

O ENFOQUE BUDISTA DA ESPIRITUALIDADE EM CHÖGYAM TRUNGPA RINPOCHE: IMPLICAÇÕES PARA RE-PENSAR A EDUCAÇÃO

CHÖGYAM TRUNGPA RINPOCHE'S BUDDHIST APPROACH TO SPIRITUALITY: IMPLICATIONS FOR RE-THINKING EDUCATION

Sidney Carlos Rocha da Silva¹

RESUMO

Apoiado pelo desejo de retirar do silenciamento outras epistemologias minoritárias, como as que foram forjadas nos contrafortes dos Himalaias, o presente texto analisa o enfoque da espiritualidade do professor tibetano Chögyam Trungpa Rinpoche, a fim de re-pensar a prática educativa, alterando o modo de problematizar a relação pedagógica educando/a-educador/a. Por meio de uma investigação de caráter teórico-bibliográfico, percebe-se que o enfoque da espiritualidade, desde a perspectiva de Chögyam Trungpa Rinpoche, configura-se como um exercício de arejamento das estruturas de dominação e rigidez sustentadas pelo modo neurótico de funcionamento do eu. A questão que a espiritualidade pretende inserir no campo educativo está baseada na capacidade de abrir um espaço de intercâmbio de posições, no qual o eu, descentrado, transmuta a neurose para enxergar o mundo desde outros pontos de vistas.

Palavras-chave: Educação, Espiritualidade Budista, Chögyam Trungpa Rinpoche, Formação Humana.

ABSTRACT

Driven by the desire to bring out of silence other minority epistemologies, such as those forged in the foothills of the Himalayas, this text analyzes the approach to spirituality of the Tibetan teacher Chögyam Trungpa Rinpoche in order to re-think educational practice by changing how the student-educator pedagogical relationship is problematized. Through a theoretical-bibliographical investigation, it becomes evident that the focus on spirituality, from Chögyam Trungpa Rinpoche's perspective, is configured as an exercise in breaking through the structures of domination and rigidity sustained by the neurotic functioning of the self. The issue that spirituality seeks to introduce into the educational field is based on the ability to create a space for exchange of positions, in which the self, decentered, transmutes neurosis to see the world from other points of view.

Keywords: Education, Buddhist Spirituality, Chögyam Trungpa Rinpoche, Human Formation.

¹ Doutor em Educação (2020). Mestre em Educação e Bacharel em Psicologia pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. e-mail: mahasido16@gmail.com.

INTRODUÇÃO

As reflexões que compõem esta seção materializam o esforço de demonstrar, desde a perspectiva budista de espiritualidade em Chögyam Trungpa Rinpoche, que o binômio educação-espiritualidade não apenas constitui um conceito possível para problematizar o campo formativo nesse tempo em que vivemos o ápice do desencantamento. Trata-se, sobretudo, de uma relação necessária que nos permite enfrentar, por outros meios, os acontecimentos educacionais que nos atravessam a existência.

É importante ressaltar, todavia, que apesar de reconhecermos a importância dessa discussão em torno da espiritualidade, não a situamos, por um lado, como mais uma tendência salvacionista que propõe livrar a educação de todas mazelas que a assolam; nem temos a pretensão, por outro lado, de abordá-la como um modismo que diz ou se preocupa em dizer porque todo mundo está dizendo. Seria pretensioso demais falar o que as pessoas devem ou não pensar e dizer. Nos colocamos aqui para tatear o que a espiritualidade nos dá ainda a pensar.

Nas palavras do professor Chögyam Trungpa Rinpoche (1996), estamos aqui para aprender sobre a espiritualidade, e é de fundamental importância questionar sua natureza antes mesmo de reagir cegamente aos problemas que nos afetam. Afinal, sem uma investigação sincera sobre sua natureza, corremos um risco grande de cair nas armadilhas que faz do caminho espiritual um lugar para fortalecer ainda mais nosso ego e ampliar nossa própria confusão. Não nos enganemos: “[...] o percurso correto do caminho espiritual é um processo muito sutil e não alguma coisa a que possamos atirar-nos ingenuamente. Existem numerosos desvios que levam a uma distorção egocentrada da espiritualidade [...]” (Trungpa Rinpoche, 1996, p. 9).

Por isso, a partir do enfoque budista tibetano, defendemos, com Chögyam Trungpa Rinpoche, que pensar a espiritualidade não significa usar de técnicas e exercícios para benefício próprio. O que está em jogo aqui é como pensar uma série de práticas que nos permitam descentrar o ponto de vista do ego para lidar com problemas do mundo

(educacional). A pergunta que nos move, nesse sentido, é: o que significa, para a educação, pensar seus problemas filosófico-existenciais desde o ponto de vista espiritual?

Para tanto, em primeiro lugar, discutiremos sobre os diferentes modos pelos quais criamos autoenganos em torno dos exercícios espirituais, desvelando a fraude gigantesca de um certo materialismo que nos faz acreditar que estamos em um caminho espiritual quando, em verdade, só continuamos a endossar, de forma ainda mais sutil, nosso próprio egocentrismo por meio da espiritualidade.

Em um segundo momento, já tendo discutido sobre as muitas formas de autoilusão que podemos criar na relação com a espiritualidade, abordaremos a natureza mesma do caminho espiritual desde o enfoque budista tal como apreendido por Chögyam Trungpa Rinpoche.

Por fim, procuramos extrair como esse conceito de espiritualidade pode contribuir para pensarmos os problemas educacionais na atualidade no que diz respeito à relação pedagógica entre educando/a-educador/a. De outro modo, conversaremos sobre as possibilidades de as práticas espirituais operarem modificações no modo mesmo de educadores/as posicionarem-se frente às suas tarefas, confusões e dificuldades. Buscaremos pensar o exercício de educar como um convite para inventar, desde esse enfoque budista de espiritualidade, outras formas pelas quais educadores podem se colocar em relação no processo mesmo de formação.

Ao fim e a cabo, nos cabe concluir, ao que parece, que a espiritualidade jamais esteve alheia às questões educacionais e filosóficas. Apesar de não fazer parte do entendimento hegemônico de nossa modernidade educativa, a perspectiva budista de espiritualidade, ao menos ao modo como apreendemos aqui, pode contribuir para atestar o vínculo direto que a natureza da espiritualidade tem com o trabalho formativo. Afinal, pensar os caminhos de espiritualidade é problematizar sobre o modo mesmo como se vive e estabelecemos nossas relações.

1. ALÉM DO MATERIALISMO ESPIRITUAL: UMA DISCUSSÃO EM TORNO DA DISTORÇÃO EGOCENTRADA DA ESPIRITUALIDADE

Apesar da boa vontade e do sincero desejo em aderir aos exercícios espirituais, tem sido comum cometermos uma série de mal-entendidos em torno desse processo. Em função dessa dose de confusão em torno do que é espiritualidade, Chögyam Trungpa Rinpoche, no Outono de 1970 e na primavera de 1971, julga necessário oferecer um conjunto de palestras no intuito de nos advertir acerca dos perigos que corremos ao percorrer ingenuamente uma educação espiritual.

Uma das ideias mais difundidas de espiritualidade considera que o cerne de sua prática consiste em renunciar o mundo. Ou ainda, é comum muitas pessoas adentrarem no caminho espiritual imaginando que por meio de suas técnicas, livros, mestres e regras poderão obter algum lucro para si mesmas. Sem se dar conta, a despeito das suas intenções, muitos têm buscado a espiritualidade, normalmente, para engrandecer ou reforçar seu próprio ego. Nesse sentido, é fácil iludirmo-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 Rinpoche, 1996, p. 9).

O materialismo espiritual, nessa via, é o modo egocentrado de se relacionar com a espiritualidade e seus exercícios. “O objetivo, do ponto de vista do materialismo espiritual, é construir uma casa espiritual permanente. Queremos subir ao céu. Queremos chegar a um lugar definitivo [...]” (Trungpa Rinpoche, 2014, p. 43). Queremos ser felizes para sempre, o conforto eterno no distanciamento com o mundo.

Em resumo, a perspectiva materialista da espiritualidade caracteriza-se pela busca neurótica do ego por uma vida em que não temos mais pratos para lavar, onde viveremos de alimentos naturais, em meio às montanhas, desfrutando de prazer permanente sem ninguém para nos irritar. Aqui, “o intérprete é sempre o ego no seu papel de conselheiro espiritual” (Trungpa Rinpoche, 1996, p. 19).

A distorção básica desse materialismo está, portanto, em se relacionar com a espiritualidade através da lente do ego; o que escutamos, o que fazemos, o que lemos, o que aprendemos é filtrado pela lógica do eu. Procuramos adaptar o mundo, inclusive a espiritualidade, ao nosso próprio esquema intelectual e paranoico. O principal aspecto do materialismo espiritual é a burocracia do ego em querer acumular “uma versão mais elevada, mais espiritual, mais transcendental do conhecimento, da religião, da virtude, do julgamento, do conforto, ou de qualquer particularidade que um determinado eu esteja procurando” (Trungpa Rinpoche, 1996, p. 20-21).

Não há problema algum em querer ir para as montanhas, se alimentar de comidas naturais ou querer felicidade. O problema é que o ego “está constantemente tentando adquirir e aplicar os ensinamentos da espiritualidade em benefício próprio” (Trungpa Rinpoche, 2006, p. 19).

Nessa modalidade distorcida e filtrada de espiritualidade, as práticas e seus exercícios são tratados como algo externo. Tentamos imitar os ensinamentos, fingindo seguir um processo formativo, “mas, na verdade, não queremos sacrificar parte alguma do nosso modo de vida” (Trungpa Rinpoche, 1996, p. 19). Nessa forma de “surdez de quem é surdo porque ouve”, como dizia Maurice Blanchot (2005, p. 4), não queremos pagar o preço cortante que é exigido pela formação espiritual; escutamos aquilo que nos convém e mantemo-nos presos a nossos próprios esquemas de eu na relação com o mundo e com os outros.

