



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

IVONE MAIA DE MELLO

O SER-TEMPO EM DÖGEN E A EDUCAÇÃO TRANSDISCIPLINAR

**SALVADOR
2009**

IVONE MAIA DE MELLO

O SER-TEMPO EM DOGEN E A EDUCAÇÃO TRANSDISCIPLINAR

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal da Bahia para obtenção do título acadêmico de Doutora em Educação, na Linha de Pesquisa Filosofia, Linguagem e Práxis Pedagógica.

ORIENTADOR:
Prof. Dr. Dante Augusto Galeffi.

SALVADOR - BAHIA
2009

UFBA / Faculdade de Educação - Biblioteca Anísio Teixeira

M527 Mello, Ivone Maia de.
O ser-tempo em Dōgen e a educação transdisciplinar / Ivone Maia de
Mello. – 2009.
154 f.

Orientador: Prof. Dr. Dante Augusto Galeffi.
Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de
Educação, 2009.

1. Educação – Filosofia. 2. Tempo. 3. Zen-budismo. 4. Dōgen, 1200-
1253 - Ensinamentos. I. Galeffi, Dante Augusto. II Universidade Federal da
Bahia. Faculdade de Educação. III. Título.

CDD 370.1- 22. ed.

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

IVONE MAIA DE MELLO

O SER-TEMPO EM DŌGEN E A EDUCAÇÃO TRANSDISCIPLINAR

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal da Bahia para obtenção do título acadêmico de Doutora em Educação, na linha de pesquisa Filosofia, Linguagem e Práxis Pedagógica.

Comissão Examinadora:

Data do Exame: 13/08/2009	Assinatura
1º Examinador: Dante Augusto Galeffi (orientador) – Doutor – UFBA	
2º Examinador: Eduardo David de Oliveira Doutor – UFBA	
3º Examinador: Teresinha Fróes Doutora – UFBA	
4º. Examinador: Marcelo Pelizzoli Doutor – UFPE	
5º. Examinador: Ana Kátia Alves dos Santos Doutora – UFBA	
6º. Examinador (convidado especial) : Kyuji Igarashi – Roshi Zen-Budista – Sociedade Soto Zen do Brasil / Sangha Mahamuni – Japão.	

SALVADOR
2009

Oferecemos este trabalho para o benefício de todos os seres.

Agradecimentos

Neste momento sinto gratidão. Um sentimento que está ligado a tudo e a todos que participam deste caminho incessante de aprendizado. Sinto que realizo este percurso com todos os seres que de alguma forma, direta ou indireta, estão presentes, sabendo que este trabalho é um tecido feito de muitos fios e movimentos.

Agradeço a Ryotan Igarashi Roshi pelo incentivo, apoio e coorientação oferecida durante este período de estudos e ao Prof. Dr. Dante Augusto Galeffi pelo acolhimento, orientação, amizade e oportunidade de participar das atividades ligadas à linha de pesquisa em Filosofia, Linguagem e Práxis Pedagógica, em suas pesquisas sobre a Educação Transdisciplinar. Agradeço à professora Noemi Salgado Soares, por sua presença e convites ao aprender a aprender, oportunidades preciosas de crescimento e amorosidade na relação com o educar. Agradeço também a todos os professores e professoras, à coordenação do PPGE, especialmente o cuidado de Kátia e Graça, aos funcionários e colegas que em diversos momentos me apoiaram compassivamente.

Agradeço também à comunidade de prática Zen em Salvador, que propiciou oportunidade para a prática conjunta do Zazen; também sou grata ao apoio recebido das comunidades de vários estados, do monge Marcos Ryokyu e de todos os praticantes Zen que sustentam essa possibilidade aberta aos que experimentam o despertar da mente que busca o caminho.

Por fim, gostaríamos de expressar minha profunda gratidão por aquelas que estiveram trabalhando intensamente para que este estudo fosse possível: em primeiro lugar, a Izabel, Iza e Irene, avó, tia e mãe, e ao meu pai Ivo, que ofereceram todo apoio para que, mesmo nos momentos mais difíceis, pudéssemos continuar, cuidando para que as ausências e contínua ocupação não prejudicassem as necessidades de Ianah e Iugo, meus filhos, a quem também agradeço a amorosa cooperação, paciência e compreensão durante todo o período. Agradeço o apoio de meu irmão Ivan, e da amiga Eline, que generosamente ofereceram seu cuidado em momentos especialmente delicados nesse percurso.

Me vejo no que vejo
Como entrar por meus olhos
Em um olho mais límpido

Me olha o que eu olho
É minha criação
Isto que vejo

Perceber é conceber
Águas de pensamentos
Sou a criatura
Do que vejo

(Blanco – poesia de Octávio Paz, versão Haroldo de Campos)

Resumo

Este trabalho se constitui como relato de um percurso em que caminhamos através de uma hermenêutica em que estão implicados corpo e mente, aspectos teóricos e práticos, como parte de um esforço de conhecer a si mesmo através da leitura do texto. O pensamento de Eihei Dōgen remonta ao século XIII, no contexto de um Japão medieval, mas só recentemente suas ideias começaram a se tornar conhecidas fora do âmbito de sua escola religiosa. Para ele, estudar o budismo é tornar-se budismo. Não é valorizada uma apreensão intelectual que não encontre correspondência numa ação concreta, refletindo a apreensão teórica. Ao escrever, ele o faz a partir de sua própria realização dos ensinamentos e, ao ensinar, pretende que cada aprendiz encontre seu caminho próprio de realização. O educar se configura como expressão da concepção que assumimos, permitindo que as condições favoreçam a realização do que compreendemos como importante para nossas vidas. A compreensão do sentido de 'impermanência' em seu pensamento é fundamental para compreender sua visão do tempo. A contribuição de Dōgen, a partir de sua visão da impermanência, vai na direção de tencionar a contingência de forma profunda e radical, com uma disposição para aceitar, confrontar e encontrar liberdade em termos da própria impermanência mais o que de fugir dela. Para Dōgen, é inútil discutir o Tempo como tema filosófico separado de uma implicação na ação como resposta ao problema da impermanência. Nosso estudo articula momentos de investigação teórica da obra de Dōgen, aprofundando nossa compreensão acerca da ideia de Tempo presente em sua proposta educativa, com momentos dialógicos com a perspectiva transdisciplinar da educação. A dialética budista ressalta a importância da realidade, e de uma hermenêutica polissêmica necessária à sua compreensão como parte do absoluto. Neste estudo, trabalhamos com uma racionalidade que percebe uma relação complementar entre ciência e tradição, e que aponta para uma relação necessária entre conhecimento e sustentabilidade da vida, no sentido de que o saber deve estar em sintonia com a preservação das condições fundamentais de bem-estar e renovação da vida de todos os seres. A formulação do tempo como simultaneidade apresenta a natureza dinâmica do movimento como interconexão entre todos os seres, e a conexão entre os momentos como a interpenetração entre passado, presente e futuro no instante. Para Dōgen, o ser-tempo possui características de continuidade e de descontinuidade, simultaneamente. Cada ser é inteiramente o que é em seu instante absoluto e ao mesmo tempo está conectado a tudo que existe, através do ser-tempo presente. Temos então momentos do ser-tempo, descontínuos e uma profunda interconexão entre tudo o que existe. O ensinamento de Dōgen não pretende acabar com o problema da impermanência, mas levar a uma realização genuína, que penetre o sentido ontológico e existencial da transitoriedade. Sem chegar a experimentar esse exato aqui do tempo, esse exato ser do instante, a proposição é palavra morta, o ato educativo é alijamento do sentido profundo implicado no ensinar-aprender. Conhecer a intensa atividade da quietude silenciosa, no diálogo com o ir e vir da caminhada singular e coletiva, como proposta que assume coletivamente a habilidade de responder aos desafios presentes do viver, procurando compreender e integrar aspectos da impermanência, interdependência e simultaneidade nas elaborações que visam resolver os problemas colocados pelas situações cotidianas.

PALAVRAS CHAVES: 1. Tempo 2. Budismo Zen 3. Eihei Dōgen 4. Simultaneidade 5. Educação Transdisciplinar.

Abstract

This research is constituted as a narrative of a path where we have walked through a hermeneutics in which body and mind are implied, theoretical and practical aspects, as part of an effort towards a self knowledge by the reading of the text. The thought of Eihei Dōgen goes back to the XIII century, in the context of a medieval Japan, but his ideas have only recently started to become known outside the field of his religious school of thought. In his point of view, to study the Buddhism means to become Buddhism. An intellectual apprehension which does not find correspondence in a concrete action, reflecting the theoretical apprehension, is not valued. By writing, he makes it from his proper accomplishment of the teachings, and by teaching he intends to lead each apprentice to find his/her own way of accomplishing. Educating turns to be an expression of the conception that we have assumed, allowing the conditions that favors the accomplishment of what we understand as important to our lives. The comprehension of the sense of “impermanence” in his thought is fundamental to understand his point of view over time. Dōgen’s contribution, based on his view of impermanence, trends towards problematizing the contingency in a deep and radical way, with a disposition to accept, to confront and to find freedom in terms of one’s own impermanence, more than to run away from it. For Dōgen, it is useless to discuss Time as a philosophical subject separate from an implication of action as reply to the problem of impermanence. Our study articulates moments of theoretical inquiry of Dōgen’s work, deepening our comprehension about the idea of present Time in his educative proposal, in a transdisciplinary perspective of education. The Buddhist dialectics emphasizes the importance of the reality, and a polissemic hermeneutics which is necessary to understand it as part of the absolute. In this study we deal with a rationality that perceives a complementary relationship between science and tradition, and which points to a necessary relationship between knowledge and sustainability of life, in the sense that knowledge must be in tune with the preservation of the basic conditions of welfare and renewal of the life of all beings. The conception of time as simultaneity shows the dynamic nature of movement as an interconnection among all beings, as well as the connection among the moments as the interpenetration of past, present and future time in the instant. For Dōgen, the being-time possesses characteristics of discontinuity and continuity simultaneously. Each being is entirely what it is in its absolute instant and at the same time it is connected to everything that exists, by means of the present being-time. Thus, we have moments of being-time, discontinuous, and a deep interconnection among everything that exists. Dōgen’s teaching does not intend to finish with the problem of the impermanence, but to lead to a genuine accomplishment, that shall penetrate the ontological and existential sense of transitority. Without getting to experience that exact here of time, that exact being of the instant, the proposition is a dead word, the educative act is jettisoned from the deeply implied sense in the teach-learning process. Knowing the intense activity of the silent quietude, in the dialogue with the goings and comings of the singular and collective path, as our task to assume collectively the ability of replying to the challenges of living, trying to understand and to integrate aspects of the impermanence, interdependence and simultaneity in the elaborations that aim to solve the problems placed by the daily situations as expression of the being-time that we are.

KEYWORDS: 1. Time 2. Zen Buddhism 3. Eihei Dōgen 4. Simultaneity 5. Transdisciplinary Education.

Résumé

Cette recherche se constitue comme un récit d'un parcours où nous avons marché par une herméneutique dans laquelle sont impliqués le corps et l'esprit, des aspects théoriques et pratiques, comme partie d'un effort de auto-connaissance par la lecture du texte. La pensée d'Eihei Dōgen remonte au XIII^e siècle, dans le cadre d'un Japon médiéval, mais ses idées ont commencé tout récemment à devenir notoires en dehors de la portée de son école de pensée religieuse. Dans son point de vue, étudier le bouddhisme signifie devenir bouddhisme. Une appréhension intellectuelle qui ne trouve pas correspondance dans une action concrète, reflétant l'appréhension théorique, n'est pas valorisée. Par écrivain, il en fait à partir de son propre accomplissement des enseignements, et par l'enseignant il prétend que chaque apprenti rencontre son propre chemin de réalisation. L'instruction se configure comme une expression de la conception que nous avons assumée, permettant aux conditions de favoriser l'accomplissement de ce que nous comprenons comme important pour nos vies. La compréhension du sens de l'«impermanence» dans sa pensée est fondamentale pour comprendre son point de vue sur le temps. La contribution de Dōgen, à partir de son idée d'impermanence, va questionner la contingence d'une manière profonde et radicale, avec une disposition d'accepter, confronter et trouver la liberté en termes de sa propre impermanence, davantage que d'y échapper. Pour Dōgen, c'est inutile de discuter le temps comme sujet philosophique séparé d'une implication dans l'action en tant que réponse au problème de l'impermanence. Notre étude fait l'articulation des moments d'investigation théorique de l'ouvrage de Dōgen, en approfondissant notre compréhension concernant l'idée de Temps présent dans sa proposition éducative, dans une perspective transdisciplinaire d'éducation. La dialectique bouddhiste souligne l'importance de la réalité, et d'une herméneutique polysémique nécessaire pour la comprendre en tant qu'élément de l'absolu. Dans cette étude nous travaillons avec une rationalité qui perçoit une relation complémentaire entre science et tradition, et qui indique un rapport nécessaire entre le savoir et la durabilité de la vie, dans le sens que le savoir doit être en accord avec la conservation des conditions fondamentales du bien-être et le renouvellement de la vie de tous les êtres. La formulation du temps comme simultanéité montre la nature dynamique du mouvement comme interconnexion parmi tous les êtres, aussi bien que l'interpénétration parmi les moments comme interpénétration des temps passé, présent et futur dans l'instant. Pour Dōgen, l'être-temps possède des caractéristiques de continuité et de discontinuité, simultanément. Chaque être est entièrement ce qui est dans son instant absolu et en même temps est relié à tout qui existe, au travers l'être-temps présent. Nous avons donc des moments de l'être-temps, discontinus, et une interconnexion profonde parmi tout qui existe. L'enseignement de Dōgen n'essaye pas de finir avec le problème de l'impermanence, mais de mener à un accomplissement véritable, qui pénètre le sens ontologique et existentiel de la transitorité. Sans arriver à éprouver cet exact ici du temps, cet exact être de l'instant, la proposition est un mot mort, l'acte éducatif est largué du sens profondément implicite dans le processus d'enseignement-apprentissage. Pour connaître l'intense activité de la quietude silencieuse, dans le dialogue avec l'aller et le venir du mouvement singulier et collectif. Pour assumer collectivement la capacité de réponse aux défis de la vie, en essayant de comprendre et d'intégrer des aspects de l'impermanence, de l'interdépendance et de la simultanéité dans les élaborations qui visent à résoudre les problèmes placés par les situations quotidiennes comme expression de l'être-temps qui nous sommes.

MOTS-CLÉS: 1. Temps 2. Zen Bouddhisme 3. Eihei Dōgen 4. Simultanéité 5. Éducation Transdisciplinaire.

Sumário

Introdução	1
1 Relato de um percurso	5
1.1 Nosso ponto de partida	5
1.2 O Zen de Dōgen e sua relevância para o nosso contexto atual	8
1.3 O Zen e a Educação Transdisciplinar	11
1.4 Estrutura deste estudo	13
1.4.1 Orientações metodológicas	15
1.4.2 Hermenêutica e Fenomenologia: reconhecendo um modo próprio de caminhar	18
2 A doutrina budista: aspectos fundamentais presentes em nosso estudo	25
2.1 Sobre a não-dualidade	25
2.2 Sanzen e Zazen: sobre o conceito de prática	28
2.3 A natureza de Buda: sobre o conceito de iluminação	32
2.4 Transformação incessante: sobre o conceito de impermanência	33
3 Como temos pensado o tempo	36
3.1 As idéias de tempo presentes em nosso contexto	36
3.2 O encontro entre budismo e ciência no estudo do tempo	39
3.3 Implicações político-sociais do conceito de tempo	44
3.3.1 Simultaneidade maquínica	45
4 A compreensão do tempo no budismo	48
4.1 O Sutra do Lótus como fonte em Dōgen	50
4.2 Os Dez Tempos da escola Huayan	53
4.3 O Buda do futuro Maitreya	56
5 O ser-tempo em Dōgen	59
5.1 Formação da idéia de tempo em Dōgen	59
5.2 Sentido dos ideogramas em 有時 - Uji	61
5.3 O instante eterno, duração e simultaneidade do tempo	65

5.4	O tempo e a existência como unidade	67
5.5	Imagens da continuidade e descontinuidade - tempo e complexidade	74
5.6	Aspectos da realização do Ser-Tempo	80
6	A temporalidade pedagógica como simultaneidade	83
7	Simultaneidade na práxis pedagógica	89
7.1	Uma pedagogia Zen	89
7.2	Narrativa de um percurso	93
7.3	A trans-formação do ensinante-aprendente	96
8	Considerações finais	100
8.1	Outra simultaneidade é possível	104
	Referências	110
	Glossário de Termos Budistas	115
	Apêndice A - Memorial	125
	Aparente acaso...	125
	A primeira impressão	126
	Os dois primeiros anos	128
	O primeiro seshin, retiro de prática Zen, no mosteiro	129
	Apêndice B - Depoimento	133
	Anexo A - Lista dos capítulos do <i>Shobogenzo</i>	138
	Anexo B – Instruções para a prática da meditação	141
	Notas sobre a transliteração	144

Introdução

Desde o início de nossos estudos sobre a obra de Dōgen Zenji¹ (1200-1253), percebemos que é um trabalho que se estende e continua, exigindo, para que possamos compreender os aspectos de sua obra na perspectiva em que é apresentada, que seja tomada como base de um caminho a ser realizado em nossa própria vida. É assim que Dōgen escreve e é assim que ensina. Para ele, estudar o budismo é tornar-se budismo. Não é valorizada uma apreensão intelectual que não encontre correspondência numa ação concreta, refletindo a construção teórica. Ao escrever, ele o faz a partir de sua própria realização dos ensinamentos, e, ao ensinar, pretende que cada aprendiz encontre seu caminho próprio de realização. A implicação pessoal está colocada em cada parte e no todo de seu pensamento, e nossa escolha por essa via reflete um interesse nessa perspectiva, que assumimos no texto e vivencialmente, em contraposição a qualquer pretensa neutralidade que tente esconder os vínculos sempre presentes entre os fios de um tecido teórico, que trazem em seu bojo uma visão de mundo, um modo de estar nesse mundo e nele agir, assim como um modo de falar disso, para revelar as contradições que lhe são inerentes sem buscar escapar em elaborações exclusivamente teóricas que pretendem dar conta do que não cessa de surgir e desaparecer.

Esse percurso de estudos, dentro da proposta de articular teoria e prática, toma como base o mesmo fundamento que está presente na obra de Dōgen, que é a prática do Zazen — meditação silenciosa — conforme os ensinamentos transmitidos desde a experiência fundante do budismo, quando Sidarta Gautama, após anos de ascetismo, abandona todas as práticas e dedica-se apenas a sentar-se em meditação — Dhyāna². Chamamos a atenção para esse aspecto, descrito em nossa explicitação do caminho metodológico, porque essa escolha opera uma transformação fundamental em nossa forma de estudar. Num período inicial, a leitura dos textos ocupa a maior parte de nosso tempo, em que vivemos o instante de entrar em contato com cada palavra, cada parágrafo, trabalhando com nossa abertura às possibilidades de sentido, que se relacionam ao que vivemos e ao que se configura a partir de

¹ Zenji é um título honorífico que significa ‘grande mestre’, que costuma ser utilizado para referir-se a Eihei Dōgen no Japão. Utilizo aqui em deferência à profundidade de seu trabalho e ensino.

² *Dhyāna* (ध्यान) é um termo Sânscrito que se refere à prática da contemplação ou meditação. É um conceito chave no Hinduísmo e no Budismo. Equivalente aos termos *jhāna* (ज्ञान) em Pāli, *ch'an* (禪) em Chinês, *seon* (선) em Coreano, e *Zen* (禅) em Japonês, cujo sentido e importância que assume em Dōgen iremos examinar mais adiante.

nosso esforço de entender o escrito. Num momento seguinte, começamos a perceber que há uma interação entre a leitura dos textos e a prática meditativa, por dentro de cada momento vivido.

Para o entendimento de nossa temática sobre a temporalidade, partimos do que encontramos no viver cotidiano, em que nosso entendimento tende a se formar concebendo os fenômenos como estáveis e independentes. Os dias, meses e anos parecem seguir seu curso, enquanto nos ocupamos de nossos afazeres. Sentimos-nos determinados pelo tempo no que diz respeito à morte, à contingência e às vicissitudes. Procurando evitar a consciência dessas limitações, apenas acentuamos nossa submissão a elas. Assim é que pensamos resolver as pendências que temos em nosso trabalho, para podermos realizar algo que sentimos ser importante, mas que ainda não encontramos tempo: encontrar um amigo, aprender a preparar uma boa comida, assistir a um filme, cuidar de aspectos relacionados ao nosso viver coletivo, brincar com uma criança, aprender a escutar o silêncio. Ainda não foi possível, mas pensamos que, depois de terminar o que estamos fazendo, vai ser. Teremos tempo. Pode ser que nunca passemos do estágio mental de planejar, e assim essas possibilidades se mantêm abertas em nossa imaginação, não entramos em contato com a impermanência até que alguma situação nos coloque diante de uma experiência de limite. Podemos então perceber que não só não realizamos nada do que pensávamos poder deixar para depois, como também nossas pendências nunca deixaram de se renovar, ocupando nosso tempo de vida de forma contingente.

Assim, os dias parecem se suceder, horas que contamos para encaixar nossas ações num tempo socialmente determinado pelas máquinas que criamos para controlar nosso tempo. O tempo parece passar de forma irreversível, limitando nossa vida, e exibindo em unidades seriadas o que consumimos e o que ainda temos pela frente, parecendo não depender de nossa existência para seguir seu curso inexorável. Nessa relação com o tempo, é aceito como natural uma reação de sofrimento e desespero diante das perdas, do adoecimento, da morte, e até diante do medo de perder coisas que temos em nossa vida. Mesmo sabendo que essas situações são possíveis a todos que vivem, a reação mais comum é excluí-las do horizonte de compreensão e tratá-las como algo que acontece a todos — os outros. E assim podemos seguir adiando nossos planos e sem parar muito para pensar no sentido do que fazemos de nosso tempo de vida, de nossas ações, de nossa vitalidade. Essa descrição poderia ser modificada para incluir uma série de situações em que seguimos vivendo alheios à nossa condição existencial, e que estão na base de nossa alienação em relação ao que fazemos de nosso tempo de vida.

Nesse contexto, o educar se configura como expressão da concepção que assumimos, permitindo que as condições favoreçam a realização do que compreendemos como importante para nossas vidas. É dessa forma que fazemos escolhas a cada momento, ou deixamos de fazê-las, que seguimos nossa vida buscando garantir condições favoráveis para nossa ‘continuação’, para o que acreditamos estar construindo com nossas ações. O tempo é visto como algo estático, de onde emergem eventos que fluem numa corrente infinita entre o que passou e o que está por vir, essa forma de compreender parecendo auto-evidente e indubitável. Sendo uma perspectiva arraigada, leva-nos a estabelecer uma cronologia para os eventos cotidianos, ao mesmo tempo em que, em outra perspectiva correlata, encontramos uma ideia de eternidade e permanência do tempo num plano abstrato, dizendo respeito a algo que está acima do tempo limitado e contingente, como algo que não muda. Perceber o passado e o futuro como irrealis, fragmentados ao redor do presente, pressupõe um presente estável. O tempo é visto em pequenas porções, com um tempo que acaba onde o outro começa: o que é passado e presente em direção ao futuro poderia ser assim dividido.

A expressão dessa visão, que pensa os tempos e lugares como se sucedendo, não percebe a presença do ontem no hoje, nem do futuro no hoje, assim como os lugares diversos presentes nesse exato aqui e agora existenciais. Essa experiência do ser-tempo, que trouxemos para nosso estudo, permite captar o tempo que temos neste exato instante de nossas vidas, ao invés de estar sempre em busca de mais tempo. O ser-tempo como experiência direta do tempo verdadeiro, em que o passado está presente assim como o futuro dele participa, de maneira que todo momento é um bom momento, toda hora é uma boa hora, não havendo com isso um momento que seja apropriado e outro não. A forma convencional de lidar com o tempo não deixa de ter importância ou validade, mas passa a ter sua origem no ser-tempo, cuja natureza dinâmica e unificada com toda a existência ultrapassa a dicotomia entre o eu e o mundo. O surgimento acontece sempre junto com o desaparecimento. São dois aspectos de um mesmo fenômeno, que constantemente funcionam dentro de um movimento dinâmico universal. Compreender essa condição fundamental como inerente a tudo que existe permite que possamos acolher a existência assim como ela é, realizando nossa vida. O ser-tempo nos apresenta uma condição em que a vida se configura a todo instante e nela estamos imersos, mesmo que não tenhamos olhos para ver esse movimento incessante.

A contribuição de Dōgen, a partir de sua visão da impermanência, vai na direção de tencionar a contingência de forma profunda e radical, com uma disposição para aceitar, confrontar e encontrar liberdade em termos da própria impermanência mais o que de fugir dela. Sem essa resolução existencial, a nossa questão sobre o que é o tempo permanece mal

orientada. Quanto mais a vida e a morte são vistas como algo que vai acontecer num tempo que ainda não chegou, e que parece sem fim, mais a compreensão sobre o tempo permanece distante.

Convidamos a uma leitura aberta e disponível, que permita uma interação envolvendo diferentes níveis de apreensão, compatíveis com a natureza das ideias apresentadas e com nossa proposta pedagógica, abrindo caminhos através dos paradoxos para uma apreensão também intuitiva, sensível, vivencial, que possa envolver mente e corpo no exercício hermenêutico e heurístico de leitura e compreensão de nosso percurso aprendente. Não vamos assumir a defesa de verdades prontas, mas partilhar nossa caminhada e suas descobertas, nossa elaboração de uma práxis pedagógica possível e profundamente implicada em nosso viver. Dessa forma, apropriamo-nos do sentido de tese, como assunção do que somos e do que se constitui como busca incessante de aprender a ser, que neste trabalho assume o viés de aprender sobre o ser-tempo de tudo o que há, com todas as implicações e responsabilidades que essa compreensão apresenta.

1 Relato de um percurso

1.1 Nosso ponto de partida

Este projeto tem início numa provocação feita pelo Prof. Dr. Dante Galeffi, em novembro de 2004³: como os estudos que estamos realizando podem subsidiar a formação do educador a partir de uma ontologia radical do educar, em que os múltiplos sentidos, saberes e dimensões estivessem presentes?

Acolhemos a provocação, pois ela faz emergir nosso desejo de participar e contribuir com a pesquisa e a construção de alternativas aos modos vigentes de formação de educadores, trazendo para a roda de diálogo com a filosofia da educação uma referência do pensamento oriental, que muito nos diz acerca de uma mudança de paradigma em relação aos fundamentos desse fazer pedagógico, semelhante em muitos pontos à que encontramos em construção nos trabalhos que assumem uma perspectiva transdisciplinar.

Desde 1992, mantemos contato com alguns grupos Zen-budistas que funcionam em várias cidades, participando de treinamentos e períodos de prática intensiva em mosteiros Zen-budistas no Brasil (em Minas Gerais e Goiás), na França e no Japão. Assim como vivemos constantemente a experiência de convivência com grupos de ‘praticantes leigos’⁴ em templos no Rio de Janeiro, Belo Horizonte e Recife. Esse contato nos leva à investigação acerca das contribuições que as possibilidades abertas por essas propostas oferecem para pensar a educação, especialmente em relação ao uso da intuição ligada ao aprendizado de uma atitude reflexiva que se articula a um modo próprio de viver e se coloca na direção da

³ O Prof. Dr. Dante Galeffi participou da comissão examinadora da dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Educação. Esse momento do tempo está conectado com o percurso descrito no memorial, inserido no Apêndice.

⁴ Utilizaremos neste trabalho os termos convencionados no contexto desses grupos para designar os diversos tipos de estudante budista. Para nos referirmos ao *estudante em geral*, incluindo aquele que não fez votos religiosos, utilizaremos ‘*praticante*’. Ao nos referirmos aos que fizeram votos de seguir orientação de um mestre, mantendo sua vida familiar, trabalho, etc., utilizaremos o termo ‘*praticante leigo*’ e ao nos referirmos ao ‘*monge/monja*’ Zen-budista, estaremos tratando de forma específica daqueles que assumiram um compromisso com a transmissão dos ensinamentos, conforme orientação de um mestre, tradicionalmente reconhecido como aquele que adotou uma vida religiosa. No contexto do Zen-Budismo contemporâneo, é permitido mesmo ao monge/monja ter vida familiar, embora seu compromisso com a transmissão dos ensinamentos o/a leve a se afastar periodicamente para atender aos compromissos religiosos.

compreensão do que seja esse viver.⁵ A partir da experiência vivida nestes locais, sentimos necessidade de aprofundar estudos sobre os ensinamentos que fundamentam a prática do budismo Zen no cotidiano, enfocando a transmissão dos elementos principais que orientam o aluno Zen-budista na direção dos objetivos propostos, e principalmente acerca dos recursos utilizados para que essa aprendizagem se efetue.

