilhas’. São elas: forma, sentimento, percepção, fatores motivacionais e consciência. Juntas, as cinco constituem o ‘corpo da experiência’, a base para o sofrimento, que é tomada, apropriada, imaginada, conservada como se fosse um eu” (INSTITUTO NYIMGA, 1993).

⁵¹ O termo “ignorância” não significa estupidez. De certa maneira, “a ignorância é muito inteligente, mas é uma inteligência bidirecional. Isto é, reagimos meramente às nossas projeções em lugar de diretamente limitar-nos a ver o que é (TRUNGPA, 2006, p. 122-123).

à conclusão do nosso estado de separação. Este é o ‘Nascimento da Ignorância’ em seu primeiro estágio, uma espécie de reação química. A dualidade começou (TRUNGPA, 2006, p. 122).

Em relação ao segundo aspecto da Forma-Ignorância denomina-se de “A Ignorância Nascida no Interior”. Ao observarmos que somos isolados, atrelamos a sensação de que sempre foi assim. Parecemos inábeis na tomada de consciência de nós mesmos, e utilizamos dessa inabilidade como justificativa para permanecemos individualistas. É um tipo de agressivo de ignorância, “no sentido de nos sentirmos desajeitados, desequilibrados e, por isso mesmo, de tentarmos garantir o nosso território, de criar um abrigo para nós. É a atitude do indivíduo confuso e separado, e isso é tudo. Nós nos identificamos com separados da paisagem básica do espaço e da abertura” (TRUNGPA, 2006, p. 122).

O terceiro aspecto refere-se a “Ignorância que se Observa”, que se vigia. Perpassa-nos um sentido de nos vermos como algo externo, isso nos conduz à primeira noção do “outro”. Iniciamos nosso processo de relação com um mundo denominado “externo”.

Desse modo, os três aspectos da ignorância constituem o Skandha da Forma-Ignorância. Estamos fazendo emergir o mundo das formas. Nesse processo de desenvolvimento ilusório do ego. O momento seguinte é o estabelecimento de um mecanismo de defesa para proteger nossa ignorância. A esse mecanismo denomina-se de *Sensação*, eis o segundo Skandha. Em sua descrição, ignoramos o espaço aberto, pois sentimo-nos mais presentes no mundo quando conectamos com o espaço sólido com o intuito de trazer satisfação plena à índole gananciosa que estamos desenvolvendo.

Contudo, vale ressaltar, que

O espaço não significa apenas o espaço nu, pois contém cor e energia. Há intensas e magníficas exibições de cor e energia, belas e pitorescas. Mas nós as ignoramos. Em vez disso, há apenas uma versão solidificada daquela cor; e a cor passa a ser cor capturada, e a energia passa a ser energia capturada, porque nós solidificamos todo o espaço e o transformamos no ‘outro’. Assim, começamos a estender a mão e a perceber as qualidades do ‘outro’. Fazendo-o, asseguramo-nos da nossa existência. ‘Se posso sentir aquilo ali, conseqüentemente estou aqui’ (TRUNGPA, 2006, p. 123).

Nesse sentido, quando ocorre uma separação brusca, emerge uma sensação de não conhecimento da relação entre “isto” e “aquilo”, então, buscamos sentir o chão. Esse é mecanismo de sensação competente em que estabelecemos o segundo Skandha.

O próximo mecanismo de estabilizar o ego refere-se ao terceiro Skandha, a *Percepção-Impulso*. Aqui iniciamos o processo de fascínio pela nossa própria criação.

Buscamos nos relacionar ativamente com os resultados de nossa própria criação. Trungpa Rinpoche (2006) descreve, de modo minucioso, o seu funcionamento:

Para podermos investigar com eficiência, é preciso haver uma espécie de sistema de quadro de distribuição, um controlador do mecanismo de sensação. Esta transmite suas informações ao quadro central de distribuição, que é o ato da percepção. De acordo com as informações, nós fazemos julgamentos, nós reagimos. A nossa reação favorável, contrária ou indiferente é automaticamente determinada pela burocracia da sensação e da percepção. Se percebermos a situação e ela nos parecer ameaçadora, nós a empurramos para longe. Se nos parecer atraente, puxá-la-emos para junto de nós. São esses os três tipos de impulso: ódio, desejo e estupidez. Assim sendo, a percepção se refere à recepção de informações do mundo exterior e o impulso se refere à nossa resposta a essas informações (p. 124).

O quarto Skandha é o *Conceito*. Encerrando uma proteção completa e adequada, é preciso o intelecto, a capacidade de nomeação e categorização das coisas. Por isso, rotulamos coisas e eventos qualificando-os de “isso é bom”, “já isso é mau”, “belos”, “feitos”, “legais”, etc., de acordo com o impulso primeiro da Percepção-Impulso. Gradativamente, a estrutura do ego se torna mais e mais pesada, aglomerando várias capas. Até esse momento, o desenvolvimento do ego aparece apenas como um processo de ação e reação. Mas agora, o ego se torna mais sofisticado. Partimos para a especulação intelectual, confirmando-nos ou interpretando-nos, examinando-nos em situações lógicas, com tendência a confirmar nossa experiência, produzindo uma lógica de segurança e, assim, confirmando nossa ignorância.

É uma ‘brilhante obra de arte’, um produto do intelecto que diz: ‘vamos dar-lhe um nome, vamos chamá-lo ‘eu sou’, o que é muito inteligente. ‘Eu’ é o produto do intelecto, rótulo que unifica num todo o desenvolvimento desorganizado e disperso do ego (TRUNGPA, 2006, p. 124).

O último aspecto é a *Consciência*, o quinto Skandha. Nesse momento, se processa um encontro entre a inteligência intuitiva do segundo Skandha, a energia do terceiro e a intelectualização do quarto, misturando-os na produção de pensamentos e emoções. Damos às coisas e aos acontecimentos um valor que eles não podem ter. Mais especificamente, temos opiniões já determinadas sobre a forma com são e deveriam ser as coisas. Projetamos a nossa versão das coisas sobre o que está ali. Mergulhamos, então, num mundo de nossa própria criação, um mundo de valores e opiniões conflitantes. Empréstamos ao mundo fenomenal significados que ele não tem, e se nos apegarmos às ideias de espiritualidade, ou de transcendência do ego, este toma-as para si imediatamente e as traduz em auto-ilusão.

Logo, assumir a dimensão espiritual autêntica implica uma mudança radical de perspectiva, forçando uma vivência de novas formas de aprendizagem. É preciso conhecer outras formas de lidar com as experiências de vida. Nos termos de Pelizzolli (2012, p. 01),

Trata-se de um saber viver e fazer experiências de vida para além dos limites que nos prendem ao automatismo, ao sistema em que nos embrenhamos, ao fluxo da informação volátil; [...] abertura e criatividade necessárias para realizar algo na sabedoria, para além da normose (doença da normalidade imposta).

Um dos pontos-chaves, dessa compreensão, é a necessidade de um trabalho para lidar com o peso dos nossos egos e seus mundos. A periculosidade do ego foi alvo da atenção das filosofias antigas com suas práticas de cuidado de si. As sabedorias antigas criaram mecanismos especiais para lidar com ele, pois apesar do ego ser o elemento humano da vida que, por um lado, “tem uma função importante ligada à consciência, à individualidade, ao conhecimento e à transformação do mundo”, por outro lado, “é o ser mais vulnerável e perigoso que já apareceu” (PELIZZOLLI, 2012, p. 17). As tradições orientais perceberam que o ser egóico era uma criação identitária tal qual um constructo, uma crença que se mantém por vontades, pensamentos, emoções e construções mentais que não encontram base natural, corporal ou existencial para além de sua lógica e de seu *conatus essendi* – força de manutenção e reforço de seu próprio ser. Daí porque, a consciência humana

é algo realmente mágico: imaginação, pensamento racional, recordação, memória, sensações, sentimentos, visualizações, fluxo mental imagético etc.. Ao mesmo tempo profundamente influenciável e moldável. E somada com a vulnerabilidade do ser mortal que somos, frágil e aberto, gera uma entidade, um fantasma megalomaniaco que chamamos de eu; gera-se um nome, uma persona – ou seja, uma máscara - o qual é só um nome e personagem que vive uma narrativa que contamos para ele (família, comunidade, raça, religião etc.) e que contamos a cada dia para nós mesmos, para assegurarmos que existimos assim como pensamos e sentimos que deveríamos ser. Somos narrativa, assim como a idéia de raça – que biologicamente não existe de modo algum - zero de substância. Buscamos apoio, concretude, e isso ocorre primeiramente em família; viemos de uma família a qual vem de outras, e de milhões de outros homens anteriores, os quais vem de homens das cavernas, e de macacos, e de roedores, e de amebas, e de micróbios, e dos oceanos, até chegar aos materiais que estavam dentro das estrelas que explodiram e formaram o nosso planeta. Somos poeira das estrelas que, depois de bilhões de anos se tornaram-se corpos humanos e nestes desenvolveram uma coisa chamada EU, ego. Poeira estruturada João, poeira estruturada Marcelo, poeira Dilma... Todas voltam um dia a ser poeira não estruturada. Em todo caso, como ego-corpo, o ideal passa a ser: Eu sou isso, Eu quero aquilo, Eu tenho, Eu posso, Eu conseguirei, Eu sou melhor, Eu serei. Quando algo ou alguém esbarra ou passa na frente do Ego, o que pode acontecer é que, na sua fragilidade extrema -pois apoiado

somente na sua identidade ou crença de sujeito -ele acaba brigando com os outros por causa disso. As vezes, não tanto porque alguém ameaça a sua integridade, mas porque ameaça a sua crença, a sua vaidade, o seu orgulho – coisas igualmente sem substância, mas que o ego precisa justamente porque está sem substância (PELIZZOLLI, 2012, p. 23-24).

O ego é o ser mais ardiloso, estrategista, esperto, e convencido ser que existe, sendo inclusive capaz de criar um Deus à sua imagem e semelhança. Esse é mais “um dos grandes golpes do ego frágil” (PELIZZOLI, 2012, p. 24). Na verdade, toda dualidade é mãe, pai e amante do ego. Ele precisa da dualidade como um consumidor adicto precisa comprar algo todo dia, pois o ego vive de suas próprias projeções. Por isso, desmontar os estratagemas do ego é talvez o mais intrincado quebra-cabeças. Algo extremamente complexo e perigoso. Para autores como Eckhart Tolle (2010), estamos começando muito lentamente, no Ocidente, a retomar a consciência do quão doentio e perigoso é esta entidade inquieta e contraditória chamada ego. Para ele, a materialização da loucura doentia do Ego é bem visível na economia, na injustiça social, na política, nas relações humanas conflituosas.

Este é um dos motivos maiores de seus medos. Desmascará-lo, pode levar você à prisão, ou à cruz, ou à morte, ou a execração científica (como fizeram com Reich, que denunciou o Ego; ou como fizeram com o grande economista Georgescu-Roegen, que criou a teoria do Decrescimento econômico; ou mesmo com Freud). Quando se pergunta: quem é você? Quem é o ego? Não encontramos a sua substância real. Você é seu corpo, como um agregado de células e elementos químico-físicos? Você é seu nome? Você é sua profissão? Você é seu caráter? Você é sua personalidade, se sim, o que ela é? Você é do sexo masculino, e não tem feminino dentro de si? Você é uma tautologia, ou seja, uma repetição de $A = A$, eu sou eu? Somos tão concretos, mas tão abstratos. O maior receio do ego é ser colocado contra a parede e fuzilado com perguntas, críticas, desmontagens, e a perda de seus argumentos e crenças. O ego é um amontoado de crenças que dá sentido a um corpo selvagem, bruto, animal e com trilhões de micróbios, bactérias e átomos em atividade e mudança frenética. Como podemos dizer que somos algo fixo se a cada milésimo de segundo tudo muda um pouquinho dentro de nós, e tudo o mais?

Essa é provavelmente uma das maiores contribuições dos ensinamentos da louca sabedoria de Chögyam Trungpa Rinpoche (2006, p. 119), o desmonte das projeções egóicas. Nos seus termos, o ego é “o campo em que vamos cultivar”, o ponto de partida dos seus ensinamentos espirituais: a natureza do ego.

3.2.1 Os Três Senhores do Materialismo e o desenvolvimento de ego

Trungpa Rinpoche desenvolve uma sofisticada e complexa reflexão acerca dos diversos modos de lidar com os problemas gerados pelo materialismo espiritual, desvelando, nesse processo, o *modus operandi* do ego. Para isso, ele utiliza de uma interessante metáfora apresentada pelo Budismo tibetano: os “Três Senhores do Materialismo” – o “Senhor da Forma”, o “Senhor da Fala”, e o “Senhor da Mente”.

O Senhor da Forma diz respeito à preocupação neurótica de forjarmos situações de vida ricas e seguras e a incessante necessidade de tentar manipulá-las. As pessoas buscam o consumo de tudo o que lhes proporcionem algum tipo de conforto. Decorre disso,

a preocupação em manipular o ambiente físico de modo a nos salvarmos das irritações provenientes dos aspectos crus, rudes e imprevisíveis da vida. Elevadores acionados por botões de comando, carne empacotada, ar condicionado, privadas com descarga de água, velórios particulares, planos de aposentadoria, produção em massa, satélites meteorológicos, máquinas de terraplanagem, luzes fluorescentes, emprego das nove as cinco, televisão – tudo são tentativas de criar um mundo controlável, seguro, previsível e prazeroso (TRUNGPA, 2006, p.11).

Isso não significa que as situações e acontecimentos da vida em si sejam um problema. A dificuldade gerada pelo “Senhor da Forma” é a perseguição neurótica que nos leva a produzir tentativas incessantes de controle sobre os acontecimentos. Nesse caso, o ego busca livrar-se e impedir toda e qualquer irritação. Ele teme as mudanças ou cria mudanças artificiais que visam garantir sua própria satisfação. O “Senhor da Fala”, por sua vez, diz respeito ao uso do intelecto no relacionamento com o mundo. Nesse caso, o ego faz uso de categorias teóricas (filosóficas, científicas, religiosas, pouco importa) que são usadas como justificativas e/ou modos de manipulação dos fenômenos. Dessa forma,

os produtos mais desenvolvidos dessa tendência são as ideologias, os sistemas de ideias que racionalizam, justificam e santificam nossas vidas. Nacionalismo, comunismo, existencialismo, Cristianismo, Budismo – todos nos proporcionam identidades, regras de ação e interpretações de como e por que as coisas acontecem como acontecem (TRUNGPA, 2006, p. 12).

Mais uma vez, colocamos que o uso do intelecto não é em si mesmo o “Senhor da Fala”. Este aponta a direção do ego para interpretar o que quer que se apresente de maneira a neutralizar os efeitos imprevisíveis da situação e que podem ameaçar a suposta estabilidade do ego. Em relação ao “Senhor da Fala”, o emprego dos conceitos são tomados com filtros

que nos salvaguardam de uma percepção direta da realidade. Segundo o Trungpa (2006, p. 12), os conceitos são levados “demasiadamente a sério”, sendo utilizados como instrumentos para solidificar o nosso mundo e a imagem que fazemos de nós mesmos. Se existe um mundo com coisas que se pode dar nomes, então o “eu”, como uma das coisas nomeáveis, também existe. O desejo é não deixar espaço algum para dúvidas, para a incerteza ou a confusão.

Por fim, o “Senhor da Mente” está atrelado ao empenho da consciência em manter a percepção de si mesma. Isto significa que o “Senhor da Mente” emerge quando utilizamos das disciplinas espirituais e psicológicas como instrumentos de conservar a consciência que dizemos ter de nós mesmos; é o meio de nos atrelarmos ao senso de eu. Portanto, “drogas, ioga, orações, meditação, tranSES, várias psicoterapias – tudo posse ser usado com essa finalidade” (TRUNGPA, 2006, p. 12). Atenta-se, então, para a busca incessante do ego em converter tudo, inclua-se a espiritualidade, em favor de suas projeções e neuroses.

Tendo em vista que o ego é sólido e estável somente na aparência e, está impedido de apropriar-se de alguma coisa, todas as estratégias simbolizadas pelos três senhores do materialismo espiritual estão fadadas ao fracasso. Assim, segundo Trungpa (2006)

se formos bem sucedidos em manter a consciência que temos de nós mesmos através das técnicas espirituais, o desenvolvimento espiritual autêntico será altamente improvável. Nossos hábitos mentais se tornam tão fortes que fica difícil penetrá-los. Podemos até chegar ao desenvolvimento totalmente demoníaco da completa ‘Egoidade’ (p. 13).

Ao observarmos os modos de atuação dos “Três Senhores”, poderíamos identificá-los apenas como descrições da condição humana. Cabe, então, perguntar: como os “Três Senhores” surgem? Para Trungpa Rinpoche, os “Três Senhores” fundamentam-se na criação de um mito básico: nós somos seres substanciais. O foco das auto-ilusões impulsionadas pelo materialismo espiritual está na noção de um sujeito que tem um senso de ego contínuo e sólido. No entanto, esse senso de eu é um dado transitório e descontínuo. Há uma tendência equívoca a apreender o eu como uma realidade estável e iniciamos uma luta para sustentar e alimentar esse eu contínuo e sólido projetado em nossa visão confusa.

O ego busca experimentar tipos de “eu” que gerem no sujeito sensações de realização e excitação de algo alcançado, que crie um feito tangível, em outras palavras, uma confirmação de uma própria individualidade do sujeito. O desejo do homem em perpetuar a sua própria individualidade é uma das principais forças que o mantem acorrentado a ao sofrimento. Contudo, não podemos experimentar o que é alimentado pela imitação, ao entrarmos nesse

jogo, podemos apenas encontrar alguma área dentro dos limites do ego que pareça ser a mesma coisa ao qual almejamos (TRUNGPA, 2006, p. 14).

Ao sermos seduzidos pelo mito fundamental - o de que somos seres concretos - em última análise, gera-se “uma fraude gigantesca” que está na raiz do caos que experienciamos. As experiências são reveladoras da transitoriedade desse senso de eu, contudo há um enorme esforço para não experimentarmos essa descoberta básica da condição humana.

O próprio Trungpa (2006, p. 11) questiona: “se a nossa verdadeira condição é um estado desperto, por que nos ocupamos tanto em evitar que tomemos consciência disso?” a resposta constitui o cerne da espiritualidade budista: o estado primordial de nossa mente, anterior a emergência do ego. Apesar de todos nós termos a sensação de possuir uma mente e de existir de forma separada, nossa compreensão a respeito de nossa mente e de como existimos geralmente é vaga e confusa. Instantaneamente dizemos: "Eu tenho uma mente ou uma consciência", "Eu sou", "Eu existo"; nos identificamos com um "eu", ao qual atribuímos qualidades, mas não conhecemos a natureza desta mente, nem deste "eu". Não sabemos do que são feitos, como funcionam, "o que" ou "quem" realmente são.

3.2.1.1 O paradoxo fundamental

Ao procurar a mente, inicialmente o mais importante é reconhecer a natureza da mente, investigando, no nível mais profundo, o que realmente somos. Segundo Trungpa Rinpoche, aqueles que realmente examinaram suas mentes e refletiram sobre o que ela é são realmente raros, e para aqueles que tentam, a procura prova ser difícil. Ao buscarmos e observarmos o que nossa mente é, muitas vezes, não a cercamos verdadeiramente; não chegamos realmente a uma compreensão sobre ela.

Sem dúvida, uma perspectiva científica pode oferecer muitas respostas para uma definição de "mente", mas não é o tipo de conhecimento ao qual estamos nos referindo aqui. A questão básica é que não é possível que a mente conheça a si mesma porque aquele que procura, o sujeito, é a própria mente, e o objeto que ele procura examinar também é a mente. Há um paradoxo aqui: posso procurar por mim em todos os lugares, procurar por todo o mundo, sem nunca me encontrar, porque eu não sou o que procuro (TRUNGPA, 2008, p. 04).

O problema é o mesmo ao tentar enxergar o nosso próprio rosto: nossos olhos estão muito próximos do rosto, mas não podem ver muita coisa dele. Não reconhecemos a nossa mente simplesmente porque ela está muito próxima. Um provérbio tibetano diz, "O olho não

pode ver a sua própria pupila". Igualmente, nossa própria mente não tem a capacidade de ver a si mesma; ela está próxima, tão íntima, que não podemos discerni-la. Precisamos saber como mudar as perspectivas. Para enxergar nosso rosto, usamos um espelho. Para estudar nossa própria mente, precisamos de um método que funcione como um espelho. Este método é o próprio *Dharma*, que é transmitido a nós por um guia espiritual. É na relação com este ensinamento e com este amigo que a mente despertará para a sua verdadeira natureza.

A mente é uma coisa estranha. Os orientais tradicionalmente a situam no centro do corpo, no nível do coração. Os ocidentais entendem que a mente está localizada na cabeça, no cérebro. Apesar dos diferentes pontos de vistas serem justificados, estas designações são consideradas inadequadas por Trungpa Rinpoche. Isso porque é apenas uma ilusão achar que a mente possa ser localizada neste ou naquele lugar. Essencialmente, não podemos dizer que a mente é encontrada em um lugar particular na pessoa, ou em qualquer outro lugar. Buscar a mente não é fácil justamente porque, além do paradoxo do conhecedor não poder conhecer a si mesmo, sua natureza essencial é indescritível. Não tem forma, nem cor ou qualquer característica que poderia permitir que concluíssemos: "É isso".

Porém, cada um de nós desenvolve uma experiência da natureza de nossa mente ao nos perguntarmos o que o observador está fazendo: o observador, o conhecedor, o sujeito que experiência os pensamentos e as diferentes sensações. Onde exatamente ele pode se encontrado? O que ele é? É uma questão de observar nossa própria mente. Onde ele está? Quem sou eu? O que sou eu? O corpo e a mente são o mesmo ou são diferentes? Minhas experiências se desdobram dentro ou fora de minha mente? A mente e seus pensamentos são distintos ou são a mesma coisa? Se sim, como? Se não, como? (TRUNGPA, 2008, p. 07).

A busca a essas perguntas é levada na meditação, em conexão próxima com um guia qualificado. O processo pode demorar muitos meses, ou até mesmo muitos anos. À medida que esta busca se aprofunda, o mestre espiritual progressivamente nos direciona para a experiência da verdadeira natureza da mente. É difícil compreender e realizar porque não é algo que possa ser compreendido através de conceitos ou representações. O principal estudo da mente não pode se feito através da teoria; precisamos da experiência prática da meditação para penetrar em sua verdadeira natureza. Na prática de meditação, há uma abordagem dupla: podemos dizer que há uma abordagem analítica e outra contemplativa. A primeira é feita de questões como aquelas que perguntamos anteriormente. Se levarmos este tipo de busca persistentemente, enquanto somos guiados competentemente, uma compreensão definitiva se desenvolve. Na segunda abordagem, a mente simplesmente descansa em sua própria lucidez,

sem forçar ou usar artifícios. Esta prática vai além de todas as formas anteriores de análise, ao nos fazer deixar a esfera dos conceitos e de nos abrir para uma experiência imediata. No final destas meditações, descobrimos a vacuidade essencial da mente. Isto é, a mente é vazia de determinações e características, tais como forma, cor ou aspecto, e sua natureza está além das representações, conceitos, nomes e formas.

Para tentar invocar o reconhecimento da vacuidade, poderíamos compará-lo à "indeterminabilidade" do espaço: a mente é vazia como o espaço. Mas isto é apenas como imagem e, como veremos, a mente não é apenas vazia.

Por enquanto, gostaria de enfatizar como é importante o conhecimento da mente, assim como os frutos deste conhecimento. A mente é o que somos. É ela que experiencia a felicidade e o sofrimento. A mente é o que experiencia diferentes pensamentos e sensações; é ela que está sujeita às emoções agradáveis e desagradáveis, é ela que experiencia o desejo, a aversão etc. Uma compreensão real da natureza é libertadora porque nos desengaja de todas as ilusões e, conseqüentemente, de toda fonte de sofrimentos, medos e dificuldades que constituem nossa vida diária. Por exemplo, se tivermos a ilusão de que uma pessoa má é um ajudante, ele poderá nos enganar, abusar de nós, causar mal; mas assim que o reconhecemos como sendo mau, não seremos mais ingênuos; ao desmascará-lo, podemos evitar cair como vítimas de seus maus atos. Aqui, a pessoa má é a ignorância do que realmente somos, ou mais precisamente, a ilusão do ego, do eu. O conhecimento que desmascara isto é a consciência da natureza da mente; ela nos libera das ilusões e do conhecimento doloroso. Esta compreensão da mente é o fundamento do *Buddhadharma* e de todos os seus ensinamentos (TRUNGPA, 2008, p. 08).