O Materialismo Espiritual se move

[...] através do filtro da filosofia e da lógica do ego, que faz com que tudo pareça arrumado, preciso e muito lógico. Para cada pergunta, tentamos encontrar uma resposta que se autojustifique. A fim de nos tranquilizar, procuramos adaptar ao nosso esquema intelectual todos os aspectos de nossa vida que possam trazer confusão (Trungpa Rinpoche, 2006, p. 20).

Essa distorção egocentrada faz com que associemos a formação espiritual com a obtenção de algum prêmio ao final da jornada, como: ser uma pessoa mais espiritualizada, desenvolver uma imagem mais transcendental de si mesmo, alcançar um domínio mais

elevado de conhecimento. O materialismo espiritual nos faz acreditar que a espiritualidade visa à obtenção de alguma coisa especial no final que contribua para a exibição do eu.

O efeito danoso dessa postura é a constituição do sujeito como colecionador ou acumulador desenfreado de conhecimentos e artigos espirituais. Nos tornamos habilidosos consumidores da espiritualidade, que, do ponto de vista do ego, não passa de mais um produto. Praticamos yoga, fazemos meditações, estudamos filosofias orientais, reunimos textos sagrados, participamos das melhores palestras, recebemos iniciações, lemos todos os livros e ouvimos os melhores professores. No entanto,

[...] 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, somos e salvos, como pessoas ‘espirituais’ (Trungpa Rinpoche, 1996, p. 21).

Nada do que foi estudado, ouvido, adquirido nos ajuda a abrir mão de nossa própria exibição; não usamos as diversas técnicas para soltar a obsessão pelo nosso próprio eu. E, após passar por todos os exercícios e arsenal de conhecimentos, não nos tornamos mais do que colecionadores de antiguidade. Nesse processo, não nos damos conta de que o exercício espiritual

[...] não implica acúmulo de uma grande quantidade de informações ou de coisas bonitas [...] Será que efetivamente saboreamos, mastigamos e engolimos, de forma adequada, aquele ensinamento espiritual? Ou nos limitamos a considerá-lo como parte de nossa vasta e crescente coleção? (Trungpa Rinpoche, 1996, p. 22).

A questão é que, para a burocracia do ego, a espiritualidade não passa de um conjunto de informações a ser adquirido, acumulado e colecionado. Dessa forma, todo conjunto de exercícios espirituais é transmitido como blocos de informações que se deve possuir ou como um produto que se deve comprar. Os ensinamentos em momento algum são vivenciados e atualizados de modo a descentrar o próprio eu.

Desde o enfoque budista, a base de sustentação dessa distorção da espiritualidade pode ser descrita pela figura dos *Três Senhores do Materialismo Espiritual*. O primeiro é

denominado de *Senhor da Forma*; o segundo é identificado como *Senhor da Fala*; e, por fim, o terceiro se chama *Senhor da Mente*. Juntos, eles mantêm vivo o modo peculiar de funcionamento do ego: preocupação neurótica de enquadrar tudo e todos a seus esquemas de mundo.

O primeiro modo de sustentação do materialismo espiritual, através do Senhor da Forma, refere-se à busca neurótica de criar um mundo ao redor que seja controlável, estável, seguro, prazeroso e previsível. Ele representa aquela ação do ego em querer a todo custo nos proteger, de antemão, de qualquer instabilidade, de qualquer surpresa, de qualquer imprevisto e irritação que venha do ambiente, do exterior, do mundo: câmeras de vigilância, reservas de economia, acúmulos de comida, revólver na cintura, grandes fronteiras territoriais, cerca elétrica, muros de contenção, alphas urbanos.

[...] O Senhor da Forma não significa as situações de vida em si que criamos para serem fisicamente ricas e seguras. Refere-se, antes, à preocupação neurótica que nos impele a criá-las, a tentar controlar a Natureza. O ego ambiciona assegurar-se e entreter-se, buscando evitar toda e qualquer irritação (Trungpa Rinpoche, 1996, p. 11).

A neurose básica do Senhor da Forma caracteriza-se por uma pré-ocupação constante em criar casulos que contribuam para manter-nos afastados de tudo e todos ao redor que possam ser ameaçadores a nosso falso conforto e falsa sensação de segurança. Quando alguém está sob a influência do senhor da forma, ele/a quer, a todo custo, se manter firme ao próprio mastro; teme as mudanças, ou as força, no intuito de assegurar que nada saia do planejado, que nada escape ao controle, que tudo mantenha-se como esperamos que seja.

Na perspectiva do Senhor da Forma, o ambiente, a natureza, o mundo, o outro torna-se quase que invariavelmente um inimigo em potencial: as ruas são perigosas, as pessoas são terroristas, os refugiados são ameaças... Com isso, a maldade da “gente boa” - uma categoria de humanos sofríveis que mascara seu ódio e seu medo na desculpa pela conservação da moral, da família e dos bons costumes - se torna justificável para manutenção da ordem. Para manter “nossa” segurança, não importa quais meios usamos. O mais importante, nesse tipo de neurose, é que nada (nem ninguém), do exterior, perturbe nosso solo firme.

A segunda estratégia de funcionamento neurótico do ego e sustentação do materialismo encontra-se no Senhor da Fala. Ele representa o uso inflexível dos conceitos, das ideias, das crenças para nos manter presos a nossos padrões e conservar nosso senso de eu. Segundo Chögyam Trungpa Rinpoche,

[...] O Senhor da Fala tem a ver com o emprego do intelecto no relacionamento com o mundo. Adotamos grupos de categorias que servem como alavancas, como meios para manipular fenômenos. Os produtos mais plenamente 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 interpretação de como e por que as coisas acontecem como acontecem (1996, p. 12).

Mais uma vez, contudo, é importante ressaltar que o problema desse tipo de ação não está com o emprego de intelecto em si, mas na neurose do ego em filtrar e neutralizar, pela via de suas próprias crenças e ideologias, qualquer ameaça a seu modo de funcionar. A questão é que, do ponto de vista neurótico, levamos demasiadamente a sério os conceitos que nos embasamos; interpretamos tudo ao nosso redor baseado única e exclusivamente nessas ideias e em nossas próprias teorias.

Com isso, o Senhor da Fala nos faz criar crenças que se querem universais e que nos dão a certeza sobre a realidade das coisas. “Qualquer dos ‘ismos’- político, ecológico, filosófico ou espiritual – podem sofrer abusos, dessa maneira [...] Podemos ser muito preconceituosos e tacanhos a respeito das falhas das outras pessoas” (Chodron, 2003, p. 23).

Nesse contexto, não há problemas nenhum com as crenças, não há dificuldade algum em aderir a teorias. O ponto de tensão é nossa rigidez e inflexibilidade frente a qualquer visão que ameace nossa perspectiva. O Senhor da fala incide na incapacidade em lidar com opiniões diferentes; aparece em nossa reação agressiva quando não concordam conosco; na nossa insensibilidade em perceber que nossas crenças foram contestadas.

Enfim, o Senhor da Fala é a tendência neurótica de nos fecharmos aos outros que não pensam como nós pensamos, assim como julgamos todos e todas que veem o mundo de um ponto de vista diferente. Ele é a ação neurótica que nos faz desqualificar outras crenças e

perspectivas para que a nossa seja a verdadeira; assim, fazemos um grande esforço para que sejamos sempre “os certos”, e as outras pessoas sempre “as erradas”. Ou seja, “crenças e ideais se tornaram somente outra maneira de erigir muralhas” (Chodron, 2003, p. 25).

Por fim, e não menos astuto, encontramos o Senhor da Mente. Ele usa de táticas muito sutis, às vezes difícil de perceber tamanha é sua arte em driblar, iludir, enganar. É o tipo de ação em que usamos de disciplinas espirituais - como yoga, meditação, psicoterapias - não apenas para conservar a própria imagem, mas para elevá-la ao grau de “pessoa especial”, aquela “gente boa”.

Esse terceiro senhor do materialismo usa de diferentes estratégias para entrar em estados especiais da mente. Os exercícios se tornam tanto uma espécie de escudo contra as misérias da vida, quanto uma máscara que criamos para desfilarmos como santos.

Com o Senhor da Mente, nos tornamos exímios atores, habilidosos imitadores de nossos professores e dos exercícios espirituais. Realizamos os gestos, vamos a todas as palestras, escutamos todas as aulas no intuito de conservarmos nossa própria consciência, nossa própria imagem, nosso senso de “pessoas especiais”. Usamos de estados mentais alterados, meditativos, ditos “evoluídos”, para experimentar o sentido de grande realização. E do lugar de sujeitos realizados, desfilamos nos corredores da vida e nas ruelas das relações como seres que não sentem raiva, que sorriem o tempo todo, pregando uma falsa humildade que esconde aquela “espinha” bem no meio da sua cara.

Rapidamente nos tornamos uma réplica ambulante de monge: se o professor fuma, nós fumamos também. Se o professor deixa de fumar, paramos imediatamente. Fazemos yoga e entramos em estado especial de mente. Ouvimos o professor e saímos em estado de êxtase. Nos tornamos viciados nesses estados mentais, queremos mais, fazemos mais, frequentamos mais aulas. Ostentamos e exibimos esses estados extraordinários, conexão com a terra, conexão com a prática, expansão da consciência... Até que a vida nos chama de volta e não sabemos mais o que fazer sem aquele estado, quando precisamos descer, quando o desapontamento bate à porta.

O importante é perceber que

[...] Mesmo que experiências extraordinárias possam nos mostrar a verdade e nos informar sobre o porquê de estarmos treinando, elas, essencialmente, não são grande coisa. Se não pudermos integrá-las nos altos e baixos de nossa vida. Se nos agarrarmos a elas, elas irão nos atrapalhar [...] O problema não são os estados especiais, mas sua capacidade de viciar (Chodron, 2003, p. 26-27).