Num primeiro trabalho monográfico⁶, realizamos uma pesquisa acerca da experiência prática numa comunidade Zen, em busca de um aprofundamento do que constitui a base fundamental da própria experiência e sua relação com a aprendizagem e com alguns elementos da educação humana. Num segundo estudo, procuramos pelos fundamentos teóricos, através do pensamento de seu fundador, o mestre Zen Eihei Dōgen (永平道元), monge Zen-budista, filósofo medieval japonês do século XIII, que resultou numa dissertação de mestrado⁷, em que nossa investigação procura realizar um esforço de compreensão de seu pensamento com o objetivo de favorecer uma apreensão de suas ideias e oferecer contribuições para refletir acerca dos fundamentos filosóficos da educação. Partimos de uma perspectiva singular para a apreciação do pensamento de Dōgen, sabendo que isso implica uma leitura possível do que originalmente são seus escritos.

Durante o mestrado, percebemos a importância de um conceito central no pensamento de Dōgen: a idéia de não-dualidade, que, para ele, transcende os conceitos de diferença e igualdade entre as coisas; indica a realidade última, na qual todas as coisas, ao mesmo tempo, possuem características singulares, e simultaneamente formam uma só realidade interconectada e interdependente. (DŌGEN, 1998). Ao longo de nosso estudo, percebemos que esse tema central, a ideia de não-dualidade, não é tratada por Eihei Dōgen de forma direta, como categoria filosófica, mas está delineada ao longo de toda sua obra, como eixo de seu ensino. Ele procura levar o aprendiz à compreensão da realidade além da visão dual, utilizando, para isso, diversos ensinamentos sobre a vida cotidiana e imagens em que a natureza assume um lugar privilegiado para observação e compreensão dos ensinamentos. Em seu pensamento, a espiritualidade não significa algo que se coloca de maneira oposta e excludente em relação a nenhuma categoria do real, do vivido, como material ou mundano. O pensamento de Dōgen, embora trabalhe com a multiplicidade, relacionando a dualidade à sua

⁵ Para maiores detalhes sobre a trajetória pessoal que levou ao contato com o Zen-Budismo, ver memorial inserido no Apêndice.

⁶ Trabalho apresentado para conclusão do Curso de Especialização em Dinâmica de Grupo, na UNICAP-PE, em dezembro de 2001.

⁷ Mello, Ivone Maia de. **A idéia de Não-dualidade no pensamento do Mestre Zen Eihei Dōgen**: Implicações para a Teoria da Educação. Dissertação (Mestrado em Educação). Recife: UFPE, 2004.

superação, não pretende com isso chegar a uma conciliação dialética entre os opostos, mas a consideração simultânea de uma dimensão inclusiva dual e além da dualidade.

O estudo atual sobre o tempo parte da investigação iniciada no mestrado, por tratar-se de uma idéia concebida dentro de uma perspectiva de não-dualidade, cuja importância e implicações para a realidade existencial possibilitam uma elaboração que pensamos poder contribuir com o campo da filosofia da educação e, mesmo atravessando as fronteiras disciplinares, com tudo que constitui nossa práxis pedagógica. Partimos da concepção de que a experiência filosófica precisa se inscrever diretamente na vivência de cada um, a partir do encontro com uma intuição própria, como sabedoria pessoal que se expressa como modo de ser, no acontecimento fluente do viver cotidiano. Um pensar em sentido próprio, que tem a vida como campo de pesquisa, dialogando com as muitas referências existentes em nosso campo de compreensão. Este estudo foi realizado no âmbito dos estudos da Educação, através do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal da Bahia, na linha de pesquisa Filosofia, Linguagem e Práxis Pedagógica, sob orientação do Professor Dr. Dante Galeffi. Falamos de um ambiente de estudo aberto ao atravessamento transdisciplinar em que a Filosofia e a Educação estão envolvidas numa perspectiva singular que se expressa como: “Busca amorosa do sentido do ser em sua diversidade incessante” (GALEFFI, 2003, p. 107).

O interesse em estudar o pensamento de Dōgen, dentro do âmbito do estudo dos fundamentos filosóficos da Educação, justifica-se pelo fato de que ele aborda a condição humana numa perspectiva que não diz respeito apenas ao âmbito específico de uma escola religiosa (KODERA, 1980, p. 1), mas, ultrapassando esse limite, constitui-se uma verdadeira mudança paradigmática em relação ao pensamento vigente, tanto em seu tempo como na atualidade, semelhante em muitos pontos às transformações que começam a ocorrer nas ciências humanas e da natureza (GARCIA, 1987) e que estão presentes na Educação.

Pensamos que a educação pode desempenhar um papel de serviço ao *status quo*, reproduzindo-o de forma acrítica ou se tornar uma alternativa para a construção de práticas sociais solidárias, libertárias e sábias. Nossa cultura produziu muitos discursos acerca do que poderia levar o ser humano à experiência do esclarecimento, a uma condição de lucidez que pudesse ser fundamento de sua ação no mundo. Mas não há uma idéia única que possa assumir o lugar de fundamento de uma práxis transformadora. Precisamos examinar as diversas contribuições e encontrar, por dentro de nossa experiência, uma articulação possível entre o dizer e o fazer, uma maneira de viver essa experiência de forma direta.

1.2 O Zen de Dōgen e sua relevância para o nosso contexto atual

O pensamento de Dōgen remonta ao século XIII, no contexto de um Japão medieval, mas só recentemente suas ideias começam a se tornar conhecidas fora do âmbito de sua escola religiosa. Ao longo do século XX, muitos estudiosos interessam-se por seu pensamento comparando-o ao de filósofos modernos tais como Heidegger, Whitehead, Wittgenstein e outros, assim como suas contribuições são consideradas no âmbito do pensamento moderno e pós-moderno em relação a temas como metafísica, epistemologia e teoria da linguagem (BIELEFELDT, 1999).

Nosso interesse busca articular aspectos filosóficos com os elementos relacionados à prática ensinada por Dōgen, que podem contribuir para transformar nosso modo de viver e educar na atualidade. Entretanto, a leitura de seus escritos não é uma tarefa fácil, muitas vezes sentimos dificuldades para apreender o sentido de suas palavras, o que demanda um esforço adicional de pesquisa entre seus comentadores e também em textos antigos, como o *Sutra do Lótus*, que é referência constante em seu pensamento. Alguns aspectos pertencem ao contexto medieval japonês e é preciso compreender isso para poder trazer para nossa experiência a sua contribuição. Por isso, pensamos que ler Dōgen significa apropriar-se do pensamento de Dōgen, através de uma hermenêutica em que estão implicados corpo e mente, aspectos teóricos e práticos, como parte de um esforço de conhecer a si mesmo através da leitura do texto, em que nossa projeção de mundo é ampliada pela leitura, numa transformação do percurso aprendente-ensinante que nos propomos a assumir como caminho de vida. Ao invés do processo de apropriação se constituir como posse de algo num suposto final de estudo, constitui-se como despojamento de nosso modo de ser, aberto às possibilidades que emergem como efeito do percurso realizado. Retomamos a orientação referida ao Buda Gautama⁸ de passar pelo crivo da experiência os ensinamentos antes de considerá-los válidos. A leitura de Dōgen é sempre uma leitura possível, em que estão implicados o texto, o leitor e sua

⁸ Buda é uma palavra derivada do sânscrito *Buddha*, que quer dizer “desperto”. Buda é todo aquele que despertou para a compreensão da natureza da existência, que alcançou a realização espiritual. Por esse motivo, poderíamos falar na existência de vários Budas, pois todo aquele que alcança a iluminação é referido tornar-se Buda. A referência ao Buda histórico, fundador do Budismo, aparece sempre junto com algum dos nomes pelos quais é conhecido: *Śākyamuni* ou *Shakyamuni* — referindo-se ao clã de origem em que seu pai era o rei, os *Sakya*, sendo *muni* um acréscimo que significa silêncio ou sábio. Então, teríamos ‘*Sakyamuni* = sábio dos (silêncio) dos *Sakyas*’ ou também *Siddhārtha Gautama* (Sânscrito; Pali: *Siddhattha Gotama*) — Sidarta Gautama.

experiência pessoal com as idéias apresentadas pelo autor, o que assume uma perspectiva fenomenológica do trabalho de leitura e interpretação, conforme explicitaremos mais adiante ao elucidar nosso percurso metodológico.

Os escritos de Dōgen articulam suas discussões filosóficas acerca do Ser, do Tempo, da Impermanência e da Natureza de Buda — que são mais difíceis de apreender — com outras de caráter mais pragmático acerca do modo de viver em que seu pensamento filosófico aparece encarnado no cotidiano de sua própria vida e na vida dos seus discípulos. Dōgen define toda a existência como Búdica, no sentido de estar imbuída da perfeição espiritual do Buda⁹. Não somente nossa vida humana, mas todos os seres existentes (DŌGEN, 1996, p. 2). Na doutrina budista é ensinado que, sendo nossa natureza original iluminada, o caminho proposto não se refere a nenhuma aquisição, mas apenas indica a eliminação do que nos impede de perceber a realidade como ela é: “Qual o propósito da disciplina em que você se engajou tão profundamente? É eliminar os seis impedimentos¹⁰”, escreve Dōgen a partir do que aprende com seu mestre Ju Ching (KODERA, 1980, p. 133). Eliminando os obstáculos que impedem a percepção da natureza impermanente de todas as coisas, sua interdependência, e a natureza ilusória das identidades — e que se resumem no apego expresso de diversas maneiras à visão que temos do mundo e da vida —, é possível experimentar uma condição de serenidade e equanimidade no acolhimento da vida como ela acontece. Examinando em que consiste essa ideia de realização espiritual no budismo, iluminação, percebemos que assume contornos distintos, conforme a experiência de quem a descreve. Em Dōgen, assume fundamentalmente um aspecto de atravessamento da dualidade como visão de mundo.

No texto de Dōgen, encontramos a expressão de que toda compreensão, por mais abrangente e amadurecida que possa ser, somente pode ser considerada efetiva na medida em que modifica a ação, a forma de entrarmos em contato com cada situação. Para Dōgen, o principal valor do budismo não reside na superioridade do ensinamento ou na profundidade da verdade. Ele coloca maior valor na verdade ou na falsidade do treinamento. O primeiro objetivo, ele sente, não é saber budismo, mas tornar-se budismo. (MASSUNAGA, 1958)

Para ele, a mudança de nossa condição coletiva se dá ao mesmo tempo em que ocorre a transformação em nós mesmos de nossa forma de conceber a realidade e de com ela

⁹ Examinamos, no segundo capítulo, mais detalhadamente alguns conceitos chaves, presentes neste estudo, que são fundamentais para uma aproximação do texto de Dōgen, cujo pensamento se desenvolve voltado para o ensino, dentro do contexto da doutrina budista.

¹⁰ Tradicionalmente, os impedimentos à iluminação são descritos como cinco: avidez, raiva, melancolia, sonolência e incerteza. Ju Ching acrescenta a necedade, como ignorância de nossa condição fundamental de unicidade e acerca da impermanência. Mais detalhes no capítulo segundo sobre os conceitos de prática e iluminação.

nos relacionarmos. Através de paradoxos, metáforas, linguagem poética, contradições, Dōgen evidencia que não é através da razão — no sentido de *ratio*, como aparece no pensamento ocidental (CORETH, 1973, p. 46) — que o aluno pode chegar à apreensão da verdadeira natureza da realidade, devido à sua característica de trabalhar no âmbito da dualidade para funcionar. Sua orientação é dirigida à suspensão do julgamento e a entrar em contato direto com a experiência, o corpo e a mente em silêncio, indo além das usuais barreiras que separam o eu e o outro (YOKOI, 1990, p. 39).

O Zen de Dōgen é uma criação dele mesmo a partir de seu contexto, não podendo ser identificado a nada que preexistia no Japão em sua época e nem ao que ele encontra em sua peregrinação pela China. O rigoroso e completo estilo do Zen de Dōgen foi sem dúvida influenciado por seu mestre, Ch'ang-wêng Jú-tsing (Ju Ching, 1163-1228). Nós podemos encontrar duas facetas em Dōgen — a presentificação da tradição e a realização da potencialidade individual — se nós examinarmos sua trajetória e seus vários livros, especialmente o *Shōbōgenzō* (MASSUNAGA, 1958).

Dōgen procurou retornar ao espírito original do budismo a partir de um ponto de vista crítico. Afastou-se da vida na corte e dedicou-se a treinar um pequeno grupo de seguidores. Ele não aceitava a ideia que havia em seu tempo de procurar unificar as três escolas — Budismo, Confucionismo e Taoísmo. Para ele, era mais importante acabar com a rivalidade entre as cinco escolas de Zen e retornar à unidade do budismo. Dōgen não utilizava o nome “Seita Zen”, para ele era o Caminho do Buda, que tinha tido origem nos ensinamentos do Buda Gautama sobre a suprema meditação. E que ele encontra no seu professor Jú-tsing através da prática de Dhyana (Ch’an ou Zen), livre do apego ao corpo e mente.

Do mesmo modo, seus escritos exigem daquele que deles se aproxima uma apropriação e recriação que possa conectá-los à nossa realidade atual. Num primeiro nível, como parte de nosso próprio processo (trans)formativo, entendemos que um tal percurso implica uma abertura às possibilidades de reelaboração de nosso modo próprio de ser e estar no mundo, conseqüentemente de nosso aprender-ensinar. Essa visão é diferente de uma abordagem que encontramos em algumas leituras de Dōgen e do Zen em geral, em que é desencorajado o processo de apreensão do leitor e estimulada sua adequação a um contexto histórico e social religioso predeterminado. Dessa forma, os ensinamentos budistas podem ser interpretados de forma a reificar as normas e tradições em uma ética em que adquire mais valor a forma que é exibida, o parecer de acordo com os ensinamentos, do que a realização em si mesmo e na ação concreta no mundo.

Fundamentalmente, o que se reconfigura, ou talvez seja mais apropriado dizer que se insere num processo de desconfiguração e reconfiguração dinâmicas e incessantes, junto com o que chamamos de proposta educativa, somos nós mesmos. Procurar perceber como a apreensão das ideias de Dōgen pode contribuir para a transformação de nosso modo de ser e viver conjuntos, que não se restrinja à vida religiosa de monges e monjas em ambientes de prática monástica, mas que possa ser vivido por dentro mesmo de nossa realidade cotidiana em qualquer situação ou lugar. Nesse sentido, até mesmo sua recomendação para que o monge nunca deixe o mosteiro pode ser entendida. Não é que não possa deixar as construções que se localizam num determinado tempo-lugar, mas que não abandone o ser-tempo que está junto com tudo que existe. Esse estar inteiramente mergulhado no ensinamento é expresso hoje por Ryotan Tokuda como: “O mundo é minha casa e o silêncio é minha religião” (TOKUDA, 2003, p. 24). Estar dentro e fora do mosteiro se realizam simultaneamente.

1.3 O Zen e a Educação Transdisciplinar

Considerando que somente uma inteligência que se dá conta da dimensão planetária dos conflitos atuais poderá fazer frente à complexidade de nosso mundo e ao desafio contemporâneo de autodestruição material e espiritual de nossa espécie. (NICOLESCU, 1999, p. 161).

Situamos nosso percurso a partir de uma inquietação sentida ao refletir sobre a condição humana no contexto atual e o papel que a educação exerce na sociedade. Percebemos o avanço crescente do conhecimento e da tecnologia, assim como os benefícios que traz para a vida humana. Ao mesmo tempo, percebemos que a forma como está se dando esse desenvolvimento engendra a destruição da vida, em sua diversidade, incluindo as coletividades humanas contemporâneas (BOFF, 1999, p. 18-20). Em nossa sociedade, a exclusão e a competição predatória, de um lado, e a ameaça de destruição das condições de manutenção da vida de modo geral, de outro, colocam-nos diante de uma escolha: participarmos da corrida pela sobrevivência, num esforço constante para alcançar e/ ou manter essa condição em detrimento de uma grande quantidade de seres que têm suas condições de existência constantemente ameaçadas ou caminhararmos na direção da construção de uma

forma de viver em que a solidariedade e a cooperação sejam a base de uma existência compartilhada, sustentável, amorosa e sábia.

O curso dos acontecimentos atuais desafia nosso entendimento. Nesse contexto, “a Educação hoje se dá em múltiplos e diversos locais” (BRANDÃO, 2001, p.63) e, diante de uma cultura massificada, ela é desafiada a participar da construção de alternativas para uma prática social concreta que possibilite a formação constante do homem, a aprendizagem incessante de como vivermos juntos. Neste estudo pensamos a educação, considerando cada atividade ou situação de acordo com seu potencial educativo para a construção da vida humana, em seu sentido mais amplo, partilhando a visão da chamada perspectiva transdisciplinar: “A visão transdisciplinar está resolutamente aberta na medida em que ela ultrapassa o domínio das ciências exatas por seu diálogo e sua reconciliação não somente com as ciências humanas, mas também com a arte, a literatura, a poesia e a experiência espiritual” (NICOLESCU, 2000, Artigo 5, p.163).

Quando falamos da educação, não a consideramos apenas como um processo de construção da consciência. Mais que isso, envolvendo outras dimensões da existência, a educação se apresenta como instrumento de organização da complexidade humana (MORIN, 1999b) contribuindo para o desabrochar da singularidade de cada um. A educação deve, por isso mesmo, fomentar o exercício do pensar com autonomia e a reconstrução das relações humanas, da sensibilidade ética e estética, da afetividade e da solidariedade:

Uma educação autêntica não pode privilegiar a abstração no conhecimento. Deve ensinar a contextualizar, concretizar e globalizar. A educação transdisciplinar reavalia o papel da intuição, da imaginação, da sensibilidade e do corpo na transmissão dos conhecimentos (NICOLESCU, 2000, P. 164).

Educar, nesse sentido seria favorecer a reflexão e o descobrimento do caminho próprio de cada um, a partir de uma elaboração pessoal de diferentes visões e contribuições. Pensamos que nesse contexto, a compreensão da relatividade de nossas concepções e a liberação em relação a posições dogmáticas — ao mesmo tempo em que expandimos nossa compreensão das relações entre os diversos fenômenos que compõem a nossa realidade — podem nos ajudar a encontrar uma via de construção de nossa condição conjunta existencial, em meio às diferenças que nos são características:

A ética transdisciplinar recusa toda atitude que recusa o diálogo e a discussão, seja qual for sua origem — de ordem ideológica, científica, religiosa, econômica, política ou filosófica. O saber compartilhado deverá

conduzir a uma compreensão compartilhada baseada no respeito absoluto das diferenças entre os seres, unidos pela vida comum sobre uma única e mesma Terra (NICOLESCU, 2000, p.164).

Para caminhar nessa direção, pensamos que este estudo poderá oferecer contribuições para ampliar as possibilidades de conceber o fazer pedagógico incluindo experiências ainda excluídas do contexto educacional, mas já reconhecidas pelo seu valor educativo, enquanto processo contínuo de aprender a ser. Nosso estudo articula momentos de investigação teórica da obra de Dōgen, aprofundando nossa compreensão acerca da ideia de Tempo presente em sua proposta educativa, com momentos dialógicos com a perspectiva transdisciplinar da educação. Observamos os modos como esse diálogo pode oferecer contribuições para elaborar nossa práxis em termos que vão além do contexto específico de uma escola religiosa, para caminhar na direção de um educar para a vida. Nossa compreensão se apóia no que é apresentado pelos teóricos que, na atualidade, desenvolvem a ideia de uma educação transdisciplinar: “o que está ao mesmo tempo entre as disciplinas, através das disciplinas e além de qualquer disciplina. Seu objetivo é a compreensão do mundo presente” (NICOLESCU, 2000, p. 15).

Nessa abordagem, a relação entre o estudo científico e os conhecimentos antigos é considerada de fundamental importância na medida em que aponta para uma compreensão mais abrangente dos fenômenos que investigamos:

Reconhecemos a urgência da busca de novos métodos de educação que levem em conta os avanços da ciência, que agora se harmonizam com as grandes tradições culturais, cuja preservação e estudo aprofundado parecem fundamentais (NICOLESCU, 2000, p.15).

Uma racionalidade que percebe uma relação complementar entre ciência e tradição e que aponta para uma relação necessária entre conhecimento e sustentabilidade da vida, no sentido de que o saber deve estar em sintonia com a preservação das condições fundamentais de bem-estar e renovação da vida de todos os seres.

1.4 Estrutura deste estudo

Um elemento no pensamento de Dōgen nos chamou a atenção a partir das investigações iniciais realizadas: a relação com a dimensão do tempo se dá de forma diferenciada, incluindo dimensões lineares de um tempo cronológico, dimensões

multidimensionais de um tempo simultâneo e uma dimensão absoluta de um tempo instantâneo que parecem afetar substancialmente as relações de aprendizagem na pedagogia Zen. Percebemos que uma investigação acerca do tema poderia nos oferecer subsídios para pensar o tempo e sua relação com o educar inseridos no que Dōgen aponta como uma relação não-dual. Nossa questão central se desenvolve em torno das diferentes implicações que a relação com o tempo em Dōgen podem trazer para o educar. Em nossas primeiras investigações levantamos uma questão que consideramos fundamental para pensar o educar para a experiência autêntica do ser-sendo: que idéia de tempo podemos tomar como referência para uma prática educativa transdisciplinar e que relação estabelecemos entre as múltiplas dimensões desse pensar/ fazer com a concepção de tempo presente no pensamento de Eihei Dōgen?

Vivemos hoje o tempo da “pressa”, das formações aligeiradas, da formatação de procedimentos aos discursos vigentes, das relações educativas heterônomas. A especialização ainda determina uma fragmentação do saber e das práticas que se distanciam do viver. O tempo sempre curto para o imediato se prolonga sem que possamos sentir uma aproximação autêntica da experiência original de nossa existência. Repensar nossa relação com a temporalidade é repensar nossa condição conjunta existencial, a forma como estamos vivendo e construindo as condições para um futuro possível. Sabemos que essa questão inicial nos aponta uma série de outras questões e, por isso mesmo, decidimos tomá-las como referência para nossa investigação:

- Qual o tempo do ser? E a partir dessa questão, qual a relação com o tempo do educar?
- Como o mestre Dōgen apresenta o ser-tempo em seus escritos e de que maneira pode contribuir para pensar nossa realidade atual?
- Como os ensinamentos Zen-budistas podem contribuir para pensar a temporalidade numa práxis pedagógica transdisciplinar?
- Quais as contribuições que a relação entre o ser-tempo no pensamento de Dōgen e a educação transdisciplinar podem trazer para a trans-formação do educador?

Dessa forma, pensamos poder contribuir para elaboração de uma proposta de trans-formação de educadores numa perspectiva transdisciplinar a partir dos ensinamentos de

Eihei Dōgen sobre o ser-tempo e da práxis pedagógica do budismo Zen. Para isso, partimos de um levantamento acerca das ideias de tempo que fundamentam o educar em nosso contexto atual, relacionando à concepção de ser-tempo no pensamento do mestre Zen Eihei Dōgen, refletindo sobre a trans-formação do educador.

1.4.1 Orientações metodológicas

Falamos de orientações metodológicas na medida em que as tomamos como indicações, possibilidades e buscamos, através de uma relação dialógica, elaborar nosso modo próprio de caminhar. Situamos nosso estudo no âmbito da pesquisa filosófica em educação, dialogando com a perspectiva transdisciplinar, considerando essa possibilidade a partir da reflexão de que o aprender e o pensar se articulam na compreensão do que somos e do que realizamos em nossa vida. Nesse movimento, é preciso exercitar a criticidade e refazer o percurso de modo próprio.

Buscamos explicitar os lugares de onde contemplamos o pensamento de Dōgen e a experiência vivida a partir do contato com seus ensinamentos. Procuramos articular esse olhar ao que temos vivido através do diálogo com pensadores que fundamentam o educar e as experiências que nos permitem o exercício criativo de desfazer caminhos e abrir espaço para possibilidades outras na caminhada para se chegar ao conhecimento de si mesmo, que no budismo é denominado de “conhecimento de nossa natureza original”.

A metodologia da pesquisa transdisciplinar pode ser pensada a partir de três eixos fundamentais: os Níveis de Realidade, a Complexidade e a Lógica do Terceiro Termo Incluído (NICOLESCU, 2000, p. 29). Contemplando esses conceitos fundantes, iremos adotar como método o caminho proposto por Dōgen para a investigação, compreensão e transformação do nosso modo de ser-estar no mundo, assim como de nossa ação.

Em Dōgen, encontramos uma primeira assertiva metodológica quando ele aponta em sua obra *Shobogenzo*, no capítulo Genjo Koan: “Estudar o Budismo é estudar si mesmo” (DŌGEN, 1998, p. 34). Esse ponto de partida envolve uma compreensão do que seja estudo. Para Dōgen, estudar é um movimento realizado com o corpo e a mente, através da vida cotidiana, em todos os momentos. Conhecendo as palavras dos antigos sábios, mas também limpando o chão e preparando o alimento. Esse conhecer a si mesmo, envolve a compreensão de nosso modo de pensar, agir, sentir e nos relacionarmos com a vida. Partindo de onde

estamos, o olhar se volta primeiramente para nossa própria condição atual. Esse é nosso ponto de partida para compreender seu pensamento, observar as indicações que ele próprio oferece para que o tema seja estudado. Nesse ponto, ele lança a segunda indicação: “Estudar si mesmo, é esquecer si mesmo” (DŌGEN, 1998, p. 34).

Para chegar a entender o sentido amplo desse si mesmo, é preciso abandonar a ideia de um eu como uma unidade separada de todo o resto. A partir do ponto em que nos percebemos em nossa condição de compreender a realidade com base em nossos próprios pontos de vista limitados e da percepção de nossa condição existencial transitória — a impermanência que permeia tudo que existe —, surge a necessidade de ir além da falta de sentido de uma perspectiva egocentrada. Quando encontramos Jiko, traduzido como *Self* para o inglês e como Eu para o português, e que Dōgen refere como esse “si mesmo”, não se trata do eu que compreendemos como em contraposição ao que não faz parte desse eu, ao outro:

A palavra Eu (Self) no Shobogenzo de Dōgen[...]Não deve ser entendida como simplesmente “eu” ou “mim”. O que nós referimos como “eu” ou a “mim” em geral é colocado em contraste com as outras coisas, pessoas ou mundos. A totalidade do Eu, o Eu todo-inclusivo, ou em japonês Jiko, na expressão utilizada por Dōgen, entretanto, não é um eu em contraposição a um outro. Jiko se refere a um Eu anterior à divisão eu-outro, sujeito-objeto, o que vê e o que é visto, o pensamento e o que é pensado. Este é o Jiko que é referido como[...] A verdadeira realidade da vida. (UCHIYAMA, 1984, p. 13)

A orientação metodológica aqui aponta para alguns recursos que permitem a escuta de si e o atravessamento das fronteiras da ideia de um eu em contraposição ao que não faz parte desse eu. Assim, Dōgen nos aponta a possibilidade de experimentar diretamente diferentes níveis de realidade, mantendo a multiplicidade e, portanto, a lógica da contradição (LUPASCO, 1994), abrindo espaço para a compreensão da não-dualidade. A prática meditativa se apresenta como caminho para o encontro consigo mesmo e, ao mesmo tempo, para o seu atravessamento. O sentido de “corpo” nos apresenta também o viver cotidiano como lugar de realização desse aprendizado. E “mente”, que na acepção oriental significa consciência e coração, englobando o sentir e o pensar.

Neste ponto, dialogamos com a possibilidade de investigação fenomenológica/hermenêutica como nos é apresentada por Galeffi, a partir do diálogo com o pensamento de Husserl e Heidegger, que aponta a necessidade de voltar-se para si mesmo (GALEFFI, 2003, p. 102), assim como do esvaziamento de todo saber que pretenda se apresentar como verdade absoluta, indiscutível (GALEFFI, 2003, p. 103), para poder dar lugar a uma atitude

fenomenológica: “[...]Permanecer sempre atentos às coisas mesmas[...]A atitude fenomenológica, assim, mantém-nos atentos ao presente. É, deste modo, um estado de atenção absoluta” (GALEFFI, 2003, p. 103).

Nesse retorno sobre si mesmo, relacionar-se com as verdades ao: “Aprender a lê-las no enviesamento constelado do presente vivo[...] Por meio de uma intuição absoluta própria e apropriada” (GALEFFI, 2003, p. 103-104). Este se voltar para si mesmo, e esvaziar-se, que está presente nas indicações de Dōgen para o aprendizado no Zen, não se dá deixando a experiência cotidiana, mas por dentro mesmo do mundo, da vida. A compreensão de que “estudar si mesmo” é estudar todas as coisas ao abandonar a limitação imposta pela ideia de um eu separado de tudo que existe é expressa na terceira orientação: “Esquecer si mesmo é estar identificado a todas as coisas” (DŌGEN, 1998, p. 34).

Esse “si mesmo” é compreendido como indo além do eu individual. Essa investigação acaba por abranger o corpo do universo inteiro, como seu próprio corpo. Esse momento do aprendizado expressa o ultrapassamento da dualidade aparente entre o eu e o não-eu, sujeito-objeto. A experiência vivida e a compreensão da mesma encontram seu ponto de transcendência do eu, ao mesmo tempo em que essa identidade continua a funcionar no viver cotidiano. A compreensão da realidade assume um caráter paradoxal a partir da coexistência de uma dimensão individual com seu ultrapassamento. Essa compreensão deve encontrar sua legítima expressão no viver cotidiano, nas ações, atitudes. Um modo de ser e estar no mundo que vai além de uma ideia que se faz do que somos ou do que é a vida, e que funciona como um só corpo e mente do universo inteiro: “Estar identificado a todas as coisas é jogar fora corpo e mente de si e de outros” (DŌGEN, 1998, p. 34).