Nessa perspectiva, a mente tem dois rostos, duas facetas, que são dois aspectos da realidade. Estes aspectos são a iluminação e a ilusão. A iluminação é o estado da mente pura. É o conhecimento não-dualista, chamado de sabedoria primordial. Suas experiências são autênticas, isto é, elas são sem ilusão. A mente pura é livre e dotada de numerosas qualidades. A ilusão é o estado da mente impura. Seu modo de conhecimento é dualista; é a consciência condicionada. Suas experiências estão maculadas pelas ilusões. A mente impura é condicionada e dotada de muito sofrimento. Os seres comuns experienciam este estado de mente impura e deludida como sendo o seu estado habitual. A mente pura, iluminada, é um estado no qual a mente realiza sua própria natureza, livre das condições habituais e do sofrimento associado a elas. Este é o estado iluminado do Buda.

Quando nossa mente está em seu estado impuro, deludido, somos seres comuns que se movem através dos diferentes reinos da consciência condicionada. As transmigrações da mente dentro destes reinos fazem seus giros indeterminados na existência condicionada, cíclica, ou ciclo de vidas -

samsara em sânscrito. Quando é purificada de toda ilusão *samsárica*, a mente não mais transmigra. Este é o estado iluminado de um *buddha*, é a experiência da pureza essencial de nossa própria mente, de nossa natureza *búdica*. Todos os seres, quaisquer que sejam, têm a natureza *búdica*. Esta é a razão pela qual todos podem realizar a *natureza búdica*. Como cada um de nós possui a *natureza búdica*, é possível atingir a iluminação. Se já não a tivéssemos, nunca poderíamos ser capazes de realizá-la (TRUNGPA, 2008, p. 11).

Assim, o estado comum e o estado iluminado são distinguidos apenas pela impureza ou pureza da mente, pela presença ou ausência de ilusões. Nossa mente presente já tem as qualidades do *estado búdico*; essas qualidades permanecem em nossa mente, elas são a natureza pura da mente. Infelizmente, nossas qualidades iluminadas são invisíveis para nós porque estão mascaradas por diferentes mortalhas, véus e outros tipos de mácula. A distância entre o estado comum e o estado iluminado é o que separa a ignorância do conhecimento desta natureza pura da mente. No estado comum, é desconhecida. No estado iluminado, é totalmente realizada. A situação na qual a mente é ignorante de seu estado real é o que chamamos de ignorância fundamental. Ao realizar sua profunda natureza, a mente é liberada desta ignorância, das ilusões e condicionamentos que a mente cria. Contudo,

A verdadeira experiência da natureza essencial da mente está além das palavras. Querer descrevê-la é como a situação de um mudo que quer descrever o sabor de um doce em sua boca: ele não tem um meio adequado de se exprimir. Mesmo assim, gostaria de oferecer algumas ideias que aludem a esta experiência (TRUNGPA, 2008, p. 12).

Mesmo estando além do processo de conceituação, a natureza da mente pura tem três aspectos essenciais, complementares e simultâneos: a abertura, a claridade e a sensibilidade. Como vimos, a mente é o que pensa: "Eu sou", "Eu quero", "Eu não quero"; ela é o pensador, o observador, o sujeito de todas essas experiências. Eu sou a mente. De um ponto de vista, esta mente existe, já que eu sou e eu tenho a capacidade de ação. Se eu quero ver, eu posso ver; se eu quero ouvir, eu posso ouvir; se eu decido fazer algo com minhas mãos, eu posso comandar meu corpo, e assim por diante. Neste sentido, a mente e suas faculdades parecem existir. Mas se buscarmos atentamente por ela não poderemos encontrar qualquer parte dela em nós, nem em nossa cabeça, em nosso corpo ou em qualquer outro lugar. Então, desta outra perspectiva, ela parece não existir. Portanto, de um lado a mente parece existir, mas por outro lado não é algo que verdadeiramente exista. Por mais exaustivas que sejam nossas investigações, nunca seremos capazes de encontrar quaisquer características formais da mente: não tem dimensão, nem cor, forma ou qualquer qualidade tangível.

É neste sentido que ela é chamada de aberta, porque é essencialmente indeterminada, desqualificada, além do conceito e, assim, comparável ao espaço. Esta natureza indefinível é a abertura que nos faz experienciar a mente como um "Eu" que possui as características que habitualmente atribuímos a nós mesmos (TRUNGPA, 2008, p. 17).

Mas dizer que a mente é aberta como o espaço não é reduzi-la a algo não-existente, no sentido de ser não-funcional. Como o espaço, a mente pura não pode ser localizada, mas é onipresente e permeia tudo; ela abraça e permeia todas as coisas. Acima de tudo, ela está além da mudança e sua natureza aberta é indescritível e atemporal.

Apesar da mente ser essencialmente vazia no sentido explicado acima, ela não é apenas aberta ou vazia, porque se fosse, a mente seria inerte e não iria experienciar ou conhecer qualquer coisa, nem sensações, nem alegria ou sofrimento. A mente não é apenas vazia - ela possui uma segunda qualidade essencial, que é a sua capacidade de experiências, de cognição. Esta qualidade dinâmica é chamada de claridade. Ela é tanto a lucidez da inteligência da mente quanto a luminosidade destas experiências. Para melhorar nossa compreensão da claridade, Trungpa Rinpoche, oferece uma comparação sugestiva:

podemos comparar a abertura da mente ao espaço da sala onde estamos. Este espaço sem forma permite que aconteçam nossas experiências; ele contém a experiência em sua totalidade. É onde a nossa experiência toma o seu lugar. A claridade, então, seria a luz que ilumina a sala e que nos permite reconhecer diferentes coisas. Se houvesse apenas o inerte espaço vazio, não haveria possibilidade de haver consciência. Isto é apenas um exemplo, porque a claridade da mente não é como a luz comum do sol, da lua ou da eletricidade. É a claridade da mente que faz possível toda cognição e experiência (TRUNGPA, 2008, p. 18).

A natureza aberta e luminosa da mente é o que chamamos de "clara luz"; é uma claridade aberta que, no nível da mente pura, está consciente em, e por si mesma; é por isso que a chamamos de cognição auto-luminosa ou claridade. Não há um exemplo verdadeiramente adequado para ilustrar esta claridade no nível puro, mas no nível comum, que podemos relatar mais facilmente, podemos ter uma ideia de alguns de seus aspectos, ao compreender uma das manifestações da mente - o estado do sonho.

Vamos dizer que é uma noite escura, e que nesta escuridão estamos sonhando, ou experienciando um mundo do sonho. O espaço mental onde o sonho acontece, independente do lugar físico onde estamos, poderia ser comparado à abertura da mente, enquanto sua capacidade de experienciar, apesar da escuridão externa, corresponde à sua claridade. Esta lucidez abarca todo

conhecimento da mente e é a claridade inerente nestas experiências. É também a lucidez do que ou quem as experiência; o conhecedor e o conhecido, a lucidez e a claridade, nada mais são do que duas facetas da mesma qualidade. A inteligência que experiência o sonho é a lucidez, e a claridade presente em suas experiências é a sua luminosidade; mas no nível não-dual da mente pura, é apenas uma e mesma qualidade, a "claridade", chamada de "*prabhasvara*" em sânscrito, ou de "*selwa*" em tibetano. Este exemplo pode ser útil para o entendimento, mas tenha em mente que isto é apenas uma ilustração, mostrando um nível de manifestação particular da claridade em um nível habitual. No exemplo, há uma diferença entre a lucidez o conhecedor e a luminosidade das experiências do sujeito, porque o sonho é uma experiência dualista, diferenciada em termos de sujeito e objeto, na qual a claridade se manifesta de uma vez, na consciência ou lucidez do sujeito e na luminosidade de seus objetos. De fato, o exemplo é limitado, pois fundamentalmente não há dualidade nas mentes puras: é a mesma qualidade da claridade que é essencialmente não-dual (TRUNGPA, 2008, p. 19-20).

Para uma descrição completa da mente pura, um terceiro aspecto deve ser adicionado às duas primeiras qualidades já discutidas: é a sensibilidade ou desimpedimento. A claridade da mente é a sua capacidade de experienciar; tudo pode surgir na mente, então suas possibilidades de consciência ou inteligência são ilimitadas. O termo tibetano que designa esta qualidade literalmente significa "ausência de impedimento". Esta é a liberdade da mente experienciar sem obstrução. No nível puro, estas experiências têm as qualidades da iluminação. No nível condicionado, elas são as percepções da mente de cada coisa como sendo isto ou aquilo; ou seja, é a habilidade de distinguir, perceber e conceber todas as coisas.

Voltando ao exemplo do sonho, a qualidade inerente de sensibilidade da mente seria, por causa de sua abertura e claridade, a sua habilidade de experienciar a multiplicidade de aspectos do sonho, tanto as percepções do sujeito sonhador quanto as experiências do mundo sonhado. A claridade é o que permite surgir as experiências, enquanto a sensibilidade é a totalidade de todos os aspectos distintamente experienciados (TRUNGPA, 2008, p. 21).

A sensibilidade corresponde, no nível habitual e dualista, a todos os tipos de pensamentos e emoções que surgem na mente e, no nível puro da mente de um Buda, à sabedoria ou qualidades iluminadas colocadas em prática para ajudar os seres. Então, a mente pura pode ser compreendida assim: em essência, é aberta; em natureza, é clara; e em todos os seus aspectos, é uma sensibilidade desimpedida. Estas três facetas, a abertura, a claridade e a sensibilidade, não estão separadas, mas são concomitantes. Elas são as qualidades simultâneas e complementares da mente desperta. No nível puro, estas qualidades são o estado de Buda; no nível impuro da ignorância e da delusão, eles se tornam todos os estados da consciência condicionada, todas as experiências do *samsara*. Mas não importa se a mente é iluminada ou

deludida, nada há além dela, e ela é essencialmente a mesma em todos os seres. A natureza de Buda, com todos os seus poderes e qualidades iluminadas, está presente em cada ser. Todas as qualidades do Buda estão em nossas mentes, porém veladas e obscurecidas, assim como uma vidraça é naturalmente transparente e translúcida, mas fica opaca pela camada de poeira.

A purificação, ou remoção destas impurezas, permite que todas as qualidades iluminadas presentes na mente sejam reveladas. Realmente, nossa mente tem pouca liberdade e poucas qualidades positivas porque ela é condicionada pelo nosso *karma*, pelas marcas habituais do passado. Pouco a pouco, porém, as práticas espirituais e de meditação livram a mente e a despertam para todas as qualidades de um Buda. Assim,

Nossa mente pode ser comparada a uma mão que está atada ou amarrada; neste caso, a mente está presa pela representação de nosso "eu", "ego" ou "self", assim como pelos conceitos e fixações que pertencem a esta ideia. Pouco a pouco, a prática do *Dharma* elimina estas fixações e conceitos de auto-estima e, assim como uma mão desatada pode se abrir, a mente se abre e ganha todos os tipos de possibilidades de atividade. Ela então descobre muitas qualidades e habilidades, como a mão livre de suas amarras. As qualidades que são lentamente reveladas são aquelas da iluminação, da mente pura (TRUNGPA, 2008, p. 23).

Enfim, se não há uma diferença essencial entre a mente de um Buda e a nossa própria mente, por que um Buda tem tantas qualidades atribuídas a ele, e nós não? A diferença é que em nossas mentes a natureza de Buda está obscurecida por todos os tipos de cobertura. No nível impuro, isso é, na ignorância cada uma das três facetas da mente pura se torna um dos elementos que constituem a experiência dualista. Para começar, a ignorância sobre a abertura da mente conduz a uma concepção de um sujeito, de um "eu", de um observador; e a ignorância sobre a claridade essencial conduz à ignorância dos objetos exteriores.

É assim que surge a dicotomia sujeito-objeto, eu-outro. Uma vez que os dois polos da visão dualista tenham sido estabelecidos, vários relacionamentos se desenvolvem entre eles, que por sua vez motivam diferentes atividades. Os estágios deste processo são constituídos de quatro véus que mascaram a mente pura, a natureza de Buda. Eles são: o véu da ignorância, o véu da tendência básica, o véu das aflições mentais e o véu do *karma*. A ignorância sobre a verdadeira natureza da mente, isto é, o simples fato dela não reconhecer o que é realmente, é chamada de *ignorância fundamental*. É a incapacidade básica da mente condicionada perceber a si mesma. O véu da ignorância é um tipo de estado nublado. Tal mente obscurecida perde a experiência da abertura lúcida e se torna ignorante de sua natureza essencial.

Diz-se que a ignorância fundamental é inata, porque ela é inerente à nossa existência; nascemos com ela. De fato, ela é o ponto de partida da dualidade, a raiz de todas as delusões e a fonte de todo sofrimento. [por isso] A mente controlada pela ignorância se engaja em todas as delusões, entre as quais a mais básica, a raiz de todas as outras delusões, é o apego dualista em termos de sujeito e objeto (TRUNGPA, 2008, p. 27).

Quando a mente não conhece a extensão de sua abertura, ao invés de experienciar sem centro ou periferia, percebemos tudo através de um ponto central de referência. Este ponto, o centro que se apropria de todas as experiências, é o observador, o ego-sujeito. É deste modo que a mente, ignorante de sua abertura, produz a experiência delusória de um "eu". Ao mesmo tempo, quando a natureza da claridade não é reconhecida, experienciamos uma sensação de "outro" ao invés da qualidade auto-consciente da mente. Assim, o sujeito-ego distingue coisas que se tornam a qualidade auto-consciente. Assim o sujeito-ego distingue coisas que se tornam objetos externos. Surge a dicotomia do sujeito e do objeto, do "eu" e do outro. As "outras" coisas têm uma forma dual: as aparências do mundo externo e os fenômenos duais.

Esta tendência da mente ser ignorante de sua natureza, e de perceber todas as situações de modo dualista, é o véu da tendência básica. Desta perspectiva, este segundo véu pode ser chamado de véu do apego dualista. A mente ignorante de sua abertura e de sua claridade fica imersa na dualidade. Então, a ignorância da sensibilidade da mente dá surgimento a todos os relacionamentos que existem entre os dois polos da dicotomia sujeito-objeto.

No nível puro, a sensibilidade é a imediação e a multiplicidade das qualidades iluminadas, mas na ignorância, estas qualidades são substituídas pelas infinitas possibilidades relacionais dualistas. Na ignorância, começamos tomando os objetos externos como sendo coisas reais. Então experienciamos atração aos objetos agradáveis, aversão aos objetos desagradáveis e indiferença aos objetos que parecem neutros. Se um objeto é agradável, queremos possuí-lo. Por outro lado, diante de objetos ou situações desagradáveis, temos uma atitude de rejeição ou fuga. Finalmente, não nos relacionamos com certos objetos ou situações por causa da indiferença ou estagnação mental (TRUNGPA, 2008, p. 28).

Estes três tipos de relacionamentos - atração, aversão e indiferença - correspondem ao desejo, ao ódio e à ignorância. Estes são os três venenos mentais primários, as três principais aflições mentais que animam e condicionam a mente habitual. Na base destes três tipos de relacionamento, outras numerosas aflições mentais ou emocionais se multiplicam, notavelmente o orgulho, a ganância e a inveja. O orgulho surge deste "eu" que nasce da ignorância; a ganância é uma extensão do apego desejoso; enquanto a inveja provém do ódio e da aversão. Assim, os três venenos primários se ramificam em seis paixões: ódio, ganância,

ignorância, apego desejoso, inveja e orgulho. Elas correspondem aos seis estados de consciência característicos dos seis reinos da existência. Depois, eles são subdivididos de novo e de novo, totalizando 84 mil tipos diferentes de paixões! Todos estes relacionamentos dualistas e aflitos compõem o *véu das paixões*.

As várias paixões conduzem a uma grande variedade das ações dualistas, que podem ser - em termos de *karma* - positivos, negativos ou neutros. Elas condicionam a mente e a fazem nascer em um dos seis reinos da existência condicionada. Isto é o que chamamos de véu da atividade condicionada, ou véu do *karma* (TRUNGPA, 2008, p. 29).

Estes quatro véus que encobrem a mente fazem sermos seres comuns, lançados pelas delusões. Não podemos ser livres desta condição, exceto eliminando os véus e desvelando a mente. A prática espiritual oferece numerosos métodos que permitem que estas impurezas caiam pouco a pouco, assim revelando a jóia da mente pura.

A natureza pura da mente pode ser comparada a uma bola de cristal e, os quatro véus, a quatro pedaços de pano que a encobrem e escondem mais e mais. De acordo com uma outra imagem, estes véus podem ser comparados às camadas de nuvens que encobrem o céu da mente. Do mesmo que as nuvens obscurecem o céu, os véus mascaram o espaço aberto, assim como a claridade de sua lucidez. A prática do *Dharma*, e primariamente a meditação, gradualmente removem estes diferentes véus, do mais grosseiro ao mais sutil (TRUNGPA, 2008, p. 31).

Assim que estes véus ou coberturas são removidos, há um desvelamento completo, um estado de purificação chamado de "*sang*" em tibetano. O desabrochamento de todos os aspectos do espaço e da luz, revelados por esta purificação, é descrito pelo termo "*gye*". Estas duas sílabas, "*sang gye*", que literalmente significam "pureza e desabrochamento perfeitos" ou "completamente puro e totalmente desabrochado", juntas formam a palavra tibetana para Buda. O estado de Buda é a manifestação das qualidades inerentes à mente, uma vez que ela tenha sido purificada dos véus que a obscurecem. O desvelamento, que revela as puras qualidades inerentes da mente, marca todo o progresso sobre o caminho espiritual.

Com base nas práticas vivenciadas nesse caminho, passamos a observar com lucidez nossa vida e nossos padrões de pensamento. Entretanto, só quando há brechas nessa incessante luta de reconhecimento de ego é que ocorrem discernimentos ao sujeito, do contrário recaímos no estado de confusão e passamos a nos apoiar nas estratégias reativas dos três senhores do materialismo espiritual:

Quando vemos um objeto, ocorre no primeiro instante súbita percepção sem lógica nem conceituação em relação a ele; apenas o percebemos no campo aberto. Então, de imediato, caímos em pânico e passamos a correr desorientadamente, tentando acrescentar-lhe alguma coisa, ou encontrar um nome para ele, ou ainda achando uma classificação para que possamos localizá-lo e categorizá-lo. Pouco a pouco, as coisas se desenvolvem a partir desse ponto (TRUNGPA, 2006, p. 96).

A resposta como defesa dos “Três Senhores” também se encontra em nossas mentes. É interessante notar que podemos criá-los e também liberarmos-nos deles. Pois, as defesas dos “Senhores” são construídas com material das nossas mentes. Com a finalidade de observar por nós mesmos como o processo de preservar o mito fundamental da solidez reverbera em nossas vidas, é preciso examinar nossas próprias experiências. Como veremos adiante, neste capítulo, o meio revelado pelo Budismo tibetano foi a meditação. De toda forma, são nos momentos em que se apresentam hiatos na consciência ecológica que temos outras percepções de nós mesmos, são esses os acontecimentos que tornam possível algum discernimento. Nossos sofrimentos surgem porque nossas mentes reagem a nossas experiências de maneiras frequentemente incontroláveis.

Na visão budista, a causa primária do sofrimento se origina na mente a partir de uma disposição básica de agarrar e controlar. No centro de nosso esforço está nossa ferida básica, nossa ego-identidade ferida. Se pudermos acolher com lucidez e sanidade este problema poderemos mudar toda a base de nossa vida. Com isso, começaremos a perceber que existe dentro de nós uma qualidade sadia e desperta que apenas surge na ausência de luta. Como diz Trungpa Rinpoche (2006), é quando praticamos o “deixar ser”. Portanto,

Las preguntas que nos planteamos cuando estamos sumidos en la confusión son potentes y auténticas. Nos preguntamos: «¿Quién soy? ¿Qué soy? ¿Qué es esto? ¿Qué es la vida?», y muchas cosas más. Luego exploramos un poco y nos preguntamos: «de hecho, ¿quién diablos hizo esa pregunta? ¿Quién preguntó “quién soy yo”? ¿Quién preguntó “qué es”, o incluso “qué es este qué es”?» (TRUNGPA, 2012, p.15).

Segundo a perspectiva budista, a crença equivocada em um ego (ou o “eu”), é inexistente; é um desenvolvimento ilusório. Não se baseia em nenhum fator real ou definido, nem assume a forma de uma entidade sólida. Seu fundamento é uma simples crença ou hipótese. O que nossa mente caótica tende a visualizar-se como algo sólido, em funcionamento, não vai além de um conjunto de tendências e eventos.

No entanto, quando experienciamos a ausência de ego, a solidez de nossas vidas e as nossas percepções desmoronam. A visão budista por compreender que a ausência de ego é

preexistente, além de nossas ideias preconcebidas, ao iniciarmos esse processo de desvelamento de um si mesmo, emerge outros questionamentos, entre eles, uma vez que reconhece-se quem e o que somos, como fazemos para vivenciar os conhecimentos ao nosso cotidiano? Como coloca-lo em prática? Anterior, ainda a essas questões, podemos perguntar: se somos aberto o tempo todo, de onde veio a confusão, para onde foi esse espaço aberto?

O ponto de partida é a percepção, de modo autêntico, da existência de um espaço aberto, que não traz pertencimento a algo ou alguém. Que existe continuamente a inteligência primordial atrelada ao espaço e a abertura - *Vidya*⁵². Compreendemos que devemos ver nossa confusão, nosso sofrimento, nossa dor, sem transformá-los em respostas. Pois, na realidade, nada aconteceu, contudo, ocorreu que nos tornamos demasiado ativos nesse espaço. E quando isso ocorre, o espaço deixa de ser espaço como tal. Torna-se sólido.

Neste processo, é imprescindível trabalhamos conosco mesmo, com nossa vida e nossa psique, mas sem buscar respostas observando o que nos passa pela cabeça de maneira sensível e direta, mantendo-nos fiéis a realidade. Não obstante, devido ao vasto espaço, ele nos chama a dançar; e por tantas vezes, “a nossa dança torna-se um pouco ativa demais, principiámos a girar mais do que o necessário para expressar o espaço. Nesse ponto, nos tornamos conscientes de nós mesmos, cônscios de que “eu” estou dançando no espaço” (TRUNGPA, 2006, p 121). Se formos capazes de entregarmos a este processo, abre-se uma extraordinária possibilidade de fazer de nossa confusão, do caos e das neuroses de nossa mente, um novo material de estudo. Isto permite seguir aprofundando mais e mais. Por fim, chegamos a esse ponto em que renunciamos a toda esperança de receber uma resposta ou qualquer outra coisa. Portanto, tornamo-nos ainda mais abertos. Não mais fazemos distinções enquanto coisas rejeitáveis ou aceitáveis. Partimos, então, para o abandono da luta básica do ego.

3.2.1.2 O mito da liberdade ou a liberdade como mito?

Nos tópicos anteriores, apresentamos dois acontecimentos que podemos adotar em relação à espiritualidade na formação do humano: o materialismo espiritual e a superação deste pelos sujeitos. Sobre a superação compreende-se que esta é possível em um trabalho

⁵² *Vidya*, quer dizer “inteligência” em sânscrito – precisão, agudeza, no entanto, agudeza com espaço, agudeza com lugar em que se pode colocar as coisas, trocar coisas. Chögyam Trungpa apresenta esse espaço como algo similar a “um espaçoso salão em que há lugar para dançar, em que não corremos o risco de derrubar coisas nem tropeçar em coisas, pois o espaço é completamente aberto. Nós *somos* esse espaço, nós ‘somos um’ com ele, com *vidya*, inteligência e abertura” (2006, p. 120-121).

sobre si mesmo, cujo fundamento do trabalho é o próprio caminho e não a busca de um objetivo, de que há algo a alcançar, pois a meta permeia todo o presente, o que vivemos em cada instante da existência. E por essa vivência permeia o sentido de liberdade que pode ser descrita em função da ação de certos elementos que são a totalidade, a noção de jogo na existência e o pragmatismo com se avança na existência.