Com essas táticas, o Senhor da Mente nos seduz para uma certa fixação aos estados especiais da mente, nos conduzindo para um padrão de vida em que não conseguimos nos relacionar com o mundo a não ser a partir desse “torpor”, de uma certa “embriaguez”. Fora desse campo, tudo para nós se torna um tédio e rapidamente queremos voltar para aquele mesmo estado de realização e excitação.

Em suma, com os Senhores do Materialismo Espiritual, criamos as mais variadas estratégias para evitar a vida, evitar o outro, evitar a nós mesmos. Eles criam um ninho confortável para vivermos de acordo com nosso senso de eu, com nossas convicções, com nossas falsas realizações. Os três Senhores são o dispositivo que nos mantém presos ao próprio eu e seus jogos de autoengano. “Essas são as três maneiras com as quais nos protegemos deste mundo fluido, mutável; três estratégias que empregamos para nos garantir a ilusão de segurança” (Chodron, 2003, p. 21).

O que nos cabe compreender, no momento, é que o materialismo espiritual, sustentado pelos três senhores, caracteriza-se, fundamentalmente, pela sua capacidade em usar de qualquer coisa, inclusive os exercícios espirituais, para mantermos o padrão de autocentramento. Sinalizar sobre esses perigos não tem o intuito de fazer-nos desistir da espiritualidade. Pelo contrário, buscamos indicar que, ao acessar o caminho espiritual, evitar o autocentramento talvez seja a melhor forma de potencializar este processo.

2. O ENFOQUE BUDISTA DE ESPIRITUALIDADE EM CHÖGYAM TRUNGPA RINPOCHE: O PONTO DE VISTA DA LOUCA SABEDORIA

Partindo dos argumentos precedentes, através dos quais afirmamos ser o materialismo um modo distorcido de relação com a espiritualidade, parece que a base do enfoque budista

em torno das práticas espirituais consiste em superar qualquer possibilidade de confirmar as estratégias do funcionamento neurótico do eu. Dessa forma, quando se fala em espiritualidade o que entra em jogo é o trabalho de não corromper as coisas que surgem para que elas façam parte de nosso esquema de ego.

A espiritualidade, nessa via, emerge como o exercício para abdicar da ação de trapacear a nós mesmos e aos outros para que estejam encaixados em nossos referenciais identitários. “É um processo de trabalho consigo mesmo, com a própria vida[...]” (Trungpa Rinpoche, 2015, p. 19). Por isso, a prática espiritual não abdica da sociedade, nem procura transcender o mundo. O que “transcendemos” aqui é a neurose, a ação do ego de autocentramento. E isso, afirma o Trungpa Rinpoche (2014, p. 13), “requer prática e alguma coragem”.

No Ocidente, contudo, tem sido comum algumas abordagens pensarem que a educação espiritual não tem nada a ver com a vida que temos, com a sociedade que vivemos, pois “você passa o dia meditando”, longe da cidade, distante das pessoas, dos ruídos, dos barulhos, de qualquer irritação.

“No entanto, do ponto de vista genuinamente espiritual, em oposição ao idealizado, a sociedade é uma arena extremamente potente [...]” (Trungpa Rinpoche, 2014, p. 17). É por isso que

[...] A espiritualidade verdadeira pode ter alguma coisa a ver com a vida cotidiana. Se a espiritualidade *de fato* tem algo a ver com as situações da vida diária, então praticar a espiritualidade significa contribuir com algo para a sociedade como um todo. Temos de associar-nos à sociedade a fim de oferecer-lhe algo. Para algumas pessoas, isso não é de modo algum fácil de aceitar ou fazer (Trungpa Rinpoche, 2014, p. 16).

O problema geral é que muitas pessoas estão acostumadas a se relacionarem com a sociedade pautado pela lógica do lucro. Assim, quando pensam sobre o que tem a oferecer, imediatamente nos vem à mente: “o que vou ganhar em troca? O que vamos obter? Isso vai me custar algo?”. E, mais uma vez, nos associamos àquelas abordagens que têm por

finalidade engrandecer de alguma forma o próprio eu, fortalecer o ego, conquistar algo para si próprio.

Além disso,

[...] Você poderá achar que, se estamos discutindo sobre uma abordagem espiritual da sociedade, a discussão deveria ser pacífica e revelar um amável senso de equilíbrio. Poderá achar que deveríamos tratar o assunto de maneira desprendida, espiritual, de acordo com a imagem pacífica, não violenta, meiga e gentil, que muitas pessoas tem da tradição oriental de espiritualidade [...] segundo a qual tudo é bom e todos amam uns aos outros, tudo é pacífico e tudo vai ficar bem [...] (Trungpa Rinpoche, 2014, p. 18-19).

Mas isso também é uma grande ilusão para não ver as coisas como elas são. Essa perspectiva é ainda aquela distorção “conhecida na tradição budista como ‘materialismo espiritual’, que significa não ser realista ou, para usar o jargão hippie ‘viajar’. Vamos esquecer tudo que é ruim e fingir que estamos do lado do bem” (Trungpa Rinpoche, 2015, p. 16). E apesar de sabermos que as coisas não estão bem, que tem algo de muito errado ao redor no nível cotidiano, aderimos à ideia do “vamos pensar positivo”, fingindo estar tudo bem.

Ao invés dessas abordagens, na maioria das vezes romantizadas, utilitárias e idealizadas, o enfoque budista de espiritualidade desde o ponto de vista de Chögyam Trungpa Rinpoche coloca como questão principal a coragem para fazer de nossa relação com a sociedade o aspecto central de nosso exercício espiritual. De tal modo que, ao se interessar pela senda da espiritualidade, algumas perguntas que poderíamos nos fazer são:

[...] A sociedade significa alguma coisa pra você em sua busca pessoal ou você quer alcançar a libertação só para si mesmo, sem se preocupar com a sociedade? Você realmente quer abandonar todos os outros? Você se importa com o sofrimento da sociedade ou com o modo pelo qual ela poderia alcançar a felicidade completa? (Trungpa Rinpoche, 2014, p. 19).

Se a prática espiritual promove algum tipo de recusa, não é do mundo, nem das pessoas que estamos falando. Aqui, nos recusamos a abandoná-los – não no intuito de se exibir, nem como forma de imposição de nossa visão de salvação. Antes, recusamos abandoná-las porque relacionar-se com a sociedade é parte do caminho; e isso exige abrir mão

da autorreferência. A espiritualidade é o caminho em que aprendemos a destituir a centralidade do eu.

O pressuposto básico desta visão espiritual é que não conseguimos nos transformar se não nos relacionamos diretamente com o mundo, com as situações da vida, com a existência cotidiana coletiva que nos atravessa. Nesse âmbito, falar de espiritualidade é tornar as situações da vida coletiva algo que nos diz respeito. A vida não é algo que se evita, a sociedade não é algo que se rejeita, é algo que se trabalha. “Ela se transforma em um processo de aprendizado constante” (Trungpa Rinpoche, 2014, p. 38).

Para esse enfoque budista, é pela espiritualidade que começamos a desenvolver um intercâmbio com as situações do mundo. Acessar a prática espiritual significa trabalhar com o cotidiano. “As pequenas coisas que fazemos na vida parecem não ter influência direta na espiritualidade; talvez pareçam até muito pouco espirituais. No entanto, é com o seu mundo, com o seu ambiente que você está lidando” (Trungpa Rinpoche, 2014, p. 36).

Superar o materialismo espiritual, acessando a natureza mesma da espiritualidade, pressupõe fazer do caminho a base do nosso trabalho. Não tem a ver com algo que está no fim, que vamos obter no final do processo, ao término de uma jornada.

[...] Basicamente, a prática espiritual significa voltar para o mundo, trabalhar com o mundo vivo, existente. Se você cresceu nos subúrbios, volte para os subúrbios e conviva com as pessoas dali. Se tiver sido criado na cidade, volte para a cidade e trabalhe com seus moradores. Volte. Volte. Essa é a única inspiração que existe. Você pode ler as escrituras, os livros sagrados de grandes mestres, mas esses textos podem tornar-se simples mitos. Eles contam a história de alguém que viveu, no passado, um certo tipo de vida e escreveu sobre o que viu. A verdadeira escritura, o texto verdadeiro, encontra-se na situação viva na qual crescemos. Encontra-se na situação concreta que é viver no mundo com o qual estamos familiarizados, nosso mundo irritante. Isso pode ser muito incomodo; mas é aí que a inspiração está (Trungpa Rinpoche, 2014, p. 46).

A ideia é não considerar a espiritualidade como um banho morno de banheira. Espiritual aqui não tem relação com algo muito luxuoso e agradável que vamos obter ao final de algum processo. Antes, diz respeito ao modo como defrontamo-nos com os fatos da vida, com os acontecimentos que surgem, em como trilhamos a existência. Não tem nada a ver com

coletar conhecimentos, mas em usá-los para trabalhar com o que surge em nossa própria experiência. Nada a se apegar, nada a rejeitar. Tudo é trabalhável, tudo se torna parte da jornada: loucura e sabedoria, neurose e lucidez; eu e outro; natureza e sociedade.

Não é casual que essa visão seja conhecida como louca sabedoria. Isso vem do fato de que a espiritualidade, como sendo a essência do trabalho filosófico, não nos ensina a como manter as situações sob controle, mas a soltar o controle das situações e aprender a dançar com elas. É uma forma outra de se envolver e se relacionar com uma jornada. A espiritualidade, nessa perspectiva, não é o caminho em si, mas uma forma própria de nos relacionarmos com ele.

Para Chögyam Trungpa Rinpoche, o caminho, a existência cotidiana, os eventos que surgem em nossa vida, tudo isso ocorre de qualquer forma. Estamos fazendo coisas, constantemente. Mas o modo como vamos nos relacionar com essas coisas que passam, o modo como a trabalhamos, a forma como nos trabalhamos a partir delas ganham um caráter espiritual.

Nesse caso, a louca sabedoria é uma forma particular de estabelecer uma relação com a vida e as situações que passam. Agora, não estamos mais tentando ganhar algum tipo de jogo. Começamos a nos relacionar com as experiências como elas são; ou seja, sem traduzir os fenômenos de acordo com nossos termos, sem aderir à lógica neurótica do ego.