A metodologia empregada neste estudo está centrada na leitura e compreensão da obra de Dōgen, situando-a em relação à nossa experiência educativa, elaborando uma práxis em que a ação formativa vigente abre espaço para a reflexão e o diálogo com as referências teóricas do Zen como campo transdisciplinar. Aprofundamos a pesquisa bibliográfica das fontes iniciada no estudo anterior de mestrado, a partir da obra de Eihei Dōgen, *Shobogenzo*, na tradução reconhecida pelos principais mestres da Escola Soto de Zen-budismo japonês como a versão mais completa publicada até o presente momento em língua inglesa, em 4 volumes do *Shobogenzo*, tradução de Nishijima e Chodo Cross, Ed. Windbell, Tóquio.

Para a investigação sobre o capítulo central para o estudo de nosso presente tema (o tempo) utilizamos, além da obra anteriormente citada, uma outra tradução do capítulo Uji, em versão trilingue (japonês, francês e inglês), traduzido por Eido Shimano Roshi e Charles Vacher, pela Editora Encre Marine, Paris, França, assim como alguns textos de comentadores

japoneses da obra de Dōgen, que nos foram indicados pelo mestre Ryotan Tokuda Igarashi, que acompanhou e colaborou na orientação deste estudo. Em seu texto intitulado “A Simultaneidade”, publicado no Brasil na Revista Flor do Vazio, que nos serviu de orientação, o mestre Ryotan Tokuda Igarashi desenvolve estudos sobre o tempo articulando a sua experiência direta do tema aos escritos de Dōgen. Todos os exemplares estavam acessíveis e adquiridos previamente para esse fim. Para as versões em língua estrangeira, fizemos traduções próprias e posteriormente verificamos a possibilidade de melhorá-las a partir do contato com a recente tradução realizada no Brasil pelo monge Marcos Beltrão Frederico (Marcos Ryokyu), que oferece todos os capítulos do *Shobogenzo* e mais alguns escritos de Dōgen em versão eletrônica, disponível até o momento apenas na Internet. Consultamos ainda a versão publicada em português, com edição já esgotada, do capítulo Uji no livro *A lua numa gota de orvalho: escritos do Mestre Dōgen*, Ed. Siciliano. Recebemos também a colaboração da monja Zuiko Redding, que gentilmente nos enviou uma tradução do capítulo Uji, feita por Daitso Tom Wright, com a apreciação do mestre Uchiyama Kosho. Assumimos inteira responsabilidade pelas traduções feitas diretamente a partir dos textos em inglês e francês, quando se fizeram necessárias.

Procuramos compreender os principais aspectos da obra, buscando refletir sobre o tempo e o educar a partir de alguns elementos pelos quais pudemos situar os diversos momentos da pedagogia Zen-budista, da busca da autenticidade existencial através do encontro com a chamada “natureza original”, da proposta de convivência coletiva sustentável e da relação com o cuidado para com a vida de todos os seres que se traduz numa profunda atitude ecológica, que caracteriza esta abordagem.

1.4.2 Hermenêutica e Fenomenologia: reconhecendo um modo próprio de caminhar

Em nosso estudo, um modo de aproximação com este pensamento tem sido especialmente favorável, a saber, o que nos foi indicado no início de nosso contato com a obra de Dōgen pelo Roshi Zen Ryotan Igarashi, que estuda e escreve sobre seus ensinamentos, conhecido no Brasil como Mestre Ryotan Tokuda. Ele acompanhou todo trabalho desenvolvido no mestrado, orientando-nos a realizar sempre uma primeira leitura em que seguimos livremente o texto sem procurarmos nos deter para analisar, sem parar para investigar o que não compreendemos numa primeira aproximação. Apenas lendo e deixando

que as impressões aconteçam espontaneamente, de modo a favorecer o que ele chamou de “processo intuitivo de apreensão do texto”, que se daria em estreita relação com a experiência própria do leitor acerca do tema desenvolvido no escrito. É preciso explicitar que essa orientação nos foi oferecida considerando a condição de praticante da meditação Zen de ambos, orientando e orientador. Neste momento, percebo que essa indicação continua atual e, tendo sido de grande valia no trabalho anterior, é utilizada também nesta investigação. Porém aqui entendemos que a experiência meditativa pode fazer parte da vivência do leitor sem que necessariamente isto esteja vinculado a uma escola específica, no caso o Zen. Assim, admitimos a validade dessa aproximação intuitiva inicial para todo leitor que em menor ou maior grau se abra à sua própria faculdade intuitiva, tomada por nós como originante da experiência de investigação.

A leitura da obra de Dōgen implica, em nosso caso, um distanciamento espaço-temporal que é assumido por nós desde o início de nossos estudos. A compreensão dos termos que utiliza visa a apreender sentidos possíveis de sua mensagem a partir de uma leitura atual e especificamente situada. Reconhecemos que a tradição de pensamento que ele representa tem algo a nos dizer, e em consonância com Gadamer (1997, p. 472) pensamos que isso exige uma abertura fundamental:

Hoje em dia o trabalho do intérprete não é simplesmente reproduzir o que realmente diz o interlocutor que ele interpreta, mas deve fazer valer a opinião daquele como lhe parece necessário a partir da real situação da conversação na qual somente ele se encontra como conhecedor das duas línguas que estão em comércio (GADAMER, 1997, p. 407).

Compreender e interpretar seu pensamento são assumidos por nós como um só momento:

A interpretação não é um ato posterior e ocasionalmente complementar à compreensão. Antes, compreender é sempre interpretar, e, por conseguinte, a interpretação é a forma explícita da compreensão (GADAMER, 1997, p. 406).

A singularidade dessa leitura, situada a partir de nossa vivência no contexto do zen-budismo aqui no Brasil e em outros lugares, como já assinalado, conjuga-se à nossa experiência com o educar por dentro mesmo dos espaços sociais de nossa cultura mestiça, dita ocidental, mas formada, na verdade, pelas muitas matrizes, que desejamos assumir em nosso olhar, de nossas ascendências ameríndias, africanas e européias (RIBEIRO, 2000). Temos uma intenção clara de buscar contribuições para pensar a educação a partir dos ensinamentos

de Dogen, como aplicação que se faz unitária em relação ao processo de interpretar e compreender as ideias contidas em sua obra. Nessa intenção, assumimos conjuntamente risco e oportunidade nessa forma própria e apropriada. Com relação a esse ponto, o processo hermenêutico assume um viés fenomenológico:

Nossas reflexões nos levaram a admitir que, na compreensão, sempre ocorre algo como uma aplicação do texto a ser compreendido à situação atual do intérprete[...] Considerando como um processo unitário não somente a compreensão e interpretação, mas também a aplicação[...] Pensamos que a aplicação é um momento tão essencial e integrante do processo hermenêutico como a compreensão e interpretação (GADAMER, 1997, p. 406-407).

Nossa investigação está assentada em um questionamento filosófico, que emerge de nossa própria vida acontecendo. O tempo e os sentidos que podem ser assumidos fazem parte do que estamos buscando compreender com nosso próprio corpo e mente, e neste sentido o pensamento de Dōgen perpassa esse percurso como algo que “contamina”, no sentido que GALEFFI (2003, p. 101) dá a esse termo, e fertiliza uma práxis que busca se constituir a partir de um espaço-tempo próprio e apropriado. Para isso, é fundamental esse primeiro mergulho no estudo de si mesmo, como orienta Dōgen. Este movimento fundante é reconhecido por Husserl como indicativo da atitude filosófica autêntica a partir da perspectiva fenomenológica:

Em primeiro lugar, quem quiser realmente tornar-se filósofo deverá “uma vez na vida” voltar-se para si mesmo e, dentro de si, procurar inverter todas as ciências admitidas até aqui e tentar reconstruí-las[...] (HUSSERL, 2001, p. 20).

Para compreender o pensamento de Dōgen, iremos considerar também algumas contribuições de autores que desenvolveram estudos sobre seu pensamento. A discussão do tema será feita a partir da obra de Dōgen, da compreensão de comentadores de seus escritos e dos escritos do mestre Zen Ryotan Igarashi, que estuda e ensina atualmente o pensamento de Dōgen no Brasil. O mestre Igarashi ensina no Brasil desde 1969, palestrou, escreveu e publicou textos sobre Dogen, em língua portuguesa que, estudados e apropriados a partir de minha própria compreensão, ofereceram suporte à investigação que realizamos, com base no que Macedo (2000) apresenta como triangulação de dados nas pesquisas qualitativas, que referenciam a investigação filosófica ora empreendida: escritos do Dōgen, textos de comentadores e a minha leitura e compreensão.

O ensinamento de Dōgen, que deu origem à linhagem Zen Soto no Japão, se desenvolve e só pode ser compreendido a partir de uma visão de mundo que percebe a realidade como de vital importância, assumindo um papel central no processo de despertar e na realização de cada aprendiz. Esse aspecto é evidente em sua extensa obra, que está sempre apontando para a importância da ação e da não-dualidade entre aspectos concretos e abstratos do ensinamento. Entre os mestres budistas, e principalmente dentre os mestres Zen-budistas, Dōgen é provavelmente o que deixou um maior volume de escritos, que ele relaciona a textos de antigos mestres Ch'an e aos textos indianos do cânon budista¹¹, os Sutras. Entre os textos citados por Dōgen, encontramos uma ênfase especial na citação do *Saddharmapundarika Sutra*, o *Sutra do Lótus*, na abordagem de temas como existência, espaço e tempo em sua obra. Para Dōgen, a experiência da espacialidade e da temporalidade pode levar à realização do estado de Buda, em que está implicada a liberação do sofrimento existencial. (LEIGHTON, 2007).

Um princípio hermenêutico, presente no budismo Mahayana¹², são os chamados “meios habilidosos”. Assim como os seres são diferentes em suas capacidades e habilidades, da mesma forma, diversas metodologias devem ser buscadas para se chegar a vários modos de acesso aos vários tipos de ensinamentos e suas interpretações, visando a auxiliar a diversidade de seres que sofrem. No capítulo dois do *Sutra do Lótus*, encontramos uma discussão acerca dos chamados “meios habilidosos”, e em vários outros capítulos exemplos são apresentados, como na parábola da casa em chamas (BDK, 1993, p. 53). Como a finalidade última dos ensinamentos é auxiliar os seres que sofrem a alcançar a realização do despertar, a interpretação dos textos budistas é avaliada de acordo com sua efetividade em esclarecer os que buscam o aprendizado. Esse é, finalmente, o critério que vai decidir, na situação atual, se uma interpretação possui ou não valor, e não um critério que possa buscar avaliar se o sentido empregado foi ou não o originalmente concebido nos escritos. Essa perspectiva é adota por Dōgen ao tomar as palavras dos antigos textos livremente e oferecer sua própria interpretação a respeito, a partir de sua própria experiência de realização, visando a orientação de seus discípulos.

¹¹ O Cânon Budista é composto de três conjuntos de textos, chamados, em sânscrito, *Tripitaka*, que contêm os ensinamentos referidos ao Buda Gautama, as regras monásticas e os comentários posteriores, tendo sido compilado apenas a partir de 483 a.C., durante o 1º Concílio Budista.

¹² A partir do primeiro século da era cristã, surge um movimento dentro do budismo indiano que alcança grande popularidade e que vai ser a principal forma a se espalhar por outros países, chamado Budismo Mahayana (GONÇALVES, 2000). Nele, a compaixão — no sentido de buscar ajudar os outros a encontrar a realização, antes mesmo de salvar a si mesmo — era o ponto central.

Sobre esse uso da interpretação, em outros tempos rechaçado do ambiente acadêmico, encontramos ressonância num aspecto essencial do trabalho hermenêutico descrito pelo filósofo francês Paul Ricoeur:

A interpretação possui certas conotações subjetivas, como a implicação do leitor no processo de entendimento e a reciprocidade entre a interpretação do texto e uma auto-interpretação. Esta reciprocidade é conhecida pelo nome de círculo hermenêutico; ela implica uma acirrada oposição a todo tipo de objetividade e não-implicação que supostamente caracteriza a explanação científica das coisas (RICOEUR, 1981, p. 165).

Assim como Dōgen, ele encoraja o leitor a uma interpretação ativa do texto como parte necessária do processo de entendimento. No entanto, podemos diferenciar sua visão da de Dōgen na medida em que ele encoraja um estilo livre de interpretação que procura extrair todos os sentidos possíveis do texto, enquanto Dōgen enfatiza a conexão entre a expressão e a compreensão assentada na própria prática.

Outro princípio hermenêutico, que podemos identificar como influenciador da visão de Dōgen, está situado a partir do conceito de Thathagata Garba, uma espécie de útero universal que coloca todos os seres como possuidores da natureza de Buda originalmente, e percebe cada expressão particular como um ‘embrião’ de Buda, devido ao seu potencial para o despertar. Desse modo, o particular e o universal se entrelaçam e constituem aspectos de uma só realidade. A dialética budista — especialmente as formulações da Escola Caodong, onde Dōgen realiza seu treinamento na China, sob orientação do Mestre Ju Ching — vai ressaltar a importância da realidade, e de uma hermenêutica polissêmica necessária à sua compreensão como parte do absoluto (LEIGHTON, 1996).

Como princípio básico final da hermenêutica budista, encontramos a ênfase na experiência atual em contraposição à compreensão intelectual e à análise dos ensinamentos. Esse princípio fica evidente especialmente a partir do Ch’an budismo, que coloca como axioma: “diretamente apontar para a mente, não dependendo de palavras e letras”, atribuído ao mestre indiano Bodhidharma (532-?), que levou o ensinamento sobre a prática meditativa para a China. Mais do que uma atitude anti-intelectual, refere-se a um desprendimento em relação à autoridade dos textos sobre a experiência vivida. Embora o Ch’an — e seguindo-se no Japão, o Zen — tenha dado lugar a uma grande quantidade de textos, permanece a ênfase na prática meditativa e na experiência direta dos ensinamentos como eixo e fundamento mesmo sobre sua própria literatura. A práxis assume um lugar de vital importância, na medida em que permite uma atualização dos ensinamentos e sua ressignificação na experiência atual.

Em seu texto “Bendowa”, sobre o engajamento no caminho de todo coração, Dōgen enfatiza essa prioridade hermenêutica da prática sobre a doutrina:

Praticantes budistas não deveriam questionar a superioridade ou inferioridade dos ensinamentos e não deveriam discriminar entre a superficialidade ou profundidade do Dharma, mas apenas onde a prática é genuína ou falsa (DŌGEN, 1993b, p. 42).

Partindo da orientação oferecida pelo próprio Dōgen para o estudo do budismo, no capítulo Genjo-Koan, de sua obra *Shobogenzo*, estruturamos nosso modo de elaboração desse momento de estudos: “Estudar o budismo é estudar si mesmo. Estudar si mesmo é esquecer si mesmo. Esquecer si mesmo é estar identificado com todas as coisas. Estar identificado a todas as coisas é abandonar corpo e mente de si e de outros” (DŌGEN, 1998, p. 34). Dentro dessa proposta, procuramos nos organizar para a sistematização e registro de nossas reflexões:

- Estudar si mesmo: partindo da prática da plena atenção, desenvolvida na meditação, buscamos aprofundar nossa concentração e observação, que relacionamos ao desenvolvimento de uma **atitude filosófica**. Esse momento foi acompanhado através de registros realizados no que chamamos de *diário filosófico*;
- Esquecer si mesmo: **esvaziamento das próprias concepções** através da *prática meditativa diária (Sanzen/Zazen)*, conforme ensinamentos da Escola Zen Soto para a prática da meditação, transmitidos de forma direta e oralmente no Brasil pelo mestre Ryotan Igarashi.
- Estar identificado com todas as coisas: **Dialogia** com a vida e com as ações que permeiam a práxis educativa no Zen através do pensamento de Dōgen em sua obra *Shobogenzo* acerca de sua compreensão do Tempo. *Pesquisa bibliográfica; refletir sobre o tempo e o educar* através de alguns elementos a partir dos quais iremos situar os diversos momentos da pedagogia Zen-budista, da busca da autenticidade existencial através do encontro com a chamada “natureza original”, da proposta de convivência coletiva sustentável e da relação com o cuidado para com a vida de todos os seres, que se traduz numa profunda atitude ecológica característica da pedagogia Zen. Contribuições para pensar a Educação. *Diálogo entre o pensamento de Dōgen e as idéias de autores que apresentam escritos sobre o tempo e/ ou a educação transdisciplinar.*

- Abandonar corpo e mente de si e de outros: compreendendo que não há um eu que realiza o percurso, deixar que o percurso se realize: “Quando você abandona sua mente e corpo e os esquece completamente, quando você lança a si mesmo na morada do Buda”, ensina Dōgen no capítulo Shoji. A sistematização das experiências vividas ao longo deste estudo se configura como comunicação de um percurso, que não se esgota com o final desse período de estudos, mas avança como aprendizado incessante. Comunicar assume o significado de partilhar e participar do movimento contínuo de construção/desconstrução do educar como exercício a ser reinaugurado por cada aprendiz, numa atitude filosófica própria e apropriada (GALEFFI, 2003).

2 A doutrina budista: aspectos fundamentais presentes em nosso estudo

2.1 Sobre a não-dualidade

Um aspecto específico da educação budista — presente no pensamento indiano desde o século VI a.C., relatada nos textos canônicos denominados Sutas, a partir da experiência de iluminação do Buda Gautama — é o ensinamento sobre a inexistência de uma identidade individual separada de todas as coisas. Cada fenômeno, ou *dharma*¹³, é expressão particular de uma só realidade última; assim, a identidade é compreendida como dimensão delusória¹⁴ da realidade, com reconhecida validade funcional, mas existindo de forma apenas virtual, no âmbito das representações da realidade e não nela mesma (TOKUDA, 2002a). No *Den Ko Roku*¹⁵ está descrita a experiência que deu origem ao budismo em que Sidarta Gautama, ao ter alcançado a iluminação, enuncia sua primeira expressão do vivido como “Eu completei o Caminho com a grande Terra¹⁶ e todos os seres sencientes” (JOKIN, 1994, p. 1), indicando que, ao alcançar a iluminação, ele percebe a iluminação presente ao mesmo tempo em todos os seres. Essa perspectiva é desenvolvida pela Escola de Filosofia Budista chamada *Madhyamika*¹⁷ — que surge a partir do séc. II d.C. com os ensinamentos do mestre Indiano Nagarjuna —, sobre a qual o Professor de Estudos Budistas Minoru Kiyota, da Universidade de Wisconsin, EUA, ensina que:

Os sistemas de pensamento baseados na dualidade — como no caso da relação sujeito-objeto, o todo e a parte, existência e não-existência, iluminação e não-iluminação — não podem produzir uma compreensão sobre a verdadeira natureza da existência[...]Esta doutrina [não-dualidade, IMM] estabelece dois níveis de verdade: a suprema e a convencional, e

¹³ A idéia de fenômeno está presente no pensamento budista desde sua origem. O termo sânscrito para representá-lo é *Dharma*, quando escrito com inicial minúscula. Noção profundamente ligada à lei de causa e efeito, possui natureza transitória, e é dito que aparece e desaparece. Nem um único fenômeno dura para sempre, e é dito que cada um é como é, não podendo ser de outro modo. No budismo, ensina-se que a visão dualista dos fenômenos e os julgamentos decorrentes nos fazem sofrer desnecessariamente.

¹⁴ Delusória: que não possui realidade em si, mas que circunstancialmente funciona de acordo com determinadas condições e que pode causar na mente a impressão de existência permanente.

¹⁵ Texto em que são relatadas as experiências de iluminação de cada mestre budista da linhagem Soto, desde o Buda Sakyamuni até o sucessor de Dōgen, seu discípulo Koun Ejo, escrito pelo mestre Keizan Jokin (1268-1325).

¹⁶ Expressão utilizada para referir-se à totalidade existente, o universo inteiro.

¹⁷ Termo sânscrito que se refere à expressão usualmente traduzida como “Caminho do Meio”.

ensina que a essência de cada uma é inerente à outra (KIYOTA apud YOKOI, 1990, p. 10).

A realidade convencional refere-se à manifestação diferenciada de todos os fenômenos, entendidos como dependentes de causas para terem origem. Na doutrina do “Caminho do Meio”¹⁸, os opostos não implicam uma relação dicotômica, mas complementar em que todas as formas diferenciadas constituem um só todo orgânico (KIYOTA apud YOKOI, 1990, p. 10). A ideia de uma realidade suprema não possui representação antropomórfica no budismo e não se refere a um Deus como conhecemos nas representações religiosas ocidentais. Refere-se antes a uma compreensão do que é entendido como de natureza universal e que inclui tudo que existe. Esse absoluto, expresso na doutrina budista como *Tathata*, traduzido como talidade, em inglês *suchness*, ou seja, a qualidade daquilo que é como é; ou, pelo conceito de Sunyata traduzido em muitos textos como “Vazio” (TOKUDA, 1995, p. 17), representa uma dimensão em que todos os opostos são dissolvidos. A referida ideia expressa uma dimensão absoluta que está além das identidades, não havendo uma forma particular para esse absoluto, nem um nome e nenhum atributo. Essa compreensão é expressa pelo termo “Vazio”, para realçar a característica de ultrapassamento da forma e substância individual. Mas, o absoluto se expressa na forma e por isso não há exclusão mútua (YOKOI, 1990, p. 41).

A ideia de não-dualidade aparece no pensamento de Dōgen funcionando como um eixo central, em torno do qual se desenvolvem os diversos temas. Parece ser o objetivo central de sua obra transmiti-la como ensinamento fundamental, visando ao desenvolvimento do aprendiz na perspectiva da realização da não-dualidade em sua própria vida. Ela nos é apresentada através de seus escritos, fazendo uso de recursos da linguagem para apontar a experiência em que as usuais barreiras entre o eu e o não-eu são transcendidas:

Uma pessoa, atingindo a realização, é como a lua sendo refletida na água: a lua não fica molhada, e a água não se quebra. Ainda que a luz (da lua) seja abrangente e imensa, ela é refletida mesmo em uma minúscula poça de água. A lua e o céu são completamente refletidos em uma pequena gota de orvalho sobre uma folha de relva, e são refletidos até em uma única gota de água. A realização não vos divide, da mesma maneira que a lua não rompe a água. O indivíduo não é obstáculo ao estado de realização, assim como uma gota de água não impede o céu e a lua. A profundidade (da realização) é como a altura concreta (da lua). A duração e a instantaneidade deste momento

¹⁸ O Caminho do Meio é uma referência ao caráter não-extremista da prática budista, evitando ao mesmo tempo o extremo rigor do ascetismo, assim como a indulgência e negligência para com os ensinamentos. Era ensinado através da metáfora de um instrumento musical de cordas que, para produzir um bom som, precisa que as cordas não estejam nem muito esticadas nem frouxas.

deveria ser investigado em grande (porção de) água e pequena (porção de) água, e observada no tamanho e no limite do céu e da lua (DŌGEN, 1998, p. 35)¹⁹.

A lua e a água aqui são exemplos de seres diferenciados. Mesmo assim, podemos ver a lua refletida na água. Ver a lua na água é uma referência à interligação entre todos os seres, numa referência poética ao fato de que nossa expressão individual não é obstáculo à unicidade que permeia todas as formas de existência. Pequenos seres, na figura da pequena água, que poderia ser uma gota ou uma pequena poça, ou grandes seres, como o céu ou grande água, como era chamado o oceano, em cada um deles o universo inteiro está contido²⁰.

A expressão do absoluto presente em todas as formas, em todos os seres, como uma totalidade única, é denominada *Dharma de Buda*, e se atualiza nos seres humanos através do atravessamento da identidade individual e da experiência de ser uma só coisa com tudo que existe. A virada na compreensão do tempo em Dōgen nada mais é que a expressão de sua realização da não-dualidade, que se expressa na manutenção dos opostos como coexistentes e não numa síntese. Essa é a característica singular de seu pensamento dialético. A contradição permanece no seio da solução encontrada, não é eliminada, apesar de não confundir mais o entendimento. Reiteramos a importância, no pensamento de Dōgen, da realização pessoal dessa compreensão, como algo que se atualiza com o corpo e a mente, e não apenas com uma compreensão intelectual, mas se expressa na ação. Sem essa realização, a resposta de Dōgen é apenas a resposta de Dōgen e, por isso, não resolve absolutamente a questão de cada um. Em sua obra, o *Shobogenzo* ocupa um lugar proeminente e nela podemos encontrar, de diversas formas, o ensinamento acerca da não-dualidade como eixo e fundamento de seu ensino, que investigamos anteriormente e que estará na base de sua visão da temporalidade (MELLO, 2004).

O tempo como unidade com a existência, expresso em cada fenômeno como tecido que entrelaça passado, presente e futuro como um só tempo presente, encarnado nas situações concretas e na ação, são características da não-dualidade na temporalidade apresentada por Dōgen em seus escritos. Na medida em que o tempo é entendido como uma só coisa com a existência, as características da existência, como ensinadas pelo budismo, são entendidas

¹⁹ Todos os trechos do *Shobogenzo* incluídos no presente trabalho são traduções de minha responsabilidade. Não existe, até o presente momento, uma tradução completa da edição que estamos utilizando para a língua portuguesa.

²⁰ Essa sucinta apresentação é retomada no tópico 5.2 em relação ao tema da temporalidade, num exame mais específico de como a perspectiva não-dual influencia sua concepção do ser-tempo. Remetemos o leitor interessado no tema ao estudo desenvolvido no mestrado sobre a não-dualidade em Dōgen: **A Idéia de Não-dualidade no Pensamento de Eihei Dōgen**: implicações para a teoria da Educação (ver bibliografia).

como características do tempo: a interdependência que conecta todos os seres também conecta todas as formas de entendimento do que seja o tempo. Nossas ideias de passado assumem um caráter de presença em nosso momento atual. Apenas o que se atualiza pode ser dito existente desse tempo pretérito, com seus efeitos e conseqüências, que são entendidos como o passado estando presente. Assim procede também em relação à compreensão da idéia de futuro. Sobre isso, a análise dos dez tempos de Huaian, que apresentamos a seguir, aprofunda esse aspecto de unidade entre os vários tempos descritos. A não-identidade também pode ser entendida em relação à concepção de tempo, na medida em que a existência e o tempo são percebidos de modo todo inclusivo. Um só corpo do tempo como ser, que Dōgen expressa como um só ser-tempo e, simultaneamente, expresso em temporalidades singulares. O tempo de uma formação rochosa que leva milhões de anos para se formar, o tempo de uma pequena borboleta que não vive mais que algumas horas, o tempo de uma flor de Íris que desabrocha e expressa sua beleza em apenas um dia. Em todos os aspectos da compreensão do tempo em Dōgen, encontramos como fundamento a concepção da não-dualidade como eixo de seu ensino. Apresentamos, a seguir, diferentes aspectos da perspectiva não-dual do ser-tempo em Dōgen, presentes em seus escritos.

2.2 Sanzen e Zazen: sobre o conceito de prática

Desde o período que antecede o surgimento do budismo, a cultura indiana já apresenta uma ênfase na relação entre a teoria e a prática, não importando muito a teoria que não é vivida no dia-a-dia: “todo o pensamento indiano parte do sagrado” para encontrar-se com a vida cotidiana (VALLE, 1997, p. 13-14). Após abandonar a casa de seu pai, Sidarta segue os ensinamentos de Alara Kalama e Uddaka Ramaputta, que incluem aspectos filosóficos e práticas de iogas. Deixando esses mestres, pratica o ascetismo por alguns anos e por fim, após muitos anos sem alcançar alívio para suas questões, ele abandona todas as práticas ascéticas e decide dedicar-se à prática de Dhyāna, a meditação silenciosa, que ele teria experimentado ainda muito jovem (GONÇALVES, 2000). Embora a prática da meditação na postura do lótus já existisse na Índia antes de Sidarta Gautama iniciar seu ensino, a ênfase na prática meditativa e iluminação como experiência da não-dualidade é o que marca o surgimento do budismo, a singularidade do ensinamento do Buda.

Durante séculos, o budismo se espalhou pela Ásia, em três grandes áreas culturais distintas: o budismo do sul, conhecido como Theravada, que enfatiza a prática dos preceitos e a disciplina monástica; o budismo do norte, que se expande no Tibet a partir do Nepal e inclui práticas esotéricas e de recitação; e o budismo do leste, que passa primeiro para a China e depois para o leste asiático chegando ao Japão (GAIN, 1998). O budismo que primeiro chegou à China se caracterizava por uma ênfase nos estudos teóricos dos ensinamentos contidos nos Sutas, os textos sagrados do budismo. Na Ásia ocidental, várias escolas de budismo tomaram Dhyāna como foco central, adaptando o nome à pronúncia local: Ch'an, Zen, e Seon. De acordo com o *Den Ko Roku*, o mestre indiano Bodhidharma (475 d.C.) levou a prática de Dhyāna para o templo Shaolin na China, onde surgiu a transliteração "ch'an" (JOKIN, 1994, p. 130). A meditação e sua presença em todos os aspectos da vida cotidiana passaram a consistir o ponto fundamental da escola chinesa.