Sobre a totalidade, quando referimo-nos a liberdade, é a compreensão de que na existência nada tem prioridade. Mais especificamente, estamos nos referindo ao momento da separação original, ou seja, quando começamos a estabelecer uma relação com as coisas como entidades separadas, “como o tempo fomos adotando uma atitude determinada frente ao caminho e o fomos condicionando, orientando-o para o mundano ou para o espiritual” (TRUNGPA, 2012, p.27). Os condicionamentos de nossa existência dizem respeito às três categorias mencionadas acima. Segundo o Trungpa, os condicionamentos intervêm, por exemplo, a nível de totalidade da vivência quando a experiência nos possibilita vários modos de existir e, no entanto, adotamos e nos relacionamos com uma determinada maneira da experiência que faz com que definamos se esta é mundana ou espiritual.

É a abertura total e completa que nos possibilita a superação da esperança e do medo. Por ela nos relacionamos com as coisas tal como são e não como gostaríamos que fossem. Extrapola as conceituações das coisas (do que é bom e/ou do que é mal), trata-se de uma atitude prática a qual não afastamos as coisas que vão surgindo em nossa vida, nem tão pouco vamos criando apego a elas. Portanto, trata-se de uma atitude total e aberta, de uma disposição a examinar o que vai surgindo, a trabalhar com o todo e a relacionar-se em um contexto global. Como comenta o próprio Chögyam Trungpa Rinpoche (2012, p. 28), “o mundo é uma oportunidade, é nossa base de trabalho. Nada do que nos sucede nos obriga a lutar contra ele. O mundo é essa situação extraordinariamente rica que está aí, que nos oferece inumeráveis recursos” [tradução nossa]⁵³. Sobre a nossa existência, também devemos nos relacionar com a vivacidade e a energia⁵⁴, com os vislumbres e brilhos da vida que vão se produzindo diante desse espaço aberto. É um aspecto vivo, enérgico e pulsante de nosso ser.

Não obstante, a totalidade e a energia não podem se encarregar do todo. Nesse momento, adentramos ao terceiro aspecto - ao que é fundamentalmente prático em nossa existência no mundo – e, para isso, faz-se necessário certa disciplina na vivência de uma autoexistência em que não se faz necessário idealizar estratégias em nosso cotidiano. É no

⁵³ “*El mundo es una oportunidad, es nuestra base de trabajo. Nada de lo que sucede nos obliga a luchar contra él. El mundo es esa situación extraordinariamente rica que está ahí, que nos ofrece innumerables recursos*”.

⁵⁴ Inclui o reconhecimento da agressividade, a paixão, o desconhecimento, o orgulho, o ciúme, etc.

processo de formação do humano que surge a possibilidade de uma forma de pensar discriminativa que permite ao sujeito que se questione durante esse processo. O sujeito percebe a obsessão de relacionar-se com alguma coisa, de questionar a solidez dos mundos que experimenta. Contudo, para realiza-lo é necessário desenvolver a consciência panorâmica e o conhecimento transcendental. A consciência panorâmica evidencia que o sujeito

pode começa a ver a sua qualidade irônica e humorística. Em vez de lutar simplesmente, começa a experimentar a luta e a ver sua futilidade. Ri em meio às alucinações. Descobre que, quando não está combatendo as paredes, elas não são repulsivas nem duras mas, ao contrário, quentes, macias e penetráveis. Descobre que não precisa saltar das cinco janelas, nem pôr abaixo as paredes, nem mesmo se fixar nelas; pode passar através delas em qualquer lugar. (...) É um processo de comunicação suave, aberto e quente (TRUNGPA, 2006, p. 139-140).

Enquanto que a clareza e a precisão do conhecimento transcendental indica ao sujeito olhar as paredes de maneira diferente. O conhecimento transcendental refere-se ao discernimento intuitivo da natureza insubstancial do ego. Percebemos que os pensamentos e as emoções expressam nossas atitudes básicas para com o mundo e criam um ambiente, um lugar de fantasia, em que vivemos. Já não temos mais de manter a existência do ego.

Por essa via de entendimento, o sujeito começa a compreender que o mundo nunca encontrava-se fora dele, mas que o problema emergiu de sua própria ação dualista, pela separação entre o “eu” e o “outro”. Então, compreende “que ele mesmo empresta solidez às paredes, que ele mesmo se faz prisioneira através da ambição. E, assim compreende que, para livrar-se da prisão, é necessário abandonar a ambição de fugir, e é preciso aceitar as paredes tais e quais são” (TUNGPA, 2006, p. 140).

Na atualidade, nas condições existenciais vivenciadas pelo sujeito em seu cotidiano, de modo geral, damos uma grande importância (nem sempre de modo consciente) a dor e ao estado de confusão que nem sempre damos atenção ao que Chögyam Trungpa compreendeu como *inocência essencial ou primordial*. O que estamos constantemente buscando no processo formativo é uma vivência que permita uma descoberta de nossa condição adulta em lugar de recuperar nossa inocência infantil. Para o Trungpa (2012), deixamo-nos levar pro um engano, pois buscamos algo que nos possibilite sermos absolutamente adultos, respeitáveis e psicologicamente estáveis. Vislumbramos essa condição como o ideal de uma vida realizada.

Mais ainda: supomos que uma pessoa realizada deve ter o comportamento semelhante ao de um sábio ancião, não exatamente como um velho professor, mas como um padre de idade avançada, capaz de dar conselhos sensatos sobre o modo correto de enfrentar todos os

problemas da vida, ou como uma anciã que conhece todas as receitas e todos os remédios. Essa parece ser a fantasia que nos deixamos absorver e, como já citado, existe atualmente em nossa cultura em relação a uma pessoa realizada – é de idade, sábia, adulta e estável. Torna-se mais uma sedução do materialismo espiritual que é extremamente poderosa por ser a sedução de pensar que “eu” atingi algo que buscava.

Faz-se, portanto, imprescindível as ações transcendentais por estarem baseadas em dar um passo além das noções convencionais de virtude e não-virtude. Elas nos treinam para irmos completamente além das limitações da visão dualista e para desenvolvermos uma mente flexível. Em termos práticos em sua relação com seus alunos, ao seu próprio modo,

Trungpa Rinpoche idealizou um curso assim para seus alunos. Ele pedia para memorizarmos certos cantos e alguns meses depois de a maioria de nós ter conseguido aprender, mudava a letra. Ele nos ensinava determinados rituais e queria que praticássemos com muita precisão. Quando estávamos quase começando a criticar aqueles que erravam ao praticá-los, ele nos ensinava os rituais de forma totalmente diferente. Mandava imprimir lindos manuais com todos os procedimentos corretos mas, de modo geral, eles já estavam desatualizados antes mesmo de serem publicados. Após anos desse tipo de treinamento, começa-se a desistir de ter controle. Se as instruções de hoje são para colocarmos tudo do lado direito, fazemos isso tão impecavelmente quanto possível. Se amanhã as instruções são para colocar tudo do lado esquerdo, nós as cumprimos com todo o coração. A ideia de que existe uma única maneira correta como que se dissolve em névoa (PEMA CHÖDRON, 2005, p. XX).

Ainda, relacionado às ações transcendentais, o caminho formativo consiste em seis atividades⁵⁵ que acontecem espontaneamente: a generosidade, a disciplina, a paciência, a energia, a meditação e o conhecimento transcendentais. Essas atividades indicam a visão e a compreensão que transcendem as noções centralizadas do ego.

A generosidade transcendental, geralmente, é abordada de modo equivocado no escrito das escrituras budistas, como se significasse usar de bondade para alguém que está de algum modo em situação inferior a nós. No entanto, a atitude a qual denominamos generosidade é uma disposição de doação, de nos abirmos sem razões filosóficas, piedosas ou religiosas, de modo simples fazer o exigido a qualquer momento e em qualquer situação, sem medo de receber o que quer que seja. Em outras palavras, é a jornada para aprender a doar. Quer dizer

⁵⁵ Essas atividades chamam-se “as seis *paramitas*”, “por que *param* significa o ‘outro lado’ ou ‘margem’, o ‘outro lado rio’, e *ita* significa chegada. ‘Paramita’, portanto, quer dizer ‘chegando’ ao outro lado, ou margem, (...)” (TRUNGPA, 2006, p. 162). Vale ressaltar que, embora os termos generosidade, paciência, disciplina e meditação nos cheguem comumente com uma conotação rígida, quando relacionadas as *paramitas* não se compara a estarmos à altura de algo. Nesse sentido, “é mais correto expressar as *paramitas* como uma caminhada explanatória, não como uma série de mandamentos gravados em uma pedra” (PEMA CHÖDRON, 2005, p. XX).

que não julgamos, nem avaliamos, pois caso resolvamos decidir até que ponto devemos nos abrir ou permanecer fechados, a abertura não terá nenhum significado e a ideia de “paramita”, de generosidade transcendental, será vã. Ressaltamos que a consequência da noção de transcendência é olharmos através das definições limitadas, das concepções limitadas, da mentalidade de luta disto em oposição àquilo.

Mais ainda, é não ficarmos satisfeitos como a fabricação de nossa versão do objeto dentro de nós em lugar de vê-lo como realmente é. Em nossa vida cotidiana, no nível comum de nossas experiências, nós a experimentamos como flexibilidade e cordialidade. Acrescentando as palavras do próprio Chögyam Trungpa Rinpoche (2006),

A generosidade transcendental é darmos o que tivermos. (..) Não nos compete fazer julgamentos; aos que recebem compete fazer o gesto de receber. Se os que recebem não estiverem preparados para nossa generosidade, não a receberão. Se estiverem preparados para ela, virão buscá-la. (...) Deixemos que as pessoas olhem para nós e nos examinem. Estamos à sua disposição. Uma ação nobre, uma ação completa, uma ação que não contém nenhuma hipocrisia, nenhum julgamento filosófico ou religioso. Por isso é transcendental. (p. 163).

Seguimos uma linha de pensamento semelhante quando nos relacionamos com a “paramita” da disciplina. Ou seja, não estamos tratando de questões que nos amarram a um conjunto de leis ou padrões. Pois se agirmos completamente desprendidos, agindo segundo a abertura, não tem regras a serem seguidas. Comunicamo-nos com precisão. A disciplina dissolve as causas da agressão, uma disciplina suave mas muito precisa. Sobre a ação da disciplina, a Pema Chödrom (2005, p. XX) a exemplifica relatando que certa vez enquanto conduzia um retiro após a publicação de “The Wisdom of no escape”,

As pessoas, na maioria, vieram porque se sentiam inspiradas pela noção de maitri que permeia esse livro. Lá pelo terceiro dia do programa, estávamos todos sentados em meditação quando, de repente, uma mulher se levantou, espreguiçou-se um pouco e deitou-se no chão. Mais tarde, quando perguntei a ela sobre isso, respondeu: “Bem, eu estava tão cansada que resolvi ser bondosa comigo mesma e me dar descanso”. Foi então que percebi que precisava falar sobre a magia da disciplina e sobre não se deixar levar pelas próprias oscilações de humor.

Antes de abordamos a paciência, queremos ressaltar que, na realidade da experiência, não se pode dividir as seis atividades em práticas rigorosamente separadas. Uma conduz à outra e nela se incorpora. Em relação à atividade da paciência não corresponde a um controle. Pois, a paciência transcendental jamais espera. Uma vez que não se espera coisa alguma, não

agimos impacientemente. No entanto, em nossas ações cotidianas, de um modo geral, ficamos à espera de algo aconteça em nossa vida, algo que possa dar conta de determinadas experiências que consideramos inconvenientes e difíceis de vivenciar. Trungpa Rinpoche (2006) relata que a ação desse tipo de espera baseia-se no impulso, como quando

encontramos alguma coisa emocionante e bela e nos lançamos com muita força na sua direção, sendo, mais cedo ou mais tarde, jogados de volta. Quanto mais nos atiramos para frente, tanto mais seremos atirados para trás, porque o impulso é uma vigorosa força impulsora dirigida sem sabedoria. A ação impulsora é como a de uma pessoa que corre sem olhos para ver, como a do cego que procura alcançar o seu destino. (...) A força existente por detrás da paciência transcendental não é compelida por impulso prematuro nem qualquer outra coisa dessa natureza. (p. 165).

Ainda, o que quer que aconteça se faz no meio do espaço. Nada sobrevém “aqui” e “ali” em termos de luta e crises. Nesse sentido, a paciência transcendental significa que temos um relacionamento fluente com o mundo, sem combater coisa alguma. Seguindo para a próxima atividade - a energia – é tida como alegre pelo fato de estarmos inteiramente interessados nos padrões criativos de nossa vida, e por isso nunca nos cansamos das situações. Ainda, poderemos dizer que ocorre uma imensa energia em compreender que desistimos de tornar-nos alguém santo ou iluminado, que no presente temos tempo de viver realmente a vida, que passamos pela vida além da pressa neurótica. A próxima “paramita” é a meditação. Como Chögyam Trungpa (2006, p. 167) descreve, existem dois tipos de meditação:

o primeiro é a do bodhisattva, onde ele, graças a sua compassiva energia, experimenta uma contínua percepção panorâmica. (...) Está simplesmente desperto para as situações da vida como elas são, particularmente cômico da continuidade da meditação com generosidade, moralidade, paciência e energia. É contínua a sensação de “desperto”. O outro tipo de dhyana é a prática da concentração do reino dos deuses. A principal diferença entre esse tipo de meditação e a do bodhisattva é que este nunca se absorve em coisa alguma, embora lide com situações materiais da vida real. Não estabelece uma autoridade central em sua meditação, não se vigia agindo nem meditando, de modo que sua ação é sempre meditação e sua meditação é sempre ação.

Chegamos, então, ao entendimento da sexta paramita – *prajna* ou “conhecimento”. Enquanto fundamentas no *prajna*, as paramitas tornam-se diferentes das ações comuns, “na ausência de *prajna* as outras ações permanecerão incompletas” (TRUNGPA, 2006, p. 167-168). Comenta-se que é o que transforma todas as ações em ouro; quer-se dizer com isso que as outras cinco paramitas fornecem pontos de referência, entretanto, o *prajna* corta tudo.

Prajna significa a inteligência. Portanto, ela torna-se “o olho que tudo vê, o oposto do ego que se observa incessantemente enquanto age”, além de transmutar o observador ou ego em conhecimento discriminativo. Em outras palavras, com o fundamento das ações em prajna, rompe-se a consciência rígida da dualidade “nisto” e “naquilo”.

Isso faz emergir o conhecimento duplo – o prajna do conhecer e o prajna do ver. Trungpa Rinpoche (IDEM, p. 168) apresenta essa ação do conhecer dupla, do seguinte modo:

O prazer do conhecer lida com as emoções. É a eliminação das emoções em conflito – as atitudes que temos para conosco – desse modo revelando o que somos. O prajna do ver é a transcendência das concepções primitivas do mundo. É ver as situações tais como são. Por conseguinte, o prajna do ver permite-nos lidar com as situações da maneira mais equilibrada possível. O prajna corta completamente qualquer tipo de percepção que tenha a mais ligeira tendência para separar “aquilo” “disto”. Daí a razão ter a lâmina dois gumes. Ela não corta apenas *nesta* direção, mas *naquela* também. O bodhisattva não experimenta a irritante característica decorrente da distinção entre isto e aquilo. Limita-se a passar pelas situações sem precisar verificá-las. De sorte que todas as seis paramitas são interdependentes.

Portanto, quando simplesmente desistimos de ter alguma base, percebemos que na verdade, experienciar o estado desperto tem a mesma probabilidade de ser de modo infantil ou adulto, de acordo ao nosso conceito do que é ser adulto. Somos capazes de sermos pessoas realizadas e de ser como crianças. É uma compreensão que concorda com as coisas tal com são. Somos um ser simples, pois regressamos ao estado original de nosso ser. Temos a capacidade de desvelar nossa inocência e beleza infantis, aspecto primordial que existe em nós mesmos. Após descobrir nossa confusão e neuroses, começamos a dar-nos conta que somos seres inofensivos e imponentes. Ressaltamos, ainda que,

Obviamente, isto não se parece em nada ao «grito primordial» e outras do estilo, nem tão pouco significa que devemos reduzirmos ao estado infantil. Trata-se de descobrir esse algo da criança que levamos dentro. Convertemo-nos em seres espontâneos, curiosos e vivos; queremos conhecer melhor o mundo e a vida. De repente, nos despojamos de todos os nossos preconceitos. Começamos a atravessar; é como um segundo nascimento. [tradução nossa]⁵⁶

⁵⁶ *Obviamente, esto no se parece en nada a la idea del «grito primordial» y otras cosas por el estilo, ni tampoco significa que debemos reducirnos al estado infantil. Se trata más bien de descubrir ese algo de niño que llevamos dentro. Nos convertiremos en seres espontáneos, curiosos y vivaces; queremos conocer mejor el mundo y la vida. Nos hemos despojado de golpe de todos nuestros prejuicios. Empezamos a realizarnos; es como un segundo nacimiento.*

Essa visão nos mostra nossa natureza infantil, o que cremos saber e as ideias preconcebidas vão se desmoronando, pela primeira vez e reconhecemos a dimensão real de nossa existência. Quando nos comunicamos com o aspecto lúdico do mundo, realizamos o movimento de abandonar nossa desconfiança egóica ou pelo menos tomamos consciência de sua existência.

É necessário que o sujeito do processo formativo seja empurrado e jogado no processo de desvelamento do aspecto egóico e ao reconhecimento de uma natureza aberta. Nesse momento, entra em jogo a relação mestre e discípulo. Alguém tem que “empurrá-lo” a si. Esse é o começo. No entanto, nesse momento, emerge do professor uma incerteza: de como ensinar, como criar um vínculo com aqueles que nos escutam? Partimos de uma relação que deve ser ausente de medo. Ausência de um medo para explorar continuamente o mundo, a realidade. O caos em que se encontra, por vezes, a relação pedagógica pode ser nossa fonte de inspiração, basta converte-se, de certa maneira, em ordem. Transformar-se-ia em um caos ordenado e deixaria de ser um caos confuso, pois teríamos a capacidade de relacionarmos com mundo tal como o é. No entanto, a natureza dessa aprendizagem não se encontrará em livros:

não se trata de imitar aos mestres e heróis, com a esperança de que algum dia se produza uma virada psicológica brusca que nos permita ser um deles. Embora na realidade não sejamos, cremos que podemos chegar a sê-los puramente por meio da imitação, enganando-nos constantemente e aparentando ser o que não somos. (...) não temos que aparentar ser algo: *somos algo* (TRUNGPA, 2012, p. 56) [tradução nossa].

O que se quer apresentar é a importância de deixar um espaço para sua tomada de consciência de suas próprias neuroses e confusões, de suas atitudes cotidianas e de sua maneira de pensar. Desse modo, para que a vida seja uma aventura envolvente, generosa, e divertida precisamos fomentar a curiosidade, em qualquer tipo de experiência seja amarga ou seja doce. Para não agirmos de forma mesquinha ou preconceituosa na realização de nossos objetivos e para tornar a vida mais plena precisamos saber suportar tanto a dor quanto o prazer. Assim, aprenderemos a saber quem somos e o que seja o mundo, o que nos move e o que move o mundo; enfim, como as coisas verdadeiramente são. Assim,

Quando começamos a meditar ou adotamos uma disciplina espiritual pensamos em melhorar, o que não deixa de ser uma agressão sutil a quem verdadeiramente somos. É como se disséssemos, "começando a fazer exercício serei uma pessoa melhor." "Se ao menos minha casa fosse como eu quero, seria uma pessoa melhor." "Se pudesse meditar e acalmar-me, seria uma pessoa melhor". Ou então, encontrarmos defeitos nos outros e pensamos:

"se não fosse o marido, meu casamento seria perfeito." "Se não fosse as diferenças com o chefe, meu trabalho seria maravilhoso." Ou, "se não fosse minha mente, a meditação seria muito boa." (CHÖDROM, 2005, p. 56).

Mas, de fato, a prática espiritual quando dirigida a nós mesmos significa que não podemos descartar o que quer que seja em nossa vida cotidiana.

podemos ainda estar alucinados depois de todos estes anos, podemos estar ainda zangados depois de todos estes anos, podemos ainda ser tímidos, ciumentos ou ainda nos menosprezarmos depois de todos estes anos. O importante não é tentar mudar. Para meditar não é preciso descartar quem somos para ser uma pessoa melhor. O importante é cultivar o apreço por quem já somos. O fundamento da prática somos nós mesmos, ou eu, ou aquilo que somos agora, tal como somos. Este é o fundamento de toda a prática, somos o objeto da nossa observação e vamos passar, com muita curiosidade e interesse, a nos conhecer (CHÖDROM, 2005, p. 57).

No enfoque budista, a espiritualidade visa investigar quem somos. Nesse aspecto, os caminhos da meditação e da vida dizem respeito ao desenvolvimento da curiosidade, da investigação. O fundamento somos nós próprios; estamos aqui para saber quem somos. A magia é ser capaz de se abrir ao momento como ele se apresenta, se dispor a viver plenamente e com atenção o momento presente. Quando meditamos observamos que estamos sempre fugindo do momento presente, evitando a nossa própria presença, tal como somos. A curiosidade e a investigação envolvem suavidade, precisão e abertura—entregar-se ao processo. A suavidade é tratarmo-nos com carinho. A precisão é ver claramente, permanecer com destemor diante do que surge, como o cientista não teme olhar no microscópio. A abertura é a entrega corajosa para aprender a cultivar o apreço por si mesmo.

Ouvir palestras sobre o dharma ou sobre os ensinamentos de Buda e praticar meditação nada mais é que estudar a si mesmo. Comendo, trabalhando, meditando, ouvindo ou falando - estudar a nós mesmos é a razão absoluta para estarmos aqui, neste mundo. Na verdade, já foi dito que estudar a si mesmo pode servir de material para todos os livros de que precisamos. Talvez os livros e palestras sobre o dharma existam apenas para nos encorajar a compreender este ensinamento simples: toda a sabedoria sobre como causamos sofrimento a nós mesmos e sobre quanto nossa mente é prazerosa, vasta e descomplicada - esses dois aspectos, a compreensão do que poderíamos chamar de neurose e a sábia percepção da verdade incondicional e imparcial somente podem ser encontrados em nossa própria experiência. [...] Bodhidharma trouxe o Zen Budismo da Índia para a China. Sua impetuosidade e intransigência eram bastante conhecidas. Conta uma história que ele costumava cochilar durante a meditação e, por isso, Cortou fora suas pálpebras e as jogou no chão. Quando caíram ali, transformaram-se em um pé de chá e ele percebeu que bastava tomar desse chá para permanecer acordado! Inflexível, buscava conhecer a verdade e não queria apenas acreditar no que os

outros lhe diziam. Sua grande descoberta foi perceber que, olhando diretamente para o nosso próprio coração, encontramos o Buda desperto, a experiência totalmente límpida das coisas como realmente são (CHÖDRON, 2005, p. 63).

Assim, em qualquer tipo de situação é possível descobrir o que é verdadeiro, apenas estudando a nós mesmos de todos os ângulos, em nossos cantos escuros e claros, sejam eles sombrios, horríveis, medonhos, esplêndidos, mal-assombrados, assustadores, alegres.

Podemos apenas olhar para o conjunto. E para fazer isso a meditação nos fornece o método. Vale ressaltar que a perspectiva budismo não consiste apenas de ensinamentos, mas que inclui também um aspecto prático para que possamos explorar e testar os ensinamentos. Trata-se da meditação. O problema é que quando sentamos para meditar e olhamos honestamente para nossa mente, existe uma tendência para que esse processo se transforme em um projeto um tanto mórbido e depressivo. Podemos perder todo o senso de humor e sentar com a sombria determinação de chegar ao fundo de uma grande confusão que não cheira muito bem. Após um tempo, quando as pessoas estão praticando dessa forma, começam a sentir tanta culpa e angústia que simplesmente ficam saturadas, e podem até dizer a alguém em quem elas confiem: 'Onde está a graça de tudo isso?'

3.3 Uma estranha e perigosa experiência: *meditar*

Ao falarmos sobre a prática da meditação, encontramos determinadas interpretações que não correspondem ao seu legítimo significado no Budismo tibetano. Por vezes, tende-se a pensar como a subida em uma escada: nós tomamos o primeiro passo, e então dar o próximo passo e o passo depois disso. Ou achamos que a prática da meditação é como estar em um elevador: os números de cada andar aparecem à medida que subimos de um estágio para o próximo. Nessas colocações sobre a meditação, é preciso estar atento a qualidade competitiva do ego que pode ser prontamente vista no mundo materialista em que vivemos.