A neurose, nosso tipo de loucura comum, “é completamente dado a esse tipo de coisa – adulterar o que quer que surja de forma a isso fazer parte de nosso esquema. Você faz aquilo ser o que você quer que aquilo seja, o que você mesmo quer ver” (Trungpa Rinpoche, 2015, p. 22). A louca sabedoria, por outro lado, é apenas a verdade agindo, como uma espada afiada que corta a tendência neurótica de apreender o mundo.

Nessa visão espiritual, a sabedoria precisa estar diretamente ligada às vidas cotidianas do estudante: seus pensamentos, suas emoções, sua ligação com os outros, sua relação com o mundo. A louca sabedoria é uma forma específica de trabalhar e improvisar frente às situações, sem suprimir nem rejeitar.

Esse modo específico de se relacionar com a vida, não mais centrado no jogo neurótico do ego, ganha, na louca sabedoria, uma outra dimensão. O que se discute aqui é

uma noção de espiritualidade muito peculiar. Não tem a ver com despir as camadas para encontrar nossa sabedoria. É usar a sabedoria para “comer as neuroses de dentro para fora”. Deixamo-nos contagiar por ela. Não é mais a lógica do ego tentando lidar com as loucuras cotidianas, é o ponto de vista da própria sabedoria se relacionando com o mundo.

Essa é a ética da espiritualidade desde o ponto de vista da louca sabedoria: descentrar o ponto de vista do ego e começar a estabelecer uma relação com o mundo pelo olho da própria sabedoria (*prajna*). O que não cansamos em dizer é que o principal aspecto da espiritualidade budista consiste em abandonar a centralidade do ego no modo como nos relacionamos com a sociedade. Mas, mais do que isso, a prática espiritual tem sua máxima no exercício de contágio que “come desde dentro”.

[...] Envolve uma substância muito poderosa, que é a natureza de buda comendo desde dentro em vez de ser alcançada após retirarmos camadas externas. Na história de vida de Padmasambhava, estamos discutindo o resultado como caminho em vez de discutir o caminho como caminho. É uma perspectiva completamente diferente, não é o ponto de vista dos seres sencientes tentando atingir a iluminação, mas o ponto de vista de uma pessoa iluminada tentando se relacionar com os seres sencientes (Trungpa Rinpoche, 2015, p. 45).

É por isso que, desde o ponto de vista da louca sabedoria, a ética-espiritual é a de um canibalismo contagioso que “come desde dentro”. Quando se fala de espiritualidade, normalmente associamos a um ideal de transcendência; e nesses casos, é comum pensar na prática como um “chegar lá”, “ir além de”, “olhar além”. Entretanto, a espiritualidade é muito mais cortante. Não melhor, apenas mais cortante, muitas vezes chocante.

Na tradição budista esse modo peculiar de compreensão da espiritualidade é exemplificado pela vida do *Guru Rinpoche*², mais conhecido aqui no Ocidente como *Padmasambhava*. Ele foi o professor indiano que levou o budismo da Índia para o Tibete durante o século VIII. Segundo a tradição budista, ele nasceu em uma flor de lótus (o que significa que teve um nascimento milagroso), no meio do lago *Dhanakosha*, na região de

² *Guru Rinpoche* (Professor Precioso), também chamado de *Padmasambhava* (Nascido do Lótus) é conhecido como o mestre indiano que levou o Budismo para o Tibete durante o século VIII.

Uddiyana, perto dos Himalaias. Padmasambhava corporifica a experiência espiritual de ser sabedoria, mais do que conhecê-la ou possuí-la.

Ele demonstrou uma forma de se relacionar com a vida e seus acontecimentos desde o ponto de vista da própria sabedoria. Não é mais o ego olhando o mundo, é *prajna* (sabedoria) comendo e contagiando o ego por dentro das próprias situações. Agora, podemos lidar com os acontecimentos de forma mais habilidosa. E a loucura expressa sua face sábia.

Mas, insiste o Trungpa Rinpoche, “já disse que sabedoria sem compaixão não vale muita coisa” (2014, p. 45). Essa abordagem espiritual baseia-se na compaixão. É ela quem nos lembra de que o olho da sabedoria só vale se for para nos relacionarmos de uma outra forma com o mundo. E é a compaixão que nos convida a olhar para o mundo, o tempo inteiro, a todo instante: é por ele que trabalhamos, é ele quem fornece e impulsiona as situações de nossa prática espiritual.

O exercício consiste, enfim, em aprender a unir *prajna* (sabedoria) com *upaya* (meios hábeis). A sabedoria (*prajna*), sempre aguçada, é a capacidade de ver as coisas sem as distorções do ego. É um ponto de vista preciso e inteligente. Mas, não é o suficiente. É preciso ainda que tenhamos meios hábeis (*upaya*), aquelas ações habilidosas que nos permitem lidar com as situações de modo ao mesmo tempo sábio e compassivo. A compaixão, aqui, é fruto da união entre sabedoria (*prajna*) e meios hábeis (*upaya*); e, nesses termos, abrimo-nos ao mundo sem exigências e agimos com ele sem agressão (imposição).

Realizar esse estado genuíno de abertura para com o outro exige, todavia, que o estudante deverá ter vivenciado uma série de exercícios e ter passado por uma quantidade enorme de trabalho: meditação, reflexão, estudo, treinamento mental, descobrimento da autoilusão, compreensão do desenvolvimento do ego, trabalhos corporais etc. É por meio dessa longa jornada de trabalho consigo que o ponto de vista da sabedoria (*prajna*) começa a comer a neurose por dentro, nos incitando a agir de modo habilidoso (*upaya*) com o que surge.

3. IMPLICAÇÕES PARA REPENSAR A EDUCAÇÃO: DA RELAÇÃO PEDAGÓGICA COMO UM CASO DE AMOR ENTRE AQUELE QUE ENSINA E AQUELE QUE APRENDE

Como analisado no tópico anterior, o enfoque de espiritualidade presente na perspectiva budista configura-se como um exercício de arejamento das estruturas de dominação e rigidez sustentadas pelo modo neurótico de funcionamento do eu. Por conseguinte, a questão que a espiritualidade pretende inserir no cenário das ciências humanas, de modo geral, e do campo educativo, de modo particular, não é da ordem do dogma, nem mesmo de uma transcendência. Antes, o ponto de vista espiritual, desde o modo budista apreendido por Chögyam Trungpa Rinpoche, visa problematizar as possibilidades pelas quais o sujeito trans-forma seu modo mesmo de ser e estar nas relações.

A questão de fundo, ao nosso ver, é todo o processo pedagógico envolvido nesse quesito. Afinal, enquanto uma pessoa não tiver praticado e estudado muito, será muito desafiador mover essa modificação implacável proposta pela espiritualidade (Trungpa Rinpoche, 1996, p. 199). É aqui que o contexto da educação e a figura do educador exercem um papel importante. Pois, somente com a prática educativa, e na relação direta com um professor, que o estudante poderá acessar um conjunto de exercícios capazes de fazer emergir a ética espiritual de comer as neuroses por dentro. O que significa dizer que o professor precisa se tornar um intercessor capaz de afetar os posicionamentos no modo de ser do sujeito que aprende, mais do que lhe transmitir conteúdos no lugar de detentor da verdade. Em uma proposta educativa atravessada de espiritualidade, o professor é aquele ou aquela que tem uma espécie de presença afetiva e provocativa no modo de ser do sujeito que aprende.

Na perspectiva espiritual da louca sabedoria, essa relação afetiva e provocativa com um educador é a quintessência do caminho educativo. A relação pedagógica aqui vivenciada sustenta-se pela tese de que é o professor quem, primeiro, exerce a compaixão na relação com o aprendiz na medida em que vai procurar usar de todos os meios hábeis possíveis para ajudar os alunos em seu processo de trans-formação.

O educador é aquele que, já tendo sentido a energia da sabedoria, foi arrancado de seu conforto e de sua segurança na relação com alguém que teve como mestre. Afinal, no lugar de aprendizes, “temos de ser sacudidos, atirados para fora dos nossos modos regulares, repetitivos e confortáveis de viver” (Trungpa Rinpoche, 1996, p. 196). Cabe ao professor, em seu contexto formativo, oferecer as condições adequadas para ativar o ponto de vista da sabedoria em seus estudantes. E ele ou ela usará de todos os meios (hábeis) para que isso aconteça.

No entanto, é importante saber que,

[...] No que diz respeito à linhagem dos mestres, o conhecimento não se transmite como uma antiguidade. Ao contrário, um mestre vivencia a verdade dos ensinamentos e a transmite como uma inspiração ao seu aluno. Essa inspiração desperta o aluno, tal como seu mestre foi despertado antes dele [...]. Os ensinamentos estão sempre atualizados. Não são “sabedoria secular”, uma lenda antiga. Não passam de uma pessoa a outra como informações [...] (Trungpa Rinpoche, 1996, p. 22).

Nesse contexto educativo, o que o professor ensina é fruto de uma experiência real que foi vivida depois de passar por uma série de exercícios e trabalhos consigo. Não se trata de passar conhecimento colecionado para outros colecionarem também. Ele, ou ela, nos ensina a trabalhar com nossa própria experiência: com o que vivemos, com o que passamos, com o que nos passa e com o mundo que nos atravessa. É ele quem nos ajuda a olhar de frente para nossas neuroses e preconceitos.

Por isso, não tem como entrar no estudo da espiritualidade sem passar pelo “problema” do relacionamento com um mestre. Adentrar no caminho espiritual significa, sobretudo, estabelecer uma relação com um/a professor/a que nos ajude a largar das ideias preconcebidas, dos preconceitos e trabalhar em nossas neuroses. Não estamos falando de uma educação para manter-nos na zona de conforto. A educação espiritual não trabalha na lógica do fortalecimento do ego, mas em sua destituição. A espiritualidade não é um meio de formar a nós mesmos, mas nos destituir de si. Em função disso, a relação com o professor é crucial.