A busca de Dōgen foi de encontro a um afastamento do ensinamento original que havia em sua época, que ele conheceu em várias escolas, no Japão e na China, que já não tomavam a prática meditativa como elemento central, nem mantinham a realização da não-dualidade como foco de seu ensino. Por isso, Dōgen insiste com seus discípulos que apenas pratiquem o Zazen e alcancem a compreensão sobre a não-dualidade ao perceber-se uma só realidade como tudo que existe, como, por exemplo, em Jisho Zanmai — em que apresenta Jiko, o eu todo inclusivo que pode ser experimentado a partir da prática do Zazen. A noção de sujeito e objeto é ultrapassada, e a noção de um eu inclui, então, toda a existência, todos os seres (DŌGEN, 1999, p. 33). O aprendizado intelectual que não está referendado pela experiência pessoal e direta não é considerado como verdadeira prática budista:

Nós não deveríamos pensar que o aprendizado intelectual dessas ideias é o correto caminho da prática budista. Quando apenas sentamos em Zazen, por outro lado, assumindo agora exatamente a mesma postura do Buda, e abandonando as diversas coisas, então nós vamos além das áreas da ilusão, realização, emoção e consideração; e não estamos preocupados com diferenças entre sagrado ou comum. De uma só vez estamos caminhando para fora do quadro intelectual, recebendo e usando o grande estado de Bodhi²¹ (DŌGEN, 1998, p. 10).

O conceito de prática em Dōgen inclui todos os aspectos da “vida cotidiana” — “Sanzen” em japonês — vividos a partir de um estado meditativo, o que em última instância significa a visão de uma mente não dualista, que percebe a natureza de Buda em tudo, nos

²¹ Relacionado à natureza de Buda.

seres e em cada ação ou acontecimento; por isso, não há uma distinção entre ação e meditação, numa acepção dinâmica e não-dual de atividade e quietude, sagrado e vida cotidiana.

Dōgen adverte, num texto independente escrito pra orientar a prática meditativa²², que o aprendiz não deve cultivar em sua mente a discriminação entre o caminho e sua meta: “Agora, quando traçamos a fonte do caminho, descobrimos que ele é universal e absoluto. É desnecessário distinguir entre prática e iluminação” (DŌGEN, 1998, p.279). Ele ensina que, apesar de não haver dualidade entre prática e iluminação, o funcionamento da mente discriminativa determina na realidade uma distância entre as categorias opostas “maior de que aquela entre o céu e a terra” (DŌGEN, 1998, p.279). Por isso, a prática se torna necessária, para permitir o abandono da fixação mental nas categorias de uma visão dual. Mesmo assim, o Zazen não é entendido como um treinamento passo a passo, mas como a simples e fácil maneira de viver dos Budas, a realização de sua sabedoria.

A prática incessante prescrita por Dōgen evidencia que o Caminho Budista é inacabável. O desprendimento em relação a resultados é de fundamental importância para realizar o aprendizado. Mesmo assim, ele fala de alcançar a realização. Para entender de que maneira isso pode acontecer é preciso compreender a identidade entre prática e iluminação no contexto de seu ensinamento. Ele enfatiza que não existe diferença entre as duas, caso a iluminação significasse o alcance de uma meta difícil de realizar, isso levaria à estagnação e, por isso mesmo, ao abandono da prática e à perda da condição interna que sustenta a própria conquista, assim como a visão de que não é possível chegar a nenhum objetivo provocaria desânimo e tiraria as forças para caminhar. Somente quando o praticante compreende que o próprio caminhar se constitui em meta, sendo ao mesmo tempo o movimento constante que sustenta a realização experimentada, é que se torna possível realizar completamente prática e iluminação.

Passando a perceber todos os seres como interdependentes e impermanentes, ele aponta para a possibilidade de transcender o sofrimento experimentado diante das mudanças e transformações da existência, alcançando um estado de liberdade e serenidade em relação às vicissitudes cotidianas, transformando sua ação, seu pensar, seu sentir. Não se trata de estabelecer uma condição de passiva inércia diante dos acontecimentos, mas de aceitar participar dos movimentos da vida trabalhando com o que cada momento oferece, da melhor maneira possível, sem, no entanto, deixar-se abater pelos rumos inesperados dos fatos que não seguem como se deseja. O mundo passa a ser visto como resultado de nosso próprio pensar e

²² Ver Anexo B.

agir, assim como sua transformação exige uma ação imediata, do mais simples ato de tomar um alimento à participação solidária nas ações coletivas de construção comunitária de condições de vida digna para todos.

Os escritos de Dogen não abordam diretamente os problemas sociais e políticos que o cercavam, mas seu afastamento dos contextos em que os ensinamentos são utilizados a serviço da busca de fama e lucro, assim como seu compromisso com a autenticidade da experiência da realização, revela uma preocupação com uma ação que considera o cuidado e o respeito para com todas as formas de vida, com as gerações passadas, presentes e futuras. Ao trazer sua compreensão de prática para nosso contexto, sentimos que se insere numa perspectiva que assumimos como profundamente implicada politicamente, na construção de um modo de viver e educar que possa contribuir para transformar a realidade da exploração e exclusão social dos seres humanos, assim como a relação predatória com toda a natureza. A compreensão da interdependência, da impermanência e da não identidade ultrapassa a visão antropocêntrica de uma mudança que visa somente a nossa possibilidade de sobrevivência, para dirigir-se a um viver que respeita e cuida de alinhar-se com a natureza na manutenção das condições de vida de todos os seres. Por essa implicação e compromisso com a superação das posturas egocêntricas, que originam as atitudes individuais e coletivas que causam sofrimento a todos os seres, é que entendemos um sentido de um pensar e agir, dirigido a uma transformação de nosso modo de viver como práxis, em que ensinar e aprender a viver de acordo com nossa natureza original é expressão de uma perspectiva libertária. A transformação individual e coletiva caminhando, simultaneamente, na construção de um modo de viver que em que todas as formas de vida possuem igual valor.

A importância atribuída à ação e à compreensão intuitiva retira da razão o lugar privilegiado que ocupa ainda hoje em relação aos processos educativos. Não se trata de excluir os processos racionais do aprendizado, mas de integrá-los às outras formas de aprender, de maneira que o educando se veja por inteiro envolvido e comprometido com o próprio caminho. Nesse sentido, o lugar e o tempo de aprender deixam de se restringir aos ambientes especificamente destinados à educação e passam a ocupar todos os espaços e momentos da vida cotidiana. Outro aspecto importante da prática é o fato de que todas as atividades são realizadas coletivamente. O regime monástico de trabalhar conjuntamente, meditar e viver junto, é um dos ensinamentos mais importantes que o Zen da escola Soto tem para oferecer. O aprendizado da interdependência entre todos os seres, da interconexão, penetra a vida diária de forma plena.

2.3 A natureza de Buda: sobre o conceito de iluminação

Para entendermos o sentido de realização ou iluminação no budismo, precisamos nos aproximar do conceito de Buddhata, que aparece no capítulo 27 do antigo texto indiano *Mahaparinirvana-sutra*, em sânscrito, traduzido como *Bushho* em japonês, e *Buddha-nature* em inglês. A “natureza de Buda” na época de Dōgen era entendida em dois sentidos: como um potencial que pode ser atualizado através do treinamento ou como algo inerente que naturalmente se manifesta com o passar do tempo.

Dōgen se apropria desse conceito, à luz de sua própria experiência de iluminação expressa como “abandono do corpo e da mente”, e o apresenta como um estado do corpo e da mente no momento presente, encarnado na ação e na realidade. Com sua interpretação, a compreensão da “natureza de Buda” ultrapassa a dicotomia sobre se todos os seres possuem ou não a natureza de Buda, superando a visão antropocêntrica de algo que o ser humano possui e que faz com que projete os fenômenos ou a visão cosmológica de que há um absoluto que abarca o homem, numa perspectiva eternalista, assim como vai além de algo que aconteceria no futuro ou estaria dado desde o passado, como um potencial a ser atualizado, numa abordagem teleológica. Ele critica a visão idealista de que a natureza de Buda é um conceito abstrato, que não pode ser encontrado na realidade dos seres existentes; assim como a visão materialista de que cada corpo de cada ser é a natureza de Buda (DŌGEN, 1996, p. 3). Nem um conceito abstrato, nem algo presente em todos, mas considerando cada um em separado.

Para Dōgen, “A natureza de Buda é a existência como um todo, e a existência como um todo é a natureza de Buda” (DŌGEN, 1996, p. 4). Isso indica a visão de todos os seres como um só corpo da natureza de Buda, e não todos os seres como vários seres como Budas ou alguns seres: “A existência total não está quebrada em centenas de pedaços ou fragmentos, nem a existência total é uma grade de ferro” (DŌGEN, 1996, p. 4).

Conhecer a natureza de Buda é praticar, experienciar, ensinar e esquecer a natureza de Buda do tempo. Meditar²³ sobre o tempo verdadeiro é usar o tempo real — a própria realidade concreta — para realizar o entendimento, além de sujeito e de objeto: “É a

²³ Originalmente, no texto de Dōgen é usado um termo que está relacionado ao sânscrito *vipasyana*, em japonês *Token*, traduzido para o inglês como *just reflect*. Optamos pelo termo meditar por considerarmos que abrange mais amplamente o sentido indicado.

unidade do tempo real[...] é a própria natureza de Buda[...]” (DŌGEN, 1996, p. 5). A compreensão da natureza de Buda aqui e agora, não como algo que chega em determinado momento, mas como algo que já é, já está, já chegou. Isso não deve ser confundido com uma visão naturalista de que não é preciso fazer nada, nenhum esforço. Para Dōgen, mesmo sendo uma condição existencial já presente, é preciso que cada um alcance essa compreensão em sua própria vida, o que indica um aprendizado a ser realizado.

Mesmo não tendo experimentado diretamente a realidade a partir de um ponto de vista não dual, a prática já inclui esse aspecto de realização: “Nós não deveríamos perturbar isso com ‘estando faltando’” (DŌGEN, 1998, p. 113). Dessa forma, prática e iluminação não são entendidos como dois momentos diferentes, mas como aspectos de uma única realidade. É nessa direção que assumimos no presente trabalho o sentido de prática, como horizonte do entendimento de nossa proposta.

2.4 Transformação incessante: sobre o conceito de impermanência

A vida e a morte são focos centrais dos estudos budistas, que tem como objetivo examinar e resolver o problema do sofrimento experimentado por todos os seres ao longo da sua existência. Isso está presente no pensamento de Dōgen e no seu ensino, que são voltados para a tarefa de transmissão viva do Dharma²⁴ para a realização de seus discípulos, nas gerações que o escutaram diretamente — e sua dedicação à estruturação de seus escritos reflete sua preocupação com as gerações futuras. Entre os ensinamentos mais antigos, que estão na base de seu trabalho, encontramos as características fundamentais da existência, enumeradas em quatro categorias (TOKUDA, 2002a):

- Impermanência (do sânscrito *Anikka*): tudo que existe está em constante mutação, tudo se transforma, nada permanece sem passar por mudanças. É da

²⁴ Um termo sânscrito que, em geral, não é traduzido, para chamar a atenção para sua especificidade. Possui, pelo menos, quatro significados mais conhecidos: Lei, Verdade e Ensino, e com inicial minúscula assume o sentido de fenômeno. No Budismo, ensina-se que existem Leis universais, tais como causa e efeito, que originam os fenômenos. E esses fenômenos são a própria Verdade, e esse é o Ensino do Buda, que é transmitido pessoalmente, de mestre para discípulo — face a face. Os escritos não pretendem substituir o ensinamento direto, mas apenas oferecer um suporte a essa experiência.

natureza dos fenômenos essa condição de transitoriedade, que não pode ser evitada.

- Sofrimento (do sânscrito *Dukkha*): a dificuldade para aceitar as transformações se traduz no apego que, em vão, desenvolvemos pelas situações, pessoas e coisas. O fato de que nosso apego não consegue evitar a mudança dá origem à experiência de sofrimento.
- Não-Eu (do sânscrito *Anatman*): a não existência do ego ou identidade. Não há, na visão dos ensinamentos budistas, um eu que permanece, algo que possamos definir como nossa individualidade. Trata-se apenas de uma função que se transforma o tempo todo e não é em nada fixo, constante, e que não possui existência própria. Os atributos — ou *Skandas* — compõem e realizam essa função, a partir dos sentidos, da percepção e de seus objetos.
- Vazio (do sânscrito *Sunyata* ou também como cessação Nirvana): na nossa compreensão usual, a palavra “vazio” nos aponta a falta de algo, como o que não é cheio; ou ainda a ausência emocional do bem-estar, como o vazio vago que sinaliza os estados de angústia existencial. Mas essa mesma palavra, no sentido em que encontramos aqui, indica uma realidade em que os opostos entre ser e não-ser são dissolvidos, onde as diferenças não caracterizam exclusão, mas coexistem, como expressão da dimensão absoluta que está além das identidades, não havendo uma forma para esse absoluto, nem um nome e nenhum atributo. Essa compreensão é expressa pelo termo “vazio” para realçar a característica de ultrapassamento da forma e substância individual. Havendo a dissolução das oposições, cessam as causas do sofrimento, e a natureza originalmente iluminada de todos os seres pode ser realizada.

Dōgen se preocupou profundamente com a questão da impermanência. Mas, de acordo com as discussões sobre a não-dualidade (MELLO, 2004), Dōgen encontrou a resolução de seus conflitos sobre a impermanência em uma atitude ampla relativa à própria impermanência. Retomaremos mais adiante a investigação de como o conceito de impermanência aparece nos escritos de Dōgen e como parece influenciar sua visão acerca da temporalidade.

Não há o que mude, apenas o mudar acontecendo incessantemente. Dessa forma, não é possível apreender um fenômeno a não ser como processo dinâmico. Não podemos falar de seres a não ser como aspectos de um só universo, como ponto numa grande teia de relações

e interconexões. A complexidade expressa por essa visão ultrapassa as correlações que usualmente estabelecemos a partir de nossos pontos de vista pessoais e, por isso, exigem a abertura promovida pelo estabelecimento da mente que compreende a natureza não-dual da realidade como fundamento de nosso modo de ser e estar no mundo.

3 Como temos pensado o tempo

3.1 As ideias de tempo presentes em nosso contexto

Em nossa experiência cotidiana, a experiência do tempo se apresenta, por vezes, imóvel ou tão lenta que se torna imperceptível seu movimento; outras vezes rápida, que dele não podemos perceber a passagem. E surge uma primeira questão: o tempo se move como costumamos nos referir a ele? Ou isso é uma criação de nossa mente para a experiência que se dá no âmbito de nossos pensamentos, que em seu surgir e desaparecer cria a impressão de sequência e, por conseguinte, de continuidade? Para examinar essa primeira questão, iniciamos por nossas próprias concepções, buscando sua origem nas raízes culturais a partir das quais aprendemos a ler o tempo.

A forma de compreender o que é tempo, predominante na sociedade em que vivemos, tem sua base na chamada cultura ocidental de origem greco-romana / judaico-cristã. Essas referências ocidentais do pensamento filosófico apontam algumas formas de compreender o tempo, que aparece como parte mensurável do movimento, a partir de Platão, que o compreende como reprodução no movimento da imutabilidade do ser eterno (PLATÃO, 2005, 37). Essa perspectiva preserva duas dimensões do tempo, porém as separa em dois mundos: movimento e imutabilidade, referindo-se ao tempo relativo, que pode ser medido, e ao tempo absoluto, que não tem começo nem fim. Percebemos como essa visão da temporalidade está presente em seu ensino, na medida em que orienta o aprendizado para reconhecer na manifestação a imagem imperfeita do absoluto, perfeito e idealizado. A busca de aproximar-se da perfeição passa, então, a orientar os objetivos educativos.

Num período seguinte, Aristóteles, no livro IV da *Física* identifica o tempo como “o número do movimento conforme o antes e o depois”. Essa perspectiva — que se além mais ao que pode ser apreendido pelos nossos sentidos e, por isso, permite operações e cálculos — permeia sua perspectiva educativa, que se volta para o exame da natureza e de seus objetos, como fundamento do conhecimento que pode ser adquirido sobre a realidade. A visão do tempo como parte mensurável do movimento é partilhada a partir desses pensadores, na Antiguidade, passando pela Idade Média, vindo a constituir a base do pensamento científico moderno. Nessa perspectiva, o tempo é compreendido como duração, de forma contínua, linear, que pressupõe a sucessão do antes e do depois. Para constituir essa visão, tomavam-se

os movimentos uniformes como medidas para os movimentos não uniformes, como por exemplo, o movimento dos astros servindo como referência para medir o movimento humano.

A partir de Kant, séc. III, em *Crítica da Razão Pura*, na Analítica dos Princípios, capítulos II, a concepção de tempo passa a considerar uma ordem causal, em substituição à ordem de sucessão. A partir de seu pensamento, a causalidade passa a integrar a compreensão do tempo como ordem das cadeias causais, como na teoria da relatividade, em que sua direção é definida como entropia crescente. Dessa forma, o antes e o depois se configuram como eventos que se sucedem e dão surgimento uns aos outros. Nessa discussão está incluída uma compreensão sobre a subjetividade e a objetividade do tempo, que é entendido como se dando independente da percepção, mas somente podendo ser apreendida a partir dela, que, dessa forma, possui uma dimensão objetiva e subjetiva.

O ser é concebido em termos de um tempo sequencial ou mesmo fora do tempo, como uma entidade à parte. O conceito de eternidade, por exemplo, é trabalhado como se fosse um tempo que não possui relação com a existência, como pertencendo a um mundo à parte, seja o mundo das ideias de Platão, seja no eterno retorno de Nietzsche. Tais concepções sustentam uma divisão entre o ser e o tempo, como entidades separadas. Percebemos que ora uma perspectiva, ora outra — tempo medido ou tempo fora da existência — predomina e disputa a determinação da forma como a realidade é concebida em cada período: a noção de um tempo além do que pode ser medido e do que pode ser apreendido por nossos sentidos continua a existir, porém de forma dicotômica em relação ao tempo como medida do movimento.

Outra compreensão do tempo o aponta como sentido interno, intuição do movimento. Essa compreensão aparece em Santo Agostinho como consciência, em suas Confissões (XI), em que ele nega a existência de três tempos (passado, presente e futuro), afirmando que eles apenas existem na alma como espera do futuro ou memória do passado, sendo o tempo presente o único existente. Essa concepção é rerepresentada por Bérson (2006) em sua referência ao tempo como “tempo vivido”, como duração da consciência. De maneira semelhante, o tempo fenomenológico aparece em Husserl (2006) como um infinito contínuo de experiências vividas. Cada experiência tem começo e final, mas a corrente de experiências não pode começar, nem acabar, seria um eterno presente.

Podemos conhecer uma terceira abordagem do conceito de tempo no pensamento ocidental a partir do pensamento de Heidegger (2004), em sua obra *Ser e Tempo*, que o coloca como possibilidade, com uma ênfase no futuro na interpretação do tempo, deixando, assim, de atender a uma ordem necessária para abrir-se às muitas ordens possíveis. O passado e o futuro

compreendidos num círculo de possibilidades em que ambos podem ser modificados. O chegar a si mesmo como marco da autenticidade do tempo.

A experiência educativa moderna, marcadamente medida em tempos cronologicamente estabelecidos, é dimensionada de forma que estabelece padrões de aprendizagem e desenvolvimento, assumindo algumas concepções em detrimento de outras, e intencionalmente vincula-se a modos maquínicos de conceber e fazer funcionar o processo de educação voltado para a formação de mão de obra para um mercado alheio ao que nos faz humanos. Fundada numa visão fragmentária da realidade, toma como base um ser humano desconectado da natureza e dos outros seres, como se o mundo humano pudesse ser mantido às expensas de um uso predatório e utilitarista de tudo que pode ser usado para fabricar um meio ambiente controlado pela sua racionalidade. Os resultados disso podemos ver atualmente nos sinais de profundo desequilíbrio criado e mantido por esse modo de viver, e que se perpetua, apesar dos evidentes sintomas de desagregação que presenciamos hoje em nossas sociedades e na relação com a natureza. Pensar o tempo nesse contexto exige que nos situemos no centro mesmo desse quadro de devastação, não desconsiderando nossa trajetória passada que se faz presente nem nossas possibilidades futuras, que cada vez mais desaparecem de nosso horizonte. A urgência de uma perspectiva que entenda a ação imediata no instante presente como único caminho possível para a transformação de nosso quadro atual — assim como o atravessamento da dualidade como fundamento de um entendimento de nossa complexidade, interdependência e realização — nos leva à busca de nosso próprio entendimento e elaboração de nosso saber-fazer educativo.

Para caminhar em nossa reflexão sobre o tempo, consideramos a filosofia a partir da experiência de abertura para interrogar os conceitos, sentidos, vivências no que chamamos de atitude filosófica. Partilhamos da concepção de que o filosofar precisa se inscrever na experiência direta de cada um, a partir do encontro com uma intuição própria, como sabedoria pessoal que se expressa como modo de ser no acontecimento fluente do viver cotidiano; um pensar em sentido próprio, que tem a vida como campo de pesquisa, dialogando com as muitas referências existentes em nosso campo de compreensão.

O tempo vivido se inscreve como “tempo que passa” na medida em que está relacionado à nossa fisiologia e, por conseqüência, aos processos coletivos de funcionamento social que estabelecem alguns limites e possibilidades. É o tempo que precisamos agendar para juntos podermos desenvolver uma atividade; é o tempo do nosso corpo que pede uma pausa em nossos estudos para resolver suas necessidades. De maneira simultânea, temos a experiência do tempo de compreender, tempo de perceber, tempo do sentir, que é de outra

ordem e não pode ser quantificado, medido, mas apenas intuído, mas nem por isso menos real. É o tempo subjetivo, que opera na instantaneidade, no agora, embora nunca possamos prever quando e como irá ocorrer. Uma aproximação possível se dá pela preparação das condições favoráveis, que, no entanto, não garantem sua ocorrência. Esse tempo não opera conforme os dias e as noites, nem de acordo com a nossa moderna máquina de contar o tempo.

Tempo como medida do movimento, tempo como consciência e tempo como possibilidade: é com essas três idéias de tempo que começamos nosso diálogo, a partir de um educar que tem como base o pensamento ocidental, com o pensamento de Eihei Dōgen, buscando, a partir dessa reflexão, compreender que contribuições podemos trazer para pensar a práxis educativa quando consideramos a simultaneidade de vários níveis de realidade presentes na relação ser-tempo apresentada por Dōgen. Antes, porém, desejamos aprofundar a compreensão que vem se desenvolvendo acerca da temporalidade em alguns cientistas contemporâneos, que estão relacionados à nossa investigação, abrindo caminho para um diálogo entre as diferentes visões acerca do tempo e do educar.

3.2 O encontro entre budismo e ciência no estudo do tempo

Quando nos deparamos com situações emergenciais, que claramente nos colocam diante do problema da inexorabilidade da finitude, podemos mais facilmente perceber os efeitos da impermanência sobre nossas vidas. No entanto, fora desses momentos de exceção, em geral, não possuímos esse senso de inevitabilidade, que aparece na expressão poética de Jorge Luis Borges (1999), em que o tempo é percebido como a própria existência que consome a si mesma: “O tempo é a substância do que sou feito. O tempo é um rio que me arrebatava, mas eu sou o rio; é um tigre que me destroça, mas eu sou o tigre; é um fogo que me consome, mas eu sou o fogo”²⁵.

Nossa relação com a temporalidade está profundamente enraizada em nossa visão de mundo e nos paradigmas que a sustentam. Examinando a compreensão do tempo que podemos encontrar nos textos e práticas do budismo, percebemos que se encontra, na atualidade, muito próxima de algumas idéias que se configuram nas ciências da natureza, em especial na física e na biologia, cujos conceitos produzem influências sobre a compreensão da realidade em muitos outros campos do conhecimento (WALLACE, 2003, p. 305-321). Esse

²⁵ Tradução de minha responsabilidade. Do original: "El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebatava, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego".

entendimento nos adverte do caráter inevitável e destruidor do tempo, mas aponta também para suas possibilidades criativas, enfatizando sua natureza ambivalente.

Para a física da relatividade, a compreensão do tempo depende diretamente da relação que se estabelece entre o observador e o fenômeno observado. Mesmo a noção de “tempo presente”, que se define a partir da simultaneidade de eventos que podem ser observados, inclui esse dado relativo ao ponto de vista do observador. Segundo essas teorias, um observador, viajando próximo da velocidade da luz, poderia ter uma outra impressão acerca da passagem do tempo, e os mesmos fenômenos poderiam ocorrer em durações completamente diferentes. Mesmo essa possibilidade de um observador viajar próximo à velocidade da luz não se verificando na prática, podemos compreender que nosso ponto de vista depende das condições em que estamos inseridos (WALLACE, 2003).

Nossa percepção ordinária é de que na natureza todos os fenômenos estão sujeitos à entropia, ou seja, a uma tendência a passar de um grau de maior organização para um grau de maior desordem, à perda constante de energia que culmina com a extinção do fenômeno. Mesmo assim, podemos ver crianças crescerem e todos os seres vivos se multiplicarem. O surgimento e o desaparecimento acontecem constantemente ao nosso redor, mas para que algo se origine sempre consome uma grande quantidade de energia. As plantas se alimentam do solo para dar origem às sementes, assim como os animais, para se reproduzirem, consomem uma grande quantidade de luz solar, alimentos e líquidos. Não podemos pensar nenhum ser se originando por si mesmo, sem estar profundamente relacionado ao que o cerca. Para se manter a vida, também há um intenso consumo de energia, e mesmo desaparecer produz transformações que vão gerar outros processos de ordenação (PRIGOGINE, 1999, p. 40-41).

Considerando que nosso universo está em constante expansão, o que vemos é a possibilidade de aumento da entropia, que não seria possível se fosse outro o movimento universal. Supondo que o universo subitamente começasse a se contrair, não poderíamos perder energia e, conseqüentemente, haveria uma extinção imediata de toda forma de vida. Os mesmos processos que mantêm a vida estão ligados à sua destruição. Pensar a vida diretamente decorrente da forma como se deu o surgimento do universo, e a sua característica de expansão, nos mostra a profundidade da verdade sobre a interdependência de todos os seres e de sua ligação com as condições que permitem suas existências. Não se trata de reduzir um campo do conhecimento ao outro, mas de perceber que a ciência se desenvolve por dentro do pensamento de sua época e que a física clássica tinha por base a dualidade presente no pensamento cartesiano. Nosso pensamento é de que o diálogo com outras formas de entender a realidade pode proporcionar uma ampliação de nosso horizonte de compreensão,

como ao investigar as implicações dos conceitos de interdependência e vacuidade na filosofia budista. Elaboradas a partir de experiências vividas pelos praticantes, essas perspectivas estão muito além de teorias meramente especulativas acerca da existência e percebemos como em muitos pontos elas se aproximam do que o saber científico começa a desenvolver a partir do estudo do microcosmo e do macrocosmo. Para nossa mente ocidental, essa aproximação pode facilitar a compreensão de alguns pontos mais difíceis da doutrina budista, não como questão de crença pessoal, mas como um saber que está profundamente enraizado na verdadeira natureza dos seres existentes.

Da visão que considera os seres existentes por si mesmos e independentes decorre o apego que desenvolvemos pelos fenômenos e o sofrimento subsequente. Perceber a impermanência e a inexistência de seres separados uns dos outros — não apenas intelectualmente, mas como vivência profunda — transforma nossa relação uns com os outros e com o mundo ao nosso redor. Questões ecológicas assumem um caráter completamente diferente a partir desse ponto de vista, constituindo-se num problema que envolve intensamente todos nós, assim como a profunda conexão entre a nossa vida e a vida de todo o universo, envolvendo passado, presente e futuro como um só tempo existente.

Para o físico David Bohm (apud WALLACE, 2003, p. 319), o pensamento que trata os seres como independentes e existentes em si mesmos é o que está na origem de todas as distinções que impedem as pessoas de trabalharem juntas pelo bem comum e pelas condições de sobrevivência humana e do planeta. Se não procuramos refletir sobre o que a ciência produz, a partir de uma filosofia implicada no benefício de todos os seres, muitos horrores como o uso das ciências quânticas para produção de armas de destruição em massa podem avançar lado a lado com usos benéficos, como os medicinais. O que faz a diferença é a forma como nos relacionamos com esses saberes e a forma como compreendemos a nossa existência.

Inicialmente caminhando juntas, filosofia e ciência acabam por se afastar a partir da modernidade, quando os instrumentos e experimentos começam a oferecer uma precisão aos estudos e ocasionam uma predominância das certezas e do que pode ser comprovado para definir as referências que passam a nortear o saber e as relações entre os seres humanos.

Os mesmos avanços que ocasionaram o surgimento dessa dicotomia parecem agora possibilitar seu encontro. A partir dos estudos da relatividade e das ciências quânticas, alguns pressupostos começam a se abrir e dialogar com outros campos do saber. As certezas dão lugar às possibilidades. A determinação convive com o acaso, o aleatório. É preciso rever

as bases de nossa visão de mundo e procurar compreender as mudanças que esses novos pressupostos implicam.