Se quisermos tornar-nos milionários, temos de tentar primeiro tornar-nos milionários *psicologicamente*. Começamos criando uma imagem de nós mesmos como milionários e depois trabalhamos com muito empenho no sentido do objetivo. Empurramo-nos nessa direção, independentemente de sermos ou não capazes de atingi-lo. Esse enfoque cria uma espécie de venda, que nos torna cegos, insensíveis ao momento presente, porque estamos vivendo demais no futuro. Podemos adotar o mesmo enfoque errôneo para meditação. Visto que a verdadeira meditação é um modo de sair do ego, o

primeiro ponto consiste em não focalizarmos demasiado a futura chegada do estado desperto (TRUNGPA, 2006, p. 148).

A meditação deve ser tomada como o meio de conduzirmos um exame de nossas experiências. Não se trata de aplicarmos métodos antigos em um mundo novo, mas um modo de aprendermos a conduzir nossas vidas de modo pleno. Toda prática meditativa tem como base essencial a situação presente e o trabalho com essa situação e/ou esse estado de mente. A meditação que tem a meta a superação do ego está focalizada no momento presente.

Toda a prática meditativa deve fundamentar-se na relação entre nós e o estado de agora. No entanto, ainda encontramos a prática da meditação associada à ideia de um estado mental semelhante a um transe e/ou como uma forma de treinamento, como uma ginástica mental. Nessas descrições, a prática meditativa é tomada por uma seriedade que relaciona-se também com o problema do materialismo espiritual. Por isso, tão pouco deve ser encarada como uma atividade religiosa. Desse modo, ficaríamos perdidos. Pois, denominar algo com “religioso” implica na existência de outra realidade separada – “a leiga”. Ainda, segundo Trungpa Rinpoche (2006, p. 109-110),

Uma vez que faço parte de determinada linhagem meditadores, ligados à igreja e à sua organização, e por causa do meu compromisso religioso, preciso ser um bom menino ou uma boa garota, uma pessoa honesta, bondosa, frequentadora da igreja. Preciso acomodar-me aos padrões da igreja, a suas regras e regulamentos. Se eu não cumprir minhas obrigações, serei condenado, destruído. Há a ameaça de ponderação e de morte- a morte no sentido de fim de qualquer novo processo criativo. Essa atitude traz a sensação de limitação, de rigidez: não nos deixa espaço algum para nos movermos.

Na prática meditativa, o sagrado e profano se confundem; nossas experiências são tomadas como base de tudo o que é real. E, não é preciso nos empurrar para a prática da meditação, porém deixar as coisas como estão para que tenhamos consciência de que pensamentos e movimentos precisos possuem dignidade. Esquecemos, há muito tempo, que as atividades podem ser simples e precisas; que todo ato de nossa vida pode constituir-se de simplicidade e precisão e, assim, possuir enorme beleza e dignidade. A meditação é um caminho para o reconhecimento de nossa natureza ilimitada que é também inseparável da natureza ilimitada de todos os seres iluminados.

Nesse sentido, as práticas meditativas buscam, em diversos modos e graus, a possibilidade de uma emergência da lucidez mental e, em seu sentido último, permitir a compreensão da inseparabilidade fundamental entre o que é visto e aquele que vê, entre o

compreendido e aquele que compreende. Embora a meditação se relacione com estados mentais neuróticos, no budismo tibetano, não se trata de uma das abordagens citadas acima.

A prática meditativa é diretamente significativa para a nossa existência no “aqui e agora”; é o ato contínuo de desenvolvermos amizade conosco mesmos. Além de envolver a visão da ironia básica da justaposição de extremos, no sentido de não sermos surpreendidos levando-os a sério, nem seriamente fazemos seu jogo de esperança e medo.

Como o Tunpa Riponche (2006) comentou, meditar implica “deixar ser”. É uma questão de gastar toda a expectativa. A meditação indica que não é impossível tratar dos estados neuróticos do humano, pois eles consistem de uma energia, pressa e padrões repetitivos. Com a sua prática, aprendemos a nos relacionar com esses estados neuróticos, não no sentido de controlá-los ao nosso modo, mas no sentido de identificá-los como são e de trabalhar com as condições em que nos apresentam. Pode-se chegar, portanto, a compreensão e transcendência do ego, com a prática da meditação.

Entretanto, se estivermos com muitas expectativas e procuramos um caminho espiritual atrelado com o materialismo espiritual, termos a expectativa de que a espiritualidade nos fornecerá felicidade, conforto, sabedoria e salvação. Tal modo egocêntrico de experienciar a espiritualidade terá que ser virado completamente pelo avesso. No emaranhado de diversos tipos de pensamentos – pensamentos discursivos, pensamentos expositivos, pensamentos similares a filmes cinematográficos, etc. – desenvolvem-se pontos de confusão dos quais devemos partir para esclarecer nossas confusões.

Convém, então, examinar os princípios do budismo tibetano sobre as “Quatro Nobres Verdades⁵⁷”. As “Quatro Nobres Verdades” são: a verdade do sofrimento, a verdade da origem do sofrimento, a verdade da meta e a verdade do caminho. Teceremos nossos comentários partindo da verdade do sofrimento, o que significa que iniciaremos com a discussão sobre a nossa confusão e neuroses. O sentir-se insatisfeito provém de uma mente que gira de tal modo que o seu movimento parece não ter princípio nem fim.

Os pensamentos estimulados pela insatisfação são também similares a ela – como a sensação de que algo está faltando ou incompleto em nossa existência. Passamos, assim, a viver preenchendo lacunas, endireitando as coisas, tentando encontrar prazer ou segurança. Essa ação contínua torna-se irritante e ficamos inquietos diante do fato de sermos quem somos. Portanto, compreender a verdade de nossas confusões consiste em compreender a

⁵⁷ Foi o primeiro ensinamento dado pelo Buda Sakiamuni e, de acordo com o Lama Padma Samten (2006), este caracteriza o budismo como tal. O Buda percebeu como os indivíduos são levados pela força de suas ações a repetir padrões que os prendem a infundáveis ciclos de nascimento e morte.

neurose da mente, desvelando as ações que nos mantêm ocupados em “uma contínua busca do momento seguinte” (TRUNGPA, 2006, p. 146). Ao nos tornamos conscientes da nossa insatisfação começamos a buscar razões para ela. Observando nosso modo de pensar e nossas ações, descobrimos que estamos sempre buscando uma manutenção e destaque de um “eu”. Compreendemos que essa luta é a raiz de nossas crises caóticas e confusas.

Ao compreendermos que a luta é fundante da causa do sofrimento, torna-se preciso entender como o ego se desenvolve e atua. Contudo, não devemos supor que, “por ser o ego a raiz do sofrimento, a meta da espiritualidade consiste em vencê-lo e destruí-lo. Elas [as pessoas] se esforçam para eliminar a pesada mão opressiva do ego mas, como descobrimos antes, essa luta é apenas outra expressão dele” (TRUNGPA, 2006, p. 146). Compreendemos que o problema está na própria busca de aprimorar-se, ou seja, que nossas confusões são construídas, artificiais. Uma compreensão lúcida acontecerá nas possibilidades de abertura em nossa confusão mental, quando deixarmos de tentar nos livrarmos do pensamento.

Temos que ir além das palavras e das ideias conceituais e tocar no que nós somos, cada vez mais de modo profundo. Em outras palavras, devemos sentir a abertura do espaço em todas as situações. Dessa maneira, a consciência se torna mais precisa e abrangente. Contudo, o primeiro vislumbre não chega a ser o bastante, assim, há que examinarmos as minúcias sem julgar. Portanto, ao permitirmos simplesmente observar a natureza do pensamento, começamos a perceber que há uma qualidade sã, desperta que é manifestada na ausência de luta do ego. Nesse processo, descobrimos a Terceira Nobre Verdade, quer dizer

a verdade da meta: isto é, a da não-luta. Basta-nos abandonar o esforço por garantir-nos e solidificar-nos para que apareça o estado desperto. Logo, porém, percebemos que o ‘deixar estar’ só é possível em curtos períodos. Precisamos palmilhar um caminho espiritual. O ego deve gastar-se como um sapato velho, caminhando do sofrimento para libertação. Examinemos, portanto, o caminho espiritual, a prática da meditação, a Quarta Nobre Verdade. (TRUNGPA, 2006, p. 147).

Nesse sentido, quando nos abrimos plenamente para nós mesmos estamos possibilitando uma abertura nossa para o mundo. A prática da meditação busca o reconhecimento dos padrões de nossa mente, o nosso modo de apreender as condições humanas e o conhecimento de si, que ora é excessivamente manipulativo, impondo-se em nossa relação com os outros e o mundo, ou completamente solto e sem controle. O que abordamos como conhecimento de si é percebido como um saber que é preciso adquirir, pelas experiências, pois este se refere a um indivíduo humano e não a um eu. É preciso não

alimentar o constante desejo do ego de tornar-se mais elevado, mais espiritual, mais transcendental do conhecimento, da virtude ou de quaisquer particularidades que uma determinada forma de ser esteja procurando para estabilizar-se. Chega-se, então, a conclusão que o ego é o responsável pela rotulação dos fenômenos, criando a sensação de um mundo sólido e definido de “coisas” separadas de nossa própria existência.

Então, como examinar nossa própria experiência? A meditação começa com a observação da camada mais superficial do ego, ela implica “ver a transparência dos conceitos, de sorte que a rotulação já não serve como meio de solidificar o nosso mundo e a nossa imagem do eu. A rotulação passa a ser, simplesmente, ato de discriminação” (TRUNGPA, 2006, p. 16). A simplicidade da prática meditativa está em apenas vivenciar o instinto “simiesco” do ego. Se algo é superposto a essa simples prática, a meditação torna-se uma capa muito pesada. Lutar não é um imperativo para sermos livres; ausência de luta, em si mesma, é liberdade. A prática da meditação possibilita viver essa liberdade de um modo intuitivo, direto e simples; além disso, ela permite uma aproximação lúcida com as formas do nosso funcionamento mental, cultivando a abertura em relação ao mundo e ao outro. Do ponto de vista formativo, as práticas meditativas criam uma ambiência necessária para estabelecermos uma amizade honesta e bondosa conosco mesmos.

Sem clareza e honestidade parece que não progredimos em nenhum processo de aprendizagem. Ficamos sempre girando no mesmo ciclo. Mas a honestidade sem bondade também nos deixa sombrios e mesquinhos, e logo começamos a ficar como se estivéssemos chupando limão. Ficamos tão aprisionados pela introspecção que perdemos qualquer contentamento ou gratidão que pudéssemos ter. A sensação de estar irritado consigo mesmo, com a vida e com as idiossincrasias de outras pessoas torna-se dominante. Por essa razão, dá-se tanta ênfase à bondade. Às vezes, ela é expressa como sentimento, como o despertar de nosso coração. Frequentemente, é denominada sensibilidade. Às vezes, é chamada de amizade ilimitada. Entretanto, basicamente, bondade é uma forma realista de descrever o importante ingrediente que traz equilíbrio ao quadro como um todo e promove nosso contato com a alegria incondicional (CHÖDROM, 2005, p. 84).

Em todo processo de meditação, como em todo processo formativo, a disciplina é importante. Quando sentamos para meditar, somos estimulados a permanecer na técnica e a seguir fielmente as instruções. Entretanto, mesmo dentro da estrutura da disciplina, por que precisamos ser tão severos? Será que meditamos porque "devemos"? Porque queremos nos tornar "bons" budistas, para agradar nosso mestre ou porque não queremos ir para o inferno?

A forma pela qual encaramos o que surge durante a meditação representa um treino de nossa atitude diante de tudo que surge em outras situações da vida. Portanto, o desafio está em desenvolver compaixão juntamente com uma visão clara, em treinar para estar leve e animado, em lugar de tornar-se mais infeliz e oprimido pela culpa. Se não for assim, tudo o que vamos conseguir é rebaixar a nós mesmos e a todos os demais. Nada está à altura. Nada é bom o bastante (CHÖDROM, 2005, p. 113).

A honestidade, sem bondade, humor, boa vontade e disciplina pode ser simplesmente mesquinha. Assim, do início ao fim, é preciso voltar-se para o próprio coração a fim de descobrir o que é verdadeiro não é apenas uma questão de honestidade, mas também de compaixão e respeito por aquilo que vemos.

É importante aprender a ser generoso consigo mesmo e a respeitar-se, já que, fundamentalmente, quando nos voltamos para nosso coração e começamos a perceber o que é radioso e o que é confuso, o que é doce e amargo, estamos descobrindo não apenas a nós mesmos - estamos descobrindo o universo. Quando vemos o Buda que somos, percebemos que tudo e todos são o Buda. Percebemos que tudo e todos estão despertos. Tudo é igualmente precioso, inteiro e bom. Todos são igualmente preciosos, inteiros e bons. Quando encaramos pensamentos e emoções com humor e abertura, passamos a perceber o universo da mesma maneira. Não estamos falando apenas de nossa libertação pessoal, mas de ajudar a comunidade em que vivemos, nossa família, nosso país, todo o continente, sem falar do mundo, da galáxia e de tão longe quanto quisermos ir (CHÖDROM, 2005, p. 114).

Na meditação, começamos a descobrir que, à medida que há coragem em nós mesmos e à medida que somos generosos conosco mesmos, surge a segurança de que, na verdade, podemos esquecer de nós mesmos e abrir para o mundo. Não abrimos nosso coração e mente às pessoas simplesmente porque elas desencadeiam em nós uma confusão com a qual não queremos lidar, pois não nos sentimos corajosos ou equilibrados o bastante. À medida que olhamos com clareza e compaixão para nós mesmos, temos confiança e coragem para olhar nos olhos dos outros. Então, essa experiência de abertura em direção ao mundo começa, simultaneamente, a beneficiar a nós mesmos e aos demais.

Quanto mais nos relacionamos com os outros, mais rapidamente descobrimos onde estamos bloqueados, em que ponto somos ásperos, temerosos e fechados. Esse processo é benéfico, mas é também doloroso. Frequentemente não somos bondosos. Não somos honestos. Não somos corajosos e, portanto, bem que poderíamos desistir de tudo agora mesmo. No entanto, se aplicarmos suavidade e ausência de julgamento a tudo que virmos, neste exato momento, conseguiremos fazer amizade com esse constrangedor reflexo que vemos no espelho. Olhar para essa imagem transforma-se em motivação para nos tornarmos mais leves e suaves, já que sabemos que essa é a única maneira de

continuar a trabalhar com os outros e ser de algum benefício para o mundo (CHÖDRON, 2005, p. 121).

Esse é o começo do crescimento espiritual. Seremos sempre crianças enquanto não quisermos ser honestos e bondosos conosco mesmos. Quando simplesmente tentamos aceitar a nós mesmos, o velho fardo da auto-ilusão torna-se bem mais leve. Finalmente, existe espaço para uma curiosidade autêntica e percebemos que sentimos gosto pelo que nos cerca.

Para Chögyam Trungpa Rinpoche (2006, p. 115), também, nesse momento, “precisamos ser práticos. Precisamos examinar o que está aqui, agora, a nossa mente neurótica. Depois que estivermos completamente familiarizados com os aspectos negativos do nosso estado de ser, conheceremos automaticamente a ‘saída’”.

Os que têm a possibilidade de abrir-se são intelectuais interessados no assunto, mas que não admitem espaço suficiente para que o instinto apareça. Os que estão quase preparados têm a mente aberta, mas se vigiam mais do que o necessário. Os que estão completamente preparados para abrir-se ouviram a palavra secreta, a senha de *tathagata*: alguém já o fez, alguém já passou para o outro lado, é o caminho aberto, é possível, é o caminho *tathagata*. (...) “Tathagata” significa “os que experimentaram o tathata”, que é “tal como é”: os que experimentaram “tal como é”. Em outras palavras, a ideia de *tathagata* é um modo de inspiração, um ponto de partida; diz-nos que outras pessoas já o atingiram, que outras pessoas já o vivenciaram. Esse instinto já inspirou alguém, o instinto de “despertar”, de abertura, de frieza no sentido de inteligência (p. 116).

A meditação ao nos permitir experienciar uma abertura em relação a nós mesmos e gerar uma atitude positiva para com o mundo e os outros, indica uma caminho efetivo para o desenvolvimento de nossa sabedoria interna. Através da meditação, conforme você ganha experiência prática do que entendeu intelectualmente, a verdadeira realização do estado natural desenvolve-se em você sem erro. A certeza nasce do interior. Liberado das confinantes dúvidas e hesitações, você vê o próprio rosto do estado natural.

Assim, tendo primeiro eliminado todas as suas dúvidas através do ouvir e da reflexão, você vem à experiência prática da meditação e vê tudo como formas vazias sem qualquer substancialidade: como em um sonho, todos os objetos externos percebidos com os cinco sentidos não estão lá, mas aparecem através da delusão; como em uma exibição de mágica, faz-se aparecer coisas por uma conjunção temporária de causas, circunstâncias e conexões; como em uma miragem, as coisas aparecem, mas não são reais; como em um eco, as coisas podem ser percebidas, mas nada há lá, nem dentro nem fora; como em um reflexo, as coisas aparecem, mas não têm realidade em si mesmas. Vendo todos os objetos de sua percepção

deste modo, você vem a entender que todas estas aparências são falsas por sua própria natureza. Quando você olha para a natureza do sujeito que os percebe - a mente -, esses objetos que surgem para ele não cessam de aparecer, mas se apaziguam os conceitos que tomam os objetos como tendo qualquer existência verdadeira. Deixar a mente na realização da natureza da vacuidade, vazia, porém clara como o céu, é a sabedoria transcendente. Nessa perspectiva, não se faz uso de nenhum elemento construído, a meditação é um processo que busca diretamente lucidez a partir da experiência, da cognição e da serenidade. A ideia é que:

apenas o nobre e sereno sentar, através do efeito combinado da meditação silenciosa e do processo analítico, removemos todos os elementos até reconhecermos o aspecto incessante da natureza não-construída. É um processo de purificação gradual: pela lucidez removemos progressivamente nossa fixação ao que foi construído. Em nenhum momento é necessário ter fé ou qualquer outra crença. Não é um processo intelectual, no qual geramos uma teoria. Também não privilegiamos nenhum estado mental especial, seja ele instrumento do caminho ou não, e progressivamente ultrapassamos os diversos estados mentais, produtos de nosso próprio carma eliminando a fixação. É o caminho de dissolução das fixações ao que é virtual. Não consideramos nenhum elemento puro ou impuro, esta análise não pertence ao processo, mas reconhecemos incessantemente liberdades que não víamos antes (SANTEM, 2006, p. 04).

Observe-se que a palavra essencial é liberdade. Liberdade para olhar os processos mentais e emocionais não no sentido de localizar o que é bom ou ruim, mas no sentido de eliminar as marcas que produzem limitação em nossa liberdade. Quando removemos os obstáculos a visão se amplia, pois a visão que temos está condicionada por fatores sutis e estes fatores é que de fato nos aprisionam. Focamos, então, diretamente o que aprisiona, não os elementos bons e ruins criados pela visão condicionada operando desde estes fatores sutis.

Quando olhamos um filme, há coisas boas e ruins, mocinhos e bandidos, e nos aliamos automaticamente aos elementos que nos são simpáticos. De dentro do contexto do filme dizemos: "é mais adequado me conectar aos personagens positivos", não quero ligar-me aos assassinos, ladrões, estupradores, etc. Como iríamos nos ligar a eles? Assim é a visão Hinayana, operando segundo este enfoque, a mente raciocina segundo o roteiro do filme, aceita a estória e tenta seguir os valores positivos. Na visão Mahayana percebemos que há uma tela e uma luz que é projetada, então podemos nos livrar do próprio contexto proposto pelo roteiro do filme, reconhecemos que há um roteiro e como a experiência de realidade é criada e passa a dominar nossas emoções e dirigir nossa mente. Vemos que nossa identidade está claramente além daqueles personagens. Na nossa vida cotidiana é o mesmo. As experiências também obedecem fatores sutis que não reconhecemos. Devido a isto, por vidas infundáveis operamos dentro daqueles padrões submetidos a experiências específicas de mundos "virtuais" particulares. A liberação não é estar num lugar seguro dentro do filme, um lugar limpo e bom, mas ver que o processo

do filme é construído, é virtual, não é sólido, e, especialmente, que carrega em si liberdades reais, ainda que ocultas e insuspeitadas aos que se fixam na estória. As liberdades são o foco (SANTEM, 2006, p. 05).

Essencialmente o que se busca é atravessar diferentes experiências sem ficar cegos pelas visões que surgem. O objetivo é encontrar a estabilidade e a natureza não-construída que está além das aparências. Podemos brincar com isso em uma metáfora: por maiores que sejam os incêndios e explosões nos filmes, a tela nunca queima. A tela é capaz de sustentar as maiores monstruosidades e permanecer incólume, é impossível atingi-la.

Assim é nossa própria natureza básica. Conectados ao filme, temos toda a experiência de transitoriedade e nos sentimos inseguros. No avanço deste processo de retirada de solidez das aparências internas e externas pela prática de meditação, num determinado ponto o próprio personagem que o vive acaba desaparecendo. Não há como isso não acontecer, o personagem é um processo construído e a experiência de liberdade frente a ele acaba aparecendo. Num certo ponto cessa a experiência de alguém que galga etapas ou que passa por essas experiências (SANTEM, 2006, p. 07).

As palavras “eu”, “outro”, "mundo" são apenas uma manifestação da separatividade. Há um ponto onde todas as perguntas sobre deus, iluminação, espaço, tempo, somem. Quanto mais avançamos nos aspectos sutis desse processo de dissolução, gerado pela meditação, menos as teorias, compreensões e cognições fazem sentido. Essas palavras estão dentro da busca de uma compreensão de "como surgiu o quê", mas, observe, essa pergunta traz dentro de si mesma a noção de separação. É a pergunta de alguém que observa algo separado de si. Com o progresso da prática esses elementos eventualmente desaparecem.

Na linguagem dos mestres: é como uma névoa que se dissipa, ninguém sabe para onde foi; é como um eco, não há origem para aquele som, mas ele surge. Quando procuramos a origem, não há alguém que tenha produzido o som. O efeito existe, mas não há uma identidade que o produza. [...] Todas as complicações também são assim. Num momento surge samsara inteiro que dura por éons, mas isso nada mais é que uma faísca atmosférica na eternidade. É como um sonho. Parece denso, pesado, mas quando a pessoa acorda, não tem nenhuma importância. Ali dentro, aquilo é vital, muito importante. É como açúcar na água, não sabemos para onde foi. É como uma frágil gota de orvalho. Também é um halo ao redor do sol - surge não se sabe de onde, e desaparece não se sabe como. Tem uma aparência, mas não tem solidez. É como um rosto visto em uma nuvem. Está lá, podemos achar auspicioso, podemos achar bonito, podemos achar parecido com o pai, com o avô. Podemos acreditar que é uma mensagem, mas é apenas um rosto numa nuvem. Também como um arco-íris - surge magicamente e se dissolve magicamente (SANTEM, 2006, p. 09).

Ao cruzar esse ponto, cessa a separatividade e percebemos todas as aparências como experiências de aparências. Vemos que toda a densidade anterior existiu inseparável de nossa ingenuidade. Não é boa nem má, é ingenuidade. Quando esse ponto é cruzado, então todos os elementos se transformam. A impermanência, por exemplo, deixa de ser um infortúnio. Se as coisas fossem permanentes, não haveria mudança, não haveria liberdade. A evidência da não-solidez de todas as coisas é a própria evidência de liberdades ocultas aos olhos ingênuos. Essa é a descrição do caminho espiritual que utiliza a meditação como processo principal. Cabe interrogar, agora, em que medida essa abordagem pode ser importante para nossa compreensão da educação enquanto um processo formação humana.

CAPÍTULO IV

CHÖGYAM TRUNGPA COMO VISIONÁRIO SOCIAL: EDUCAÇÃO E ESPIRITUALIDADE PARA FUNDAR UMA SOCIEDADE ILUMINADA

As implicações sociais e educacionais dos ensinamentos da louca sabedoria de Chögyam Trunpa Rinpoche podem ser apreendidas na sua obra “Shambhala – a trilha sagrada do guerreiro”. Na verdade, podemos dizer que enquanto na obra “Além do materialismo espiritual”, Trunpa Rinpoche apresenta os obstáculos à prática cotidiana dos ensinamentos da louca sabedoria, no livro sobre Shambhala, ele desvela os mesmos ensinamentos, mas agora do ponto de vista do seu uso pelas pessoas concretas, em situações concretas. Assim como na primeira obra, ele mobiliza a vida de Padmasambhava e as estratégias dos três senhores do materialismo espiritual, no texto que passaremos a analisar agora inspira-se em uma antiga lenda budista acerca do reino mítico de Shambhala.