É preciso uma relação aberta, sincera, verdadeira que não está baseada na relação amo e criado, senhor e escravo. Como afirma o Trungpa Rinpoche,

[...] No relacionamento de amo e criado, o ser altamente desenvolvido pode dar a impressão de não estar sequer sentado na sua poltrona, mas parecerá flutuar, levitar, olhando de cima para nós. Sua voz, penetrante, difunde-se pelo espaço. Cada palavra, cada tosse, cada movimento que faz é um gesto de sabedoria. Mas isto é um sonho. O guru há de ser um amigo que nos comunica e oferece suas qualidades (1996, p. 44).

O professor é o que encarna a figura de um amigo espiritual. Sua qualificação como mestre não vem de credenciais como ser famoso, de ter publicado vários livros ou converter milhares de pessoas. O que o qualifica é a capacidade de trabalhar junto, e, com o aluno, desenvolver uma relação aberta que seja capaz de uma comunicação entre iguais.

Nessa relação entre iguais ocorre uma espécie de amor, uma relação de amizade, por assim dizer. Por parte do aluno, há um desejo por querer estar mais perto, surge um desejo de aprender mais. No caso do professor, surge um interesse pelo aluno; de se deixar, por ele, apaixonar. Desse ponto de vista, quando o professor ensina ele quer levar quem o escuta ao mesmo estado de amor e apaixonamento em que ele se encontra ou em que ele foi em algum momento levado. Ele transmite o amor que recebeu e irradia o amor que construiu. Na tarefa de educar, cabe ao professor usar de todos os meios que dispõe para fazer o que lhe é necessário: suscitar mais amor.

O professor é aquele que aprendeu a conservar, por meio do que aprendeu, o amor que se vive e se aprende. E, ainda que o contexto não seja o mais favorável, ele mantém vivo, fresco e atual o calor de um certo amor. Não é casual que na perspectiva tibetana de espiritualidade, “o guru é como o fogo. Se você se aproximar demais, se queimará; mas, se permanecer demasiado longe, não receberá calor suficiente” (Trungpa Rinpoche, 1996, p. 47).

Esse amor, contudo, não é neurótico, mas muito preciso. Ele desempenha um papel muito importante em nos expor sem máscaras, nem defesas. Abrimo-nos para nossa fragilidade e para nossas hipocrisias. A relação amorosa com nosso professor vai consumindo toda neurose até não haver espaço para manipulações ou dúvidas.

Na educação espiritual, a relação de amor se torna tão necessária que o professor se torna nosso amigo. Ele desenvolve uma admiração por nós. Não estamos falando aqui de

manter relações sexuais ou de tornar o aluno seu objeto. Afinal, a relação amorosa no contexto pedagógico é pautada por sabedoria e compaixão. Um professor, como amigo espiritual, está interessado em nossa presença, em nosso aprendizado, em nossa forma de vida, no nosso modo de falar e viver.

A presença do professor espiritual é apreciada, mas ao mesmo tempo irritante, pois sua função incide em nos desenvolver, mas ao mesmo tempo nos destituir. A derradeira tarefa de um educador nesse estilo é nos afrontar, mas isso é tão verdadeiro e tão solidário que não conseguimos nos distanciar. A relação toda de aprendizado é muito desafiadora, arriscada e, por vezes, dolorosa.

A relação de amor entre professor-aluno pode começar de modo muito simpático, até previsível e amigável. Pode iniciar como uma relação paterna ou materna. O educador é como um pai ou uma mãe que estabelece um relacionamento humano conosco. Ele ou ela não é um deus, nem santo, mas alguém que tendo atravessado um processo de disciplina e aprendizado, nos ajuda a atravessar o que preciso for.

[...] Ele não é um marciano que finge ser um terráqueo mas sim um filho do homem que se criou neste mundo, vivenciou todo tipo de dificuldades e foi capaz de relacionar-se com o ensinamento realizando coisas espantosas. Podemos nos relacionar com essa pessoa sem fantasiar todo tipo de mistério (Trungpa Rinpoche 1996, p. 146).

A mensagem inicial é muito clara: nossa relação de aprendizado é estabelecida com um outro ser humano, que vivendo o que precisa viver, usou de muita disciplina e esforço para realizar o que foi preciso. Ele ou ela partilha de nossas angústias, entende nossas preocupações, porque, como ser humano, passou por muitas delas e não desconsidera isso no contexto da educação.

Seu amor para com a formação, para com os alunos, para com quem está chegando querendo aprender é tão vivo, atual, vibrante e real que o educador supera nossos limites e dificuldades. Ele ou ela não se relaciona apenas com nossa formosura, ele está interessado também em nosso aspecto grotesco e irritante. Podemos apresentar grande estado de confusão, de neurose, de indisciplina; ainda assim, o educador nunca desiste de confiar em

nós. Ele sempre confia no aluno e em sua potencialidade de amar, ainda que esta esteja travada. O educador é a pessoa que jamais desiste de acreditar no educando.

[...] Ela nos aceita e suporta os aborrecimentos que criamos. Ela é espantosamente paciente conosco. Ao fazermos algo errado, ela nos instrui sobre como corrigir o erro. Aí, então, cometemos outro descuido ou distorcemos a instrução, criando mais enganos. Voltamos ao nosso amigo espiritual, e ele nos diz: ‘Ótimo, ainda podemos trabalhar juntos; mas agora experimente este projeto.’ E nós tentamos de novo (Trungpa Rinpoche, 1996, p. 146-147).

Por não desistir de acreditar no educando, a relação pedagógica exige um exercício de paciência no trato com nossas neuroses e no trabalho conjunto conosco, apesar de nossa indisciplina. A dedicação do amigo espiritual ao estudante é intensa, porque movida por amor e compaixão. Entretanto, em determinados momentos, a tarefa da educação é puxar o tapete para que o relacionamento não se torne estagnado. Nessas horas, a previsibilidade e a comodidade são desafiadas. O professor age de modo inesperado: nos inquieta, nos perturba, nos tira do nosso lugar de conforto.

Este é o momento em que o professor sabe que precisa educar seus alunos para que estes enfrentem o mundo com toda sua neurose e beleza de forma madura, sábia e lúcida. Ele sabe que precisamos nos tornar aprendizes de guerreiros. Neste estado de apaixonamento, o amigo espiritual não deseja outra coisa senão nosso próprio ego. Entregamos a nós mesmos no processo formativo: nos expomos.

O que entra em jogo na relação pedagógica própria da louca sabedoria é um grande desaprendizado. Se não houver essa afronta por parte de nosso professor, não teremos como desaprender. Essa desaprendizagem é o que nos permite renunciar a lógica centrada do ego. A tarefa derradeira dessa educação é nos possibilitar uma destituição, uma saída de si, desestabilizar nossas defesas.

Nesse nível, não há mais nada em que possamos nos agarrar. Não há fascínio, não há pai, não há solo, não há eu. Tudo está se desfazendo. “Finalmente identificamo-nos com os ensinamentos e, de vez em quando, agimos como porta-vozes deles” (Trungpa Rinpoche, 1996, p. 148). O desaprendizado que vem pela destituição de si é o que contribui para que

vejamos os acontecimentos como sendo o próprio ensinamento. Desaprender é perceber que nosso professor fala por meio das ocorrências da vida.

[...] As ocorrências de nossa vida agem constantemente como um porta-voz, e não conseguimos fugir de nosso guru; na realidade, não queremos fugir porque nos identificamos com elas. Dessa forma, os ensinamentos tornam-se menos claustrofóbicos, o que nos habilita a descobrir a qualidade mágica das situações de vida como ensinamentos (Trungpa Rinpoche, 1996, p. 148).

Agora, os fenômenos se tornam a expressão do próprio amigo espiritual. O mundo se transforma em uma imensa sala de aula. Aprendemos, pela desaprendizagem, a ouvir o professor nas coisas que acontecem. Não há mais imitação, não há mais representação, não há mais disfarces, nem defesas. “O ensinamento existe, mas o praticante deve reconhecê-lo, incorporá-lo” (Trungpa Rinpoche, 1996, p. 149). O professor nos ensina que os fatos cotidianos são nossos verdadeiros mestres. O que nos forma é aquilo que nos acontece. Enfim, tudo que vivemos na experiência diária pode ser chamado de professor.

104

Essa é uma compreensão, contudo, que exige a relação direta com alguém que nos ensine. Seria um grande engano acreditar que esse tipo de visão poderia emergir sem uma instrução adequada de um professor que nos afronte e desafie nossa lógica comum de existir. Tanto é que “um dos maiores problemas da busca espiritual é que tendemos a achar que é possível ajudar a nós mesmos simplesmente lendo muito e praticando por nós mesmos” (Trungpa Rinpoche, 1996, p. 145).

Sem um amigo espiritual que nos instrua, por meio de uma relação amorosa e compassiva, é muito difícil superar o materialismo espiritual. Por isso, além da necessidade de um professor, ele ou ela precisa já ter sido nutrido por sabedoria e meios hábeis na relação com outro mestre. O professor precisa já ter vivido uma série de exercícios e passado por um conjunto de disciplinas de modo que aprendeu a não se tornar danoso na relação com o outro. Caso contrário, o educador corre o risco de abordar a relação amorosa com seus alunos do ponto de vista limitado do ego; e, ao invés de possibilitar espaço de aprendizados através do qual o próprio mundo se torna a sala de aula, sua paixão neurótica irá sufocar, abusar e agredir os aprendizes.

[...] Muitas pessoas dotadas de algum poder especial ou energia excepcional às vezes tendem a abusar deste poder e usá-lo mal, intrometendo-se em cada canto, em cada parte remota da outra pessoa. Não há dúvida de que aí falta algo – o senso de humor (Trungpa Rinpoche, 2014, p. 155).