Buscando superar a dicotomia entre as ciências humanas e as ciências exatas, por pensar que se trata apenas de uma compreensão limitada de ambas, ou mesmo seu desconhecimento, que seria origem de seu afastamento, Ilya Prigogine²⁶ percebe a importância da História, por exemplo, para compreender os processos de criação de ordem a partir do caos em moléculas, principalmente em se tratando de moléculas vivas como o DNA. O tempo se inscreve na matéria, semelhante ao que vamos encontrar em Dōgen, na coincidência entre tempo e existência. Prigogine, em suas pesquisas, percebeu que, mesmo distante das situações de equilíbrio, no campo da físico-química, aparecem estruturas dissipadoras coerentes. Ou seja, existe a possibilidade de, a partir do caos, surgir ordem através de um processo de auto-organização espontânea. Apenas no ponto em que estabelece o conceito de irreversibilidade — o fato de que as mudanças a que está sujeito tudo que existe não podem se repetir, não voltam atrás, o que, para ele, é fonte de ordem e criadora de organização — percebemos um distanciamento em relação ao que estudamos em Dōgen, pois, para este, sendo o passado uma inscrição no presente, pode, por esse motivo, ser modificado pelo acontecimento que lhe altera o sentido, que lhe confere atualização numa conexão simultânea.

Sua compreensão do tempo não é determinista, pois para Prigogine o futuro está aberto, não sendo nunca possível prever o que vai acontecer a um sistema complexo. E referindo-se à complexidade viva, ele fala de um tempo interno dos sistemas vivos que se transmite e prossegue durante bilhões de anos de vida, de geração a geração — que ele vai chamar de *história biológica do tempo*. Essa visão se assemelha ao conceito de causa e efeito na doutrina budista, com a diferença que não apenas o futuro está aberto às possibilidades, mas o passado também está, na medida em que é produzido a partir do presente.

O conceito de entropia é central para compreender as idéias de Prigogine e poder chegar à irreversibilidade. No conceito tradicional, a dissipação produz sempre desordem, uma força leva sempre à desagregação no universo como um todo, incluindo os organismos vivos. Para Prigogine, tanto desordem quanto ordem podem resultar desses processos entrópicos. Novas ordens podem surgir, a partir da desagregação. Haveria uma capacidade de reorganização espontânea possível a partir de situações de desequilíbrio. A coerência é o que

²⁶ Físico-químico, doutor em física, prêmio Nobel em química em 1977, desenvolveu estudos em termodinâmica, sobre os fenômenos irreversíveis, em que formulou o conceito de estruturas dissipadoras. Escreveu vários livros; entre eles *A Nova Aliança*. Dirigido ao público leigo, o livro discute a mudança de paradigmas nas ciências exatas e a relação que isso implica para outros campos do saber.

vai caracterizar essa possibilidade de reordenação: não o padrão convencional, mas novas possibilidades de organização; na verdade, múltiplas possibilidades de soluções. Dessa forma, as situações de desequilíbrio se constituem em campo fértil para a criação, e o tempo assume, assim, um papel criativo. Um exemplo disso é o clima, que possui uma história, implicando que a biosfera é um sistema afastado do equilíbrio. Novas situações se produzem e nunca temos uma repetição, mas novas configurações climáticas, de acordo com os elementos que entram em jogo nessa relação. O que coloca em cena um outro fator que é a probabilidade, que se deve à instabilidade dinâmica dos sistemas e se contrapõe ao determinismo das ciências clássicas.

O espaço-tempo teria se transformado em matéria no momento da instabilidade do vazio. A matéria como dissipação do espaço-tempo, produzindo ordem e desordem. Não estaríamos diante de um universo estável, mas instável, probabilístico.

Nessa perspectiva, poderíamos falar em nascimento do nosso tempo, em nascimento do nosso universo, mas não do nascimento do tempo ou do universo como únicos. A vida como um fenômeno que pode acontecer sempre que as condições se fazem adequadas, e antes do nascimento do nosso tempo, o tempo pré-existia em estado potencial. Precisamos de uma nova noção do tempo que possa transcender as categorias de eternidade e duração. A totalidade desempenha nisso um papel determinante, enquanto a singularidade, o individual, só se torna possível quando implicado nessa totalidade.

Chegamos com Prigogine ao tempo potencial, que pode fazer surgir outros universos, exigindo apenas um fenômeno de flutuação para se atualizar: “A evolução do universo não se deu na direção da degradação, mas na do aumento de complexidade” (PRIGOGINE, 1999, p. 74).

Nem repetição, nem decadência[...] Nessa perspectiva da temporalidade, não podemos saber ao certo, mas acolher as muitas possibilidades que a complexidade implica:

Não podemos prever o futuro da vida ou da nossa sociedade ou do universo. A lição do segundo princípio (da termodinâmica) é que este futuro permanece aberto, ligado como está a processos sempre novos de transformação e de aumento da complexidade. Os recentes desenvolvimentos da termodinâmica propõem-nos, por conseguinte, um universo em que o tempo não é nem ilusão nem dissipação, mas no qual o tempo é criação. (PRIGOGINE, 1999, p. 75)

O tempo exercendo um papel criativo, ao lado de muitas outras possibilidades, como a da destruição, constitui-se num conceito aberto de temporalidade que vimos antecipar-

se na filosofia, a partir de Heidegger, e que pode dialogar com o pensamento de Dōgen, na medida em que percebe a relação entre tempo e matéria, tempo e existência, numa compreensão não dicotômica de ambos: o Ser-Tempo de que nos fala Dōgen em seu capítulo intitulado “UJI”.

3.3 Implicações político-sociais do conceito de tempo

Ao longo da história, muitos instrumentos criados pelo homem para “medir” o tempo buscavam estabelecer padrões que pudessem servir de parâmetro para a relação entre o homem e os ciclos da natureza. Assim, foram inventados os relógios do sol, relógios de areia (ampulhetas), relógios de água (clepsídras) etc. Os tempos da natureza foram aos poucos dando lugar ao tempo medido pelos instrumentos que, a partir do século XIII com a invenção do relógio mecânico, vão intensificar a relação do homem com um tempo socialmente estabelecido e assumir parâmetros de controle do tempo em função da produção industrial e do mercado. O tempo mecânico se torna predominante, passando a reger os ciclos da vida humana, o tempo de dormir e acordar, o tempo de trabalhar e descansar, o tempo de ir e vir. O controle desse tempo mecânico possibilita uma aceleração crescente, em que os ritmos fisiológicos são paulatinamente desprezados, estabelecendo-se em seus lugares o ritmo da produção capitalista, em que a velocidade crescente tem como objetivo a maximização dos lucros em detrimento da qualidade de vida das pessoas envolvidas nos processos de produção.

A partir de meados do século XX, os avanços tecnológicos nas comunicações, desenvolvidos inicialmente para uso militar, começam a se expandir na direção do mercado de consumo e provocam mudanças crescentes na estruturação da economia que atravessa fronteiras nacionais e se mundializa, a partir de alguns poucos centros de poder. Mas, se o avanço tecnológico reduz a necessidade de esforço humano na produção dos bens e serviços, o resultado para a maior parte da população não se reflete numa melhoria da qualidade de vida, mas numa acentuação da exclusão social e da pobreza; tais avanços beneficiam apenas os que possuem recursos para usufruírem dos benefícios das modernas máquinas, enquanto a maior parte dos trabalhadores vai se tornando força de trabalho excedente, sendo paulatinamente desqualificados e colocados à margem da sociedade (PAUGAM, 2003).

É importante perceber que, como sinaliza Milton Santos, os avanços tecnológicos em si ou as conseqüências em termos de acesso planetário à informação e comunicação não

são os responsáveis por esses acontecimentos, mas o direcionamento que é dado ao seu uso, tornando-se, portanto, uma questão política, de colocar em foco a produção de lucro das empresas, que operam de forma globalizada, acima do que poderia ser benéfico para a vida humana em escala mundial (SANTOS, 2006, p. 24).

Estando alinhada com essa perspectiva, a educação assume contornos de uma formatação hegemônica, que busca uma adequação e preparação dos seres humanos para funcionar de forma acrítica dentro dessa lógica predatória e excludente, mesmo quando isso repercute sobre suas próprias vidas. Assim é que, por dentro dos espaços formais, acontece a preparação para o mercado de trabalho e para servir às finalidades do lucro, ao invés de uma formação humana que tenha como fundamento a vida e tudo que a ela está interligado. A temporalidade maquínica opera por dentro desse sistema levando ao distanciamento dos processos orgânicos e a um funcionamento que se traduz em sintomas de esgotamento de nossa condição vital. O adoecimento, a insatisfação crônica, a degradação das condições de vida, a destruição sistemática do meio ambiente, a acentuação da miséria coletiva em contraposição à acumulação individual são sinais de alerta de um corpo planetário adoecido.

3.3.1 Simultaneidade maquínica

Com as mudanças produzidas pela chamada “era da informação”, em que as conexões em rede mundial permitem a comunicação instantânea, o tempo linear do relógio mecânico dá lugar a uma convergência dos momentos, em que tempos simultâneos permitem acesso às informações sobre cada lugar, o acontecer local como elo do acontecer mundial, em operações voltadas para um mercado dito globalizado, de exploração global do capital desterritorializado (SANTOS, 2006).

Essa compreensão de simultaneidade, que opera em função de centros de poder dominantes, coloca em comunicação e sincroniza operações e processos que têm como finalidade a produção do lucro em escala mundial, desprezando tudo aquilo que não chega a integrar o conjunto de informações relacionadas aos seus objetivos. Funciona como se aquilo que está fora dessa grande rede cibernética pudesse ser compreendido como desconectado e,

portanto, fora dessa chamada “nova ordem mundial”. Mas o que está fora, e fica à margem, parece ser o que aponta ao mesmo tempo para a contradição entre o discurso do avanço da técnica com seus benefícios para a vida humana e a realidade experimentada por todos aqueles explorados e excluídos do acesso aos proclamados benefícios, assim como possibilita pensar outros caminhos possíveis para outra mundialização, em que se possa realmente partilhar, em benefício de todos, o patrimônio humano dos saberes e técnicas já produzidos. Essa parece ser a perspectiva apontada por Santos, entre o que chama de “fábula das promessas da globalização capitalista e a perversidade de seu acontecimento real” (SANTOS, 2006, p.19), quando sinaliza que é possível pensar uma terceira via em que, modificando o uso político dos avanços tecnológicos, poderíamos chegar a experimentar outra condição em nosso momento atual.

Pensar a sociedade tendo como parâmetro o ser humano e não índices econômicos e financeiros é um desafio que se impõe para que a lógica desumanizadora do capital — que estabelece o lucro como meta, a competição como meio e o individualismo como modo de ser e estar coletivamente isolado — possa dar lugar ao que pode promover a vida, em toda sua complexa teia de relações interdependentes. O desenvolvimento tecnológico permite, mas não determina por si só, o acesso à informação. A grande quantidade de informações disponíveis convive com a incapacidade de interpretação dos fenômenos e não garante a compreensão do mundo ao homem contemporâneo.

Deslocado o foco da vida para o mercado, toda a construção do saber se coloca a serviço da reprodução da ordem socialmente estabelecida, em que a dicotomia entre o fazer e o saber retiram do educar seu papel estruturante, suas possibilidades emancipatórias e criativas. Tratada como mercadoria, a educação passa a alimentar o modo de produção capitalista e a manutenção dos valores que legitimam os interesses dominantes, dentro da lógica do consumo e do lucro. Os processos de socialização deixam os espaços formais de educação para se acentuarem a partir da relação com a mídia, em especial com a publicidade e com o consumo. O que sustenta e mantém o sistema vigente se insere nos espaços educativos para permitir uma adequação e ajuste dos seres humanos a uma aceitação passiva dessa relação predatória e destrutiva das condições de sua própria existência. Nesse quadro atual, percebemos a abertura para o mundo e para a vida como campo de ultrapassamento dos espaços formais e possibilidade de construção de um educar para a mudança, de possibilidades de auto-organização e gestão coletiva dessa ordem social que possam caminhar numa direção centrada na vida como valor maior. O pensar implicado no agir. A ação participando da construção dos saberes, comprometida com que se produz discursivamente

sobre o que se vive. Ao examinar a perspectiva apresentada por Dōgen acerca da simultaneidade, encontramos uma importante contribuição para a superação do uso que criticamos da conexão mundial como ampliação de fronteiras de exploração predatória da natureza, incluindo coletividades humanas. A compreensão da profunda interconexão entre todos os seres não se presta a esse uso por considerar igualmente as necessidades de todas as formas de vida. Apresentamos esse aspecto de outra simultaneidade possível ao final, como proposta frente à mecanização de nosso modo de vida atual.

4 A compreensão do tempo no budismo

O budismo surge na Índia, por volta do século VI a.C., a partir da experiência de Sidarta Gautama, depois conhecido como o Buda Gautama, ao deparar-se com a realidade do sofrimento existencial inerente à vida de todos os seres. Suas questões acerca da realidade do sofrimento o levam a investigar as causas e possibilidades de superação. O contato com a experiência de adoecimento, envelhecimento e morte ao seu redor foi decisivo para levá-lo a uma busca incessante — passando pelo ascetismo indiano, que ele abandonou após alguns anos. Sem conseguir chegar à realização que procurava, Sidarta abandona todas as formas de ascetismo e entrega-se à prática meditativa, que oportunizou sua experiência de realização espiritual e resolução de suas dúvidas (BOWKER, 1997).

A partir de sua experiência, surge na Índia uma doutrina que se contrapunha a vários elementos do tradicional hinduísmo, como o sistema de castas, a dualidade entre corpo e espírito, entre outros. Entretanto, alguns aspectos permaneceram na elaboração da nova forma de prática espiritual, tais como a concepção de um absoluto denominado Brahman para os hinduístas e destituído de representação formal — Tathata (aquele que é como é) ou Sunyata (Vazio) para os budistas. Mantém-se também a concepção de que o absoluto se revela através da multiplicidade dos fenômenos e a necessidade de buscar despertar a consciência existencial de unicidade com esse absoluto (GONÇALVES, 2000).

Alguns conceitos que surgiram nos primórdios do budismo — e foram transmitidos pelo budismo primitivo ou pela escola dos antigos, chamada Theravada — foram posteriormente desenvolvidos e ampliados pelo movimento Mahayana, que surge no século I da era cristã, no Sul da Índia e posteriormente se espalha pela China e leste asiático (TOKUDA, 2002). O Budismo Mahayana não foi uma linhagem ou escola única, mas um movimento que envolvia vários contextos, tendo se espalhado pela Índia somente no século V, após sua disseminação por outros países, como a China e o Tibet. Entre os principais textos do movimento Mahayana estão o *Sutra da Perfeição da Sabedoria* (Prajna Paramita), o *Sutra do Diamante*, o *Sutra do Lótus*, o *Vimalakirti Nirveda Sutra*, e os comentários de Nagarjuna sobre o Vazio (GONÇALVES, 2000). No Mahayana, o tempo é compreendido dentro do espaço. Segundo McMahan (2002, p. 80), podemos ver nos primeiros Nikayas (as escrituras pré-Mahayanas) que:

Impermanência não é para ser celebrada ou transcendida. Isso muda de algum modo no Mahayana, com sua afirmação da não-dualidade entre o samsara e o nirvana; o Mahayana encontra maneiras de conceber a transcendência do tempo dentro do próprio tempo. Parte dessa espacialização do tempo – assimilando a temporalidade à sempre presente dimensão do espaço.

Essa espacialização do tempo, que aparece na obra de Dōgen, ajuda a mostrar como ele integrava o papel dinâmico do espaço em sua visão da temporalidade. Imagens dinâmicas do espaço ativamente funcionando foram utilizadas por Dōgen para falar do tempo, potencialmente expressando a ação e o ensinamento do Buda. Para McMahan, a visão de Dōgen assimila a temporalidade à dimensão do espaço, sempre presente. O espaço expressa a impermanência inerente ao tempo:

Quando eu estava subindo a montanha ou atravessando um rio, eu estava lá naquele tempo. Deve ter havido tempo em mim. E eu verdadeiramente existo agora, então o tempo não pode ter partido. Se o tempo não possui a forma do ir e vir, então o tempo de subir a montanha é o presente como Ser-tempo. Se o tempo não retém a forma do ir e vir, eu tenho esse tempo presente do Ser-tempo, que é apenas o Ser-tempo em si mesmo (DŌGEN, 1998, p. 111).

Podemos visualizar esse entendimento da espacialização do tempo na experiência de atravessar a cidade, em direção aos espaços formais de educação. Podemos compreender como nos transformamos ao presenciar, atentos, as cenas cotidianas que vão das imensas filas nas portas dos serviços públicos de saúde, como Ser-tempo da espera e da paciência, aos carros cada vez maiores que cortam velozes as ruas impondo seu movimento a pedestres, ciclistas, motociclistas e outros veículos, como Ser-tempo da aceleração e o do descuido com o que encontra em seu caminho. Cada tempo-lugar nos ensina sobre os aspectos ontológicos, estéticos e éticos do Ser-tempo que somos. E essa abertura permite que entendamos o papel educativo do espaço-tempo, assim como nos abramos para as possibilidades do aprender-ensinar do tecido social — antes desconsiderados em seu papel (trans)formativo. Muitos outros aspectos da espacialização do Ser-tempo estão presentes em nosso processo de tornarmo-nos quem somos, assim como na possibilidade de modificar nossa forma de entender e articular esses tempos e lugares ao nosso ensinar-aprender.

4.1 O Sutra do Lótus como fonte em Dōgen

Nos escritos de Dōgen, encontramos referências constantes sobre o tempo no *Sutra do Lótus*, um dos mais antigos textos do movimento Mahayana do budismo indiano. Vejamos como esse antigo texto influencia e está presente em seu pensamento. A forma como o tempo é entendido provoca uma reviravolta na compreensão do papel dos que nos antecederam na transmissão dos ensinamentos, assim como na própria relação de quem ensina a quem. Vejamos como Dōgen toma os antigos escritos e atualiza sua compreensão para a situação em que se relaciona com seu próprio ensinar-aprender.

Dōgen comenta, acerca dos capítulos 15 e 16 do *Sutra do Lótus*, que o tempo de vida do Buda indicado no *Sutra* não se refere ao tempo como convencionamos medi-lo, mas a um tempo absoluto em que o Buda vive. No Sutra esse tempo é objeto de questionamento pela assembleia que ouve o Buda dizer que ele mesmo ensinou a inumeráveis Bodhisattvas²⁷ que comparecem diante de todos, sem que seus discípulos tivessem jamais tido notícias deles. Havia entre os discípulos aqueles que acompanhavam o Buda desde o início de seu ensino, então eles questionam, através de seu discípulo Maitreya²⁸, como isso pode ter acontecido. O Buda explica que acontecimentos de sua vida — nascimento, treinamento, iluminação e morte — são apenas meios habilidosos para ensinar, mas que seu tempo verdadeiro de vida é incomensurável, mesmo que isso possa parecer com um pai que parece um jovem com 25 anos encontrando com seu filho aparentando um idoso com 100 anos (BDK, 1993, p. 221-243).

Para Dōgen, essa imagem representa a multidimensionalidade do tempo, escondida pela nossa percepção usual do tempo como tempo medido, linear. Sua interpretação vai na direção de que cada um possa chegar a compreender isso através de sua própria prática: “Nós deveríamos compreender o tempo único em que o Buda vive” (DŌGEN, 1998, p. 216). Numa releitura das palavras que abrem o *Sutra do Lótus*, ele enfatiza que é preciso ir além da compreensão usual e alcançar a realização desse outro tempo em si mesmo. Essa referência ao

²⁷ Bodisatva (em sânscrito *bodhisattva*, em pali *bodhisatta*, chinês simplificado 菩萨 / chinês tradicional 菩薩, *pinyin púsà*, tailandês โพธิสัตว์, transl. *phothisat*) é um termo do budismo que designa seres de sabedoria elevada, que seguem uma prática espiritual que visa a remover obstáculos e beneficiar todos os demais seres. A expressão significa, em tradução literal do sânscrito, "ser (sattva) de sabedoria (bodhi)".

²⁸ Um dos discípulos do Buda Sakyamuni, que teria recebido a predição de se tornar no futuro o próximo Buda, quando os ensinamentos do Buda Gautama tivessem desaparecido. Essa predição é mencionada no *Sutra do Lótus* (BDK, 1993, p. 227).

Sutra do lótus não aparece em “Uji”, seu principal trabalho acerca do tempo. Porém, em outros capítulos do *Shobogenzo*, ou mesmo como citamos, no “Bendowa”, podemos encontrar referências à temporalidade que podem ser complementares para nossa compreensão de sua visão acerca do tema. No capítulo “Sangai-Yuishin”, ele faz uma segunda referência à metáfora citada no *Sutra do Lótus*:

Algumas vezes o pai é velho e o filho é jovem; algumas vezes o pai é velho e o filho é velho; algumas vezes o pai é jovem e o filho é jovem[...] Todas essas crianças são herdeiras do pai compassivo Sakyamuni[...] O ponto central nas palavras do tathagata é apenas falar de “suas crianças” (DŌGEN, 1997a, p. 46).

Em relação a esse outro tempo, que não está limitado pelo tempo cronológico, podemos observar o exemplo do próprio Dōgen, que teve como seu discípulo e sucessor o Mestre Koun Ejo (1198 – 1280), alguns anos mais velho que o próprio Dōgen. A realização do Dharma não está limitada à idade, ao tempo de prática ou mesmo à quantidade de conhecimento acumulado acerca dos ensinamentos. Dōgen usa a metáfora de crianças do Buda não apenas para referir-se ao Buda Sakyamuni, mas a toda linhagem de mestres e discípulos do Zen. Como uma família, a comunidade budista pode ser representada pela sucessão de mestre e discípulo referindo-se a um pai e suas crianças. Mas Dōgen também inverte essa imagem, dizendo que, assim como os sete Budas do passado foram discípulos de Sakyamuni, assim também todos juntos foram discípulos dele próprio. Ele se refere, como acontece no *Sutra do Lótus*, a Sakyamuni como transcendendo o tempo e podendo estar, nesse sentido, seguindo-se a ele próprio (DŌGEN, 1998, p. 191).

A leitura de Dōgen dos textos antigos era feita a partir de sua experiência pessoal de realização e com a finalidade de levar seus discípulos a alcançarem sua própria realização dos ensinamentos. Por isso, ele negava a visão que prevalecia em seu tempo de que a prática e a iluminação não eram mais possíveis, pois estariam vivendo a chamada “era mappo”²⁹, que previa o desaparecimento dos ensinamentos. Para Dōgen, tanto a prática quanto a realização são sempre possíveis, e somente indo além desse tipo de pré-concepção seria possível compreender e lidar mais livremente com os vários aspectos tempo (HEINE, 1985, p.22).

²⁹ Segundo os textos budistas, durante os primeiros cem anos após a morte do Buda Gautama, seria possível alcançar a iluminação seguindo a doutrina budista. Nos mil anos seguintes, seria possível acessar apenas os ensinamentos e a prática, mas não seria mais possível atingir a iluminação. Nos dez mil anos seguintes, chamados de “anos de degeneração dos ensinamentos”, nem prática nem doutrina estariam mais acessíveis, não sendo mais possível alcançar a realização espiritual. Dōgen discorda dessa interpretação literal e afirma que em qualquer tempo é possível realizar o caminho, alcançando sua verdadeira natureza.

Na visão de Dōgen, alguns ensinamentos acerca do tempo contidos nos antigos textos foram mal interpretados e mal entendidos. Para Dōgen, é inútil discutir o Tempo como tema filosófico separado de uma implicação na ação como resposta ao problema da impermanência. Ele insiste em ensinar sobre o tempo apenas através de um intenso esforço realizado com a pele, carne, ossos e medula do verdadeiro homem que completamente penetrou e realizou o significado da impermanência: “Agora, aprendam na prática que as palavras do primeiro patriarca³⁰, ‘Vocês pegaram minha pele, minha carne, meus ossos e minha medula’, são as palavras do primeiro patriarca” (DŌGEN, 1997a, p. 37). Dessa forma ele indica a necessidade de ir além da compreensão das palavras, de chegar à própria realização das palavras do patriarca em sua vida presente. Dōgen se contrapõe a uma tendência a ver a impermanência como algo a ser realizado num reino não temporal ou supra-temporal.

No *Abhidharma*, parte do cânon budista indiano, o tempo é associado ao reino condicionado e transitório, enquanto que o nirvana é associado ao puro espaço não temporal. Na refutação que é feita pelo movimento Mahayana — essa divisão entre o samsara e o nirvana, o condicionado e o incondicionado —, essa superação da dicotomia não inclui uma mudança em relação ao conceito de tempo. Isso pode ser visto na doutrina Tendai em que Dōgen inicia seus estudos, na qual o conceito de “natureza de Buda” é colocado como algo do incondicionado que paradoxalmente se manifesta no mundo relativo, estando, por essa razão, além do tempo. Nessa perspectiva, a iluminação é fruto de um treinamento que se desenvolve de maneira linear visando a um alvo futuro, como as sementes de uma planta que, se bem regadas, darão frutos (HEINE, 1985, p. 7). Dōgen se contrapõe a esse tipo de visão, que ele chama de “heresia de Senika”, referindo-se a um brahmanista que costumava questionar o Buda Sakyamuni a partir de um ponto de vista idealista³¹ em relação aos seus ensinamentos. Ele reitera a visão do sexto patriarca chinês Daikan Eno (Hui Neng) de que “a impermanência é a natureza de Buda”, refutando também que isso se converta numa perspectiva naturalista de que a natureza de Buda se realizará por sua própria conta, independente de esforço ou disciplina.

No momento da realização dos ensinamentos, o atravessamento da dualidade faz com que seja possível perceber que Dōgen aprende com o Buda Gautama, ao mesmo tempo em que esse aprendizado inclui a dimensão em que o Buda Gautama aprende com Dōgen. O

³⁰ Bodhidharma (data provável: início do século V), considerado o primeiro patriarca do Zen na China, a quem são referidas essas palavras ao transmitir o Dharma a seu sucessor Taishō Eka.

³¹ Senika aparece no *Garland Sutra* e no *Mahaparinirvana Sutra*, conforme cita Dōgen no capítulo 1 do *Shobogenzo*, intitulado “Bendowa”.

que se atualiza na experiência de cada um que faz esse percurso é a experiência de todos os que o antecederam e também a de todos que estão por vir, a cada instante realizando-se. Quando alcançamos a compreensão da simultaneidade do Ser-tempo, fazemo-no junto com todas as experiências em que isso foi vivido antes e com todas as experiências em que isso será vivido depois. Essa experiência não está limitada ao ontem e ao amanhã, embora se expressem no tempo dessa forma. Educador e educando atravessam o tempo para encontrar-se além dos lugares estabelecidos pela relação, aprendem e ensinam juntos, trans-formando o que é entendido como passado e as possibilidades de futuro.

4.2 Os Dez Tempos da escola Huayan

Para compreender a aproximação de Dōgen do Tempo é importante retomar algumas das concepções oriundas do movimento Mahayana, incluindo os dez tempos de Huayan e a figura de Maitreya, que serviram de contexto ou pano de fundo para Dōgen.

No desenvolvimento do movimento Mahayana na China, durante o período em que a escola Huayan se desenvolveu, encontramos o mestre Chigen (602-668) que, baseado num antigo texto indiano, o *Avatamsaka Sutra*, fala em seu ensaio “Dez misteriosos portões do veículo único de Huayan” sobre os dez tempos descritos no *Sutra* como sendo o quinto portão. Os tempos no *Sutra* se apresentam como uma explicação dos grandes Bodhisattvas para os três tempos que conhecemos como passado, presente e futuro:

1. Passado do passado (o que, tendo acontecido, não produz mais efeitos no presente e nem afeta as possibilidades futuras);
2. Presente do passado (o que no atual momento expressa as condições estabelecidas anteriormente);
3. Futuro do passado (o que se configura como possibilidade a partir das condições criadas no passado);
4. Passado do futuro (condições geradas no passado cujos efeitos serão sentidos no futuro);
5. Presente do futuro (elementos do momento atual que influenciam as possibilidades futuras);

6. Futuro do futuro (possibilidades que se desdobram a partir das possibilidades configuradas a partir das condições presentes);
7. Passado do presente (condições que possibilitaram o momento atual);
8. Presente do presente (o momento: o instante em que realizamos nossa ação);
9. Futuro do presente (possibilidades que se configuram a partir das condições existentes);
10. Fusão dos nove tempos como um instante do presente.

O ponto chave para a prática dos Bodhisattvas é poder entrar em cada um desses tempos e habitá-los, com todos os seus aspectos temporais, sem procurar fugir para um estado atemporal. O ensinamento contido no *Sutra* não indica o caminho de transcender o tempo, mas de estudar seus aspectos e engajar-se profundamente em sua complexidade. Essa compreensão da necessidade de entender o tempo por dentro dos fenômenos é expressa por Dōgen no capítulo “Uji” do *Shobogenzo*, ao indicar que o tempo habita cada momento, e que deve ser examinado através de um esforço na prática (DŌGEN, 1998).