Essa lenda funciona como uma visão-guia para a cultura asiática há séculos e também encontra alguns paralelos na cultura ocidental. A história de Shambhala está baseada em uma comunidade que foi capaz de atingir um elevado nível de consciência, representando o ideal da iluminação secular. A prática espiritual é abordada do ponto de vista daqueles que não podem se desvincular dos compromissos nos âmbitos da família e da vida profissional. No centro dessa lenda está a figura do guerreiro de Shambhala. Uma figura cujo processo de formação está intimamente ligado com os ensinamentos sobre a presença autêntica foco do nosso trabalho de investigação na elaboração dessa tese.

Trunpa Rinpoche cunhou a expressão “condição guerreira” como um lembrete de que todos nós tentamos viver a vida autenticamente — sem ficar atolados no passado, sem fantasiar sobre o futuro, mas vivendo no agora. O modelo da condição guerreira é corporificado no Sakyong e na Sakyong Wangmo, no guerreiro e na guerreira de Shambhala. Esse modelo influenciou, ao longo do tempo, a maneira dos homens e mulheres tibetanas se comportarem e conduzirem suas vidas, afetando, em particular, o modo como eles se acionam com suas crianças e as futuras gerações. A crença mais curiosa de Trunpa Rinpoche é que esse modelo é o mais hábil para lidar com os problemas enfrentados pelas sociedades ocidentais marcadas pelo individualismo e por uma gama variada de conflitos sociais que afetam negativamente as relações humanas em todos os níveis e dimensões.

4.1 A tradição de Shambhala: a visão do guerreiro e a bondade fundamental

Permeiam, no Tibete e em outras regiões da Ásia, histórias de um reino lendário que foi inspiração de conhecimento e cultura para as sociedades orientais. Esse lugar foi nomeado Shambhala que tem como tradição enfatizar a importância de um comprometimento espiritual em nossa vida cotidiana. Ao trazer a abordagem da visão de Shambhala, Trungpa Rinpoche estava “em parte indicando que a maneira de lidar com os aspectos corriqueiros e mundanos da vida pode ter uma dimensão transcendente, mostrando que o mundo, da forma que é, possui dignidade e beleza. (...) como cada momento pode ser a oportunidade para despertar a confiança, se percebemos a sacralidade da vida cotidiana” (GIMIAN, 2013, p. XI).

Shambhala baseia-se sobre uma visão social singular: para que a humanidade não apenas sobreviva, deve-se tratar das questões relativas a propósito e sentido da existência social. E um dos pontos nodais de seus ensinamentos é que não se pode isolar a espiritualidade em um quadrante “espiritual” ou “sagrado”. Admite-se que o budismo teve uma importância fundamental no desenvolvimento da lenda de Shambhala. A tradição oral afirma que o Buda Shakyamuni transmitiu ensinamentos tântricos avançados a Dawa Sangpo, o primeiro rei de Shambhala. E que estes ensinamentos foram “preservados sob o nome de *Tantra de Kalacakra*”⁵⁸, considerado um dos mais profundos no budismo tibetano.

Para o povo tibetano, de um modo geral inclinado por crenças míticas, o reino de Shambhala continua a existir, oculto entre em um vale remoto entre as montanhas do Himalaia. Existem, contudo, textos budistas que apresentam instruções detalhadas, entretanto obscuras, sobre como alcançar Shambhala. No entanto, enquanto

para alguns, tais instruções devem ser tomadas em sentido literal, enquanto para outros trata-se de metáforas. Existem também muitos textos que oferecem minuciosas descrições do reino. Por exemplo, segundo o Grande comentário sobre Kalacakra, de Mipham, o célebre mestre budista do século XIX, a terra de Shambhala situa-se ao norte do rio Sita e o país é dividido por oito cadeias de montanhas. (...) Outras lendas relatam que o reino de Shambhala desapareceu da terra há muito séculos. A certa altura, a sociedade como um todo havia alcançado a iluminação, e o reino esvaneceu-se numa esfera ainda mais celestial. (...) Há alguns anos estudiosos ocidentais sugeriram que o reino de Shambhala pode realmente ter sido reinos historicamente documentados do passado, como o reino de Zhang-Zhung, na Ásia Central. Para muitos estudiosos, contudo, as histórias sobre o reino de Shambhala são inteiramente míticas. (IDEM, p. 28-29).

⁵⁸ Kalachakra (tibetano: dus kyi 'khor lo/ Dük'yikhorlo), ou "Roda do Tempo" em sânscrito, é o nome de uma das principais divindades do budismo Vajrayana tibetano.

No entanto, se Shambhala pode ser descartada como algo ficcional, também identificamos nessa lenda a possibilidade de pensarmos um caminho de vida plena. Para os mestres tibetanos, Shambhala é considerado como um fundamento do bem-estar físico e mental; um símbolo da própria condição desperta que existe em todo ser humano. Além disso, os ensinamentos de Shambhala afirma a possibilidade de uma existência espiritualmente realizada sem que seja preciso para isso recorrermos a uma atitude ou crença religiosa.

Em outras palavras, os ensinamentos de Shambhala apresentam como base a premissa de que há de fato uma sabedoria humana básica que possibilita a compreensão das questões e problemas de nossa existência. Nesse sentido, eles se fundamentam em três pilares: a prática e a educação, o governo iluminado e o Dorje Kasung. No conjunto, esses termos denominam o processo formativo do *Aprendizado Shambhala*. Um corpo secular de ensinamentos, uma sabedoria que não se pretende exclusiva de nenhuma cultura ou religião, em particular.

O Aprendizado Shambhala refere-se antes a uma tradição em que seres humanos resolvem agir como guerreiros espirituais. Mas, cuidado, o que aqui se chama “guerreiros” é uma tradução do termo tibetano *pawo*, “que significa literalmente ‘aquele que é corajoso’”. Nesse contexto, o espírito guerreiro é uma tradição que exemplifica a coragem humana, ou também como é conhecida uma “tradição do destemor”, e, portanto, o termo não pode ser confundido com a representação que fazemos de um guerreiro no Ocidente.

Mais radicalmente, podemos dizer que o termo “guerreiro” refere-se à situação básica, à condição fundamental de todo ser humano. O que emerge como relevante no espírito guerreiro, ao mesmo tempo o princípio da visão de Shambhala, é que não precisamos ter medo de ser quem somos. Essa é a definição última de coragem: não ter medo de si mesmo; superação de uma dúvida básica do humano que consiste fundamentalmente em duvidar de si mesmo e sentir que possui defeitos como ser humano. Pois,

a premissa da visão de Shambhala é que, antes de estabelecermos uma sociedade iluminada para os outros, precisamos descobrir aquilo que possuímos intrinsecamente para oferecer ao mundo. Assim, de início deveríamos nos empenhar em examinar nossa própria experiência, percebendo o que ela tem de valioso para ajudar a nós mesmos e aos outros, a elevar a nossa existência (IDEM, p.31).

Na visão de Shambhala, a despeito de todos os nossos problemas e confusões; a despeito de todos os nossos altos e baixos físicos, mentais, emocionais e mesmo espirituais, existe algo fundamentalmente bom em nossa existência como seres humanos. É fato que de modo contínuo estamos aptos a experimentar vislumbres da bondade fundamental.

A bondade fundamental, nessa perspectiva, é o que constitui a base de nossas vidas. A experiência dessa bondade pode se tornar algo real em nosso cotidiano, ou seja, podemos aprender a apreciar e a vivenciar a bondade fundamental. No entanto, há uma questão: de que maneira um vislumbre de bondade relaciona-se com o contínuo da experiência da vida diária?

Por um lado, pode-se experimentar o seguinte sentimento: ‘quero ter essa bondade que está em mim e no mundo fenomenal’. E a pessoa então se apressa em descobrir um meio de possuí-la. Ou de um modo ainda mais cru, poder-se-ia dizer: ‘quanto custa? Foi uma experiência tão maravilhosa! Vou adquiri-la’. (...) Quando se passeia pela Quinta Avenida, em Nova York, constata-se esse tipo de desespero. Pode-se dizer que as pessoas que fazem compras na Quinta Avenida possuem bom gosto e que, portanto, têm condições de pôr em prática a dignidade humana. Mas por outro lado, é como se elas tivessem muitas garras: querem agarrar mais e mais, sempre mais. Há também a atitude que consiste na entrega e humilhação de si mesmo para alcançar a bondade. Alguém nos diz que pode nos tornar felizes, desde que consagremos nossa vida à causa que está nos propondo. Se acreditamos que essa pessoa possui a bondade que queremos, somos capazes de raspar a cabeça, usar um manto, engatinhar pelo chão ou comer com as mãos para entrar em contato com a bondade. (...) Ambas as situações constituem tentativas de recuperar algo bom, algo real. Se a pessoa for rica, estará disposta a gastar muito dinheiro. Se for pobre, estará disposta a empenhar a vida. Em ambos os casos, porém, há algo errado nesse modo de proceder. (TRUNGPA, 2007, p. 33-34).

Chögyam Trungpa Rinpoche ressalta que o problema aparece quando começamos a perceber o potencial que existe em nós e levamos essa descoberta a sério. O desejo de agarrar a bondade é tão voraz que se chega “a matar ou morrer em nome dela”. Isso ocorre, diz Trungpa Rinpoche, porque nos falta senso de humor.

[...] senso de humor, aqui, não significa contar piadas e ser engraçado, ou criticar as pessoas e ridicularizá-las. Um senso de humor genuíno consiste num contato suave: nada de esmurrar a realidade, mas contactá-la com suavidade. A base da visão de Shambhala é a redescoberta desse senso de humor perfeito e real, desse toque suave de compreensão” (IDEM, p.34).

Para recuperar esse senso de humor é preciso gerar um vínculo direto com as experiências cotidianas, pois na ausência deste dificilmente encontraremos algum senso de humor, nenhuma dignidade ou, em instância última, nenhuma realidade. De um modo simples, a visão de Shambhala afirma que enquanto seres humanos encontramos-nos despertos e que a realidade é acessível e compreensível. A vida não nos escraviza, pois nós já somos livres. Ser livre, nesse caso, significa que temos um corpo e uma mente e que “podemos nos elevar para trabalhar com a realidade de um modo digno e bem-humorado” (IDEM, p.35).

O desvelamento da bondade fundamental não é uma experiência religiosa. Trata-se antes da compreensão de que podemos vivenciar diretamente a realidade e trabalhar com ela, trabalhar com o mundo real em que estamos. Podemos dizer a verdade sem rodeios e ser absolutamente abertos, porém simultaneamente firmes. A essência da condição guerreira, ou essência da coragem humana, é a recusa a desistir de algo ou alguém, inclusive de si mesmo. O ponto fundamental, aqui, é que qualquer que seja nossa qualidade, nossas características e nossas condições, ela é a nossa riqueza; e será a ela que os nossos interlocutores se dirigirão.

Comentei um dia com Trungpa Rinpoche que a minha prática deixava a desejar. Tinha começado as do Vajrayana e tinha de fazer visualizações, mas não conseguia visualizar coisa nenhuma. Tentei muitas vezes, mas não conseguia; sentia-me uma impostora porque as visualizações não surgiam espontaneamente. Todos os demais logravam muito bem, mas não eu, o que me entristecia. Ele respondeu: "desconfio sempre dos que dizem que vai tudo bem porque pode ser uma forma de arrogância. Quando tudo é fácil, relaxamos, não nos esforçamos e não chegamos a saber o que seja ser plenamente humano". Animou-me dizendo que enquanto tivesse tais dúvidas faria uma boa prática, ao contrário, quando pensamos que fazemos tudo perfeito sentimo-nos superiores aos demais e então, cuidado! (CHÖNDRON, 2006, p. 27).

No ensinamento de Shambhala podemos nos tratar com carinho e recorrer à nossa motivação para continuar nos dedicando à busca da nossa verdadeira natureza, porque não apenas a encontraremos, mas encontraremos também a dos demais. Podemos nos considerar arrogantes, ou considerar os outros arrogantes, mas quem já foi arrogante sabe que é um artifício para encobrir determinados padrões sentimentais e mentais. Por isso,

A linhagem de budismo tibetano, Karma Kagyu, na qual praticam os alunos de Chogyam Trungpa também é chamada "a linhagem de contratemplos" devido às múltiplas e constantes formas em que seus sábios e veneráveis mestres se enredaram. O primeiro foi Tilopa, um louco, completamente selvagem. Seu discípulo dileto foi Naropa. Naropa era um intelectual que deleitava em conceitos e que levou 12 anos sendo atropelado por tudo, passando por terríveis dificuldades antes que começasse a acordar. Baseava-se tanto em conceitos que se alguém fizesse qualquer afirmação, ele contestava: "Oh, sim, mas por aquilo, você quer certamente dizer isto." Tinha este tipo de mente. Seu aluno dileto foi Marpa, notório pelo seu temperamento explosivo com acessos de raiva em que xingava e batia nas pessoas. Também era bêbado e irredutível. Rinpoche costumava dizer que Marpa começou a estudar o Dharma porque pensava que poderia ganhar muito dinheiro trazendo textos em sânscrito da Índia para serem traduzidos para o tibetano. Seu discípulo, Milarepa começou a praticar porque tinha medo de ir para o inferno por ter assassinado muita gente, tinha medo! O aluno dileto de Milarepa foi Gampopa (que deu nome a Gampo Abbey) Tudo lhe era fácil, e Gampopa era arrogante. Por exemplo, na noite antes de encontrar Gampopa pela primeira vez,

Milarepa comentou aos seus discípulos, "Meu futuro discípulo dileto está chegando amanhã. Quem quer que o traga até a mim será muito beneficiado." Assim, quando Gampopa chegou à cidade, uma velha correu até ele dizendo-lhe, "Milarepa disse que você estaria chegando e que está destinado a ser um de seus principais discípulos, gostaria que fosse a minha filha a encaminhá-lo até ele." Gampopa, julgando-se muito importante, dirigiu-se orgulhoso a Milarepa certo de que seria recebido com todas as honras. Contudo, Milarepa ordenou que fosse conduzido a uma gruta e recusou-se a recebê-lo durante três semanas. O discípulo dileto de Gampopa foi o primeiro Karmapa e apenas sabemos que era muito feio. Dizem que parecia com macaco. Sobre ele, conta-se que, com outros dos iminentes discípulos de Gampopa foram expulsos do mosteiro por se terem embebedado, cantado, dançado e em geral rompido as regras de disciplina monástica (CHÖNDRON, 2006, p. 27).

Por isso, diz Pema Chöndron, uma das discípulas mais conhecidas de Trungpa Rinpoche, podemos nos animar! Se os próprios sábios que se encontram nos nossos altares enfrentaram dificuldades e não desistiram, nunca temeram serem quem eram e que, portanto, encontraram a qualidade autêntica das suas verdadeiras naturezas, nós também podemos. Em outros termos, nossa verdadeira natureza não é um ideal a ser realizado, mas sim é exatamente o que somos agora e é por ela mesmo que vamos festejar e cultivar o nosso apreço. Para Chöndron, nas tarefas do dia-a-dia, "caminhando, conversando, tomando banho, indo ao toalete, comendo", encontramos tudo que precisamos para o despertar, para estar bem vivos e bem despertos, bem vivos e bem humanos.

Este corpo, sentado aqui, agora, nesta sala, este corpo aqui, talvez dolorido por estarmos ainda no primeiro ou segundo dia do retiro, esta mente de que dispomos neste instante é tudo o que precisamos para estar bem despertos, bem vivos e bem humanos. Melhor, as emoções que nos invadem agora, negativas ou positivas, são as que precisamos. É como se, ao procurar o maior tesouro que jamais pudéssemos encontrar, que nos conduzisse a uma vida tranquila, boa, amplamente realizada, repleta de energia e inspirada, o encontrássemos no lugar mesmo onde estamos! (CHÖNDRON, 2006, p. 27)

Nos ensinamentos de Shabhala, estar satisfeito com o que surge é a "chave de ouro" para uma vida plena. Um dos maiores obstáculos para o que se denomina iluminação é o ressentimento: a sensação de termos sido enganados, um desencanto com quem somos, onde estamos e o que somos. Por isso se fala tanto em cultivar o apreço por nós mesmos porque não sentimos sempre a plena satisfação de sermos quem somos. Nosso brilho, nosso jeito de ser acre-doce convive em nós com o destempero e a confusão. Logo, não há razão para descartar o que rotulamos de nosso "aspecto sombrio" porque no processo descartamos também o que temos de sublime. Podemos dedicar o resto de nossas vidas despertando para quem somos em vez de tentar melhorar, mudar ou descartar quem somos ou o que fazemos.

O importante é despertar, estarmos atentos e capazes de observar todos os aspectos da nossa natureza. Meditando, no sentido mais amplo do termo, estamos simplesmente investigando a humanidade e toda a criação manifestada em nós mesmos. Somos todos especialistas em raiva, inveja, desdém, mas também em alegria, clareza e discernimento porque o que sentem os outros nós também sentimos. Somos todos sábios e sensíveis em relação a toda a humanidade, quando sabemos quem somos, tal como somos.

Esta é a bondade amorosa, vista de outra forma. O fundamento da bondade amorosa é um estado de satisfação sobre quem somos e o que temos. O caminho é um estado de encantamento em que voltamos a ser crianças de dois ou três anos, querendo conhecer tudo o que não é conhecido, questionando tudo. Sabemos que não vamos encontrar as respostas porque as perguntas brotam da sede e da paixão de viver e não têm nada a ver com a resolução de coisa nenhuma, tampouco em conseguir por ordem à nossa existência. O questionamento é o próprio caminho. O seu fruto é o vislumbre da afinidade que temos com toda a humanidade. Sabemos que somos parte e porção do todo, de todos. Cultivar o apreço por nós mesmos não é uma prática egoísta. Não se trata de querer levar os brinquedos todos para casa. A bondade amorosa conquistada através da aceitação de nós mesmos é a forma de verdadeiramente compreender o outro (CHÖNDRON, 2006, p. 33).

Nessa ótica, os ensinamentos de Shambhala não são considerados uma propriedade nem do Oriente nem do Ocidente. Os ensinamentos apenas expressam como chegar a ver as coisas como são. Uma compreensão profunda e experiencial de que todas as pessoas têm o potencial para praticar a sanidade absoluta. Neste sentido, esses ensinamentos não se configuram como uma crença de indivíduos ou grupos, nem mesmo dos budistas que os divulgam. Esse é um aspecto crucial, diz Chögyam Trungpa. Os ensinamento de Shabhala são uma correlação do conhecer com a experiência baseada no potencial dos próprios seres. Eles

Têm [portanto] a capacidade de adaptar-se a qualquer contexto cultural. A razão disto é que baseiam-se na natureza fundamental dos seres e coisas. No que diz respeito à abordagem filosófica, esta está além de qualquer forma. Está baseada na compreensão de ser transcendente à forma. A verdade está além da forma. A verdade condicionada está sujeita à mudança e, assim, está aquém do absoluto. Não se trata de uma crença do tipo "isto deve ser assim", mas a experiência fala por si mesma (TRUNGPA, 2008, p. 117).

Nessa tradição, os ensinamentos devem se adequar de acordo com as varias necessidades e capacidades das pessoas. O foco, contudo, é acessível a todos: a importância de desenvolver um coração suave e bondoso e reconhecer a própria capacidade de voltar-se e cuidar dos outros. O potencial para a libertação é interno.

A essência do ensinamento é esta: não devemos cometer nenhuma ação nociva, devemos evitar o egoísmo e evitar ferir os outros por palavras, ações ou pensamentos. Assim, o importante é que a mente não seja dominada pelas emoções cegas. É preciso perseverar na prática da ação completamente sã e, através da compaixão, fazer o que os outros precisam. Abandonar o nocivo, praticar a sanidade. Praticar a mente totalmente descondicionada. Praticar a não agressão, a bondade e a suavidade. Para Gesar Mukpo, o terceiro filho de Chögyam Trungpa Rinpoche, o ensinamento de Shambhala

é na verdade apenas uma experiência humana que não tem nada a ver com o Tibete. Não tem nada a ver com religião. O Buda compartilhou uma sabedoria que é universal e é absolutamente arrogante pensar que essa experiência pertence a alguém. Você olha para qualquer dos grandes professores como Matthieu Ricard escrevendo livros com cientistas. Há conferências de múltiplos credos – essa é a direção que deveríamos estar indo. Você pode estar pensando que não está levantando um muro, mas estamos levantando muros que nos separam e nos definem porque não temos identidade própria de outra maneira. Não é que possamos parar isso completamente, mas é hora de reconhecer isso é dar uma olhada na direção que o mundo está indo e realmente nos questionarmos sobre como podemos nos beneficiar disso. Acho que só podemos nos beneficiar e fazer a diferença sendo abertos e não através do isolamento ou da criação de limites. Esse é um enorme desafio e está em andamento e se você encontrar pessoas que dividem essa experiência com você, essa motivação, não há jeito de você fazer mal a alguém não importa sua tradição, não importa seu background. Eu tenho uma admiração incrível por pessoas que não estão forçando a própria agenda nos outros; elas estão usando as habilidades que tem para fazer a diferença.

A visão de Shambhala, portanto, é que todos os seres humanos têm uma natureza fundamental de bondade, cordialidade e inteligência. Essa natureza pode ser cultivada por meio da meditação, de acordo com princípios antigos, e pode ser ainda mais desenvolvida na vida cotidiana, de maneira a irradiar-se para a família, os amigos, a comunidade e a sociedade. O problema é que no decorrer de nossa vida, essa bondade, cordialidade e inteligência são facilmente encobertos pela dúvida, o medo e o egoísmo. Tendemos a cair numa espécie de sono ou torpor, acreditando nos condicionamentos que vamos adquirindo como se eles fossem verdades supremas, e aí passamos a ser influenciados pelo medo. A jornada de nos tornarmos verdadeiramente humanos implica em vermos através do medo e do egoísmo e despertarmos para nossa inteligência natural. É preciso bondade — para com nós próprios e para com os outros — e coragem, para despertarmos para este mundo. A jornada do despertar é conhecida como o caminho do guerreiro, pois ela exige a simples coragem de olhar diretamente para nossa própria mente e coração. Nessa jornada aprendemos a romper a camada antiga do ego e despertar para a alegria de viver neste mundo.

Ao despertar e nos abrir, descobrimos que o mundo é naturalmente sagrado — puro e cheio de beleza. Começamos a ver claramente a bondade e a sabedoria nos outros e a sentir compaixão para ajudá-los de muitíssimas maneiras. O Aprendizado Shambhala é um caminho de estudos e prática da condição de guerreiro de Shambhala — uma tradição de coragem em que não se tem medo de ser quem se é. Esse caminho mostra como criar oportunidades para a prática contemplativa nos desafios que encaramos ao viver o dia-a-dia da sociedade moderna.

Como vimos, o Aprendizado Shambhala foi inspirado na antiga lenda do reino de Shambhala, que se diz ter sido uma sociedade iluminada, fundamentada na ação delicada e destemida. Uma verdade básica desses ensinamentos é que todos nós desejamos levar uma vida sadia, digna e segura, e que isso é possível. Se observarmos diretamente nossa experiência, descobriremos uma continuidade de estados de vigilância subjacentes a todas as demais condições mutáveis. Essa presença total, desperta, permite-nos viver direta e plenamente nossa vida. A prática central ensinada nessa tradição permite-nos perceber com precisão nosso estado mental, sem que tentemos alterá-lo.

Essa prática cultivaria, a cada momento, a abertura para conosco mesmos, para com os outros e para com o ambiente que nos cerca. Quando praticamos a abertura, nossa vida pode tornar-se uma viagem desperta e uma existência autêntica. Os ensinamentos de Shambhala reconhecem que a verdade da sabedoria humana e da bondade fundamental não são exclusividade de nenhuma religião ou doutrina. Podemos apreciar todos os caminhos contemplativos autênticos, quer derivem das grandes religiões, das artes ou da espiritualidade nativa. Contudo, os ensinamentos de Shambhala reconhecem que essa sabedoria surge somente quando a ganância e a confusão do ego são aplacadas através do continuado empenho em uma disciplina meditativa. Ao descobirmos nossa própria natureza desperta, através da prática da meditação, podemos elevar o nosso próprio estado de espírito e compartilhar brandura e sabedoria com o mundo que nos cerca.

Trata-se, então, de um caminho de estudos e prática da condição de guerreiro — uma tradição de coragem em que não se tem medo de ser quem se é. Esse caminho mostra como criar oportunidades para a prática contemplativa nos desafios que encaramos ao viver o dia-a-dia da sociedade moderna. Atualmente, os representantes desses ensinamentos afirmam que eles podem contribuir para formar uma sociedade iluminada. Essa ideia é manifesta em uma visão particular da educação conhecida como o *Sol do Grande Leste*.