Nesse sentido, é comum encontrar professores com grande sabedoria, mas lhes falta compaixão e meios hábeis para estabelecer uma relação amorosa pura com seus alunos. Com isso, eles acabam invadindo o território alheio sem permissão, exigem do outro coisas que acabam gerando mais transtorno: abusam, agriem, sufocam. Como relata o Trungpa Rinpoche, enquanto houver muita neurose envolvida, o relacionamento amoroso se transforma em seu oposto: possessão (querendo ter o outro como seu objeto) e obsessão (uma fixação que não permite que o outro se movimente livremente).

Esse ponto é importante lembrar uma vez que muitos professores e mestres têm abusado ou feito mal-uso de suas habilidades na relação pedagógica com os aprendizes. E, infelizmente, temos vistos casos de abusos sexuais, por exemplo, em diferentes lugares do mundo e em diferentes tradições, inclusive no Budismo. É de extrema importância levarmos esses acontecimentos a sério, tendo em vista que isso não é coerente com a visão filosófico-educacional presente nessa tradição. Não podemos seguir como se nada tivesse acontecido. É necessário afastamento, responsabilização e intenso trabalho consigo. Acontecimentos desta natureza são desanimadores e não podem ficar impunes, muito menos silenciados.

Isso só torna evidente que quando entramos numa relação pedagógica a partir de uma perspectiva espiritual, você pode ter sabedoria, pode até ter compaixão, mas se não houver senso de humor para usar os meios hábeis de forma a considerar o outro e seu ponto de vista, não haverá muito êxito. Por isso, a paixão não pode ser do tipo neurótica; ela será muito danosa. Quando esse amor não é filtrado pelo ego, diz o Trungpa Rinpoche (2014), vivemos uma paixão *vajra*. O termo *vajra* significa indestrutível, precioso, diamantino para designar uma paixão nobre que não é retida nem destruída pela força agressiva e opressora.

Essa paixão *vajra* que um professor desenvolve na relação com seu aluno une sabedoria (*prajna*) e meios hábeis (*upaya*) com senso de humor. Desta forma, seu desejo e genuíno interesse para com os educandos acontecem de modo natural e livre, sempre levando

em consideração o ponto de vista do outro, com seus limites e suas possibilidades. A relação pedagógica ganha em espaço e brilho, pois esse amor “contém elementos de luz brilhante – um elemento de sabedoria” (Trungpa Rinpoche, 2014, p. 150).

Não por acaso, no enfoque budista da louca sabedoria, essa relação amorosa, fruto da sabedoria (*prajna*) e meios hábeis (*upaya*), se irradia, na relação professor-aluno, e, posteriormente, na relação sujeito-mundo, por meio de cinco qualidades luminosas ou das cinco famílias búdicas (*Buda, Vajra, Padma, Ratna, Karma*).

[...] Essas cinco famílias búdicas indicam a forma através da qual nos relacionamos com a vida, com o mundo e com a educação. E elas são chamadas de famílias exatamente porque são uma extensão de nós mesmos, da mesma forma que nossos parentes, como os pais, tios, irmãos e primos são uma extensão da nossa existência. Cada família búdica tem uma característica própria, uma qualidade, um jeito de ser e de se manifestar, assim como nós temos uma irmã ou uma tia generosa, um primo divertido, um irmão inteligente. Ao desenvolver um conjunto de relações com eles, espontaneamente reconhecemos cada um pelas suas qualidades e manifestações (Silva, 2019, p. 105).

Não se trata mais de conhecer o ponto de vista da sabedoria. A ação pedagógica manifesta a própria sabedoria na relação com os alunos por meio de suas qualidades luminosas. A questão filosófica-educacional não é vivenciada por uma amizade ao saber, mas por um amor que nos torna a própria sabedoria. Essa sabedoria tem forma, e sua forma é luminosa. Agora, a fórmula do amor à sabedoria converte-se em saber-se amar.

O ato educativo se converte em ato de amor. O educador age não identificado a si mesmo, ele manifesta a luz da própria sabedoria. Ele é sabedoria agindo. O professor não é mais um “eu” de um tipo particular, pois já aprendeu a ser *Buda, Vajra, Ratna, Padma, Karma*. As cinco famílias búdicas, portanto, enquanto qualidades dessa sabedoria e meios hábeis de manifestação desse amor, não são “eus” a quem devemos nos tornar; as famílias búdicas “são apenas modos de ser, modos de ser do tipo Vajra, modos de ser do tipo Ratna, modos de ser do tipo Padma, modos de ser do tipo Karma e modos de ser do tipo Buda” (Silva, 2019, p.106). Aprender esses outros modos de ser é o exercício espiritual do próprio educador.

Um primeiro modo possível de ação é atuar a partir do ponto de vista da sabedoria Buda; ele refere-se à inteligência ou habilidade de agir a partir da espaçosidade mental que nada exclui e a nada se apega. Nas palavras do Trungpa Rinpoche, “Buda é a base ou ‘solo básico’. É o meio ou oxigênio que faculta o funcionamento dos outros princípios. Possui uma qualidade calma, sólida” (2006, p. 213). Está associado à cor azul, por lembrar da qualidade espaçosa e ampla do céu.

Na tradição filosófica budista, Vairocana é o nome do professor que encarna essa sabedoria. Ele tem a habilidade de atuar a partir da natureza livre da mente, conseguindo acompanhar a fluidez dos acontecimentos em seu ir e vir, no seu vai e vem. Não é casual que, quando o educador aprende a se mover a partir dessa sabedoria, fica muito mais fácil acompanhar e se envolver com diferentes paisagens e situações que possam surgir no cenário educacional. A sabedoria Buda é o modo de ser que aprendeu a não ficar encaixotado em apenas uma forma ou estrutura de aula, pois sabe que a depender de certos afetos, emoções, energia, pensamentos, impulsos e sensações a dinâmica de uma aula pode ser alterada.

A sabedoria do espaço é a possibilidade de muita coisa poder acontecer e muitos fenômenos surgirem. O professor que manifesta essa qualidade compreendeu que não precisa desenvolver uma fixação do olhar em torno dos alunos, dele mesmo, da escola, da turma, da educação, pois há a possibilidade de muitos por vir. Afinal, a base que sustenta toda ação é vasta com o céu.

Nesse sentido, a família Buda também está ligada ao aspecto luminoso da mente, sendo traduzido algumas vezes como o aspecto mágico da subjetividade uma vez que aponta para o princípio construtor de realidade. Nas palavras do Lama Padma Santem (2019), aqui está a liberdade de constituição na medida em que não nos deixamos aprisionar pelas formas que aparecem. Há, na forma mesma das coisas, a possibilidade de diferir, variar e mudar, pois a realidade não é fixa, nem determinada.

As crianças manifestam essa sabedoria Buda quando percebem que podem fazer da cadeira uma caverna, da caneta uma varinha, do barro um castelo. Assim, a realidade não está presa no objeto ou fora de nós, mas é construída na relação que desenvolvemos com. Brincar

com a realidade, fazer experimentações no espaço, criar realidades, permitir o fluir das coisas, esse é o modo de agir dessa sabedoria.

Todavia, costumamos ignorar esse fato e não fazemos outra coisa que não se adaptar à realidade que nos é oferecida. Ignorância é a neurose que impede essa movência luminosa de desprender e destravar o olhar. Por isso, é importante ressaltar que “Buda está associado ao torpor e tem uma característica onipresente porque contém e acompanha todo o resto das emoções. O fator ativo nesse embotamento é a ação de ignorar. O ignorar não quer ver. Apenas ignora e superlota-se” (Trungpa Rinpoche, 2006, p. 212).

Enquanto professores, não queremos ver que é possível mudar os scripts e as narrativas prontas que chegam de nossos alunos, sejam por seus familiares, seja pela sociedade, seja pela escola. Enquanto professores não queremos ver que o espaço da sala de aula não é fixo, nem rígido, mas livre para explorarmos, junto com os alunos, a possibilidade de fazer. Nesse espaço, há sempre brechas para o inesperado, para um estrangeiro, para a diferença, para o que não está no regulamento. Com Vairocana, a arte do improvisado é preciso, a pedagogia da criação é necessária.

Um segundo modo do professor atuar é a partir do ponto de vista da família Vajra que está associado à Sabedoria semelhante ao espelho. Essa é uma maneira de ser que “lida com os objetos em função de suas texturas e relações recíprocas. Tudo é analisado em função de seus próprios termos. A inteligência Vajra nunca deixa áreas inexploradas em cantos escondidos” (Trungpa Rinpoche, 2006, p. 209).

Esse tipo de ação é caracterizado mais pela abertura do que vem do que pelo desejo de mudar o que chega, ou seja, o acolhimento é seu modo mais natural. O professor que corporifica essa sabedoria na perspectiva budista é chamado de Akshobya. Ele é o professor que tem como principal qualidade a capacidade de receber seus alunos a partir do mundo deles.

Neste segundo modo de ser, a questão que se observa no educador é se ele ou ela tem a habilidade de educar o aprendiz de acordo com as condições e singularidades que este apresenta e traz. Akshobya é reconhecido como o corpo da Sabedoria semelhante ao espelho pela sua capacidade de apresentar os ensinamentos de acordo com o mundo e o contexto

próprio dos alunos. Ou seja, não é o aprendiz tentando se adaptar ao professor, é o professor que aprende a mudar sua própria forma para se fazer realidade para aquele que aprende.

O ponto é que a família Vajra tem um senso de abertura e perspectividade, tanto que, um professor vajra é capaz de

[...] Ver uma bola de cristal por centenas de pontos de vistas diferentes, conforme o lugar onde tenha sido colocada, o modo como foi percebida, a distância da qual é observada, e assim por diante. O intelecto da família vajra não é apenas enciclopédico: ele é acuidade, objetividade e consciência das perspectivas (Trungpa Rinpoche, 2008, p. 158).

Educar a partir dessa sabedoria não é apenas reconhecer a perspectiva do outro, mas olhar para esse outro a partir da perspectiva por ele trazida. Não é uma questão de ser enciclopédico e perceber a multiplicidade, mas saber que essa multiplicidade difere em acuidade; ou seja, o que eu vejo, não é o que ele vê. Não percebemos as mesmas coisas de modo diferente. É o tipo de sabedoria ligada ao espelho, portanto, pela sua maestria em refletir a realidade a partir dela mesma, sem acrescentar, borrar ou retirar o modo como o outro percebe.