Os dez tempos entendidos pela escola Huayan apresentam-se como se originando de forma interdependente, mutuamente identificados, interpenetram-se sem perder a característica de aparecerem para nós como três tempos, com suas características de sucessão e duração. A totalidade das causas e de seus efeitos, sendo completamente presentes contém a totalidade do passado e do futuro num só tempo do instante, o décimo tempo descrito (LEIGHTON, 2007). Embora Dōgen não faça referência direta à escola Huayan, sua descrição de dez tempos que fluem em várias direções, no capítulo “Uji”, nos mostra como a visão de tempos interconectados está presente em seu pensamento.

Trazemos para este trabalho um esforço de compreensão dos dez tempos, por dentro dos fenômenos como é indicado, tomando como exemplo nesse momento uma das muitas situações de destruição ambiental e humana, como a que presenciamos na crescente destruição das matas que cobriam/cobrem a costa atlântica do Brasil. Conforme dados oficiais do relatório publicado em maio deste ano pela Fundação SOS Mata Atlântica e pelo INPE (Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais), entre 2005 e 2008 foram desmatados 102.938 hectares de cobertura florestal nativa, afetando, com isso, 112 milhões de habitantes do bioma³².

³² Nessa extensa área, vivem atualmente cerca de 61% da população brasileira, ou seja, com base no Censo Populacional 2007 do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), são mais de 112 milhões de habitantes em 3.222 municípios, que correspondem a 58% dos existentes no Brasil. Destes, 2.594 municípios

O **passado do passado**, que poderíamos situar no momento em que a floresta, antes do desmatamento, amplamente acolhia seus habitantes e promovia com isso a manutenção da vida sem demandar nosso cuidado, é um tempo que não existe mais nem hoje nem como possibilidade de futuro. Sabemos da história de muitos seres humanos que habitaram e habitam ainda as florestas sem precisar destruí-las para delas tirar seu sustento, mas essa não é a única realidade das florestas e, por isso, não podem seguir existindo sem uma ação que se contraponha ao que vem sendo feito contra elas. Isso poderia ser descrito como o **presente do futuro**, que o próprio relatório encarna: “É urgente fazer (hoje, agora) com que as pessoas entendam que a nossa vida depende da floresta e participem deste esforço em prol da proteção deste bioma tão ameaçado”. Divulgando os dados e mobilizando as pessoas, realiza-se uma ação no presente que pode abrir outras possibilidades para o futuro da floresta. O **presente do passado** se revela nos dados que comparam a situação antes e depois do período: são os efeitos das ações passadas sentidos no momento presente: Minas Gerais possuía, originalmente, 27.235.854 ha de Mata Atlântica, que cobriam 46% de seu território; pelo levantamento, restam apenas 9,68%. Já Santa Catarina, que está 100% inserido no Bioma, tem 23,29% de floresta, e a Bahia, com 33% do território na Mata Atlântica, ou 18.875.099 ha, tem hoje apenas 8,80% de floresta. A sobrevivência dos seres que habitam a mata é uma possibilidade no futuro que depende de outras possibilidades que poderão ser criadas a partir de ações presentes, **futuro do futuro**: “É preciso conter este desmatamento, melhorando os trabalhos de fiscalização e, principalmente, criando políticas públicas, mecanismos e incentivos que valorizem a floresta em pé, se quisermos garantir água em qualidade e em quantidade, clima regulado e outros serviços ambientais para os 112 milhões de habitantes que vivem no Bioma Mata Atlântica”. **Presente do presente**: “As informações atuais mostram que a área original do Bioma está reduzida a 7,91%, ou 102.012 km². A Mata Atlântica, complexo e exuberante conjunto de ecossistemas de grande importância, abriga parcela significativa da diversidade biológica do Brasil, reconhecida nacional e internacionalmente no meio científico”. É o que temos e que nos resta cuidar. Se pensarmos nas conseqüências que poderemos enfrentar por não termos conseguido deter essa destruição que se apresenta agora, estamos falando do **futuro do passado**, daquilo que já está posto como possibilidade pelas ações realizadas no passado; assim como compreendemos a forma como as cidades foram crescendo e se estabelecendo no bioma de forma não sustentável, como um passado que produz profundas implicações presentes e afetam as possibilidades

possuem a totalidade dos seus territórios no bioma, e mais 628 municípios estão parcialmente inclusos, conforme dados extraídos da malha municipal do IBGE (2005).

futuras: ao mesmo tempo, **passado do presente** e **passado do futuro**. Das conseqüências de nossas ações atuais, concretas, extraímos as possibilidades do futuro. Examinando nosso envolvimento direto ou indireto nessa questão colocada pelo relatório, entramos em contato com o que estamos criando agora como possibilidade para nós mesmos e para as gerações futuras: o **futuro do presente** se mostra neste instante em que realizamos nossas escolhas: “Mas o Atlas não faz só a sinalização das perdas, enfoca também áreas que vêm se recuperando e, neste caso, têm importante papel as florestas em estágio inicial e médio de regeneração” (SOS Mata Atlântica, 2009).

Todos os tempos descritos até aqui estão incluídos na experiência usual de tempo que podemos ter: fazem parte de um tempo que se organiza num mesmo nível de realidade. O ensinamento sobre o décimo tempo nos chama a atenção para a realidade de que todos estes tempos estão profundamente interligados e funcionam de maneira interdependente, que todos possuem sua existência no presente, no instante em que entramos em contato com o que é efeito do passado ou cria possibilidades para o futuro. Essa implicação do passado e do futuro no instante presente aponta a responsabilidade que temos do que fazemos, aqui e agora, de nosso tempo de vida. Não há, como insiste Dōgen, outro tempo em que podemos realizar nossa ação. O décimo tempo atravessa os acontecimentos e estabelece uma teia, um tecido, que inclui o nível de realidade em que os fenômenos se apresentam em sua singularidade e multiplicidade, mas também o nível de realidade em que tudo é uma só realidade. Todos os tempos e existências existindo como uma só coisa, um só tempo, além do tempo e além do existir e do não existir. Essa compreensão implicada no décimo tempo apresenta o ser-tempo todo inclusivo, sobre o qual desenvolvemos nossa investigação, e que inspira Dōgen em seus escritos.

4.3 O Buda do futuro Maitreya

No *Sutra do Lótus*, o discípulo do Buda denominado Maitreya, representa sempre a assembléia de discípulos no encaminhamento de suas dúvidas e questões. Ele recebe a predição de que seria no futuro o próximo Buda encarnado. Ele representa no budismo o ideal do Bodhisattva, como aquele que ainda não se tornou Buda, embora possua as qualidades para tal, mas trabalha incessantemente para que todos os seres cheguem a realizar sua natureza búdica. Ele aparece como promessa de futuro já realizado no presente, e não como sendo o

que está prometido, que se tornará. Ele é descrito como estando a esperar pelo momento de aparecer neste mundo novamente, aguardando em meditação no paraíso Tusita, por um tempo muito longo, e com isso ensina sobre a perspectiva de um tempo muito vasto. Ele incorpora uma profunda consciência acerca do tempo futuro e das futuras gerações que devem ser atendidas a partir do presente. Sobre a existência ou a não existência de Maitreya, Dōgen remete cada um à sua própria experiência para decidir sobre isso. Ele usa a figura de Maitreya para situar a questão acerca da condição presente de cada estudante e sua possibilidade futura de poder chegar ou não à realização, assim como sua condição já presente de realização. (LEIGHTON, 2007). O mais importante na ideia de Maitreya parece ser o que pode nos ensinar sobre o que somos, como natureza de Buda já presente e como possibilidade, como realização a ser alcançada e como aprendizado sobre prática e iluminação. Embora esteja indicado como Buda do futuro, Maitreya aparece na linhagem budista como um dos mestres já realizados.

No capítulo intitulado “Busso”, Dōgen enfatiza a sucessão dos mestres que transmitiram os ensinamentos budistas desde seu fundador, o Buda Sakyamuni. Nesse escrito, ele chama a atenção para a importância de trazê-los para o momento em que o ensinamento é transmitido (DŌGEN, 1998, p.181). Desse modo, ele indica que a recitação feita todos os dias pela manhã — pelos monges e praticantes, em que os nomes de todos os mestres são enunciados — como um momento de entrar em contato com um tempo amplo, que diz respeito à história, mas que, ao mesmo tempo, não está limitado por ela. Vários mestres parecem influenciar o pensamento de Dōgen, entre eles Sekito Kisen (Shitou Xiqian em chinês), fundador da escola Caodong, da qual deriva a escola Soto fundada por Dōgen no Japão. Sekito escreve um poema chamado Sandokai e nele orienta seus discípulos a não desperdiçarem tempo (SAWAKI, 1999). Essa ênfase em não perder tempo aparece repetidamente no ensinamento de Dōgen, especialmente no *Zuimonki* — palestras que Dōgen conferiu e que foram anotadas por seu discípulo e sucessor Koun Ejo (DŌGEN, 1995). Dōgen também recebeu influência de outro mestre da escola Caodong, que não integra sua linhagem direta³³, o mestre chinês Hongzhi Zhengjue, que ensina sobre o atravessamento temporal. Ele falava de um tempo longo, durante o qual em um instante de prática seria possível dar um salto sobre centenas de eras e ir além da transitoriedade (LEIGHTON, 2007, p.112). Essa

³³ A transmissão é referida como tendo sido passada de mestre a discípulo diretamente, desde o Buda Sakyamuni até os dias atuais. No caso do mestre Hongzhi, ele pertenceu à escola Caodong e recebeu a transmissão direta de seu mestre Danxia Zichun (em japonês Tanka Shijun) junto com outro discípulo, o mestre Zhenxie Qingliao (Tchoryo Seiryō em japonês), de quem descende a linha que chega até Dōgen. Mesmo descendendo de outro ramo, Dōgen tomou os ensinamentos de Hongzhi como forte influência em seu aprendizado.

influência pode ser sentida, por exemplo, no capítulo “Gyoji” do *Shobogenzo*, em que ele relaciona um dia vivido de realização como validando uma centena de anos (DŌGEN, 1996, p.129).

Trazendo essa ideia de um Buda do futuro para nossa realidade, encontramos com nossa condição conjunta de aprender-ensinar como momento simultâneo em que somos, ao mesmo tempo, aprendizes e ensinantes. Superando a contradição que se estabelece entre aquele que ensina e aquele que aprende, em cada momento de nossa caminhada, encontramos com a experiência vivida e, por dentro dela, com companheiros de jornada: “Isto tudo exige dele que seja um companheiro dos educandos, em suas relações com estes” (FREIRE, 2005, p.71). Não é possível dizer que num momento apenas aprendemos e que em outro passamos a ensinar. Somos educadores-aprendizes incessantemente descobrindo possibilidades de criar e elaborar novas configurações para nossos saberes e práticas. Passado, presente e futuro se encontram no instante em que realizamos nosso movimento educativo.

5 O Ser-Tempo em Dōgen

5.1 Formação da ideia de tempo em Dōgen

A forma como Dōgen vai elaborar sua própria compreensão acerca do tempo está profundamente vinculada a alguns acontecimentos de sua vida pessoal e de sua formação que o levaram a despertar muito cedo para a questão da impermanência.

Quando criança, aos oito anos vivenciou intensamente um questionamento acerca da vida-morte ao deparar-se com o funeral de sua mãe (KODERA, 1980). Contemplando a fumaça do incenso durante o funeral, ele se deu conta de que assim como aquela fumaça mostrava o consumo do incenso, o processo de mudança constante consome todos os fenômenos e ocasiona sofrimento, tristeza e lamentação. O impacto do encontro com a realidade existencial, na figura de um doente, um idoso e um cadáver, também está na origem da busca de Sidarta Gautama e, por conseguinte, do surgimento do próprio budismo. Em Dōgen, essa experiência provocou um sentido de urgência que o motivou em sua busca pelo Caminho ao longo de toda a sua vida. Em seus ensinamentos, aparecem constantemente exortações aos discípulos para que percebam como a vida é efêmera e não percam tempo com assuntos supérfluos, que não digam respeito à realização: “A impermanência é veloz. Vida-morte é um assunto vital. Pelo pouco tempo em que estiver vivo, se você deseja estudar algo ou desenvolver alguma atividade, apenas pratique o Caminho de Buda, apenas estude o Dharma de Buda.” (DŌGEN, 1995, p. 41).

O período em que Dōgen viveu foi marcado por intensos conflitos políticos, corrupção e mudanças. O período Kamakura³⁴ (1185-1336) estava em seus primórdios, e havia uma reação das novas gerações à cultura aristocrática que dominou o período anterior (Heian: 794-1185). Dōgen havia nascido entre os nobres e presenciou em sua própria família disputas e conflitos na luta pelo poder, em que seus parentes se aliaram à poderosa família Fujiwara, que durante longo tempo manteve um sistema feudal, explorador da população. Dōgen conhecia essa realidade de perto, opunha-se a ela e enfatizava a prática longe dos ganhos mundanos, livre de buscar fama e lucro, e afastado dos grandes centros de poder e

³⁴ Na história do Japão, as épocas são referidas, ainda hoje, através das dinastias que ocupam o poder (família imperial). A referência foi mantida para facilitar o reconhecimento do período em relação aos registros históricos.

influência (YOKOI, 1990, p. 9). Durante esse período turbulento, havia uma tendência a considerar que se vivia um período degenerado e que não era mais possível alcançar a realização. Observando o contexto histórico em que vivia, Dōgen insiste que em todas as épocas é possível alcançar a realização.

Sua peregrinação em busca de resolver a questão entre o ensinamento acerca da impermanência e sobre a natureza de Buda — que fazia parte da doutrina da escola Tendai, onde ele iniciou seus estudos — o levou à China e ao mestre Ju Ching. O momento de sua realização final, após um período intenso de prática de Zazen ao longo de dois anos, em que os monges praticamente não dormiam, é marcado pelas palavras de seu mestre que repreende um monge que adormece durante a meditação. “Abandonar corpo e mente” são as palavras que levam Dōgen a experimentar um atravessamento da dualidade entre eterno e instantâneo, entre iluminado e mundano, entre o mundo transitório e o nirvana. Ao invés de perceber a impermanência como algo que deixava de existir, a partir desse momento ele passa a ver na própria impermanência a possibilidade de iluminação (HEINE, 1985, p. 25-27). Ele não dissolve as polaridades numa síntese, mas realiza a totalidade do momento, que inclui passado, presente e futuro, assim como o eu e o mundo, todos os seres e todos os Budas, vida e morte. Ele desenvolve, a partir daí, sua compreensão de que a natureza de Buda está profundamente enraizada na própria mutabilidade e nas condições transitórias: o tempo é a própria existência, e a existência é tempo.

A compreensão do sentido de “impermanência” em seu pensamento é fundamental para compreender sua visão do tempo. Dōgen discorda da visão corrente em vários contextos do budismo que discutem a duração, conteúdo e aparência do momento transitório, claramente distinto de uma eternidade imutável. Para ele, a impermanência possui uma relação direta com as fixações do ego, e essa é a questão mais importante a ser resolvida pela prática e não as especulações conceituais. Em seu tempo, predominavam visões sobre a impermanência que enfatizavam um aspecto trágico da transitoriedade, o sofrimento causado pela efemeridade dos fenômenos expresso na poesia e na filosofia, num romantismo nostálgico e niilista, expresso em histórias de tristeza e fatalismo, muitas vezes tomando por base a doutrina budista da impermanência numa acepção dualista, que ia da infelicidade causada pela transitoriedade em contraste com um eternalismo atribuído à natureza de Buda.

Dois experiências vividas por Dōgen ainda como discípulo parecem ter sido decisivas na formação de sua concepção sobre a impermanência. Uma delas está relacionada ao momento antes da partida para a China, quando ele estava seguindo orientação do Mestre Myozen, que ia com ele na viagem. O mestre de Myozen ficou seriamente doente e pediu-lhe

que adiasse a viagem. Mesmo pressionado pelos colegas da comunidade, Myozen manteve firme a decisão de partir, por considerar que a impermanência não era um assunto relativo aos aspectos da vida-morte de alguém em particular, mas relacionado à natureza universal da geração e destruição. Num momento posterior, seu mestre Ju Ching o leva a compreender a impermanência como nada a mais que a autogeração e autorrenovação momentânea da existência, não obstruída por expectativas de duração egocentradas, como incessante dinamismo, sem o contraste entre o eu e o não-eu, entre movimento e estabilidade. Um conceito de permanência aparece como indistinguível da impermanência, como o instante, dinâmico e não limitado pela existência em particular, mas referente a tudo que existe como um só corpo do instante.

5.2 Sentido dos ideogramas em 有時 - Uji

Os ideogramas escolhidos por Dōgen para expressar sua idéia de tempo não são os mesmos usualmente utilizados, mesmo em sua época, para falar do tempo. Essa escolha implica já numa determinada compreensão que ele expressa como Uji 有時. Para nos aproximarmos da forma como Dōgen entende e expressa o tempo como Ser-tempo, vejamos como se estabelece sua expressão, profundamente relacionada ao seu modo de ensinar-aprender.

A língua japonesa foi fortemente influenciada pela língua chinesa ao longo de, pelo menos, 1.500 anos. A maior parte de seu vocabulário tem origem na língua chinesa ou foi estruturado baseado em caracteres chineses. Na escrita chinesa, e no uso dos caracteres chineses na língua japonesa, não encontramos um alfabeto, mas grafemas que reproduzem significados (símbolos ou ideogramas) e não sons. Um mesmo grafema pode ser pronunciado de formas diferentes, de acordo com a região de origem, e são isolados em sílabas, constituindo um idioma, em sua maior parte, monossilábico. Aglutinando mais de um grafema, podemos formar o sentido de uma expressão, como, no caso, para a ideia de "brilho" (明), combinamos as ideias "sol" (日) e "lua" (月). Para representar uma floresta, usamos o desenho de duas árvores (林) e assim por diante. Em palavras mais complexas, usamos um grafema

para cada ideia que a compõe, como na palavra "computador" (電腦) em que usamos "eletricidade" (電) e "cérebro" (腦)³⁵.

Dōgen conhecia a língua chinesa. A maior parte dos textos budistas era escrita nesse idioma, sendo sua escrita considerada culta. Ao retornar da China e iniciar seu ensino e escritos, ele opta pelo idioma japonês. Podemos ver nisso um indício de que ele não dirigia seus escritos a um restrito círculo de eruditos, mas a toda a comunidade de leigos e monges que buscavam sua orientação e possivelmente às gerações futuras. Examinando a obra de Dōgen, situamos o problema do tempo em vários capítulos do *Shobogenzo*: “Uji”, “Kenbutsu”, “Sansuikyo”, “Daigo”, “Genjō-kōan”, “Kuge”, “Kai-in-zammai”, “Menju”, “Busshō” e “Zenki”. Porém, um capítulo em especial apresenta detalhadamente as características que o tempo assume em seu pensamento: “Uji”.

Num sentido literal, usado convencionalmente, os ideogramas 有時 são pronunciados como “aru toki”, e assumem o sentido de “algumas vezes” ou “em um determinado período de tempo”, como um tempo que vem e vai: nosso entendimento comum de tempo. O uso que Dōgen vai fazer dos ideogramas assume outro sentido possível, menos frequente no uso comum: 有時 - Uji, onde 有(U) pode ser traduzido como ser, existência e 時 (Ji), que sozinho é usado ordinariamente para referência ao tempo. Examinando a composição dos ideogramas 有時, descobrimos que o sentido presente em 有 já nos antecipa a ligação que a ideia de tempo possui com a existência de todos os seres. Na leitura de Dōgen, o tempo não é pensado como uma entidade externa ao mundo existente: não há o tempo fora do corpo, encarnado nos fenômenos. Trata-se, portanto, de um tempo que pode ser percebido apenas através das constantes transformações e movimentos a que estão submetidos todos os fenômenos, profundamente ligado à nossa vida e fluindo junto com ela:



³⁵ http://pt.wikipedia.org/wiki/Língua_chinesa, http://pt.wikipedia.org/wiki/Língua_japonesa

U, Ser = dez (totalidade) + carne, corpo

1. Caractere chinês formado pelo radical carne, corpo + o número dez que representa a totalidade existente, traduzido como ser ou existente. Podemos perceber que traz em si a idéia de uma concretude nessa referência ao corpo, à carne como base da existência. Os números no pensamento sino-japonês são produtores do Céu e Terra, no sentido de representação da realidade. Os caracteres japoneses utilizados por Dōgen são oriundos da escrita chinesa, onde encontramos o dez como a totalidade, que retoma o um ligado à representação da energia primordial manifestada. O dez repetindo o um, abarca a representação de todas as formas existentes (HADAMITZKY; SPAHN, 1992).



Ji, Tempo = sol templo

2. Caractere chinês formado pelos radicais sol + templo, traduzido como tempo ou horas. Podemos perceber em sua origem a idéia de um templo do sol, como uma forma simbólica que nos aponta a compreensão que está incluída na idéia de tempo desta referência, ligada ao seu uso cotidiano a partir de uma relação direta com a natureza (HADAMITZKY; SPAHN, 1992).

Passemos ao exame de algumas traduções que foram feitas a partir dos ideogramas, buscando uma aproximação para os termos encontrados em línguas ocidentais. Percebemos que cada tradutor se apropria e expressa em suas escolhas sua compreensão do termo e sua relação com o ensinamento. Na maior parte dos casos, pudemos constatar que os tradutores possuíam uma relação estreita com a prática e os ensinamentos budistas.

É dessa forma que vamos encontrar em Gudo Wafu Nishijima e Chodo Cross a tradução de 有時 - Uji pela expressão “existence-time”, com uma referência à filosofia ocidental moderna, na corrente existencialista, que possivelmente influenciou a escolha dos autores. Dentro do texto, os autores vão utilizar também “sometimes”, e em alguns trechos apenas “time”, subentendendo que o leitor já se apropriou do sentido empregado. Como

apresentam os tradutores, Dogen enfatiza a compreensão do tempo como instante, em contraposição ao tempo linear:

Especificamente, tempo está sempre relacionado à existência e a existência está sempre relacionada ao tempo do instante. Portanto, na realidade, o passado e o futuro não são tempos existentes; o presente é o único tempo existente – o ponto em que existência e tempo surgem juntos. (NISHIJIMA apud DŌGEN, 1998, p.109)

Na tradução bilíngüe de Eido Shimano e Charles Vacher, encontramos 有時 - Uji como “par moments” e “sometimes”, e também como “être-temps” e “being-time”, justificados pelos tradutores como representando as duas concepções predominantes no ensino de Dōgen. Em uma nota de rodapé ao título que abre o capítulo traduzido, encontramos:

Les deux caracteres du titre 有時, peuvent être prononcés de deux manières em japonais, soit aru toki (par moments), soit uji (être-temps). Par moments (aru toki) suggère que le temps va et vient, que le temps passe indépendamment. C’est la façon conventionnelle de concevoir le temps. Par contre, être-temps (uji) signifie que être et temps ne font qu’un, que tous les phénomènes sont temps, sont un seul et même temps. Par ce seul mot à sens double Dōgen introduit le thème de sa réflexion : le temps (et l’être) n’est pas seulement par moments, mais aussi e surtout être-temps (SHIMANO ; VACHER apud DŌGEN, 1997b, p.39)

Em língua portuguesa, já fruto de uma dupla tradução, primeiramente do japonês para o inglês e, em seguida, do inglês para o português, encontramos uma derivação da versão de Nishijima na tradução do monge Marcos Ryokyu, ainda em preparação para publicação e de uso interno da Sociedade Soto Zen do Brasil, em que 有時 - Uji aparece como “existência-tempo” e “às vezes” e outra tradução, organizada por Kazuaki Tanahashi para o inglês, publicada em português com a tradução de Sonia Regis, que apresenta 有時 - Uji como “ser-do-tempo”, em outros trechos do texto como “ser” ou simplesmente como “tempo”.

Após examinar todas as possibilidades apresentadas, e mediante a compreensão que conseguimos ter do capítulo, optamos por utilizar a expressão “ser-tempo” como uma unidade inseparável, caracterizando assim nossa forma de compreender a ideia de Dōgen. Quando 有時 - Uji assume, nos escritos de Dōgen, o sentido do ser-tempo cotidiano, em nossa concepção, isso não está afastado da concepção do ser-tempo como absoluto. Portanto, mantivemos apenas uma forma, imbuída dos dois sentidos. A partir deste ponto, utilizaremos

apenas a transliteração românica (Uji) para nos referirmos ao ideograma, lembrando que existem outros ideogramas cujo som resulta na mesma transliteração, porém com significados diferentes, como por exemplo o nome da cidade em que Dōgen estava quando escreveu 有時 – Uji, que também se chama Uji³⁶, mas refere-se a outros dois ideogramas com outro significado - 宇治.

5.3 O instante eterno, duração e simultaneidade do tempo

Ser-tempo, como uma unidade inseparável, apresenta a ação que se realiza no tempo, e o tempo que se realiza na ação. Esse ser-tempo aparece com mais de uma dimensão. Ele é o ser-tempo linear, cronológico, como usualmente o compreendemos, sem que isso se oponha a outra compreensão do ser-tempo como momento, instante. A experiência do ser-tempo linear não se contrapõe ao ser-tempo do instante. São experiências simultâneas, próximas de sua compreensão da não-dualidade, da convivência entre elementos paradoxais. Acerca disso, Dōgen escreve: “Nós não podemos nunca medir o quanto é longo e distante ou curto e apressado o ser-tempo de doze horas, ao mesmo tempo, as chamamos de doze horas” (DŌGEN, 1998, p. 110); em “Nós não podemos medir[...]”, ele se refere à dimensão de absoluto presente no tempo; em “[...]ao mesmo tempo, as chamamos doze horas”, ele inclui o tempo cronológico como simultâneo.

Para Dōgen, a compreensão que usualmente imaginamos ter sobre o tempo, pelo costume que temos de contar as horas e de falarmos de um tempo que passa, não reflete verdadeiramente um saber sobre o ser-tempo. A própria concepção que temos é ser-tempo, mas não resume toda compreensão que podemos ter do ser-tempo. Além da impressão de um tempo que passa, formando uma linha de acontecimentos, ele chama a atenção para outra forma de compreender passado, presente e futuro. Nessa perspectiva, tudo existe em momentos individuais do ser-tempo, interligados e interdependentes. Todas as coisas no universo inteiro existem no momento presente. O passado está inscrito no agora assim como o futuro. O acontecimento condensa essa inscrição no presente e nos dá uma ideia do que é

³⁶ Esta cidade ainda existe e é parte do patrimônio histórico do Japão (fotos: <<http://www.taleofgenji.org/uji.html>>), reconhecido pela UNESCO pelo seu extenso conjunto arquitetônico de antigos templos. Ver <http://en.wikipedia.org/wiki/Uji,_Kyoto>.

entendido como “eternidade de um momento”. O tempo linear e o tempo do instante são formas de ver o ser-tempo, e estão sempre relacionadas ao que existe.

Esse aspecto do ser-tempo como momentos existenciais não se contrapõe ao ultrapassamento do instante numa concepção de ser-tempo absoluto. Uji pode também ser considerada a fonte de todas as unidades de tempo, é a unidade de tempo, por trás de tais manifestações do ser-tempo, como as montanhas, oceanos profundos, a Terra e o vazio céu. É também o tempo-além — o absoluto, e o tempo nasce dele e retorna para ele; pode ser compreendido como a totalidade existente como ser-tempo único. Estas manifestações se tornam o processo do tempo. Sem o ser-tempo, nada pode surgir. Nada surge separado de Uji. Este ser-tempo fundamental é tempo e também tempo além do tempo. Nesse sentido, estamos considerando também a experiência que está além da noção usual de tempo como momento, para incluir a dimensão absoluta de tempo, que não pode ser dissociada uma da outra.

No capítulo “Zenki”, Dōgen assinala que o momento da realização do Dharma não pode ser mensurado, podendo ser apreendido como longo ou curto, não está limitado pela duração:

O momento do presente no qual este estado é realizado não é necessariamente grande e não é necessariamente pequeno[...] Não é de grande duração nem curto e apressado[...] A vida pode ser comparada ao tempo em que uma pessoa está navegando em um barco[...] Através do meu navegar, eu causo o barco ser barco³⁷ [...] A vida é o que fazemos dela[...] E somos o que a vida faz de nós (DŌGEN, 1996, p. 285-286).

No entendimento de Dōgen, o instante existencial se constitui através de nossas ações e não da ideia que fazemos das coisas. E nesse agir, tornamo-nos aquilo que fazemos. Ao velejar, tornamo-nos parte do barco, junto com a água, com o céu, com a costa que possamos avistar. Nesse ponto de vista, não é possível pensar a realização da existência na ação, num tempo que não seja o presente, o acontecimento se constitui a cada momento e sua duração não está relacionada a ideias de passado ou futuro, mas à duração do instante. Como medir o instante? Rigorosamente isso não é possível, o que nos coloca diante de sua eternidade. Eternamente acontecendo, por dentro mesmo de todas as formas, de todas as funções, de tudo que existe: Zenki.