4.2 A visão educacional de Shambhala: o Sol do Grande Leste

A visão do *Sol do Grande Leste* é a ideia de que a educação do guerreiro para ajudar para formar indivíduos e comunidades iluminadas. Para Chögyam Trungpa Rinpoche, o processo educativo atrelado à visão do Sol do Grande Leste permite apreciar *quem somos, o que somos, onde estamos*. A visão é bastante sensível. Basta observar o emergir do Sol na experiência real. O sol emerge pleno. Ele indica a dignidade humana, a qualidade que nos permite experienciar o que existe de bom em estarmos vivos. Por outro lado, há o olhar do sol poente, olhar que nasce do medo. Frequentemente temos medo de nós mesmos. Apresentamos, geralmente, uma mente temerosa. Esta é a mente daqueles que acreditam que se conectam ao seu “eu real” ao hibernarem no casulo do conforto. O casulo é uma falsa ideia de segurança que visa nos acalmar, ou seja, entorpecer o medo da existência. Assim,

filósofos, psicólogos, músicos, cozinheiros, artistas, professores – qualquer pessoa com essa forma de mentalidade - vivem como envergonhados de suas compreensões e atitudes. Temos vergonha do nosso trabalho, da nossa situação econômica, do modo como nossos pais nos criaram, da educação que recebemos, das nossas deficiências psicológicas (TRUNGPA RINPOCHE, 2007, p. 59).

Ainda na visão do sol poente, buscamos criar barreiras e tentamos nos livrar o mais rápido possível de qualquer coisa que nos desagrada. Além de constituirmos uma existência em que a dúvida torna-se nosso problema interno. Essa compreensão faz emergir uma compreensão social opressiva no mundo. No casulo não vislumbramos qualquer noção de luminosidade. Vivemos em uma situação permanente de claustrofobia. É nesse momento, diz Trungpa Rinpoche (2007), que “constatamos então que o casulo degradado em que nos escondíamos é nauseante e temos vontade de aumentar ao máximo a luminosidade. Na verdade, não estamos acendendo as luzes, mas apenas abrindo os olhos: estamos buscando sem cessar a luz mais brilhante” (p. 64). Por isso, precisamos aprender a desenvolver uma genuína empatia por nossas experiências da escuridão, assim como pela de outras pessoas.

Do contrário, a viagem para fora do casulo torna-se apenas um feriado ao estilo do sol poente. Sem esse olhar para trás como ponto de referência, tendemos a criar um novo casulo no Sol do Grande Leste: agora que abandonamos a escuridão, temos a impressão de podermos simplesmente nos estender na areia, entorpecidos como o banho de sol. É o retorno ao casulo que nos faz perceber de modo mais lúcido o sofrimento que existe no mundo do covarde, isso nos inspira a prosseguir em nosso caminho de guerreiro. Contudo, não é algo que fazemos a esmo em busca de algo que está em um

horizonte, mas de um caminho de retorno a nós mesmos, algo que se trilha dentro de nós mesmos (TRUNGPA, 2007, p. 65).

Nesse sentido, o Sol do Grande Leste não é algo externo a nós, como o sol que está acima de nós, mas está “presente em nossa cabeça, em nossos ombros, no rosto, nos cabelos, nos lábios, no peito. Examinando nossa postura, nosso comportamento, nossa existência, nós descobrimos que os atributos do Sol do Grande Leste refletem-se em cada aspecto do nosso ser” (TRUNGPA, 2007, p.65). Com o Sol do Grande Leste, tornamo-nos mais humanos.

Existe algo muito real e, ao mesmo tempo, muito valioso na existência humana. O mundo é o que é. Não é preciso que ninguém projete um mundo para nós. Dessa compreensão, pode surgir um sentido mais amplo da condição humano: podemos nos tornar autênticos guerreiros. Podemos também analisar o processo educativo de outro modo, observando o desenvolvimento do ego e o modo como o guerreiro se relaciona como o medo e com outras inquietações que emergem da crença equivocada no *eu* como entidade sólida. Sob esse ponto de vista, o ego se percebe bastante solitário e, concomitantemente, se mantém ocupado na tentativa de se defender. Percebe em sua constituição uma série de marcas de desejos, expectativas, ideias, conclusões, memórias, e tantas outras coisas. Entretanto, essa série de coisas é algo complexo para que o ego a compreenda; por isso,

ele convenientemente formula “eu sou” ou “eu sou o ego” e tende a rotular-se assim, como se fosse uma entidade individual real. Tendo encontrado um nome para si próprio, o ego trabalha constantemente para se afirmar, pois no fundo sabe que não é real nem firme. Mantém-se assim ocupado tentando construir um muro em torno de si, para fechar ao “outro”. Então, é claro, após criar essa barreira, imediatamente o ego também passa a querer se comunicar com o outro, percebido agora como o que está do “lado de fora” ou o que não constitui o seu próprio ser (TRUNGPA RINPOCHE, 2013, p. 43).

Ainda, se alguém se aproxima do que foi erguido pelo “eu”, esse ego se sente inseguro. No entanto, em certo momento, o sujeito passa a ter um verdadeiro desejo de descartar esse “muro”, quer dizer, a separação entre o sujeito e o muro. Assim, na tradição de Shambhala, quando começamos a realizar uma verdadeira conexão com nós mesmos, emerge um espaço de relação autêntica com uma das fontes de sabedoria: o mestre. O papel do professor está em contribuir para o trabalho dessa dicotomia eu e o outro. Diferente do que o processo educativo formal se propõe que é preparar o aluno para que se adeque as condições postas pela dimensão social, por exemplo. A tradição de Shabhala coloca que o papel do

professor está na possibilidade de fazê-lo observar os fatos e os padrões de vida que o fazem erguer uma sequência de “muros” que protegem o seu ego.

Isso não significa que o sujeito fique desprovido de uma personalidade, o que se deve considerar é a superação da barreira que foi construída entre o sujeito e o outro. A relação com o professor não é tomada como uma via de mão única. É preciso uma comunicação mútua entre mestre e aluno. Quando essa relação progride, “em um dado momento o mestre pode se tornar o que chamamos de amigo espiritual. Um amigo desse tipo é um amigo honesto, um amigo sem meias palavras, um amigo autêntico, um amigo que desenvolveu poder e força suficientes para ajudar os outros” (TRUNGPA, 2013, p. 18-19).

Abrimo-nos para a percepção de que o professor não é apenas um posto de informação. O professor genuíno expressa uma conexão com o mundo fenomênico. E, como algo que constitui sua própria formação, o professor desenvolve a habilidade de compartilhar suas compreensões aos outros. Entretanto, Trungpa Rinpoche ressalta que haverá uma resistência em permitir que alguém entre em nosso mundo e coloque sua experiência em nossa existência. Em uma relação autêntica professor-aluno o que toca um ao outro é tomado por uma estranheza que pensamos tratar de algo exterior a nós mesmos. Essa experiência é conhecida como

o compartilhar ou despertar da lua cheia, o que nos ajuda a perceber que embora estejamos recebendo a lua como um presente, na verdade ela já está em nós. (...) se você olhar para essa situação de uma perspectiva incondicional, trata-se do maior que rompimento que vocês poderia ter tido na vida. Se olhar de fato para a lua em se coração, vai se sentir muito bem. (TRUNGPA, 2013, p. 19 - p. 21).

Esse se tornará um dos momentos em que o sujeito percebe o outro como alguém real. Provavelmente, esse momento virá acompanhado de uma leve tristeza que estará relacionada ao desejo de uma sabedoria maior e de mais desvelamentos.

Quando acordamos nosso coração dessa maneira, para nossa surpresa, descobrimos que ele está vazio. Temos a impressão de estar olhando para o espaço sideral. O que somos nós? Quem somos nós? Onde está nosso coração? Se olharmos com atenção, nada veremos de tangível ou sólido. Claro, é possível encontrar algo muito sólido se tivermos rancor contra alguém ou se estivermos possessivamente apaixonados. Mas esse não é um coração desperto. Se procurarmos o coração desperto, se colocamos a mão no peito para senti-lo, nada encontramos – a não ser ternura. Sentimo-nos doloridos e ternos, e se abirmos os olhos para o resto do mundo, reconheceremos em nós uma profunda tristeza. Esse tipo de tristeza não vem de termos sido maltratados. Não estamos tristes porque nos insultaram. Essa experiência de tristeza é incondicionada. Ela se manifesta porque nosso coração está

absolutamente exposto. Mesmo se um pequeno mosquito pousasse nele, nós nos sentiríamos profundamente tocados. Nossa experiência é crua, terna e absolutamente pessoal (TRUNGPA, 2013, p. 24).

O autêntico coração da tristeza provém da sensação de que o nosso inexistente coração está cheio. Derramaríamos o sangue do nosso coração, daríamos nosso coração aos outros. Para o guerreiro, é a experiência do coração triste e terno que dá origem ao destemor. Convencionalmente “ser destemido” significa não ter medo ou, se alguém lhe der um soco, você revidar. Entretanto, não estamos falando do destemor desse nível das brigas de rua. O verdadeiro destemor é produto da ternura. Surge ao deixar o mundo tocar nosso coração, nosso belo e despido coração. Ao nos dispormos a nos abrir, sem resistência ou timidez, e a encarar o mundo. Ao nos dispormos a compartilhar nosso coração com todos, pois ancora-se em uma certeza de que há mais por vir.

Uma ilusão comum no caminho espiritual é achar que quanto mais evoluímos ou chegamos perto da verdade e da liberdade, mais estaríamos protegidos da tristeza, da violência ou das experiências negativas (por assim dizer). Mas a tradição de Shambhala conecta a conhecida virtude da coragem não à capacidade de revidar ou a qualquer outro sentido de “brigas de rua”, mas à capacidade de se abrir, de abrir o coração e viver com ele aberto, em “pura carne viva”. De certa maneira, seja como processo ou como resultado, muitas das meditações, terapias e educações profundas caminham na direção da aceitação da inevitável vulnerabilidade humana, e, também de uma maneira relativamente evidente, muitos de nossos problemas vem da evitação e do medo dessa abertura e do viver com o coração despido (TRUNGPA, 2013, p. 25).

A expressão “dessa maneira”, na citação acima, se refere à prática da meditação, ao acordar do coração e à nudez dele quando se pratica a meditação. No coração desperto, segundo Chögyam, está a “bondade básica” do ser humano. Através da meditação, se desperta o coração. Eis a condição básica do desenvolvimento da aprendizagem do guerreiro.

4.3 A bondade fundamental como base da formação do guerreiro

A bondade fundamental, como vimos, está em todos nós apenas esperando para ser desvelada. No entanto, o caos e a confusão que existem no mundo podem até não impedir de sentirmos e de experimentar a bondade fundamental, mas, por alguma razão, perdemos a confiança nela. Com a dificuldade de desenvolver o sentimento de benevolência ou empatia não conseguimos experimentar o sentimento de paz ou harmonia interior.

Assim, idealizamos solidez em nós mesmos e no mundo, dividindo-o em “nós” e “eles”. A bondade fundamental permite ultrapassar essa dicotomia, através de uma aprendizagem ancorada na capacidade de valorização da vida, do nosso corpo e da nossa mente, uma vez que

como seres humanos, possuímos uma base de trabalho que nos permite elevar nossa condição existencial e nos tornar plenamente animados. Essa base de trabalho está sempre o nosso alcance. Temos a mente e o corpo, e eles nos são muito preciosos. É por termos a mente e o corpo que somos capazes de compreender o mundo (TRUNGPA, 2013, p. 38).

No entanto, como se descobre essa forma de apreciar a vida de modo autêntico? Na tradição de Shambhala, essa descoberta acontece no desenvolvimento da prática de meditação. Não se trata, contudo, da aplicação de uma técnica, mas de aprendemos a conduzir nossas vidas de modo pleno. Mais uma vez, meditação refere-se, aqui, a algo básico e simples, sem vinculação a nenhuma cultura ou religião em particular.

Por vezes a palavra “meditação” corresponde à contemplação de um determinado tema ou objeto: “medita-se *sobre* isto ou aquilo. Meditando-se sobre uma questão ou sobre um problema, pode-se achar a solução para eles. A palavra também está ligada à busca de uma condição mental superior através de algum tipo de estado de transe ou absorção. Mas aqui nós falamos de um conceito de meditação completamente diferente: a meditação incondicional, sem nenhum objeto ou ideia fixados na mente. Na tradição de Shambhala meditar é simplesmente treinar nosso ser para que a mente e o corpo possam estar sincronizados. Através da prática da meditação podemos aprender a ser absolutamente autênticos, sem dissimulação: podemos aprender a viver plenamente. Constituímo-nos no *aqui* com plenitude e autenticidade. Segundo a tradição de Shambhala, a prática da meditação é indicada para educar as pessoas a serem honestas e autênticas, fiéis a si mesmas (TRUNGPA, 2013, p. 40).

A meditação visa recuperar um senso de que a existência humana é uma situação preciosa. Daí que, “quando dizemos que os seres humanos são fundamentalmente bons, queremos dizer que eles possuem todas as faculdades de que necessitam” (TRUNGPA, 2013, p.47). A partir dessa compreensão, Chögyam Trungpa faz uma pergunta crucial: “em que medida cada um de nós esteve em contato consigo mesmo no decorrer da vida?” (p. 48). Esta é uma questão básica no processo de nos constituirmos enquanto humanos. Com ela, podemos aprender a apreciar e a usar nossas habilidades para ampliar a liberdade e superar os condicionamentos de toda ordem que atravessam nossa existência.

Esse processo comporta duas fases que podemos chamar de olhar e ver. Também poderíamos falar de escutar e ouvir ou de tocar e em seguida sentir, mas é um pouco mais fácil explicar o processo de sincronização em termos de percepção visual. Olhar é a nossa primeira projeção; se temos qualquer dúvida, o olhar pode apresentar algum tremor, alguma vacilação. Começamos a olhar e, em seguida, sentimo-nos inseguros ou ansiosos por não confiarmos em nossa visão. Assim, às vezes temos vontade de fechar os olhos: não queremos mais. Mas a questão é olhar corretamente. Ver as cores: o branco, o preto, o azul, o amarelo, o vermelho, o verde, o roxo. Olhemos, este é o nosso mundo! Não podemos não olhar. Não há outro mundo. (...) Talvez então possamos *ver* alguma coisa, que é a segunda fase. Quanto mais olhamos, tanto maior é a nossa curiosidade, e fatalmente mais enxergamos. Nosso processo de olhar não é limitado porque somos autênticos, somos benevolentes, não temos nada a perder, nada contra o que lutar (TRUNGPA, 2013, p.55-56).

Podemos observar que, por vezes, quando percebemos o mundo nós o conectamos sem linguagem, acontece de um modo um tanto espontâneo. Outras vezes, porém, quando estamos nesse processo de percepção, primeiro pensamos uma palavra e depois percebemos. Na primeira situação vivenciamos uma percepção direta do universo; na segunda, inicialmente somos levados pela conversa e só em seguida vemos o universo. Nesse sentido, ou olhamos e vemos para além da linguagem – como a primeira percepção – ou vemos o mundo através do filtro do pensamento – tagarelando. Sabemos o que significa a sensação daquilo que nos toca diretamente – paixão, raiva, ciúme, por exemplo, não têm linguagem. Portanto,

sincronizar mente e corpo é olhar e ver diretamente, para além da linguagem. Não por falta de respeito pela linguagem, mas porque nosso diálogo interno tende a se tornar tagarelice subconsciente. Fabricamos nossa própria poesia, nossos próprios devaneios; inventamos nossos palavrões; começamos a conversar conosco mesmos, com o companheiro, com o professor... e tudo em nossa imaginação. Por outro lado, quando sentimos que podemos nos dar ao luxo de relaxar e perceber o mundo diretamente, nossa visão pode expandir-se (TRUNGPA, 2013, p. 56-57).

Nesse sentido, sincronizar a mente e o corpo atrela-se também ao desenvolvimento da coragem. A noção de coragem, aqui, quer dizer ser capaz de responder com precisão fenomenal como um todo. Significa simplesmente ser exato e absolutamente direto no relacionamento com o mundo fenomenal, através das percepções sensoriais e da mente. Assim, se há algo a ser atingindo na condição guerreira está na expressão da bondade fundamental em sua forma mais completa e original: é possível quando percebemos que não possuímos a bondade fundamental, mas que nós mesmos somos essa bondade. Nos ensinamentos de Shambhala, a condição guerreira não é alcançada por meio de uma técnica a ser aplicada em determinadas situações de caos e confusão em nossa vida.

Ao contrário, a condição guerreira consiste em aprender a sermos autênticos em cada momento da vida, como afirma Trungpa Rinpoche, “essa é a disciplina do guerreiro” (p. 74). O problema é que, em nossa cultura, a palavra “disciplina” apresenta muitas conotações negativas, geralmente, associadas à punição, à norma ou ao controle.

Na tradição de Shambhala, entretanto, a disciplina relaciona-se ao modo como nos tornamos autênticos e promovemos o estado do não-eu, ou bondade fundamental, em nós mesmos e nos outros. Na condição guerreira, outro ponto da disciplina é que ela também se constitui de uma consciência discriminante. Como exemplifica Trungpa Rinpoche (2013):

Você talvez tenha escutado na escola que estudar muito seria bom para você. Seus pais talvez tenham lhe dito para comer toda a comida que estivesse no prato, porque seria bom para você. Há muita gente passando fome em todas as partes do mundo, e você é um privilegiado por ter essa comida à sua frente. Coma tudo. Talvez esse conselho seja útil. Quando você escutava esse tipo de coisa, podia lhe parecer algo completamente idiota, em relação ao que você pensava. No entanto, essa ortodoxia e essa disciplina talvez contemham um elemento de verdade (p. 06).

Mais ainda: é preciso que o discernimento se aplique à habilidade na ação, portanto, é preciso tomar a decisão de olhar para nós mesmos e nos vivenciarmos com honestidade. O foco é a não promoção do ego e daquilo que se opõe à visão do não-eu. Nesse sentido, passamos a examinar as situações de nossa existência e descobrir pessoalmente a realidade, através da inteligência e da capacidade que nós mesmos possuímos. Podemos manifestar confiança no mundo. Confiança, aqui, significa que ao examinar cada situação sabemos que vamos ter uma resposta clara. Segundo Trungpa Rinpoche (2007), “confiar é saber que haverá uma mensagem. (...) Surgem problemas somente se tentamos manipular uma situação em proveito próprio ou ignorá-la. Desse modo, estamos violentando nossa relação de confiança com o mundo fenomenal, (...). Confiamos não no sucesso, mas na realidade” (p. 76).

O último aspecto da disciplina do guerreiro é o compromisso com a consciência meditativa. A consciência meditativa ensina-nos a recuperar o equilíbrio quando o perdemos e como usar as mensagens do mundo fenomenal para seguir engajado na disciplina, em vez de simplesmente deixar-se distrair ou deprimir. Com isso, passamos a vivenciar a noção fundamental de destemor. Estamos dispostos a permanecer alertas em qualquer situação e sentimo-nos dispostos a assumir o comando total de nossa vida, sem pressões que nos levem para o lado do sucesso nem do fracasso. Compreendemos que ambos permitem uma reflexão profunda acerca de quem somos e do que propomos ser.

Esses ensinamentos são transmitidos através da imagem de quatro criaturas míticas: cultivar o contentamento do tigre, o deleite do leão, a equanimidade clarividente do garuda⁵⁹ e a sabedoria brincalhona do dragão. Estes constituem os aspectos da formação do guerreiro.

4.4 Os quatro aspectos da formação do Guerreiro

O desenvolvimento formativo de Shambhala busca despertar a condição do guerreiro por meio do desvelamento da bondade humana fundamental. O processo formativo do guerreiro consiste em destravar os enraizamentos de um “eu” que ao tornarmos familiarizados com ele, passamos a confundi-lo com a própria natureza da mente. Parece que esse “eu” é nosso estado fundamental e, ele não exige menor esforço para ser sustentado. No caminho do guerreiro, o aprendiz da condição guerreira passa por estágios de treinamento disciplinado (não estamos nos referindo a uma rigidez militar; ao contrário, é manter-se aberto ao mudo, estendendo-se constantemente às coisas em volta), cujo sentido é a vivência da bondade fundamental, da natureza completa e incondicional.

Essa vivência equivale à plena realização do não-eu ou simplesmente da presença autêntica. Segundo Trungpa Rinpoche (2013), “a descoberta de que há um ponto de não-referência, porém, só é alcançada mediante o trabalho com os pontos de referência que existem em nossa vida. A expressão ‘ponto de referência’, aqui, designa simplesmente todas as condições e situações que integram nossa viagem através da vida” (p. 160), permitindo vivenciar a própria vida de forma autêntica. A presença autêntica possui dois sentidos. Um exterior que se refere ao modo como nosso modo de viver se relaciona com os outros. No sentido interior, a presença autêntica vincula-se à percepção do espaço primordial do não-eu.

A causa da presença autêntica interior é o ato de nos esvaziarmos e nos soltarmos. Ao mesmo tempo em que nos relacionamos com os outros, treinamos olhar sem fixações. Como consequência, a autêntica comunicação acontece como um processo lento e gradual. Não há esforço (no sentido de um sofrimento que deteriore o que há de humano em nós) nesse processo formativo. Assim, diz Trungpa Rinpoche (2013), quando encontramos uma pessoa que tem presença autêntica, descobrimos uma força irresistível. A pessoa com presença

⁵⁹ De acordo com a simbologia do budismo tibetano e dos ensinamentos de Shambhala, “o garuda é um animal mítico, metade águia, metade humano, que combina a parte superior do tronco, braços e mãos de um ser humano com cabeça, coxas, pernas, garras e asas de uma águia” (MIPHAM, 2008, p. 31).

autêntica “trabalhou a si mesma e empreendeu uma viagem plena e adequada. Conquistou a presença autêntica soltando-se, renunciando à comodidade pessoal e às ideias fixas” (p. 166).

De um lado, a presença autêntica resulta de um processo formativo gradual que nos leva a abandonar a fixação do ego. Por outro, é culminância também de um processo formativo de nos desprendermos das fixações mentais. Esses dois movimentos operam em conjunto. Para tornar-se um guerreiro, portanto, a única maneira é voltando-se para autenticidade que é, ao mesmo tempo, uma experiência terna e dolorosa. No aprendizado Shambhala, o processo formativo que funda a presença autêntica é o que Chögyam Trungpa Rinpoche denomina como “a trilha das *quatro dignidades* do guerreiro”. Estas quatro dignidades se relacionam com quatro qualidades, são elas: o *manso*, o *animado*, o *desmedido* e o *insondável*. Vamos explorar brevemente cada uma dessas qualidades.

4.4.1 O Caminho do Tigre

O tigre representa a confiança do contentamento. Este provém do discernimento e da apreciação. O discernimento, enquanto um dos aspectos que se atrelam ao caminho do tigre, é necessário para desenvolvermos um padrão para tomar decisões, pois fazemos escolhas precárias baseadas em um modo de vida reativo. O tigre move-se com passos largos e macios por dentro da floresta, de um lado para o outro. Esse cuidado constituinte de seu andar não se deve ao medo, mas devido a uma presença que respeita o ambiente, “em qualquer coisa que esteja fazendo, o tigre está completamente alerta” (MIPHAM, 2008, p. 48). Esse é um aspecto essencial do que significa sentir-se verdadeiro e autêntico.

Durante o processo formativo, o que pode provocar a distração do aluno é a falta de direção. Deixamo-nos ser tomados pela mente mutável do “eu”. Ainda, sem uma forte motivação para desenvolver o discernimento, entregamo-nos ao hábito de usar a mente em círculos de modo discursivo e desenfreada. Segundo Sakyong Mipham (2008, p. 51), “criamos miríades de maneiras para manter-nos entretidos, tornando-nos peritos em ocupar nosso tempo livre. Não usaríamos mais o intelecto para promover o aperfeiçoamento, mas para passar o tempo imersos nessa ou naquela forma de distração, em férias constantes”. Com o discernimento do tigre, aprendemos a diminuir a agitação, a olhar para onde se está e a apreciar as situações. Como ressalta o Mipham (2008, p. 53),

o número de seres dos outros reinos corresponde ao número de grãos de areia de todos os desertos e oceanos. O número de seres humanos equivale ao dos grãos de areia que cabem numa unha. Os animais têm mente, mas, se você lhes disser que morrerão amanhã, eles não terão como compreender isso. Vocês estão num bom lugar para desenvolver o conhecimento.