Tanto o espelho, como o elemento da água cristalina são figuras expressivas dessa família exatamente pela capacidade aguda e precisa de refletir sem distorção. Segundo o ponto de vista de Akshobya, é muito difícil acolher quem chega se não temos a disposição para perspectivar, mudar de lugar, sair do próprio mastro e entender o outro a partir de sua própria perspectiva.

O modo neurótico que transforma essa percepção de água cristalina em água turva é a ira ou a raiva, que são normalmente causadas pela fixação mental de querer tudo ao seu modo e do seu jeito. Na medida que nos fixamos em nossa própria lógica, ou em apenas um ponto de vista, é comum que essa acuidade vajra se torne rigidez temperamental: raiva. “Em vez de termos um senso de perspectiva aberta, tornamo-nos possessivos em relação às nossas ideias” (Trungpa Rinpoche, 2008, p. 159). Daí o professor perde em abertura e ganha em agressão e defesa.

O interessante é que, ao manifestar a qualidade da família vajra, o professor não só consegue entender o aluno a partir do mundo dele como favorece para que os alunos entre si se compreendam a partir desse intercâmbio de perspectivas; dizendo de outro modo, a proposta da educação aqui é contribuir para ajudar os alunos a se entenderem para além do estado defensivo que se prende ao seu próprio ponto de vista.

O fundamental nessa expressão de sabedoria manifesta na prática docente é favorecer para superarmos “o olho utilitário”. Essa é uma expressão utilizada pelo Lama Padma Santem para designar nossa tendência básica em querer enquadrar o outro ao nosso esquema mental. A gente se acostumou a olhar o outro como instrumento de nossas próprias estruturas, como objetos de nosso mundinho particular. O exercício do professor, na visão espiritual da louca sabedoria, é desafiar essa tendência.

A terceira família búdica, denominada de Ratna, está associada à expansão e ao enriquecimento. A partir desse ponto de vista, sentimo-nos abundantes, oferecemo-nos ao outro como presente. Com esse senso de generosidade, o educador aprende a perceber as qualidades que o outro apresenta. Associada à cor amarela, como o sol em seu zênite, essa sabedoria se move no intuito de nutrir e enriquecer os outros e seus modos de vida.

O professor que encarna essa qualidade é chamado no budismo de Ratnasambhava. Ele está “inseparável da ‘pureza de todo o elemento terra’, com seu corpo amarelo, segurando na mão [direita] uma joia, sentado em trono de cavalo[...]” (Silva, 2019, p. 113). Sua generosidade é tão ampla que o professor, ao olhar com os olhos da luz amarela de Ratna, é capaz de perceber o outro como uma joia preciosa que também tem algo a ensinar e a oferecer.

Essa capacidade generosa de doar-se ao outro, oferecendo-lhes nossos melhores recursos, é derivada do sentimento de valorização dos outros e reconhecimento de suas formas de vida. Com a habilidade presente nesta família, o educador aprende a desenvolver um gesto de interesse pelo seu aluno, pela vida dele, pela sua formação.

Primeiro porque Ratnasambhava se dá conta que a vida que se encontra em sua frente é como uma joia preciosa muito difícil de achar, às vezes em estado bruto, outras vezes com seu brilho vivo. O que importa é que o educador reconhece o outro como presente. E, por

meio desse reconhecimento da presença do aluno como presente, a perspectiva Ratna nos move a expressar as qualidades que esse outro manifesta, ainda que ele não tenha se dado conta. Nessa via, o aluno, qualquer que seja, já traz consigo qualidades, valores, brilho próprio. Cabe ao professor ajudar para que esse brilho seja percebido, vivido, manifesto.

O segundo motivo pelo qual o educador se interessa pela vida dos alunos quando está contagiado pela sabedoria da família Ratna é seu olho equânime. A inteligência básica é a visão de que todos os seres desejam felicidade e não querem sofrer. Se ele é humano ou não humano, se tem ensino superior ou não, se mora aqui ou ali, nada disso muda o fato de que todos, em qualquer lugar, época ou dimensão, querem ser felizes e buscam evitar experiências de sofrimento. Diante dessa verdade profunda, o olho da família Ratna nos habilita a oferecer nossos recursos e energias de modo a contribuir para a realização dessa busca.

O professor Ratna oferece seu melhor, dá suas qualidades internas, doa sua riqueza interior para que seus estudantes aprendam a ver nessa doação a melhor riqueza que temos. O que se transmite aqui é um gesto, um dom. Esse tipo de aprendizagem não está preso no jogo dual de um que dá e outro que recebe, mas num círculo que faz mover um dar, um receber e um retribuir contínuo.

Todavia, se ficamos preso ao aspecto neurótico e defensivo, esse modo sábio de agir ao invés de fazer circular um dom manifesta um egoísmo, fazendo com que o olho só aprenda a olhar para si. O professor nesse nível neurótico não está interessado com seus alunos e sua felicidade, apenas consigo mesmo: sua própria imagem, seu dinheiro, seu currículo lattes, sua fama, sua carreira, sua identidade.

Preso nesse autocentramento, o gesto da equanimidade e da generosidade dá lugar ao orgulho. O professor não quer saber o que o aluno tem a dizer, as qualidades que eles podem trazer, os valores que podem manifestar. Ele se torna o centro das atenções, buscando apenas elogios, repudiando críticas e sedento por aplausos. A aula deixa de ser lugar de troca e se transforma em um palco. Agora, só sua própria vida o interessa. A sabedoria Ratna é o exercício que desafia esse egoísmo, comendo a neurose por dentro. Ela nos diz que, diante dos nossos alunos, não precisamos erguer fronteiras nem construir fortalezas. Podemos afrouxar as defesas.

A quarta família búdica, conhecida como Padma, está ligada à sabedoria da consciência discriminante. Isso pode significar muitas coisas. É importante entender, todavia, que discriminar aqui significa saber ver o essencial. Não tem a ver com estabelecer preconceitos baseados nas lentes do ego. Discriminar não é julgamento baseado em nossas tendências e crenças pessoais. Antes, diz respeito a um saber, que vem do sabor, da finitude; é a vivência da impermanência nas coisas que ocorrem.

O que entra em jogo é a percepção de que somos todos terminais. Estamos morrendo! Diante dessa verdade, aprendemos a agir baseado no que de fato importa, olhamos as coisas com senso de beleza, ternura e urgência. Queremos boa comida, queremos dar e receber prazer, vemos beleza nas coisas, ainda que não sejam bonitas. O professor se torna um amante extraordinário, pois sabe que aquele momento, aquelas pessoas, aqueles sorrisos estão indo. Diante disso, se esforça para fazer com que eles vejam o essencial: aprendemos para viver melhor, não para saber mais. No budismo, o professor que encarna essa sabedoria se chama Amithaba.

Ele é guiado por uma paixão e inspira paixão no mundo à sua volta. Ele é uma espécie de magnetizador, um verdadeiro sedutor que atrai a mente e o coração dos alunos para um cuidado comum com o mundo. Ele faz de cada aula um ambiente atrativo; é bom de estar porque nos reanima, nos devolve a vida, nos inspira, ainda que venha com algumas sacudidas. O ambiente e sua presença se tornam convidativos. Queremos sempre voltar! Não é só maravilhoso, é fantástico. O professor ou professora Padma é o que enche nossos olhos de encantamento. Saímos de suas aulas encantados e olhamos para tudo à nossa volta com esses olhos.

Nas palavras de Chögyam Trungpa Rinpoche (2008, p. 160),

[...] O verdadeiro caráter da sedução padma é uma abertura real, uma disposição para mostrar ao mundo fenomênico o que temos e o que somos. O que proporcionamos ao mundo é um senso de prazer, de promessa. Em tudo o que vivenciamos, começamos a perceber que há muitas promessas. Experimentamos constantemente um senso de magnetismo e de hospitalidade espontânea.

Nesse sentido, o educador que realizou a sabedoria padma faz os alunos desejarem mais. Sentir-se reanimados parece bom, então há uma revitalização dos desejos que, ao invés de serem vividos como falta, são experienciados como potência de vida. É o tipo de aula que nos faz querer viver, mais do que sobreviver. Há vida para ser vivida, e ela está indo. O que estamos mesmo fazendo disso? Que legado estamos deixando? Estamos tão alegremente magnetizados que começamos a fazer nossas promessas e juras de amor.

O problema é que essa sabedoria pode ser excessiva, quando filtrada pela lente do ego. A paixão pelo mundo se transforma em desejo de possuir. Àquela atratividade se transforma em uma agressão que sufoca e repele. No estado neurótico, o fogo da paixão “não distingue entre as coisas que envolve, queima e destrói” (Trungpa Rinpoche, 2008, p. 160). O caráter de abertura própria da sedução vira uma obsessão que obriga o outro a estar, ao invés de atrair por uma hospitalidade espontânea.

Padma transmuta obsessão e desejo de possuir em compaixão, nos ensinando a amar o mundo e as pessoas a volta desde o ponto de vista da abertura real. Ou seja, com Amithaba o amor neurótico se transmuta em paixão livre. Não nos deixamos cegar pela luz do que vemos, nossa percepção é clara e incrivelmente precisa. Afetamos e nos deixamos afetar, mas não cegamos. Apenas nos abrimos e mostramos ao mundo o que temos e o que somos; pois, enquanto educador, somos capazes de fazer amor.

Enfim, somos apresentados a quinta família búdica. Ela é conhecida como Karma e manifesta a sabedoria da ação que tudo realiza. Karma está associado aqui com “ação” e “causalidade”. Isso significa que começamos a compreender que tudo que fazemos e realizamos produz resultados. Nossas ações estão dentro de um contexto causal de acontecimentos, assim como os acontecimentos estão diretamente relacionados a territórios de ações causais. Aqui, nada é casual. Há um princípio básico nas coisas que se passam e que nos passam: o da causalidade.