A eliminação da lacuna entre realização e prática, conforme ensina Dōgen, remove a ênfase do atingir a iluminação, do chegar ao objetivo ou não chegar, colocando que a

³⁷ Se usarmos um barco como casa, ele se torna casa. O uso que fazemos, a interação entre os seres através da ação, origina o sentido de sua existência.

temporalidade nos dois momentos é a mesma durante todos os estágios da prática. Nenhum tempo é perdido, ou considerado mais apropriado ou menos apropriado, que outro tempo interdependente. Não há um tempo certo ou errado para a instrução, prática ou realização. No *Shobogenzo Kankin*, Dōgen comenta acerca da compreensão do que são as circunstâncias: “Este momento nunca aconteceu antes e nunca vai acontecer novamente, existe apenas no presente” (DŌGEN, 1998, p. 265). A natureza dinâmica do movimento como interconexão entre todos os seres e a conexão entre os momentos como a interpenetração entre passado, presente e futuro no instante. Essa compreensão difere da usual visão de que o tempo flui, como momentos distintos de seres diversos, passando em sucessão.

Dōgen não nega o passado nem a história, mas, ao invés de vê-los como algo que desapareceu, ele procura chamar a atenção para a inseparabilidade ontológica entre todos os tempos e, simultaneamente, entre todos os seres. Dessa forma, os primeiros mestres não devem ser colocados lá atrás, numa seqüência cronológica, mas entendidos como interconexões da manifestação do ser-tempo. Ativamente engajado na realidade existencial, numa perspectiva toda inclusiva, aquele que realiza sua vida como ser-tempo não carrega uma bagagem que passa adiante: a chamada transmissão se dá, como relata Dōgen, de mãos vazias, trazendo apenas uma mente leve e flexível. A iluminação precisa ser recriada nesse exato momento para poder ser transmitida; nenhum tempo é negligenciado, todo momento é uma ocasião única “em que a estrela da manhã aparece”, “a flor suspensa aparece”, “o abandonar corpo e mente aparece”³⁸

5.4 O tempo e a existência como unidade

“Morrenasce trigo, vivemorre pão[...]”
(Gilberto Gil)

Em “Uji”, Dōgen diz: “Tempo é exatamente Ser, e todo Ser é Tempo” (DŌGEN, 1998, p. 110). Fazendo coincidir os dois conceitos, ele situa o Ser não apenas nos seres humanos, mas em tudo o que existe. Os momentos do ser-tempo são os seres existentes, e a existência é compreendida como momentos do ser-tempo. Sobre isso, encontramos em outro capítulo, “Kuge” — dessa mesma obra, *Shobogenzo* — trecho em que Dōgen relaciona a

³⁸ Referência simbólica ao despertar de Sakyamuni, seu sucessor Mahakasyapa, e à experiência de iluminação de Dōgen.

primavera às cores das flores. Assim como o ser-tempo, a primavera não existe em nenhum lugar fora da sua expressão na existência dos seres. São as flores que dão existência à primavera: “A primavera produz as flores e as flores produzem a primavera” (DŌGEN, 1997a, p. 15). Em um comentário sobre esse trecho, Reiho Massunaga (1958, enfatiza essa identificação que aparece em Dōgen, entre tudo o que existe e o tempo:

Não há nenhuma diferença entre o tempo e essas cores tais como azul, amarelo, vermelho e branco. É o tempo que chamamos de florescências da primavera diretamente como uma existência chamada flores. As flores, por seu turno, expressam o tempo chamado primavera. Isso não é existência sem tempo; a existência ela mesma é tempo.

Na introdução do capítulo “Uji”, Dōgen (1998, p.109) cita um famoso mestre para falar da experiência de momentos do ser-tempo que se apresentam como diferentes experiências, estados existenciais, espirituais, que podem ser vividas como ser-tempo diferenciadamente, embora todos os aspectos estejam incluídos em cada momento do ser-tempo:

Um eterno Buda³⁹ diz:
 Ser-tempo⁴⁰ no topo da mais alta montanha⁴¹,
 Ser-tempo movendo-se pelo chão do mais profundo oceano⁴²,
 Ser-tempo com três cabeças e oito braços⁴³
 Ser-tempo com dezesseis pés ou oito pés⁴⁴
 Ser-tempo como um bastão de madeira ou um espanador⁴⁵
 Ser-tempo como um pilar ou uma lanterna de pedra⁴⁶

³⁹ Os tradutores consideram essa referência de Dōgen uma forma de citar o antigo mestre chinês Yakusan Iguen (em chinês Yaoshan Weiyán, que viveu entre 745-828 d.C.). As primeiras três linhas foram identificadas como sendo de autoria de Yakusan. As seguintes não são determinadas. Supõe-se que possam ter origem em Ju Ching, mestre de Dōgen. As imagens que ele descreve a seguir são possíveis estados mentais que podem ser experimentados em diferentes momentos do tempo.

⁴⁰ Aqui, no original, aparece o ideograma que representa Uji, e que simultaneamente evoca as múltiplas visões acerca do Ser-tempo, como duração / linear, como instante e como absoluto. Todas estão, ao mesmo tempo, expressas em Uji, por isso, a dificuldade em traduzir essa expressão. Nossa escolha exige do leitor que realize a operação mental de incluir todos os tempos em sua compreensão. Para Dōgen, esse entendimento só é completo quando alcançamos nossa natureza original, ou estado de iluminação espiritual. A compreensão intelectual não chega a abarcar a dimensão vivencial da compreensão.

⁴¹ Essa imagem remete ao estado mental de lucidez ou clareza de visão, como a que pode ser experimentada a partir da amplidão do topo de uma montanha.

⁴² Essa imagem refere-se ao estado profundo de meditação e silêncio, denominado Samadhi, em que os sentidos são suspensos e o corpo e a mente repousam em profunda paz e silêncio, como no oceano profundo, onde não há som, não há luz, não há cor.

⁴³ Imagem de uma deidade compassiva, que apresenta sua face irada, representando o ensinamento sobre o corte das perturbações causadas pelas paixões e apegos.

⁴⁴ Imagem do Buda, representando a condição mental do estado de iluminação, a liberação de todo sofrimento e perturbação: estado de serenidade.

⁴⁵ Objetos utilizados pelos monges durante os rituais, objetos comuns de uso cotidiano que são, eles também, momentos do tempo: participam da transmissão dos ensinamentos fazendo parte do ser-tempo da transmissão.

Ser-tempo como o terceiro filho de Chang ou o quarto filho de Lee⁴⁷
 Ser-tempo como a Terra e o espaço⁴⁸

Como uma deidade irada ou como Buda, para Dōgen, ambos estão presentes no mesmo instante do ser-tempo. E, mesmo assim, pode assumir a expressão de um deles num dado momento do tempo relativo. Mas, em sua visão, a dimensão inclusiva e não dual, de todos os estados estarem presentes ao mesmo tempo, permanece presente. A cada momento, deidade irada⁴⁹ e Buda ao mesmo tempo. Os seres são sempre acontecimentos temporais, e o tempo sempre se apresenta como todos os seres. Não existe nada fora desse exato momento do tempo: “Sem o tempo, isso não seria assim” (DŌGEN, 1998, p. 116). Mesmo a não-realização é natureza de Buda, é ser-tempo. O erro e o engano são ser-tempo da mesma forma, são natureza de Buda: “Mesmo o que parece metade, é completo” (DŌGEN, 1997b, p.67). Sendo toda a existência realizada, que foi a constatação do Buda ao alcançar a iluminação, e foi a questão fundamental de Dōgen, a que o levou à China, a compreensão existencial disso é o que faz diferença entre a visão iluminada e a que ainda não compreendeu o Dharma. Não há nada que mude na condição existencial, mas apenas na possibilidade de perceber isso. E mesmo assim, a visão mudando, muda a forma de agir e de se relacionar com a realidade da existência.

Em nossa vida diária, quando estamos apressados, o tempo parece curto, mas se temos que esperar por algo, ele parece longo e distante. Ao mesmo tempo, se estamos tranquilos, assim se parece o mundo aos nossos olhos. Quando experimentamos o caos dentro de nós, assim também vemos o mundo. Dōgen apresenta, em “Uji”, que todas as concepções que temos acerca do mundo nada mais são do que nosso estado interno, nada mais são do que nós mesmos, nada mais são do que ser-tempo, Uji:

Nós colocamos nosso eu em ordem e vemos [o estado resultante] como a totalidade do universo[...] Colocando o eu em ordem, nós vemos o que isso é. A verdade de que o eu é tempo é assim. Nós deveríamos aprender na prática que, por causa dessa verdade, a Terra inteira inclui miríades de fenômenos e centenas de coisas, e cada coisa e cada fenômeno existe por toda a Terra. (DŌGEN, 1998, p. 110).

⁴⁶ O pilar do templo ou a lanterna de pedra, típicas construções budistas, compreendidas como objetos fixos, comuns do cotidiano e são, eles também, tempo. A vida comum é ser-tempo.

⁴⁷ Uma referência à filiação mundana, que representa o fato de sermos pessoas comuns, em meio ao mundo secular, isso entendido não como uma condição permanente, mas como um momento do tempo.

⁴⁸ A possibilidade de experimentar uma identificação com tudo que existe, todos os seres, o universo inteiro.

⁴⁹ Outro sentido possível para *ashura*, que aparece como um estado que pode ser experimentado por todos os seres e não como um ser. No budismo, a deidade irada possui também um sentido de ensinamento, de compaixão, não é bom ou ruim, está além da dualidade característica da visão ocidental comum, por isso evitei usar o termo demônio para não ser confundido com o conceito ocidental cristão.

Realizar o sentido do ser-tempo através da prática é a indicação de Dōgen. No capítulo “Gyōji”, Dōgen examina a relação entre as ações e o tempo presente e nos indica que o tempo existe apenas por dentro das ações humanas, sendo necessário compreender como nossa conduta nos torna aquilo que fazemos. Então, o despertar está implicado em agir como alguém que percebe a natureza impermanente e interdependente de todos os seres. Não há presente real fora da ação humana. Onde nós verdadeiramente vivemos, nós encontramos o presente — e em nenhum outro lugar. Fora do agora da prática, não existe nenhum eu essencial. No Zen, a compreensão intelectual nos diz apenas que criamos uma imagem mental do que deva ser isso. Realizar nossa verdadeira natureza está além de qualquer compreensão ou ideia que possamos ter a respeito. É entrar no instante, viver cada momento, sem precisar mesmo dele nada dizer e, mesmo assim, dizendo sua palavra. Por isso, o homem deve “viver plenamente em sua vida; na morte, ele deve eliminar complicações e morrer com perfeição” (DŌGEN, 1996, p. 130).

Na primeira parte do *Zuimonki*, Dōgen diz: “Sem ficar a todo momento esperando pelo amanhã, você deve pensar apenas neste dia e nesta hora. Porque o amanhã é incerto e difícil de saber, você deve pensar em seguir o caminho budista enquanto vive hoje.”(DŌGEN,1995, p. 64). Ele faz uma afirmação semelhante, na segunda parte do ensaio, para que os praticantes se concentrem na prática sem perder tempo, esquecendo suas habilidades ou fraquezas, pensando sobre a existência apenas deste dia e desta hora (DŌGEN, 1995). A essência da religião em Dōgen reside em viver verdadeiramente no agora do tempo particular. Compreender o valor da vida depende de expressar os dias e os meses de centenas de anos em cada dia vivido. Através da prática sem obstáculos, que corta fora passado e futuro, nós preenchemos o significado da vida pela primeira vez. No capítulo do *Shobogenzo*, intitulado “Gyoji”, ele ensina:

Deste modo, este dia deveria ser vital. Viver uma centena de anos em vão é lamentar cada dia e cada mês. Seu corpo fica cheio de tristeza. Mesmo que perambule como serviçal dos sentidos durante os dias e meses de uma centena de anos — se você verdadeiramente viver um dia, você não apenas vive uma vida de uma centena de anos, mas você salva as centenas de anos de sua vida futura. Esse dia único é essencial. Seu corpo se torna importante (DŌGEN, 1996, p. 129).

A vida e a morte são tempo. No “Shinjingakudō”, Dōgen (1996, p. 247) diz: “Ainda que não tenhamos deixado o nascimento, nós já vemos a morte. Ainda que não

tenhamos deixado a morte, nós já vemos o nascimento.” Todo momento é nascimento, de certo ponto de vista, e morte, sob outro. A cada momento nós vivemos e morremos. Cada instante da vida é um momento de crescimento e um momento de decadência. A morte permeia a vida e a vida permeia a morte. E é nascimento e morte que dão significado à existência humana. Poder aceitar a impermanência como fundamento da vida-morte é a compreensão de um sábio. Desse modo, não há nada para ser temido e nada para ser evitado. Não procuramos a vida, nem procuramos a morte. Acolhemos, a cada momento, a vida-morte que nos acontece. Isso é vivido como ir e vir da luz.

Desse modo, nascimento e morte — enquanto um continuum, sem interrupção — são existências absolutas desconectadas de um momento para o outro. Nascimento é um momento do tempo; e declínio, também, é um momento do tempo. O agora que conecta nascimento e morte é uma realidade absoluta. Fora deste momento, não existe nenhum nascimento e morte em nenhum lugar. Fora do presente, nós procuramos vida; fora do presente, nós somos aterrorizados pela morte — esta é a ilusão comum. Nós devemos viver a vida do agora completamente; nós devemos morrer a morte do agora sem hesitação.

Dōgen diz no “Shōji”: “ Se vem a vida, isso é vida. Se a morte vem, isso é morte. Não há nenhuma razão para ficar sob controle delas. Não ponha nenhuma esperança nelas. Esta vida e morte é a vida do Buda. Se você tentar jogá-las fora em recusa, você perde a vida do Buda” (DŌGEN, 1999, p. 221). A visão de Dōgen da vida e morte é finalmente conectada com o tempo utilizado. Embora sejam chamados de três mundos do passado, presente e futuro, não há nada além deste momento como eterno agora.

Ensinar e aprender, a partir dessa perspectiva, tornam-se um só movimento, que se realiza por dentro da unidade entre prática e iluminação: “Dessa forma, o tempo desperta a mente, a mente desperta o tempo, simultaneamente. Prática e despertar são isso⁵⁰ mesmo” (DŌGEN, 1997- b, p.47). Não há um momento em que se aprende e outro em que se chega à iluminação. Desde o primeiro instante, ambos estão presentes e formam um só corpo com aquele que aprende e com o que é aprendido. Isso aparece no texto de Dōgen, através de uma referência às duas imagens usadas no início do capítulo, citadas de um antigo mestre: a imagem de uma deidade irada, um Ashura, representando nossos estados mentais de perturbação, e a imagem do Buda sentado em meditação, representando nossos estados mentais de iluminação, serenidade. Para Dōgen, não há um antes e um depois. Não há um

⁵⁰ O sentido que *isso* assume na obra de Dōgen é de grande importância. Ele usa a expressão *Inmo*, que é uma expressão da linguagem falada chinesa do período Song traduzida como “suchness” em inglês ou “comme ça” em Francês. Poderíamos aproximar um “assim como é” ou “isso mesmo” em nosso modo de falar.

passado em que fomos Ashura e um futuro em que seremos Buda. Algo está sendo acrescentado aí e ele chama a atenção para isso. O acréscimo está exatamente nas ideias que fazemos do que sejamos, Ashuras ou Budas: não importa, são imagens. Ele comenta sobre essas visões errôneas:

Na visão do homem comum que não aprendeu sobre o Dharma de Buda, existem visões e opiniões: quando ele ouve as palavras ser-tempo, ele pensa: algumas vezes eu me torno [uma deidade irada] com três cabeças e oito braços, e algumas vezes eu me torno dezesseis pés ou oito pés [do corpo dourado do Buda][...] Mas a verdadeira razão não é limitada por essa linha única de pensamento[...] Este princípio budista de ontem e hoje é apenas acerca do momento em que vamos diretamente dentro [disso][...] Não é sobre o que passou. (DŌGEN, 1998, p. 111).

No ensinamento de Dōgen, não há sentido em pensar que fomos, no passado, seres permeados pelas perturbações das paixões e que, através de nossa prática no futuro, nos tornaremos Budas. Não há um passado e um futuro para a prática e a iluminação. Sobre isso, ele ensina no capítulo “Bussho”:

“Quando o tempo chegar” significa “O tempo já chegou[...]” E porque o tempo já chegou, a natureza de Buda não chega. Portanto, agora que o tempo já chegou, esta é a manifestação diante de nós da natureza de Buda, cuja verdade, em outras palavras, é autoevidente. Em resumo, nunca houve um tempo em que o tempo não tenha já chegado, e nenhuma natureza de Buda que não seja a natureza de Buda manifesta diante de nós (DŌGEN, 1996, p. 6).

Neste exato instante, somos já Budas e somos todas as perturbações que nos atormentaram ou atormentam. Fora do que está presente em nós nesse momento, o que dizemos que passou não existe. Examinando como o passado está inscrito no presente, percebemos que os efeitos das perturbações estão presentes em nosso corpo e mente, compõem nossa condição atual. E é desse modo que se interligam formando um tecido que simultaneamente congrega os três tempos, numa totalidade interdependente e complexa, em que níveis diferentes de realidade convivem atravessando a dualidade segundo uma lógica inclusiva, que não elimina a contradição ou a resolve, mas acolhe as diferenças como aspectos da existência. Para Dōgen, é um equívoco pensar a natureza de Buda como algo a que chegamos após um treinamento ou período de esforço:

As pessoas em diversas eras, do passado remoto ao tempo presente, têm pensado que as palavras “Quando o tempo chegar⁵¹[...]” são a respeito de esperar por um tempo no futuro quando a natureza de Buda se manifestará diante de nós. [Eles pensam que] continuando sua prática com esta atitude, eles irão naturalmente encontrar o tempo em que a natureza de Buda estará manifesta diante deles. Eles dizem que, porque o tempo ainda não chegou, mesmo que visitem um professor e perguntem pelo Dharma, mesmo que sigam a verdade e façam esforços, a natureza de Buda não se manifesta diante deles (DŌGEN, 1996, p. 5).

Sobre esse trecho, podemos entender, a partir de seus escritos, que o tempo em que supomos que algo se modifica na manifestação da verdadeira natureza de todos os fenômenos — que antes não estava expressa e que, em determinado momento, se apresenta — é um equívoco de nossa própria percepção. O que ele parece pretender aqui é ressaltar a qualidade sempre presente da manifestação das coisas como elas são. O fato de não podermos perceber isso não muda a verdade de que já são assim e de que isso está completamente exposto. A dificuldade para perceber não é atribuída a algo que falta e que se completaria com a passagem do tempo, mas ao abandono imediato de todas as nossas pré-concepções e julgamentos:

As palavras “Querendo saber o significado da natureza de Buda” significam, por exemplo “Realmente sabendo o significado da natureza de Buda exatamente aqui e agora”. “Deveria apenas refletir o tempo verdadeiro, causas e circunstâncias” significa “Conhecer causas e circunstâncias como tempo verdadeiro exatamente aqui e agora” (DŌGEN, 1996, p. 5).

Não há outro tempo em que seja possível realizar essa compreensão, não há um porvir para a prática e realização. Não há um passado para as perturbações e equívocos e para nossa visão iluminada pela verdade do que é como é. E também o tempo não vai chegar independente do que fazemos, de nosso esforço na prática, como se fosse um processo separado da transitoriedade no ser-tempo. Não há um “se”, mas um a cada momento do que vai sendo realizado.

⁵¹ Referência ao *Hokyozanmai*, texto atribuído ao Mestre Tozan Ryokai (China, 807- 869 d.C.), que contém a expressão: “Quando o tempo e as condições amadurecerem, calmamente aparecerá”, referindo-se à realização do Dharma. Dōgen apresenta neste capítulo sua leitura pessoal que decorre de sua experiência de realização.

5.5 Imagens da continuidade e descontinuidade — tempo e complexidade

Dōgen chama a atenção sobre a necessidade de aprender sobre o ser-tempo e a existência como uma só unidade através da meditação e de todas as situações comuns da vida cotidiana. Dessa forma, as diversas experiências e momentos do aprendizado estão integrados, e ao mesmo tempo relacionados a dimensões diversas da realidade vivida.

Ao investigar sobre o ser-tempo, em que ponto nos situamos? Vamos supor que possamos afirmar que estamos no presente. Como poderíamos definir a ligação do presente com o passado? Diríamos que o passado origina o presente? Ou que o presente origina o passado? Além dos registros mnemônicos — que fazem parte do momento presente e não são os acontecimentos, mas imagens deles, e dos efeitos dos acontecimentos anteriores, que estão também presentes —, o que é o passado? E sobre o futuro, como podemos compreender o que ainda não aconteceu? Como possíveis efeitos do presente? Em que lugar se situam essas possibilidades a cada momento? Dōgen, em seu escrito, fala-nos de um ser-tempo que:

[...] Passando em uma série de momentos. Isso é dizer que de hoje passa, através de uma série de momentos, para o amanhã, de hoje passa, através de uma série de momentos, para o ontem, do ontem passa, através de uma série de momentos, para o hoje, do hoje passa, através de uma série de momentos, para o hoje, e do amanhã passa, através de uma série de momentos, para o amanhã. Porque a passagem através de momentos separados é uma virtude do tempo, momentos do presente não são empilhados um em cima do outro ou alinhados em uma reta[...] (DŌGEN, 1998, p. 112).

Para ele, não podemos estabelecer uma ligação entre os momentos, pois isso seria supor que eles estivessem separados em tempos diversos e nós fizéssemos essa ligação. Os momentos não podem ser colocados em pilhas ou em linha reta, porque não estão separados uns dos outros: são um só ser-tempo. Então, a imagem que mais nos auxilia e que propomos aqui é a de uma teia em que passado, presente e futuro se entrelaçam como fios de um mesmo ser-tempo, e que podem, como ele ensina, ir do ontem para o hoje e do hoje para o ontem[...] Mas há nesses momentos uma dimensão de instante que é sua verdadeira existência e fundamento do tempo que tecemos em nossa compreensão. Constantemente, nossa mente cria imagens sobre cada instante e passamos a nos relacionar com as imagens: é com elas que tecemos os tempos de nossa compreensão linear, cronológica. Mas são imagens, não são o acontecimento, e mesmo assim são fenômenos que surgem e desaparecem.

Para nos auxiliar em nossa compreensão, vamos utilizar algo que hoje nos é familiar, como o que vemos reproduzido em um filme, por exemplo. O filme não é o acontecimento. Na verdade, ele nem possui verdadeiramente movimento, mas nos dá essa impressão através da sucessão de quadros, de fotos. E cada foto é uma imagem, que tem um ângulo de visão, que possui um foco, etc. O que acontece em nossa mente? Nossos sentidos captam sinais e nossa percepção se forma, juntando esses sinais com memórias, e através das diversas associações formamos quadros; juntando esses quadros, criamos a impressão de continuidade entre essas imagens e associações, memórias e atividade reflexiva. E cada instante, que não pode ser capturado, passa a ser representado pela sua reprodução imagética e passamos a tomar o filme que construímos mentalmente como realidade construída, como se fosse o próprio real. O acesso direto à experiência do que somos apresenta uma característica de não comportar atributos. Retemos nossa criação mental por algum tempo e a ela acrescentamos qualificativos. Mesmo assim, percebemos sua qualidade fugidia e passamos a dizer de sua natureza como sendo transitória, porque o efeito de permanecer, para que possamos dela nos inteirar, dura muito pouco.

Prosseguindo esse exame rigoroso, descobrimos que, em meio ao que pensamos poder reter — ainda que temporariamente, para podermos construir do objeto uma imagem, oferecer-lhe atributos —, na verdade, se altera enquanto trabalhamos em sua construção. E o que temos, finalmente, são instantes puros de acontecimento dos quais nada se pode dizer que já não seja nossa construção. Da natureza do que é, nada há para ser dito. E é essa apreensão que usualmente não temos acesso, e que somos convidados a experimentar diretamente por Dōgen, pois essa experiência possui a característica de alterar profundamente nossa visão da realidade e de com ela nos relacionarmos.

Então, se usamos as imagens que criamos para conhecer o mundo, assim nos parecerá: conforme a imagem que criamos. Se não usamos nossas imagens, poderemos ter uma experiência direta do que é, e aprender sobre sua verdadeira natureza, sobre a verdadeira natureza de todas as coisas. Para Dōgen, cada ser e cada objeto são instantes do ser-tempo; há uma simultaneidade no ser-tempo:

Há estados mentais que se produzem ao mesmo tempo, assim como existem momentos que produzem os mesmos estados mentais[...] Aqui e agora⁵²[...] A verdadeira existência é esse exato momento, cada momento do ser-tempo

⁵² Esse *agora*, que no original é *nikon*, na tradução bilíngüe está como “thus now” ou “le maintenant tel qu’il est”, e é referido como implicando: do começo sem começo ao fim sem fim. Esse vasto tempo é condensado no agora em que vivemos, portanto “living now” ou “maintenant vivant”, que traduzimos aqui por “vivendo agora” ou simplesmente “agora”, como está em nosso texto (cf. DŌGEN, 1997b, p.53).

é a totalidade do tempo, e todas as coisas são tempo (DŌGEN, 1998, p. 110-111).

Todos os estados mentais que experimentamos são instantes do ser-tempo, os seres existentes são ser-tempo, o bambu é ser-tempo, um livro é ser-tempo, este escrito é ser-tempo. Sujeito e objeto são ser-tempo, prática e experiência são ser-tempo. O encadeamento dos pensamentos nos dá essa sensação de continuidade do ser-tempo. Se pudermos experimentar o silêncio na meditação, essa continuidade desaparece e em seu lugar surgem espaços descontínuos, intervalos entre os instantes em que não podemos dizer que existimos nem que não existimos, simplesmente nada podemos dizer desse intervalo do ser-tempo. Não há mesmo experiência ou consciência da existência nesse silêncio do ser-tempo.

Em geral, não é possível perceber isso. Ou podemos mesmo ter alguma experiência de entrar em contato com essas dimensões da experiência existencial por alguns instantes, mas voltamos às nossas concepções anteriores. O cultivo do silêncio completo, o corpo e a mente quietos, permite uma aproximação do conhecimento da realidade sobre os fenômenos, no sentido de experimentar a impermanência, em sua instantaneidade. Cada coisa aparece como aquilo que é, sendo. A cada instante. Nada está fora de seu lugar, nada está no momento errado. Todos os dharmas estão em seu lugar. Isso, que é sendo⁵³, traz em si a idéia de uma qualidade incessante, de uma eternidade que se realiza sendo como é. Por isso, Dōgen insiste para que não tentemos forçar as coisas a acontecerem da forma que desejamos (DŌGEN, 1997b, p. 69). No budismo, essa atitude de tentar forçar o curso das coisas é visto como fonte de sofrimento: isso não significa passividade, mas a capacidade de compreender e agir de acordo com as condições do momento, mais relacionada ao cultivo da sabedoria.

Não podemos separar, no pensamento de Dōgen, a continuidade e a descontinuidade do ser-tempo. São dois aspectos igualmente presentes em sua compreensão. De certo ponto de vista, o ser-tempo está isolado em cada momento e desconectado do passado e do futuro. De outro ponto de vista, ele se manifesta novo a cada momento e conecta o passado e o futuro. Dōgen diz, no capítulo “Genjōkōan”:

A lenha se torna cinza; nunca pode voltar atrás e tornar-se lenha novamente. E, no entanto, não deveríamos considerar a visão de que as cinzas são o futuro e a lenha é o passado[...] Mesmo tendo um passado e um futuro, o

⁵³ A expressão “Ser-Sendo” foi tomada emprestada da obra de Dante Galeffi para nos inspirar e ajudar a traduzir aqui a idéia de um continuum existencial presente no pensamento de Dōgen, que ultrapassa a noção de uma existência individual. Percebemos uma aproximação entre o conceito que Dante desenvolve e o que estamos procurando elucidar, mas não vamos estabelecer um paralelo, apenas buscar compreender a idéia de Dōgen, que serve de base para nossa elaboração.

passado e o futuro estão desconectados. A cinza existe como cinza no mundo do Dharma. Possui um passado e um futuro (DŌGEN, 1998, p. 34).

A afirmação de que a lenha possui um antes e um depois se refere à continuidade do ser-tempo. Já a expressão “passado e futuro estão desconectados” refere-se à descontinuidade do ser-tempo. Para Dōgen, o ser-tempo possui características de continuidade e de descontinuidade, simultaneamente. Cada ser é inteiramente o que é em seu instante absoluto e, ao mesmo tempo, está conectado a tudo que existe através do ser-tempo presente. Temos então momentos do ser-tempo, descontínuos, e uma profunda interconexão entre tudo o que existe. Dentro do instante, tudo está interligado, todos os seres existentes, tudo o que há. É dessa forma que podemos compreender alguma ligação entre passado, presente e futuro: interconectados no instante e interconectados com todos os seres ao mesmo tempo:

Cada indivíduo e cada objeto, no universo inteiro, deveria ser vislumbrado como momentos individuais do ser-tempo. Objeto não impede objeto do mesmo modo que momentos do ser-tempo não impedem momentos do ser-tempo[...] Quando chegamos ao campo do inefável, existe apenas uma coisa e apenas um fenômeno, aqui e agora, além do entendimento do fenômeno e do não entendimento do fenômeno, e além do entendimento das coisas e do não entendimento das coisas (DŌGEN, 1998, p. 110-111).