Uma existência inautêntica torna espessa a consciência e tomar decisões se torna ainda mais difícil. A bondade fundamental é obscurecida pela ilusão da dualidade – dividimos o mundo em eu e outro. Fazemos emergir uma compreensão de si em que aparecemos

como um mago que joga um feitiço e passa a acreditar nele, e então não consegue encontrar uma saída para si. Sem nem mesmo pensar sobre como as coisas realmente são, andamos por aí com um sentimento de permanência. As condições que nos cercam por toda parte mudam, mas nós, obstinadamente, mantemos a crença de que o ‘eu’ é real e sólido (MIPHAM, 2008, p. 61).

O “eu” é constituído de formas, sentimentos, percepções, impulsos e consciência. No entanto, congelamos todo esse conjunto em um “eu” imaginário. Desconsideramos que o mundo é uma interação de movimentos. Entretanto, é no contato com os fenômenos que colocamos o ponto final no qual isolamos e congelamos esses fenômenos. E a percepção dos sentidos não consegue lidar com o caos e a confusão. Segundo Mipham (2008, p. 63), estes são “tão desconcertantes que a consciência congela os fotogramas da experiência e diz: ‘Isto é uma maçã’, ‘isto é um pedaço de bolo de chocolate’. Isso acontece muito cedo em nosso desenvolvimento”. Nesse sentido, é preciso ser considerado em nossos processos formativos que ser humano é uma condição preciosa e que não deveríamos perder tempo com estratégias educativas que não reverberam em uma compreensão de si autêntica.

Percebemos que essas decisões levam em conta outras pessoas. Mais ainda, em um modo de educar para a formação de um sujeito autêntico, o aspecto do discernimento do tigre motiva-nos a olhar para o que devemos cultivar e o que devemos descartar em nosso processo formativo, principalmente o que nos liberta do plano do ego. É preciso basear nossas atividades na observação de como as coisas realmente funcionam para reconhecer que, quando nos consideramos sólidos e permanentes, também consideramos as outras coisas como sólidas e permanentes, eis o que é ignorância. No processo formativo do guerreiro, usamos a tomada de decisão como um instrumento para estabilizar a mente na direção de uma vida mais significativa. Para isso, o discernimento sobre o que estamos fazendo e o conhecimento de como as coisas funcionam são vitais. O desenvolvimento do aspecto do tigre possibilita ao guerreiro confiar nessa verdade.

4.4.2 O Caminho do Leão

O caminho do leão faz emergir o papel da disciplina para que a mente estreita do “eu” não assuma o controle, pois é um hábito que há muito está arraigado ao sujeito. No processo formativo quando transferimos ao outro a culpabilidade de que “se não fosse o aluno, o professor não estaria com esse problema”, estamos produzindo uma relação de endurecimento e desconfiança. O processo assemelha-se a produção de uma pequena bola, que ficamos a arremessar em direção ao outro. Condicionamos o discernimento, o empenho, o contentamento e a disciplina ao modo daquele que se coloca como legitimador principal do processo formativo – o professor. Uma disciplina permanente refere-se ao bom humor incondicional. O guerreiro animado não se deixa levar pela armadilha da dúvida.

Nesse sentido, o guerreiro está sempre consciente e nunca se confunde quando ao que deve aceitar ou rejeitar. Portanto, o que a animação significa no processo de formação é conseguirmos ter a mente e o corpo sincronizados e sadios. Libertamos a mente do “eu” e sondamos os fundamentos do nosso ser. A sabedoria da disciplina ensina a voltar nossa visão para o espaço entre as linhas.

4.4.3. O Caminho do Garuda

O garuda, animal mítico, diz respeito à confiança na equanimidade, uma mente que não tem fronteiras. Ele é desmedido porque vai além do modo convencional de fazer as coisas, que consiste em focarmos em determinados conceitos, ações e acontecimentos de modo maneira estreita. A desmedida fundamenta-se em alcançar o destemor, o que significa ir completamente além do medo, experienciando o senso de liberdade.

Vale ressaltar que “o garuda não é desmesurado porque salta para cima e para baixo para chamar atenção, mas porque abandonou o ponto de referência do ‘eu’” (MIPHAM, 2008, p. 137). Saber que não há nada a possuir a não ser uma compreensão autêntica de si faz emergir a liberdade na existência. Segundo Trungpa Rinpoche (2007, p. 174),

a desmedida é aquela vasta mentalidade que foi além do além, o que se expressa mediante a analogia de uma boa espada que existe por si mesma: o desejo de afiá-la apenas a tornaria cega. Se tentamos aplicar uma lógica competitiva ou comparativa à vivência da mente vasta, querendo medir o espaço já percorrido, quanto falta percorrer ou que distância outra pessoa já percorreu, o que estamos fazendo é cegar a espada. Essa atitude é fútil e

contraproducente. Opondo-se a ela, a desmedida é a realização de algo sem sensação de que há um realizador, sem nenhum ponto de referência.

É um soltar-se. E o que descobrimos quando soltamos? Espaço. Pode ser denominado também como abertura, ausência de ‘eu’, vacuidade. Refere-se ao fato de que se perde algo? Não. De acordo com Mipham (2008), o vazio é do conceito e das suposições que tínhamos sobre a coisa ou alguém. Esse ‘esvaziamento’ é bondade fundamental e descobri-lo é liberdade. Percebemos que as suposições constituem a base da maior parte de nossas experiências no processo formativo. Nós achamos que por vivermos em meio a conceitos construtivistas, nosso modo de ver é construtivista.

No entanto, independentemente do que se trate, sempre haverá alguma variação de duas visões básicas, reflexos de formas esperançosas e medrosas de experienciar o pedagógico. A primeira visão é o eternalismo. O eternalismo sustenta o pressuposto de que a prática pedagógica deve ser constituída de elementos que raramente sejam alterados. Pessoas com esse ponto de vista acreditam que as ações influenciam diretamente na vida dos alunos e o que vem depois a acontecer com eles, mas pensam que a motivação da relação pedagógica é sempre o conhecimento externo. A segunda visão assemelha-se ao niilismo – conhecimento, professor e aluno emergem de modo separado. Se o professor fez um bom trabalho, conseguiu ter uma boa experiência. Se não – ‘que pena’, pois não haverá outra oportunidade. Contudo, há uma terceira visão que pode olhar os acontecimentos no processo formativo, sejam eles caos e confusão ou êxitos, numa perspectiva relativa e absoluta. Esse modo de ver é chamado caminho do meio. Segundo Mipham Sakyong (2008, p. 152),

as pessoas pensam que a palavra *meio* se refere ao caminho entre dois extremos do eternalismo e do niilismo, entre a existência e a não-existência. Porém, *meio* se refere ao fato de que essa abordagem ultrapassa a existência ou a não-existência. É uma visão equilibrada. (...) Estão além da expectativa e do medo do eternalismo e do niilismo, além dos conceitos de real ou não real, de existir ou não existir.

O caminho do meio é tido como liberdade, pois está livre do conceito de existência e não-existência – “é ambas, e nenhuma delas” (MIPHAM, 2008, p. 153). A liberdade emerge na sabedoria de *prajna*⁶⁰. A *prajna* é tomada como “o melhor conhecimento” por nos possibilitar a experiência direta da realidade, sem a cobertura densa do “eu”. Conseguimos ir

⁶⁰ “‘Conhecimento perfeito’”, percepção incisiva. Na iconografia tibetana, é simbolizada por uma espada”. (MIPHAM, 2008, p. 229).

além da dualidade das coisas, essa é a experiência conhecida como vacuidade. A presença autêntica surge da compreensão da vacuidade.

Sem estarmos atrelados a mente fixada, somos liberados para a magia das coisas tal como são. Percebemos que o sofrimento que surge nas relações pedagógicas estão atreladas ao fato de mantermos a mente fixada. Como o garuda, trazemos a equanimidade para as relações formativas. Para o Mipham Sakyong (2008), “a melhor maneira de cultivar a equanimidade é fazer a mente regressar à natureza fluida de nós mesmos e do mundo, à qualidade onírica das aparências” (p. 155). Ao percebemos que a mente não é sólida, também percebemos que o mundo não é sólido.

Na formação do guerreiro, é imprescindível seguir o exemplo do garuda, ou seja, dar o salto. Mais ainda: compreendemos que é fundamental no processo formativo fazer ações desmesuradas. Olhar para o que acontece em sala de aula conosco e com os outros como uma forma de sabedoria auto-existente das coisas como são (mesmo que essas coisas confundam-se com o caos e a confusão), e fazer uso dessas coisas não como algo que impossibilite o aprendizado, mas que nutra a sabedoria. No caminho do garuda, temos uma perspectiva completa, até mesmo nos acontecimentos mais desafiadores.

4.4.4 O Caminho do Dragão

A confiança no dragão é a sabedoria que transcende o conceito. A natureza do insondável está na convicção de que não necessitamos de confirmações. Sentimo-nos autênticos, que não estamos enganando nem a nós nem aos outros. O dragão é um símbolo dos governantes e mestres de meditação. Há algo insondável no dragão, algo que não pode ser entendido. Mais especificamente, “a mente do dragão é insondável. Ela não pode ser lida. Ela repousa naturalmente no Sol do Grande Leste – a sabedoria da *prajna*. Com a *prajna*, a mente vai além dos limites do espaço. (...) Ele vê como estamos sempre tentando converter as aparências em ‘coisas’, projetando um mundo concreto sobre o processo fluido” (MIPHAM, 2008, p.160). A manifestação do insondável é exercida na não explicação da verdade detalhe por detalhe: devemos apenas insinuá-la,

cultivando um prazer muito atento nessa ação. O que há de errado em apresentar minuciosamente a verdade? Quando demasiado explícita, ela perde sua essência e torna-se *minha* verdade, ou a verdade de *tal* pessoa; torna-se um fim em si mesma. (...) A verdade é gerada a partir das circunstâncias; assim, converte-se numa poderosa realidade (TRUNGPA, 2007, p. 177).

Desse ponto de vista, é mais importante estudar os sinais da verdade do que a verdade em si mesma, pois compreende-se que a verdade dispensa discursos. Portanto, a ação da insondabilidade está em criar situações que compreendam o destemor, o calor humano e a autenticidade. Se não há a valorização do mundo nem interesse por ele, é difícil concretizar o insondável. A presença autêntica gera a mansidão, o ânimo, a desmedida e, em última instância, atinge o insondável. O cultivo do insondável é o aprender a ser.

No entanto, após questionarmos o modo como é visto a existência do “eu” nessa trilha do guerreiro, vale perguntar: se existisse um “eu”, onde ele estaria? Segundo Mipnhan Rinpoche (2008, p. 162),

A contemplação da inexistência do “eu” revela que procurar um “eu” é como tentar atingir um horizonte. Ele se parece com uma linha reta e, visto de longe, é uma referência geográfica bem definida. No entanto, se nos pedirem para apontá-lo com precisão, apenas andaremos em círculo. Nunca encontraremos o “eu”. Tudo o que encontraremos serão estados de espírito que vêm e vão. Nesses estados de espírito também não há “eu”; eles vêm e vão porque se apoiam sobre o terreno instável.

No entanto, ainda quando nos referimos à inexistência do “eu”, a mente se dirige para o “eu”. Podemos dizer que todas as coisas são destituídas de “eu”, contudo o “eu” nunca esteve nas coisas. O que esteve nelas foi somente nossa ideia da existência de um “eu”. A sabedoria do dragão transcende a dualidade. Ver através da ilusão da dualidade significa que passamos a ter relações autênticas com o mundo. Não mais dividimos o mundo entre “isto” e “aquilo”, mas vemos sabedoria em sem quem somos e no fato de os outros serem quem são.

Ao observarmos o processo formativo do sujeito, não mais nos sentimos ameaçados quando instalados os momentos de crise. Ao utilizar as estratégias do tigre, do leão e do garuda, desenvolvemos mais precisão no modo de relacionar-nos conosco mesmo e instalamos a possibilidade de uma abertura ao outro. Dispomos das atitudes vitais que, nessa tradição, permitem expressar uma presença autêntica na relação pedagógica.

4.5 Ser um guerreiro, ser uma presença autêntica: implicações formativas

Em síntese, nos ensinamentos de Shambhala, se tornar um guerreiro e encarar a si mesmo é uma questão de honestidade mais do que auto-condenação. Olhando a si mesmo,

você pode descobrir que tem sido uma boa pessoa, e pode também se sentir péssimo a respeito de si mesmo. Sua existência pode parecer penosa, completamente apagada.

A presença autêntica é simplesmente a possibilidade de encarar os fatos como eles aparecem em nossa vida cotidiana. A honestidade, nesse caso, tem um papel muito importante: apenas veja a verdade simples e direta sobre você mesmo, pois

quando você começa a ser honesto consigo mesmo, você desenvolve uma genuína intuição sobre a verdade. Isso não significa necessariamente se diminuir. Descubra simplesmente o que está lá, simplesmente veja, e então pare! Então, primeiro, olha para si mesmo, mas não se condene. É importante estar focado nos fatos, presente. Apenas olhe, e quando você ver a situação na sua plenitude, então você começa a ser o guerreiro (TRUNGPA, 2013, p. 11).

Na tradição de Shambhala, qualquer pessoa que esteja interessada em encontrar a si mesmo é basicamente um guerreiro. Muitas abordagens em relação à espiritualidade e à vida em geral são influenciadas pela covardia. Se você tem medo de ver a si mesmo, pode usar a espiritualidade ou a religião como uma maneira de olhar a si mesmo sem ver nada de si mesmo. Quando as pessoas tem vergonha de si mesmas, não há destemor envolvido. Entretanto, se alguém tiver vontade de olhar a si mesmo, quiser explorar e praticar consciência aqui mesmo, então é um guerreiro. A tradição de guerreiros é uma tradução de bravura. A bravura é baseada na superação da covardia e de nosso senso de ser machucados.

Se nos sentimos fundamentalmente feridos, podemos ter medo que alguém possa colocar pontos em nós para curar as feridas. Ou talvez já tenhamos os pontos, mas não queremos que ninguém os tire de nós. A abordagem do guerreiro é encarar todas essas situações de medo e covardia. O objetivo geral da guerra é não ter medo. Mas o fundo da guerra é o próprio medo. Para ser destemido, primeiro temos que encontrar onde o medo está. O medo é o nervosismo, o medo é a ansiedade, o medo é o senso de inadequação, um sentimento que não somos capazes de lidar com os desafios da vida diária. Sentimos que a vida é opressiva. As pessoas podem usar tranquilizantes ou yoga para suprimir seus medos: tentam flutuar sobre a vida. Elas podem fazer intervalos ocasionais para ir ao Starbucks ou ao shopping. Temos todos os tipos de truques e mecanismos que usamos para que podemos experimentar o destemor simplesmente tirando nossas mentes do nosso medo (TRUNGPA, 2013, p. 13).

De onde vem o medo? Vem do nosso espanto ou desorientação mais básico. De onde vem o espanto mais básico? Vem da incapacidade de harmonizar e sincronizar a mente e o corpo. Na prática espiritual você passa a ter uma percepção do seu lugar. Isso se aplica não apenas à meditação, em sentido estrito, mas à vida de modo amplo.

Quando o corpo e a mente não estão sincronizados, você se sente como uma caricatura de si mesmo, quando como um idiota ou palhaço primordial. Nessa situação, é muito difícil se relacionar com o resto do mundo. Essa é uma versão simplificada do que é conhecido como a mentalidade do sol-se-pondo: ter perdido completamente o caminho da harmonia de ser humano. A ideia do sol poente é que o sol já está se pondo no seu mundo, e você não pode ir além da escuridão. Você sente que só existe miséria, nuvens, a masmorra, vida na sarjeta. Para compensar por isso, você pode ir a um calabouço muito escuro com péssima luz, onde você se embebeda. Isso é chamado de um clube. Você dança como um macaco bêbado que se esqueceu das bananas e de sua casa na floresta há muito tempo. Então se diverte com cerveja barata enquanto balança. Não há nada com a dança per se, mas neste caso é uma forma de fugir ou de evitar o medo. É o sol se pondo (TRUNGPA, 2013, p. 15).

Em contraste com isso, como vimos, o Grande Sol do Leste é o sol que está plenamente nascendo em sua vida. É o sol da consciência, o sol da dignidade humana. É Grande porque representa a ascensão e as qualidades da abertura e da suavidade. Você tem um sentido austero da sua postura e lugar no seu mundo, que nós chamamos ter boa cabeça e pescoço. Está no Leste porque você tem um sorriso em seu rosto. O Leste é o conceito do nascente. Quando você olhar pra fora na primeira hora da manhã, você vê a luz vinda do Leste, mesmo antes que o sol apareça. Então o Leste é o sorriso que você tem quando acorda. O sol está para nascer. O ar fresco está chegando com o nascer.

Por isso o sol está no Leste e é Grande. Aqui, o sol é um sol completamente maduro, o sol que você vê no céu pelas dez da manhã. É o oposto da imagem do macaco bêbado dançando à meia-noite na luz de lâmpadas elétricas. O contraste é a visão estupenda e absolutamente extraordinária do Grande Sol do Leste que é austero e consciente, fresco e preciso. Podemos ir mais a fundo nos detalhes mais tarde, mas primeiro deveríamos discutir a compreensão fundamental do medo e do destemor. Um dos principais obstáculos ao destemor são os padrões habituais condicionados. Ordinariamente, não nos permitimos experimentar a nós mesmos plenamente. Digo, temos medo de nos encararmos. Experimentar o âmago mais interior de nossa existência é constrangedor para muitas pessoas.

Por isso, várias pessoas tentam encontrar um caminho espiritual onde não tenham que encarar a si mesmas, mas onde possa ainda assim se libertarem de si mesmas. Mas, isso é impossível e constitui a armadilha do materialismo espiritual. A formação do guerreiro visa superar essa armadilha, cultivando a presença autêntica.

Como esses ensinamentos podem proporcionar novos insights acerca da educação na contemporaneidade? Qual a utilidade deste aprendizado da presença autêntica em nossas vidas cotidianas? Antes de tudo, os ensinamentos sobre a presença autêntica permitem ressignificar os usos de termos como aprendizado, educação e formação.

Em nossa cultura e em nossos sistemas de pensamento, educação diz respeito basicamente à cognição. No budismo, em geral, e na tradição de Shambhala, em particular, educação se coloca em um sentido muito mais amplo de transformação interior, focalizando nossa experiência e nossa forma de viver.

Toda a educação no budismo está baseada em recuperar a liberdade. O objetivo da educação budista não é adaptar o ser à experiência convencional de um mundo circundante, pré-existente e independente. Nossa experiência convencional é de que, se desaparecemos, o mundo continua. Convencionalmente vemos um mundo que nos acolhe, mas que é separado de nós. Esta é a experiência de samsara. No sentido budista, quando olhamos esta situação, não seguimos esta perspectiva. Os Budas olham esta situação de outra maneira, eles foram além dos diversos processos ilusórios da mente. Quando superamos os três automatismos, o mundo se transforma completamente. A forma de reconhecer nossa situação se transforma completamente. Uma vez que isto se altera, surge o ideal de liberação daquilo que nos produz uma experiência limitada. Assim, ao invés de tentar nos adaptar a este mundo, tentamos nos liberar dos automatismos que produzem as experiências limitadas. Esta é a perspectiva mais profunda de educação no budismo (SANTEM, 2005, p. 02).

Dessa ótica, nesses ensinamentos começamos ouvindo sobre como ouvir. Começamos tentando desenraizar os obstáculos mais evidentes e o ouvir tem obstáculos imediatos, pois pode acontecer de ao ouvirmos, continuarmos a operar dentro de nossos contextos limitados de mundo. Isto significa utilizar os ensinamentos para gerar habilidades capazes de produzir vitórias transitórias. Assim, a primeira coisa de que precisamos é a sabedoria do ouvir. Então surge a segunda parte dos ensinamentos: motivação e resultado.

Este ensinamento é muito importante para organizações não-religiosas, pois a maioria de seus objetivos são impermanentes. Vivemos num tempo em que os objetivos estáveis são praticamente desconhecidos. Se tivéssemos a lâmpada de Aladim e fizéssemos os três pedidos, pediríamos comida, uma esposa e um palácio. Isto pode não ser uma boa forma de utilizar o poder extraordinário da lâmpada. E se o gênio dissesse: "Vou lhes dar uma quarta coisa, uma coisa que a impermanência não destrua", então talvez disséssemos: "Quero uma riqueza ilimitada." Mas mesmo as coisas muito grandes dentro da visão separativa são limitadas, entre elas a riqueza, seja do tamanho que for. Para nós é muito difícil avaliar uma coisa que não esteja nesta categoria de impermanência. então existe esta classe de ensinamentos sobre que é permanente e o que é impermanente. Não importa o que obtenhamos no mundo da existência cíclica. Neste mundo vamos estar sempre operando como equilibristas, às voltas com urgências, prioridades e ansiedades. Todos os seres ali dentro estão presos a uma atitude contínua e urgente. Assim, nesta primeira categoria de ensinamentos, somos levados a gerar uma motivação para ir além da impermanência, somos levados a desenvolver uma motivação para o que está além do espaço e do tempo (SANTEM, 2005, p. 04).

Logo em seguida recebemos os ensinamentos que explicitam a amplidão da nossa natureza e o aspecto de inseparatividade. Não se trata de fugir da vida, o que buscamos de fato é um interesse muito maior pelos seres. Esta experiência está baseada na capacidade de compreendermos e atuarmos de forma muito mais ampla que a própria identidade. Uma comprovação desta amplidão é a capacidade de se alegrar com experiências cada vez mais altruístas. A primeira visão de comprometimento espiritual é quando percebemos que nossa experiência de ser transcende nossa identidade. Ou seja, do ponto de vista de nossa experiência, nos alegramos de fazer certas ações em detrimento daquilo que consideramos lucros individuais. Este fato é muito importante. Por isso,

Os grandes mestres que ensinam sobre isto dizem que nossa natureza parece estreita devido a uma construção e chamam o processo de aprendizagem, a desconstrução, de remoção de obstáculos. Esta é uma abordagem geral. No treinamento budista, quando este aspecto é compreendido, quando é vivenciado, mesmo que parcialmente, há uma decorrência, um resultado. Este resultado é confiança, não propriamente cognitiva. Uma confiança nessa natureza que então se percebe está além de todas as histórias particulares que podem surgir para a identidade estreita construída. Mas isto não é teoria, é um aspecto vivenciado sensorial, cognitiva e emocionalmente (SANTEM, 2005, p. 05).

Como este tipo de perspectiva pode manifestar-se na prática? Essencialmente, se isso tem valor, algum resultado prático deve ocorrer. Qual o resultado prático desta abordagem?

Podemos dizer que há uma vastidão de resultados práticos e precisaríamos de tempo para analisar todos. Especificamente em relação às comunidades humanas e ao benefício que os seres podem receber individualmente a partir disso, surgem a liberdade e a amplidão de visão que caracteriza esta liberdade. A liberdade manifesta-se através da amplitude de visão — coisas que os seres em geral veem como obstáculos são vistas pelos grandes seres como situações com grande potencial de benefício. É uma visão múltipla, é como se houvesse mais dimensões. Dito assim parece esotérico, místico. Estes aspectos podem estar incluídos, mas não necessariamente. Se nos defrontamos diretamente com um adversário ou inimigo no local de trabalho, as alternativas não são boas para nenhum dos dois. De acordo com estes ensinamentos, tudo que surge externamente é inseparável do que parece ser o mundo interno. Se percebemos apenas o exterior, estamos presos dentro de paredes concretas e constantes. Por outro lado, se percebemos a conexão entre os dois níveis, ganhamos liberdades inesperadas pelas mudanças externas ou internas. (SANTEM, 2005, p. 07).

Ao contrário do que possa parecer não se trata de defender uma visão idealista, mas de termos o poder de transformar as coisas que são obstáculos para nós e para os outros seres. Existe uma vastidão de consequências relacionadas com essa percepção da inseparatividade.

Perdemos muito quando congelamos um mundo externo em relação ao qual podemos apenas manobrar. Ao contrário, podemos focar no fato de que temos graus de liberdade adicionais, ampliando nossas perspectivas de pensamento e ação. A educação estaria voltada, assim, a oferecer liberdades concretas que não percebemos usualmente. Estas liberdades só podem ser acessadas removendo-se os obstáculos construídos pelos nossos egos. Por isso, se diz também que “os ensinamentos do Buda não são budistas”, eles apenas proporcionam a liberação dos já mencionados condicionamentos automáticos.