Por isso a importância de cuidar das ações, das relações, dos gestos. Afinal, eles deixam rastros, como pegadas na areia, e criam reverberações, como uma pedra jogada no lago. Manifestar a sabedoria do tipo Karma tem a ver com a realização plena da ação; ou seja, sem luta, sem comparação e sem esforço realizamos o que precisa para trazer benefícios aos

outros. Além disso, há, nesse modo, uma certa habilidade em cortar, como uma espada afiada, toda possibilidade de negatividade que possa surgir desde a raiz. Sua ação é hábil em transmutar as negatividades em algo mais positivo.

O professor que corporifica essa forma de ser se chama, no budismo, de Amoghasiddhi. Sua ação docente é livre de condicionamentos, serena, direta. O problema é que,

[...] Em seu estado emocional confuso, essa energia se manifesta como uma contração, uma espécie de angústia de que suas ações não são eficientes ou suficientes para atingir os objetivos que se planeja. Tudo precisa funcionar conforme foi idealizado. Há uma verdadeira obsessão pela eficiência-eficácia que faz com que pessoas conectadas com a energia confusa dessa família búdica estimem apenas àqueles que produzem. Há uma estima excessiva pela eficiência da ação. A ação torna-se sinônimo de eficiência. As pessoas consideradas ineficientes são desqualificadas e excluídas. Essa fixação pode assumir um estado tão paranoico que quando percebemos que os outros estão sendo mais eficientes começamos a sentir inveja e ciúme. Somos tomados de tanta irritação pela realização dos outros que imaginamos que vamos ficar para trás ou ser ultrapassados (Silva, 2019, p. 116).

O aspecto neurótico dessa maneira de agir no contexto educacional está ligada ao ciúme e inveja por aqueles e aquelas que se apresentam mais eficientes. Com isso, sentimo-nos desqualificados ou desqualificamos, queremos ser do tipo “X” ou exigimos que os alunos sejam como idealizamos. Entretanto, quando a sabedoria come a neurose por dentro, nossa ação docente fica livre do pânico e da paranoia da autopunição. Aprendemos a criar as condições apropriadas e nossa ação segue seu curso. Cumprimos automaticamente os objetivos.

Não precisamos estar mais presos aos ideais e regulamentos. Nossa ação pode ser mais livre. Exigimos menos de nós e dos outros. Não há necessidade de comparação entre os alunos, nem entre os professores “porque se percebe que todas as coisas se realizam no momento certo” (Trungpa Rinpoche, 2006, p. 212).

A sabedoria da família Karma, portanto, é o que permite aos professores perceberem os resultados que suas ações estão gerando na vida dos aprendizes, em suas vidas e nas relações pedagógicas estabelecidas. A sutileza dessa maneira de operar está em atentar-se para

o cuidado com as ações no contexto pedagógico na medida em que o que fazemos, o que dizemos, o que solicitamos, desde o lugar de educadores, exerce um efeito e provoca resultados no outro. Ou seja, nossas ações e nosso discurso produzem efeitos de verdade; podem até ser indiferentes, mas dificilmente serão neutros.

Sem a compreensão dessas cinco famílias búdicas como modos de ser sabedoria no cenário educacional, dificilmente teremos uma base, segundo a perspectiva budista, para entender a espiritualidade e sua relação direta com a prática docente. Afinal, o enfoque espiritual aqui presente não é uma teoria, mas um exercício de amor entre aquele que ensina e aquele que aprende.

Esses cinco princípios búdicos são os intercessores que fazem a ponte entre espiritualidade e prática docente, entre sabedoria e vida, experiência mágica e relação pedagógica. As cinco famílias são a metodologia para preencher a lacuna que normalmente existe entre espiritualidade e vida (educativa), entre teoria e prática.

[...] Ao trabalhar com as famílias búdicas descobrimos que já temos certas qualidades. Na perspectiva tântrica, não podemos ignorá-las nem tentar ser outra coisa. Temos nossa agressão, nossa paixão, nosso ciúme, nosso ressentimento, nossa ignorância e tudo o mais que tenhamos. Já pertencemos a uma ou outra família búdica e não podemos rejeitá-las. Devemos trabalhar com nossas neuroses, estabelecer uma boa relação com elas e vivenciá-las corretamente (Trungpa Rinpoche, 2008, p. 164).

A passagem pelas cinco sabedorias, portanto, é a maneira pela qual o educador exercita a espiritualidade em seu curso de ação sem precisar negar suas neuroses. Educar é o modo de trabalhar a destituição do eu enquanto faz da sua prática pedagógica o lugar para suscitar mais amor. O educador aprende, por meio das famílias búdicas, a servir aos desejos das sabedorias ao invés de ceder aos interesses do eu.

O exercício espiritual no contexto educacional, nessa via, está baseado na capacidade do professor abrir um espaço de intercâmbio de posição, onde o eu, descentrado, transmuta a neurose para enxergar o mundo desde o ponto de vista das sabedorias. A educação, nesses termos, é o espaço através da qual as sabedorias fluem através de nós. É assim que o professor realiza sua tarefa de suscitar amor: dando o próprio eu como comida.

4. CONCLUSÃO

Enfim, o que significa, para a educação, pensar seus problemas filosófico-existenciais desde o ponto de vista espiritual?”. Poderíamos abrir alguns caminhos para responder a essa questão, mas preferimos objetivamente dizer que a visão espiritual aqui discutida ofereceu não apenas contribuições para repensarmos a educação, mas uma inspiração de como instaurar uma outra pedagogia.

Tendo em vista que, para Chogyam Trungpa Rinpoche, o dispositivo espiritual já se configura como um processo formativo, é fundamental atentarmos para o fato de que a contribuição central de sua concepção de espiritualidade para repensar a educação é direta: que o sujeito coloque em jogo sua relação com o mundo. Com Chögyam Trungpa Rinpoche pudemos aprender que para o indivíduo passar por uma transformação são necessárias formas diferentes de um trabalho sobre o mundo como forma de trabalhar a si. Ou seja, é sempre por intermédio de atividades práticas para o bem comum que o sujeito realiza sua formação e acessa um modo outro de viver.

O espiritual nasce, desde o pensamento de Chögyam Trungpa Rinpoche, como tarefa pedagógica e a educação como prática espiritual. No contexto da formação humana, desvela a existência de uma tríplice contribuição: ética, estética e política. Primeiro, porque se configura como um convite para deixarmos de hibernar no casulo chamado eu em direção ao despertar na experiência de mergulhar no mundo outro - essa que é uma questão ética central principalmente quando estamos no campo acadêmico. Segundo, porque nos inspira a inventar novas formas de estar no mundo e trabalhar a criar novos mundos para viver, de forma a que nos tornemos não artistas de si, mas artesãos cósmicos. Terceiro, e não menos importante, a visão espiritual discutida aqui é um desafio para, não desistindo de nada e nem de ninguém, instaurarmos uma política da coragem em que o cosmo inteiro possa ser abraçado, sem excluir nada, sem rejeitar ninguém.

Ante a obsessão de se apaixonar pelo eu, a relação educação e espiritualidade, desde o ponto de vista desta pedagogia, nos incita a se apaixonar pelo mundo; só assim cuidaremos dele como quem ama, como quem zela, como quem quer bem. Talvez, nos diz a pedagogia

fantástica, acreditar no mundo é o que nos falta. Por acreditar neste mundo, inventamos uma história para re-contar uma ideia pedagógica através da qual a educação possa ser vivida como instauração de mundos; aqui, educandos e educadores, não se tornando alvos fáceis às forças opressivas, aprenderam que educar é amor também e que a palavra bem dita faz magia com uma vida.

Inspirados pela visão espiritual de Chögyam Trungpa Rinpoche, aprendemos que a espiritualidade é um dispositivo formativo de cuidado com os outros do mundo e a educação um artefato mágico de transformação do humano. Sem negar a existência do fracasso, da derrota e do pesar, a educação e a espiritualidade, desde a perspectiva de Chögyam Trungpa Rinpoche, é a possibilidade de fazer das catástrofes diárias nossas insurgências cotidianas. Não se trata de converter-se a essa ou aquela teoria, ou submeter alguém a esta ou aquela crença. A potência dessa proposta está no modo como, a partir da relação pedagógica, aprendemos a sincronizar mente e corpo no intuito de usar nossas percepções sensoriais para ver o que não se diz e dizer o que não se vê. Enfim, sonhar. Estamos diante de uma proposta pedagógica que, ao colocar como finalidade a arte de sonhar, torna educando/a e educadores/as sonhadores/as de (outros) mundos.

REFERÊNCIAS

BLANCHOT, Maurice. **O livro por vir**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CHODRON, Pema. **Os Lugares que nos assustam**. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.

SAMTEN, Padma. **Relações e Conflitos**. Viamão-RS: CEBB mandala do lótus, 2006.

SILVA, Silas Carlos Rocha da. **O ponto de vista da vacuidade como experiência de pensamento**: notas para uma ética da não-dualidade na educação. 2019. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação, Centro de Educação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.

TRUNGPA RINPOCHE, Chögyam. **Shambhalla**. A trilha sagrada do Guerreiro. São Paulo: Cultrix, 1996.

TRUNGPA RINPOCHE, Chögyam. **Além do materialismo espiritual**. São Paulo: Cultrix, 2006.

TRUNGPA RINPOCHE, Chögyam. **Muito além do divã ocidental**. Uma abordagem budista da Psicologia. São Paulo: Cultrix, 2008.

TRUNGPA RINPOCHE, Chögyam. **Trabalho, sexo, dinheiro**: o sagrado na nossa vida diária e o caminho da atenção plena. São Paulo: Cultrix, 2014.

TRUNGPA RINPOCHE, Chögyam. **Louca Sabedoria**. Rio de Janeiro: Lúcida Letra, 2015.

Submetido: 31/05/2024

Aprovado: 27/11/2024