Estes ensinamentos são importantes para todos os seres, independentemente de sua confissão de fé. No sistema budista não há qualquer ênfase em converter as pessoas, o que importa é ajudá-las a perceber mais profundamente as realidades e liberdades em cada situação que vivam e em cada papel com que se identifiquem. O ensinamento busca produzir a experiência de transcendência, ou seja, a liberdade de criar e estabelecer universos mentais, e também liberdade frente ao criado (SANTEM, 2005, p. 08).

Do ponto de vista mais estrito do professor, faz-se necessário uma relação experiencial com esses ensinamentos. Sem isto, ele não tem como ensinar. Por outro lado, quando a experiência estiver clara, e ele puder falar sobre a liberdade e visão de que já usufrui, reconhecerá que não é uma sabedoria pessoal sua, mas uma característica do próprio Buda. Neste sentido, o professor sente-se agora completamente inseparável do próprio Buda. Surge-lhe a compreensão profunda de que a mente do Buda é igual à mente de todos os seres, e há seres que usufruem disto de forma consciente e outros não.

Assim, surge uma imagem cósmica do Buda como um impulso universal em direção à liberdade e felicidade, e todos que usufruem disso e dedicam-se a facilitar o acesso dos outros a esta liberdade e felicidade são completamente inseparáveis do próprio Buda. Não é uma característica ou posse pessoal, mas uma condição de liberdade e felicidade. Desta experiência surge, como vimos, a noção do guerreiro de Shambhala — sua visão é ampla, e ele utiliza suas características pessoais particulares como meio de espelhar a natureza de liberdade que é inerente a todos os seres humanos. É como um lago que, justamente por ser um lago particular no espaço e tempo, reflete a natureza ilimitada da lua em sua superfície.

As implicações concretas desse ensinamento é a compreensão de uma vida mais descomplicada, mais clara, mais nítida, mais viva, mais real. Aos educadores pode oferecer elementos para que se tornem mais criativos, oferecendo-lhes o desafio de conciliar informação e formação, conhecimento e liberdade mental. Além é claro de uma descrição clara e abrangente da forma de abordar a condição humana de seus alunos.

O mais importante é a percepção que as palavras e os conceitos nunca terão um significado maior do que o das experiências que as geraram. Isto significa assumir uma atitude experiencial na relação com os problemas que atingem a educação na atualidade, nutrindo os elementos de convicção que sustentam a ação formativa do educador. Os ensinamentos de Shambhala inspiram uma busca através de experiências vividas concretamente, a vivência direta do que se compreende como verdade.

A experiência de vivenciar a "realidade externa", quando é desse modo encarada, torna-se a manifestação de todo um "mundo interno inconsciente", que é, por sua vez, reconhecido como o resultado de experiências mentais concretas ou abstratas anteriores (na visão budista não há diferenças entre estas duas opções, pois toda experiência concreta é sempre mediada pela mente, sendo, em suma, uma experiência mental abstrata também). Este enfoque permite que se passe a descortinar um vasto campo de estudo e trabalho onde o surgimento de cada discriminação à mente é visto como um resultado da operação mental inconsciente. Neste contexto a palavra "inconsciente" não tem qualquer sentido eternalista, ou seja, a palavra inconsciente não se refere a algo que, imagina-se, exista de modo efetivo e permanente, mas, neste contexto, esta palavra significa apenas a atividade mental que não é vista em seu processo, mas é reconhecida exclusivamente por seus resultados. Examinando-se a "realidade externa" dessa forma, nenhuma diferença se encontrará, enfim, entre esta "realidade externa" e a "realidade interna"; ambas fundem-se, tornando-se indistinguíveis (SANTEM, 2010, p. 03).

É justamente este vasto campo de estudo e trabalho que oferece a melhor oportunidade de contato entre o pensamento budista, a filosofia e a educação. É também aí o ponto de florescimento de uma visão sensível de formação humana. Uma visão ancorada no reconhecimento dos condicionamentos de nossa própria mente e no reconhecimento da natureza da libertação inerente à condição humana. Reconhecer a condição humana, a contaminação inerente a todo o processo cognitivo e a natureza da libertação, é tudo que a filosofia budista pretende enquanto Filosofia. A prática e a educação propriamente ditas visam a depuração de todo os condicionamentos de forma que a mente possa vir a manifestar a completa ausência de jogos cegos e de condicionamentos *enquanto tal*. Nesse aspecto, a formação visaria, fundamentalmente, a desobstruir nossa capacidade de ver o novo.

As projeções mentais que são realizadas de forma inteiramente automática e oculta à operação mental consciente, e que dão forma e realidade a tudo o que é "visto", operam a partir de quadros referenciais complexos onde o "ver" se resume, na maior parte das vezes, em classificar apenas. Estes "*quadros referenciais*", que aqui estamos chamando também de "*contexto cognitivo do objeto*" é que são, de fato, a imagem inconsciente que temos de cada objeto e que surge de acordo com as circunstâncias. A maior parte da atividade mental

é classificatória, é incluir o objeto em alguma das possibilidades de definição previamente existente para ele. A criação mesma da estrutura do contexto cognitivo de um objeto é uma atividade muito rara que podemos chamar de "*atividade genuinamente criativa*". Ao fitar o ambiente que temos ao redor, podemos perguntar: quais são as cores que vemos? A resposta será invariavelmente amarelo, vermelho, azul, branco, etc. Que outras respostas poderia haver? XYZTRW, ou SR300? O que significam estes símbolos estranhos? Quem seria capaz de ver cor que já não fosse uma cor? No mundo psicológico isto é muito fácil de perceber. Um professor em sala de aula não vê pessoas, vê alunos; um vendedor vê clientes, uma mãe vê filhos, um marido vê a *suamulher*, um policial vê contraventores, um pivete vê oportunidades, e assim por diante. Todos estão corretos, todos operam de maneira adequada em suas funções, mas todos, ao operar assim, são incapazes de ver opções que estejam fora de seus "quadros referenciais", fora dos contextos cognitivos previamente reservados de forma inconsciente e muitas vezes criados através de muito esforço, de muito estudo ou de um treinamento difícil, mas em todos estes casos, por meio de *pensamentos* anteriores. Assim são construídos os quadros referenciais, por pensamentos. Como os humanos se comunicam com base em quadros referenciais bastante complexos e sutis, necessária se torna a escolarização, pois é este treinamento que permitirá que a comunicação abstrata e simbólica se dê de modo mais preciso e mais livre das naturais distorções (SANTEM, 2010, p. 08-09).

O processo de escolarização atual enriquece informacionalmente as pessoas, sem dúvida, mas ao mesmo tempo retira dela a capacidade de ver o novo. Os quadros referenciais são como estradas fáceis, planas e boas, sua existência é ótima, mas tornam quase sem sentido a busca de outras alternativas. O objeto é "tocado" pelo quadro referencial, é "perturbado" pelo fato de que as faces que possa apresentar estão já definidas. Por isso, acreditamos, há boas razões para nós, educadores, examinarmos mais detidamente as contribuições do budismo, em geral, e as contribuições de Chögyam Trungpa Rinpoche, em particular.

A cultura budista tem em sua base o reconhecimento de vários aspectos cognitivos gravemente subestimados pelo pensamento filosófico e pedagógico ocidental, e sendo uma cultura milenar, sucessora, por sua vez, de culturas ainda bem mais antigas, traz consigo muitos exemplos nítidos e vivos da inserção desta compreensão mais sutil e poderosa em todos os aspectos da vida e, sem dúvida, também da educação. Por outro lado, a "atitude revolucionária" do guerreiro de Shambhala pode nos ajudar a aprender acerca dos padrões que formam os processos estruturantes de nossa identidade e de nossas relações. Assim, uma reflexão mais profunda sobre os mecanismos do ego e como esses mecanismos interferem em nossos conceitos, esperanças, receios, emoções e conclusões são constituem um legado vital para repensar nossa educação e nossa ação no mundo. Uma abordagem importante, nesse contexto, em que tendemos a colocar praticamente todas as metas do nosso sistema educacional nos processos de qualificação social e profissional para o mercado.

Os ensinamentos dos guerreiros de Shambhala podem nos fazer pensar e, sobretudo, buscar uma formação mais autêntica porque vinculada às nossas demandas internas, contribuindo para que transcendamos o padrão de conceitos mentais que formamos.

A questão como um todo, então, é que devemos ver com nossos próprios olhos e não aceitar nenhuma tradição apresentada, como se ela possuísse algum poder mágico inerente. Não existe nada mágico que possa nos transformar de um momento para outro. No entanto, como temos uma mente mecanizada, sempre procuramos por algo que funcione a um leve aperto de um botão. Existe uma grande atração pelo atalho, e se existir algum método de profundidade que ofereça um caminho rápido, preferiremos segui-lo a suportar jornadas árduas e práticas difíceis. [...] Essa é uma das coisas mais importantes, e é onde a disciplina se torna necessária; temos de nos disciplinar. Seja na prática da meditação ou na vida do dia-a-dia, existe a tendência de sermos impacientes. Ao iniciarmos alguma coisa, estamos inclinados apenas a prová-la e então abandoná-la; nunca temos tempo para comê-la e digeri-la adequadamente e de observar o efeito posterior. É claro que temos de experimentar por nós mesmos e descobrir se a coisa é genuína ou útil, porém antes de descartá-la temos de avançar um pouco mais, de forma que pelo menos obtenhamos uma experiência direta do estágio preliminar. Isso é absolutamente necessário (TRUNGPA, 2013, p. 56).

Isso também é absolutamente necessário para a educação. Apenas tocamos a superfície dos processos formativos que mobilizam as diferentes pessoas. Esses processos exigem, nos termos de Chögyam Trungpa Rinpoche, uma cordialidade fluida e penetrante que avança sem esforço. Essa mesma energia é o que nos permite apreciar os resultados alcançados em nossas atividades, vendo que até mesmo os aparentes fracassos podem indicar caminhos importantes de compreensão do que chamamos formação humana.

Dessa forma, atingimos o âmago da contribuição educativa dos ensinamentos de Shambhala para a educação contemporânea. A educação, nessa tradição, é compreendida como o encontro de duas ou mais pessoas. Por isso, o relacionamento é muito estimulante, pois não vemos o outro simplesmente em termos de atração ou de padrões habituais. Não há educação sem um envolvimento direto, honesto e sério. Quando há essa abertura fundamental num relacionamento educativo, a fidelidade no sentido da verdadeira confiança ocorre espontaneamente. A comunicação torna-se algo muito real, muito bela e fluente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pode-se dizer que nossa discussão sobre a bondade fundamental e a presença autêntica para o processo formativo é auto evidente e necessária, ao mesmo tempo, talvez achemos difícil cultivá-las em nosso cotidiano. Pois isso indica que provavelmente encontraremos muitos problemas em nós mesmos e na sociedade, mas que não devemos rejeitar a nós mesmos, nem ao mundo. A presença autêntica emerge a partir da conexão com a bondade fundamental, incondicional – essa bondade não tem início e, portanto, não terá fim.

Vale ressaltar que por bondade aqui, queremos dizer ser você mesmo. Via que, não importa quanta intuição espiritual possamos ter, necessitamos de audácia. E que formação humana é uma questão de ser autêntico e de projetar essa autenticidade para os outros. Como indica Trungpa Rinpoche, deveríamos agir no processo formativo enquanto guerreiros do despertar. Não tratamos, aqui, de descobrir novas técnicas para a prática pedagógica, mas um modo de incluir as pessoas como constituintes de um processo formativo.

Quando na relação pedagógica ficamos amedrontados diante das situações que emergem, principalmente em sala de aula, começamos a encolher o processo formativo e o deixamos preso em nossos próprios padrões de pensamento. Assim, passamos a desconfiar uns dos outros na relação pedagógica. Essa desconfiança começa a degenerar o processo formativo incorporando sofrimento, medo e outros modos de caos. E esse ciclo que começa a circular na relação pedagógica é reverberado no humano apenas como um estado psicológico: tratar-se-á também de um afetamento espiritual, que expandirá ao nosso ambiente. Devido a uma insegurança de nos apresentarmos autenticamente nos processos formativos e de uma insegurança fundamental, começamos a destruir nosso próprio mundo.

A dor e o sofrimento que surgem no processo formativo geram o caos, o medo e o ressentimento. E quando ficamos ressentidos nossa tendência é transportamo-nos para outro lugar em que não possa caber o processo formativo, pois ficamos preocupados com outras coisas que não uma relação autêntica de formação do humano. Portanto, ser um guerreiro não é simplesmente superar ou dominar o medo, mas de estarmos nos relacionando sem distrações, sem dominações. É o relacionar-se com um outro diante de todos os obstáculos, todos os problemas, utilizando-os como meios possíveis para sermos autênticos e ousados. E que na existência de dúvidas, está a indicação de que algo precisa ser desvelado.

O trabalho educativo a ser desenvolvido não precisa de um título ou de um nome específico. Precisa ser, em última análise, um trabalho decente. Quando o educador tem confiança em si mesmo e desenvolve alguma maneira de superar o ego, desvelando o seu

modo de existir autêntico e “descongelando” o pensamento, torna possível o afetamento e a expansão do que há de autêntico no outro.

E quando os seres humanos desvelam esse propósito genuíno, eles transformam-se em pessoas que não se pode limitar. Nesse sentido, as experiências educativas não ocorrem apenas em um contexto de discursividade, planos de aula, matrizes curriculares e raciocínios lógicos, mas também submetidos no esteio de práticas – como o desvelamento de uma bondade fundamental - que, na superfície não fariam sentido ao pensamento, mas uma vez que emergem na relação pedagógica revelam que o próprio pensamento – inclusive sob as condições mais improváveis como no caos e na confusão. É pela descoberta do poder de nos engajarmos de modo autêntico na existência humana que nos tornamos guerreiros no mundo. E criamos possibilidades de formar outros guerreiros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAHAM, T. **Vidas filosóficas: el seminario de los jueves**. Buenos Aires: Eudeba, 1999.
- ADORNO, Th. W. HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento – fragmentos filosóficos**. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ADORNO, Th. W. **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- ALVES, K. M. da C. V. **Formação discursiva da plenitude em educação: uma arqueogenealogia das novas sensibilidades eco-pedagógicas**. Tese de Doutorado. UFPE, 2010.
- ANDRADE, JR. A liberdade no pensamento de Heidegger e Gadamer. **Revista Eletrônica do Curso de Direito - Puc Minas Serro**. Nº. 1 (2010). Disponível em <http://periodicos.pucminas.br/index.php/DireitoSerro/article/view/1108>
- ARAUJO, L.B.L. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, J. **Fé e saber**. São Paulo: Editora UNESP, 2013.
- BARROS, M. T. da C. **O Despertar do Budismo no Ocidente no século XXI – Contribuição ao Debate**. Tese de Doutorado. UERJ, 2002.
- BEAUFRET, J. **Introdução às filosofias da existência**. Tradução e notas de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Duas Cidades, 1976.
- BARBOZA FILHO, Rubem. **Sentimento de democracia**. *Lua Nova*. São Paulo, n. 59, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452003000200002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 1 out. 2006. doi: 10.1590/S0102-64452003000200002.
- CABESTAN, P.; LAMELO, M.M.G. Ser si-mesmo: abordagem fenomenológica da autenticidade e da inautenticidade. *Winnicott e-prints* vol.5, n.1, São Paulo, 2010.
- CABRAL, A. M. **Heidegger e a destruição da ética**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Mauad Editora, 2009.
- CAPUTO, D. **Desmistificando Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- CHÖDRON, P. **Quando tudo se desfaz – orientação para tempos difíceis**. 5ª ed. SP: Gryphus, 2005.

COSTA, Paolo. Modernità e transcendenza. Paradigmi. **Revista di critica filosofica**, Schena Editore, anno XVIII, n. 54, nuova serie, p. 601-617, set./dic. 2000.

_____. **Verso un'ontologia dell'umano**. Antropologia filosófica e filosofia política in Charles Taylor. Milano: Edizioni Unicopli, 2001.

DESCOMBES, Vicent. **O complemento do sujeito: investigação sobre o fato de agir por si mesmo**. Trad. Angelina Corrêa Renard, Cecília Lopes, Georges Kormikiaris. São Paulo: Radical Livros, 2009.

DUARTE, R. Esquematismo e Semiformação. **Revista Educação e Sociedade**. Campinas, vol. 24, n. 83, p. 441-457, agosto 2003. Disponível em <http://www.cedes.unicamp.br>

DULLO, E. Após a (Antropologia/Sociologia da) religião, o secularismo? **Mana**. vol.18 n°. 2, Rio de Janeiro Aug. 2012. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132012000200006&script=sci_arttext

FOSCHIERA, R. Educar na autenticidade em Charles Taylor. **Revista Educação**, Porto Alegre, v. 32, n. 3, p. 365-374, set./dez. 2009.

_____. **A ética da autenticidade em Charles Taylor**. 2003, 143p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pósgraduação em Filosofia, UNISINOS, São Leopoldo.

_____. **Autenticidade e educação em Charles Taylor**. 2008, 277p. Tese (Doutorado) – Instituto Ecumênico de Pós graduação, EST, São Leopoldo.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Trad. Raquel Ramallete. 20ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva – Heidegger em retrospectiva**. Trad. Marco Antônio Casanova. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. **Hermenêutica em retrospectiva – a virada hermenêutica**. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007 a.

_____. **Verdade e Método**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

_____. **Elogio da teoria**. Lisboa: Edições 70, 2001.

_____. **Verdade e Método. Vol. I – Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Trad. Flávio Paulo Meurer. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GRONDIN, J. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Porto Alegre: Unisinos, 2001.

GUIGNON, C. **Poliedro Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. Autenticidade, valores morais e psicoterapia. In: GUIGNON, C. **Poliedro Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998a.

GULART, Roberta dos Santos. **Reflexões em torno da questão da meta educacional no pensamento filosófico e pedagógico de Karl Jaspers**. Dissertação de Mestrado. UFPE, 2010.

GUR-ZE'EV, ILAN. Bildung e a Teoria Crítica na Era da educação Pós-Moderna. **Revista da Faculdade de Educação**. Brasília, v. 12, n.22, p. 5-22, jun. 2006. Disponível em <<http://www.inep.gov.br>

HABERMAS, J. **Fé e saber**. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

_____. **Verdade e justificação: ensaios filosóficos**. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Theodor W. Adorno – Pré-história da subjetividade e autoafirmação selvagem**. Col. Pensadores Sociais. São Paulo: Ática, 2003.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz, São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **Sobre a essência da verdade**. Trad. Enilson Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Os Pensadores).

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1989a.

_____. **Que é metafísica?** Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1989b. (Os Pensadores).

_____. **Introdução à metafísica**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

HEKMAN, S. **Hermenêutica e Sociologia do Conhecimento**. Lisboa: Edições 70, 1986.

HERMANN, Nadja. In: CENCI, Angelo V; DALBOSCO, Claudio A; MÜHL, Eldon H. (org.) **Sobre Filosofia e educação: Racionalidade, diversidade e formação pedagógica**. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2009.

HODGE, J. **Heidegger e a ética**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

JAEGER, W. **Paideia. A formação do Homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MAAR, W. L. Educação crítica, formação cultural e emancipação política na Escola de Frankfurt. In: PUCCI, B. (org.) **Teoria crítica e educação – a questão da formação cultural na Escola de Frankfurt**. Petrópolis, RJ: Vozes.

MIDAL, Fabrice. **Trungpa Biographie**. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

MLLER, J. **Vidas investigadas: de Sócrates a Nietzsche**. Rio de Janeiro: Rocco, 2012.

MIPHAM, SAKYONG. **Governe seu mundo: estratégias antigas para a vida moderna**. Trad. Newton Roberval Eichemberg. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.

NYINGMA (RJ), Instituto. **Caminhos para a iluminação**. Trad. Instituto Nyingma do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora Dharma do Brasil, 2004. Série Educação Nyingma.

OLIVEIRA, A. M. A constituição da verdade em Hans G. Gadamer e Michel Foucault. **Revista Aulas: Dossiê Foucault** n. 3. mar 2007.

OLIVEIRA, I. A. R. O mal-estar contemporâneo na perspectiva de Charles Taylor. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. vol.21 no. 60 suppl. 60 São Paulo Fev. 2006

POGGELER, O. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

RODRIGUES, N. **Glórias e Misérias da Razão: deuses e sábios na trajetória do mundo ocidental**. São Paulo: Cortez, 2003.

RÖHR, Ferdinand. **Confiança – um conceito básico da educação numa era de desconfiança**. IV Colóquio Franco-Brasileiro de Filosofia da Educação, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em <<http://www.filoeduc.org/ivcfb>>.

_____. Reflexões em torno de um possível objeto epistêmico próprio da educação. **Pró-Posições**. Campinas: Faculdade de Educação – UNICAMP, v. 18, n. 52, p. 51-70, jan./abr. 2007.

ROUANET, S. P. **Mal-estar da modernidade: ensaios**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SAFATLE, W. **Grande hotel abismo. Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento.** São Paulo: Martins Fontes, 2012.

SAMTEN, Padma. **Mandala do Lótus.** São Paulo: Peirópolis, 2006.

_____. **Meditando a vida.** São Paulo: Peirópolis, 2001.

SEVERINO, A. J. A busca do sentido da formação humana: tarefa da Filosofia da Educação. **Educação e Pesquisa.** São Paulo, v. 32, n. 3, p. 619-634, set/dez. 2006.

SOUZA, S. J. **Infância e Linguagem – Bakhtin, Vygotsky e Benjamin.** 2ª Ed. Campinas, SP: Papyrus, 1995. (Coleção magistério, formação e trabalho pedagógico).

SUAREZ, R. Notas sobre o conceito de Bildung (formação cultural). **Kriterion: Revista de Filosofia.** Belo Horizonte, vol. 46, nº 112, p. 191-198, dez. 2005.

TAYLOR, Charles. **A Ética da autenticidade.** Trad. Talyta Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2011b.

_____. **As fontes do Self – a construção da identidade moderna.** Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2011a.

_____. **A secular age.** Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

_____. **Hegel e a sociedade moderna.** São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Varieties of Religion Today: William James Revisited.** Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003.

_____. **Argumentos filosóficos.** São Paulo: Loyola, 2000.

_____. **Philosophical arguments.** Cambridge: Harvard University Press, 1998.

_____. Ação comprometida e fundo em Heidegger. In: GUIGNON, C. **Poliedro Heidegger.** Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. **La ética de la autenticidad.** Barcelona: Paidós, 1994.

_____. **As fontes do self. A construção da identidade moderna.** São Paulo: Loyola, 1997. 670p.

_____. **Human agency and language: Philosophical papers I.** Cambridge: Cambridge University Press, 1985a. 294p.

_____. **Philosophy and the human sciences: Philosophical papers II.** Cambridge: Cambridge University Press, 1985b. 340p.

_____. **Hegel.** Cambridge, EUA: Cambridge University Press, 1975. 580p.

TEDESCO, J. C. **O novo pacto educativo – educação, competitividade e cidadania na sociedade moderna.** Trad.: Otacílio Nunes. São Paulo: Ed. Ática, 2002.

TRILLING, L. **Sincerity and authenticity.** Nova York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974.

TRUNGPA, Chögyam. **Sorria para o medo.** 2013.

_____. **Loca Sabiduría.** Trad. Ricardo Gravel. 3ª ed. Numancia, Barcelona: Editorial Kairós, 2012.

_____. **Shambhala – a trilha sagrada do guerreiro.** Trad. Denise Moreno Pegorim. 6ª ed. São Paulo: Pensamento Cultrix, 2007.

_____. **Além do Materialismo Espiritual.** Trad. Octavio Mendes Cajado. 6ª ed. São Paulo: Pensamento Cultrix, 2006.

_____. **Folle Sagesse.** Trad.: Zéno Bianu. Paris: Éd. Du Seuil, 1993.

_____. **Kalapa Assembly.** Boulder: Vajradhatu Publications, 1970.

WALLACE, A. **Ciência contemplativa. Onde o Budismo e a Neurociência se encontram.** São Paulo: Cultrix, 2009.

_____. **Mente em equilíbrio. A meditação na Ciência, no Budismo e no Cristianismo.** São Paulo: Cultrix, 2011.

WERLER, M.A. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. **Revista Trans/Form/Ação vol. 26 n. 1** Marília, 2003.

ZARADER, M. **A dívida impensada: Heidegger e a herança judaica.** Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

ZIMMERMAN, D. Heidegger, Budismo e Ecologia profunda. In: GUIGNON, C. **Poliedro Heidegger.** Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