Para ele, não importa o quanto o tempo dure, existe apenas o momento. O tempo continua de hoje para hoje. Vai do presente para o presente. Este é o agora do tempo determinado – o eterno presente. A idéia de tempo como nenhum tempo se refere ao absoluto, eterno, infinito. Este é o presente absoluto. O presente abarca o passado e o futuro: é absoluto. O conflito entre continuidade e descontinuidade é resolvido aqui. Isto é chamado de ‘unidade do tempo determinado’ e ‘continuidade’.

A ênfase do ensinamento é para que a perspectiva de um antes do treinamento e de um depois da iluminação seja abandonada: “A visão do homem comum e as causas e condições dessa visão são o que ele experimenta, mas não são a realidade do homem comum” (DŌGEN, 1998, p. 112). Embora ele refira que a visão comum seja a de tomar as imagens mentais sobre a realidade como sendo a própria realidade, isso significa apenas que é isso que está sendo experimentado, é o limite da visão naquele momento, mas não muda o fato de que a imagem é apenas uma imagem e não corresponde ao que é. Mais adiante no texto ele enfatiza que nada falta ao ser-tempo, não há um porvir, um dever ser, um dever tornar-se: “Habitar nosso lugar no Dharma no estado de vigorosa atividade é apenas ser-tempo. Nós não deveríamos perturbar isso com interpretações como ‘faltando algo’” (DŌGEN, 1998, p. 113).

Na visão comum, o ser-tempo é confundido com a imagem que temos da realidade. Considerando que Buda está além de si mesmo, então, a verdadeira questão é evitada pensando: “eu não sou nunca um Buda”. Para Dōgen, isso também são apenas vislumbres do ser-tempo; são vislumbres de uma pessoa que ainda precisa realizar isso através da experiência para poder confiar nisso. Dōgen ensina que o ser-tempo são as horas, são os seres, são os Budas. Esse ser-tempo experimenta a totalidade do universo como deidades iradas e a experimenta como Buda. Indo além dessas imagens: “realizar o universo inteiro como o universo inteiro é chamado de perfeita realização” (DŌGEN, 1998, p. 113).

O universo⁵⁴ inteiro é ser-tempo e não passa, apenas é, eternamente. Um instante vivificando outro instante, em uma profunda conexão. O que dá a impressão de passar são as imagens que criamos. E mesmo elas não estão passando, mas não podemos perceber isso em nosso modo usual de consciência. Entretanto, o que mais produz efeitos em nossa vida — e, portanto, precisamos aprender a respeito — é o apego criado às imagens, que origina o sofrimento experimentado ao longo da nossa existência. Se pudermos perceber diretamente a natureza de todas as coisas — e, constatando a verdade sobre a impermanência, a interdependência, a vacuidade —, podemos imediatamente abandonar esse apego e nos vermos livres de sofrimento. Esse é o sentido de iluminação ensinado por Dōgen. Poder conhecer diretamente a natureza da realidade e poder aceitar que as coisas são como são, indo além de nossos pontos de vista pessoais e mesmo de qualquer ideia do que seja tornar-se Buda. As repetições que Dōgen utiliza em seu texto parecem pretender exaurir a capacidade discriminativa do leitor, até o ponto em que seja possível entregar-se à experimentação direta do ser-tempo através do Zazen. A essa compreensão do tempo como algo que “nunca chega” e que “nunca parte” ele chama de “atravessar a barreira”, significando o despertar, a iluminação (DŌGEN, 1997b, p.69). A afirmação de algo e de seu oposto não pretendem uma compreensão racional, mas um ultrapassamento da faculdade discriminativa de compreender a realidade e uma entrada no espaço além do entendimento dual acerca do ser-tempo, que pode ser diretamente experimentado através da prática meditativa.

Mesmo que não possamos compreender, Dōgen ensina que isso não muda a natureza das coisas: “Nenhuma rede, nenhuma armadilha pode evitar que o ser-tempo se manifeste” (DŌGEN, 1997b, p. 71). O sofrimento humano procede da inevitabilidade em relação às quatro características fundamentais da existência, que descrevemos anteriormente.

⁵⁴ No Budismo, o universo é entendido a partir do conceito de impecabilidade, em japonês *Gujin*. Nada está faltando no universo, nada é supérfluo. Nada foi omitido, ou escondido, não há defeitos. Tudo está completamente realizado, perfeito e manifesto (cf. DŌGEN, 1997b, p.65, nota 17).

Não sendo possível evitar que seja assim, é preciso compreender profundamente seu funcionamento e abandonar o apego às nossas visões pessoais e expectativas. Resistir a aceitar a realidade não faz com que ela seja diferente, apenas engendra sofrimento. Então, atravessar essa condição e aprender sobre o ser-tempo por dentro da impermanência, do desprendimento, da não-identidade, pode levar à condição de cessação do sofrimento — ou Nirvana. Essa condição não significa que as coisas deixam de existir, mas apenas que nossa forma equivocada de lidar com elas deixa de operar. O que o processo meditativo pode operar não é a aquisição de habilidades ou qualidades, mas a “combustão de tudo que somos”, de nossas pré-concepções, de nossas ilusões. O que se exige na prática do Zazen é uma total entrega de si mesmo — física, mental, emocional —, que Dōgen representa como “abandonar corpo e mente” realizado nesse exato instante do tempo (DŌGEN, 1997b, p. 71).

Aprendendo sobre esse desprendimento, aprendemos sobre a natureza de todos os fenômenos. Só podemos verdadeiramente apreender o aparecimento dos fenômenos, em todos os lugares, na medida em que, através de nosso próprio esforço, realizamos a “total queima de nossas concepções ilusórias” (DŌGEN, 1997b, p. 71). Na compreensão de Dōgen, o estudo de qualquer aspecto da realidade é sempre o estudo de si mesmo, das concepções que formamos, do nosso ponto de vista, do que somos e que constitui a forma como enxergamos o mundo. Parece haver, para ele, uma espécie de auto-organização dessa totalidade a partir das mudanças que acontecem em cada ponto desse conjunto interdependente. Precisamos entender que o ser-tempo aqui apresentado é algo dinâmico e em constante transformação. Seria mais preciso falar em processos contínuos existenciais do que mesmo em “seres”, uma vez que não há nada para ser apreendido que possa representar uma constante em tudo que existe a não ser o fato de que se modificam. E na perspectiva da mudança que acontece por dentro da prática dos ensinamentos budistas, há uma referência em “Uji” de que, tanto os seres existentes se organizam e se constituem a partir de nossa própria transformação, quanto nossa transformação é produzida pela eterna mudança de tudo que há, e que, em última instância, nos constitui. Sendo um só ser, essa totalidade, não havendo a dualidade sujeito/objeto, as condições existenciais de todos os seres são a nossa condição existencial, somos nós mesmos. Se não podemos perceber isso, a indicação é de que não estamos alcançando a compreensão verdadeira acerca da realidade. Ele compara a natureza de Buda a algo inerente às ações da vida cotidiana, algo tão simples quanto piscar os olhos e levantar as sobrancelhas. Mas que são apenas levantar as sobrancelhas e piscar os olhos: a partir de fenômenos muitos simples e cotidianos é possível chegar ao encontro de si. E mesmo sendo tão simples, a dificuldade que encontramos para abandonar nossas pré-concepções fazem com

que ele compare nosso esforço com um mosquito tentando furar um touro de ferro (DŌGEN, 1997b, p. 79). A dificuldade reside, como podemos perceber pela imagem, na dureza e consistência de nossas ideias, no quanto estamos firmemente apegados a elas. E isso tudo é ser-tempo, nosso apego e nossas falsas concepções são ser-tempo, o que somos neste exato instante. Plenamente realizados. Como um mosquito tentando furar um touro de ferro, pode até morrer de tanto tentar, ou quem sabe atravessar o touro, atravessar o furar, atravessar si mesmo.

O estudo é algo que se realiza com o corpo e a mente de si mesmo. Este escrito corporifica um exemplo disso. Estudar Dōgen não é entrar em contato com o pensamento de um autor medieval, mas estudar até sentir o cheiro do incenso que queima enquanto ele escreve, até tornar-se a letra escrita, até que o espaço-tempo entre o lido e o vivido seja uma só coisa. Essa é a dificuldade para entender sua palavra: nosso entendimento é sempre o que somos, aquilo que se realiza em nossa própria experiência com o ser-tempo, o ser-tempo que somos nesse exato instante. Nessa perspectiva, precisamos entender Dōgen enquanto ele escreve, cada ideograma como ação que se realiza aqui e agora. De outro modo, estamos apenas criando imagens mentais acerca das sombras que vimos, e isso também é ser-tempo⁵⁵:

“Ser-tempo é o entendimento sem que haja expressão para ele, Ser-tempo é a expressão sem que haja o entendimento. Ser-tempo é o entendimento e sua expressão. Ser-tempo é o não-entendimento e a não-existência de uma expressão. Entendimento e expressão são ser-tempo, haver e não haver são ser-tempo” (DŌGEN, 1997b, p. 85).

Todo escrito é um convite ao estudo vivido através da prática meditativa e das atividades cotidianas. Ultrapassar uma perspectiva convencional, linear e limitada do tempo e chegar a conhecer o sagrado imanente no tempo — como tempo absoluto, presente e eterno — nos oferece uma perspectiva acerca do estudar, do tornar-se aquilo que se estuda, do estudo como estudo de si mesmo, que queremos trazer para nossa reflexão no campo pedagógico contemporâneo.

5.6 Aspectos da realização do Ser-Tempo

⁵⁵ Alusão à alegoria da caverna de Platão.

O profundo despertar de uma constante confrontação com a vida e com a morte por dentro da existência como possibilidade da impossibilidade é uma prova significativa da interconexão do homem com o tempo. O tempo é o aspecto mais elementar e inegável da experiência, e tendo sido autenticamente conhecido e realizado ou não, não pode ser evitado. A vida-morte como sinal urgente e imediato do que não podemos escapar assinala o tempo como algo que não pode ser separado da existência, nem permitir que se pense a existência como algo permanente.

Ao acentuar o significado existencial da vida-morte como aquilo que resolve o sentido da finitude e da impermanência, Dōgen não propõe que o homem se submeta ao fluxo do tempo — que é a atitude usual de que o tempo “flui” —, nem pretende parar o tempo, mas descobrir e compreender a origem do conflito entre o homem e o tempo que geralmente o leva a temer ou tentar escapar do tempo. A consciência da vida e da morte não implica em niilismo, mas numa afirmação. Os problemas humanos não são causados pela vida nem pela morte, mas pela relutância em confrontar-se com elas e aceitá-las. O tempo não pode ser negado nem transcendido, mas é a própria base da liberação.

Um entendimento acerca da natureza e da estrutura do ser-tempo é o objetivo de uma investigação ontológica, que liberta de qualquer fixação nos pontos de vista atuais, por revelar os elementos da existência como dinamicamente relacionados ao processo temporal. A realização concreta e ativa do ser-tempo é a base da visão de Dōgen acerca da iluminação.

Dōgen busca a emancipação pessoal da angústia existencial, do sofrimento através da compreensão da verdade da impermanência. A questão ontológica acerca da verdadeira natureza do tempo é levantada por Dōgen apenas em relação a essa realização existencial. Conforme os estudos contemporâneos de Heine, renovar continuamente a experiência autêntica do ser-tempo, através das atividades concretas aqui e agora, inclui o que ele chama de três dimensões — soteriológica (a busca da iluminação), existencial (esforço dedicado à busca do Caminho) e ontológica (esclarecimento da verdade acerca do ser-tempo) — inseparáveis e simultâneas na compreensão de Dōgen da completa e imediata manifestação da realização (HEINE, 1985).

Dōgen apresenta o pensamento budista em consonância com sua experiência pessoal da impermanência de todas as coisas; e ele critica as visões que se afastam da realização existencial da transitoriedade. A experiência existencial e a realidade ontológica da impermanência de todas as coisas causam no ser humano tanto um abatimento, um desespero, quanto um desejo de se ver livre desse sofrimento. Essas duas formas de lidar com essa realidade devem ser experimentadas e ultrapassadas, uma vez que elas não podem mudar o

fato de que é assim ou fazer frente à incessante mudança. Não se trata nem de negar nem de buscar transcender a impermanência: isso seria “ontologicamente insustentável, existencialmente enganoso e soteriologicamente insatisfatório” (HEINE, 1985, p. 12).

O ensinamento de Dōgen não pretende acabar com o problema da impermanência, mas levar a uma realização genuína, que penetre o sentido ontológico e existencial da transitoriedade. Ao invés de eliminar as vicissitudes temporais, aceitá-las e abandonar a perspectiva unilateral de um tempo que flui, Dōgen filosofa a partir de sua própria experiência, pois, para ele, alcançar a realização do ser-tempo é compreender o nirvana e a iluminação como o ir e o vir do próprio tempo. Para ele, não é uma questão teórica, mas de realização pessoal.

O exercício de pensar o educar a partir dessa experiência de tempo não pode mais atender apenas a uma perspectiva de acumulação de conhecimento com base nas referências externas e preexistentes, mas precisa inaugurar a possibilidade de realização de cada um de sua singular experiência de ser-tempo. E mesmo o vivido não pode ser considerado como uma bagagem que se carrega pela vida e que pode responder pelas atuais situações, mas aquilo que é capaz de produzir transformação na atualização constante de nossa existência.

6 A temporalidade pedagógica como simultaneidade

Ao nos apropriarmos da idéia de ser-tempo e buscarmos pensar a possibilidade de vivê-la por dentro de nosso aprender-ensinar, encontramos sua incessante presença, seu caráter dinâmico, dada a impermanência e a natureza já realizada do aprendizado. Então, não há um tempo fora do contexto do estudo, não há o que possa ser mantido ou repetido e não há aprendizagem a ser medida ou contabilizada. Há uma apropriação a ser realizada não como uma espécie de posse, mas como desprendimento, que se dirige à realização de si mesmo, na autocompreensão operada a partir do processo vivido como compreensão do universal, de uma temporalidade inclusiva, simultânea, como modo de ser aberto às possibilidades do instante. Nosso diálogo com o pensamento filosófico contemporâneo nos permite relacionar esse ponto, na experiência (com) vivida, em que encontramos a presentificação desse modo de ser-fazer o educar como si mesmo e como esquecimento de si, como condição de inauguração incessante do tornar-se o que já se é, do inventar-se:

E esta experiência prima pelo prazer do aniquilamento, isto é, pelo eterno prazer do devir — a vida sendo. E aqui a imagem do aniquilamento apenas presentifica a dimensão atemporal do instante — o sendo-ser no perene sacrifício dos seus mais elevados representantes[...] O fazer inventivo que afirma a vida[...] A vida-sendo como doação incondicional do ser-sempre-mais-vida: a vida como doação à vida-sendo sem cessar; a vida na vida (GALEFFI, 2001, p. 244).

A simultaneidade assume a expressão da não-dualidade de forma afirmativa e inserida no espaço-tempo existencial. Um caminhar em meio ao tecido passado-presente-futuro atual, intersticiais, momento em que nenhuma nuvem pode ser encontrada no céu azul:⁵⁶ a realização disso é que as nuvens não impedem o céu azul, o céu azul não impede as nuvens — coexistem e são uma só realidade, por isso é dito que não podem ser encontradas, não porque não estejam lá, mas porque não podem ser separadas do próprio céu. São como o momento do ar, água, fogo e mente antes de descerem à terra em forma de chuva:

O mestre Joshu pergunta a um monge recém-chegado: Você já esteve aqui antes? O monge responde: Sim, eu estive. O mestre diz: Tome um pouco de chá. Mais tarde, ele pergunta a outro monge: Você já esteve aqui antes? O

⁵⁶ A expressão “white clouds, blue sky” é utilizada no contexto do Zen para referir-se ao absoluto (imagem do céu azul, límpido e sem impedimentos) e à multiplicidade (imagem das nuvens no céu).

monge responde: Não, nunca antes. O mestre diz: Tome um pouco de chá. O diretor do mosteiro pergunta ao mestre: Por que você diz “tome um pouco de chá” para o monge que já esteve aqui antes e também diz “tome um pouco de chá” para o monge que nunca esteve aqui antes? O mestre chama o diretor. O diretor responde. O mestre diz: Tome um pouco de chá (DŌGEN, 1997a, p. 225-226).

No capítulo “Kajo”, o mestre Dōgen ensina que a vida dos Budas e Patriarcas é tomar chá e comer a refeição. Os aspectos mais simples da vida cotidiana são as palavras dos Budas e Patriarcas. Tomar chá e comer uma refeição simples são a vida cotidiana. Não precisamos procurar mais nada fora do momento presente. O sentido ensinado com esse “aqui” está além de onde estamos agora, como aqui na UFBA, Faculdade de Educação, no Vale do Canela, originando-se exatamente aqui. Já esteve aqui antes e nunca esteve aqui antes: como ambos podem ser verdadeiros? Somente este lugar é o lugar onde o inefável existe. Como podemos entender isso? Não como Dante já esteve aqui antes, porque dá aulas na FACED ou Tokuda não esteve aqui antes porque veio do Japão, mas como já esteve aqui antes, porque sempre esteve aqui, todos os seres possuem a natureza de Buda. E nunca esteve aqui antes, por não ter realizado isso em sua própria vida. Ainda uma outra possibilidade para entender essa afirmação: já esteve aqui antes porque está agora: a realização alcançada eternamente presente, e nunca esteve aqui antes, porque, uma vez realizado, nada precisamos saber disso, apenas é assim.

Apenas por dentro de cada instante vivido isso pode ser apreendido. O tempo passa a ser o tempo todo de nossas vidas e tempo nenhum separado delas. Cada situação, cada oportunidade do tornar-se ser-tempo é o momento de aprender sobre si mesmo, de esquecer-se de si mesmo e de ultrapassar o saber e o esquecer-se de tudo isso.

Em alguns momentos convivendo ao longo das vinte e quatro horas do dia, alguns momentos sem contato por cinco anos, o encontro mestre-discípulo acontece a cada Zazen⁵⁷, a cada tigela de arroz⁵⁸, a cada passo da caminhada pela sinuosa praia da paciência⁵⁹. Cada instante miraculosamente vivido, como apenas comer quando tem fome, apenas dormir quando cansado⁶⁰: aprender a abandonar as fixações dos pontos de vista pessoais e poder deixar-se ficar no silêncio sagrado, trabalho oferecido de um não-fazer, do ser-tempo.

⁵⁷ O Zazen é referido como a prática de sentar-se em meditação, mas também como o estado que atravessa as atividades comuns da vida cotidiana.

⁵⁸ Tomar o alimento é referido como prática meditativa, como encontrar satisfação para a busca e como comer um delicioso mingau de arroz.

⁵⁹ O passeio pela praia da paciência refere-se ao caminhar pela orla de Salvador, ao caminhar em meio às perturbações causadas pelos seis impedimentos, e refere-se também a seguir o caminho budista.

⁶⁰ Referência às palavras de Ju Ching, citadas por Dōgen, no capítulo “Kajo” do *Shobgenzo* (cf. DŌGEN, 1998, p. 223).

Sem chegar a experimentar esse exato aqui do tempo, esse exato ser do instante, a proposição é palavra morta, o ato educativo é alijamento do sentido profundo implicado no ensinar-aprender. Por isso, essa proposta caminha pela possibilidade de encontrar meios habilidosos de inserir — por dentro de toda atividade cotidiana, formalmente educacional ou informalmente trans-formadora — o espaço esvaziado de sentido, que permite acessar o silêncio, a possibilidade de despertar para a busca de “deixar cair corpo e mente” no sentar-se em meditação.

O ser-tempo ensinando o ser-tempo, o ser-tempo aprendendo com o ser-tempo. Passado, presente e futuro simultaneamente presentes no aqui e agora do ato educativo, ao abrir o espaço ao esvaziamento e ultrapassamento das fronteiras da dualidade, encontrando por dentro de cada aspecto mais simples do viver a realização do que somos:

Para nós, praticantes de Zen, qual é o sentido deste “simultaneamente”? Quer dizer que, se você despertar seu espírito de Buda, este Bodhicitta, então o momento deste despertar, mesmo que seja dois mil e quinhentos anos depois, produz-se simultaneamente com aquele do despertar do Buda, é como estar praticando no tempo do Buda. O Bodhi (iluminação) é simultâneo, o mesmo valendo para o nirvana (TOKUDA, 2003, p. 16).

Residir na serenidade é o nome da morada desse educar. Desde a antiga Índia, durante a estação das chuvas, retiramo-nos para a prática do Zazen por aproximadamente três meses. Um período concentrado de prática, em que sustentamos nosso corpo ereto para que passe através do portão do dualismo. Tomando as refeições e esticando as pernas para dormir, experienciando — através da pele, carne, ossos e medula dos Budas e Patriarcas — nos transformamos nesses noventa dias de Angô⁶¹ (DŌGEN, 1999). Em seguida, deixando o recolhimento, entramos na praça do mercado⁶², por dentro de todas situações do viver cotidiano, e aprendemos sobre o sentido profundo de cada ensinamento encarnado no mundo.

Um primeiro movimento consiste na quebra dos padrões de repetição e enquadramento da visão de mundo. Os mecanismos que nos mantêm distanciados de nossa questão fundamental acerca do viver e que permitem o acesso ao que verdadeiramente somos.

É preciso chegar a essa questão e é preciso partir dela. Todos os problemas sobre os quais nos debruçamos são variações dessa questão central — e que é, ao mesmo tempo, nosso problema pessoal e o de todos os seres existentes. Embora possua a mesma base que o

⁶¹ O Angô é um período de recolhimento em que se intensifica a prática do Zazen.

⁶² A saída do recolhimento é representada pela imagem de “entrar na praça do mercado” no décimo desenho da série conhecida como “Os dez desenhos do touro”, que simbolizam momentos do aprendizado do Caminho (Ver Apêndice).

problema de todos os demais, sua formulação expressa nosso momento e uma singular aproximação. Essa questão fundamental é chamada *koan*, numa perspectiva diferenciada de um treinamento com os koans tradicionais:

Koan quer dizer “Nossa questão fundamental sobre a vida, nosso principal problema”, mas esse problema é, ao mesmo tempo, aquele de todos os demais. Seu problema tem a mesma base que dos demais, é uma pergunta universal. Resolver seu problema quer dizer resolver aquele de todos os outros (TOKUDA, 2003, p. 14).

Essa questão precisa ser levada por nós ao menos uma vez em nossa existência, para todos os tempos e lugares; ela precisa invadir todos os aspectos de nossa vida. Precisamos nos tornar essa questão e, com ela, começar a mergulhar no espaço em que toda realidade se configura, onde pensamentos, palavras e ações se movimentam junto com as condições e criam nosso mundo, a realidade em que vivemos. Atravessar a compreensão mediada pelos objetos dos sentidos, pelas sensações, percepções, concepções e experimentar o intervalo nessa cadeia produtiva:

No primeiro grau, sente-se que o Zazen pode quebrar-se facilmente, seja até por um barulho, o zumbido de um mosquito ou qualquer outra coisa. Tudo isso pode destruir a concentração. É como uma flor, mas uma flor quebrada, a qual, privada de suas raízes, murcha após alguns dias. O segundo estágio do Zazen já é diferente. Aqui, podemos lembrar da palavra sânscrita *tunhi*, que quer dizer “silêncio sagrado”. Esse estado de Zazen é um estado fixo[...] A postura é muito importante. É importante que o corpo não penda nem para direita nem para a esquerda, nem para frente nem para trás. É preciso cuidar daquele local chamado *kikai* (que quer dizer “mar de energia”), onde se sente algo de fixo, como se toda a energia do universo se concentrasse em você. Se vocês conseguirem ter esta sensação, sentirão, então, o que se chama da “alegria do Dharma” (TOKUDA, 2003. p. 15).

A orientação de um amigo mais experiente, que aprende junto, enquanto ensina, é fundamental para que esse mergulho não se converta numa fuga da realidade, num absorver-se na sensação de bem-estar proporcionada pela ausência das perturbações da mente. Essa possibilidade é conhecida como “doença Zen”, e precisa ser rapidamente cortada fora, para que não haja apenas uma substituição de uma fixação por outra, revestida de “espiritual”. O objetivo do processo meditativo não está em encontrar bem-estar e livrar-se dos problemas do mundo, mas em perceber, por dentro mesmo de tudo que é a vida, a condição de perfeição permeando as contradições como expressão da complexidade. Esse aspecto pode ser visto desde a experiência do Buda Gautama:

[...]Quando ele reencontrou aquele estado de alegria e felicidade, ele não se deteve, não lhe deu nenhuma importância nem lhe atribuiu nenhuma importância e continuou a penetrar cada vez mais profundo na meditação. Quando aquela alegria desapareceu, ele não se apegou a ela e prosseguiu[...] (TOKUDA, 2003, p. 16).

Do mesmo modo, a ideia de que precisamos alcançar algo, de que algo nos falta, de que as perturbações que experimentamos devem ser eliminadas, constitui igualmente obstáculo à prática, e é preciso ir além disso:

Mesmo que durante o Zazen soframos, que estejamos afligidos pela aparição de imagens mentais, estamos sempre no caminho. Quando compreendermos isso, começamos a respeitar este corpo e este espírito que nos permite praticar (TOKUDA, 2003. p. 17).

O sentido profundo presente na experiência de Dōgen pode começar a tornar-se nossa própria experiência, ao abandonar tanto a busca de satisfação quanto o incômodo causado pelas perturbações. Ao seguir caminhando, praticando, abrindo as fronteiras de nossas resistências pessoais, atravessando os limites de uma visão que sempre insiste em fragmentar a realidade, vamos deixando cair “corpo e mente”. O aprender converte-se num modo de ser e estar no mundo, sem mais necessitar de um lugar imaginário onde se possa estabelecer e fixar:

Nesta simultaneidade que engloba os quatro aspectos, o despertar do espírito, de despertar-praticar-iluminar-nirvana, cada um desses aspectos está incluso um no outro, se bem que quando o espírito do despertar se manifesta, já há a realização. Mesmo assim, mesmo que você chegue ao despertar e à realização, isso não é o fim da prática, porque no interior dessa prática já há o começo do despertar, do espírito do despertar e da continuação da prática. Cada qual destes quatro aspectos-prática, despertar, despertar da bodhicitta, nirvana - está contido nos três demais (TOKUDA, 2003, p. 18).

Este ser-tempo em que experimentamos a vida se configurando incessantemente, em que percebemos a singularidade como expressão de um corpo só do Dharma, passa a funcionar através do chamado movimento das dez mil coisas, o aprender-ensinar atravessa os momentos de dormir e acordar, os momentos de descansar e trabalhar, os momentos de estar só como um universo que não tem dois, assim como os momentos de ser mil ou dez milhões de fenômenos: reconhecer-se em cada acontecimento, assumir por tudo uma responsabilidade e cuidado. O tempo é todo o tempo, é exatamente agora, com tudo que está interligado do que se produziu e atravessa esse instante e o que nesse instante se abre como possibilidade:

É a simultaneidade, não é um tempo linear[...] Vocês estão aqui em La Rochette: é possível fazer uma foto deste lugar de um avião ou de um helicóptero. Numa foto tomada de satélite não se verá somente La Rochette, mas os Alpes marítimos ou a Alta Província; e quanto mais longe formos, mais vai crescendo nossa visão do conjunto. Distanciando-nos mais ainda, veremos então uma estrela, um planeta dentre muitos, muitos outros. Isto é somente um aspecto. O outro é, por exemplo, entrar no interior do corpo onde se encontram muitos órgãos, ossos, tendões. Hoje em dia a ciência permite este tipo de exploração minuciosa dentro do corpo[...] Finalmente macrocosmo e microcosmo são parecidos, este sendo um outro aspecto da complexidade. Se entrarmos na simultaneidade, o tempo não mais existe (TOKUDA, 2003, p. 20-21).

Nesse momento em que aprendemos-ensinamos, tecemos o passado, tecemos o presente, tecemos o futuro como ser-tempo existente: cada situação, cada momento vivido como momento de estudo, realização, continuação da prática e esquecimento da prática. Chegando a transformar o viver num aprender-ensinar incessante, não há mais necessidade de separar o momento em que se aprende, o momento em que se ensina, o momento em que se vive. A realização de todos os aspectos do aprendizado se torna a própria vida acontecendo.

7 Simultaneidade na práxis pedagógica

7.1 Uma pedagogia Zen

Aprender a chegar, aprender a partir; aprender a comer, aprender a dormir; aprender a aprender, aprender a ensinar, aprender a esquecer o ensinar e o próprio aprender. Um movimento que só pode acontecer por dentro de um viver que se converte em processo de “trans-formação”, mudança, atravessamento da formação, atravessamento da fragmentação do processo formativo. A experiência de prática Zen se apresenta como oportunidade para colocar tudo que somos em cada instante e ver emergir o ser-tempo de nossa própria experiência, numa primeira aproximação do tempo linear como a montanha que, olhada de longe, é vista como montanha:

A simplicidade parece ser uma marca da prática Zen. Construções rústicas, feitas com materiais encontrados na região, a manutenção do ambiente natural com o mínimo de modificações dão ao mosteiro um aspecto de integração e harmonia com a montanha onde se encontra. Em poucos dias perdemos a noção de calendário, e já não sabemos ao certo em que dia do mês ou da semana nos encontramos. Saímos do tempo marcado pelas horas e nos aproximamos do tempo da natureza. O dia é anunciado pela estrela da manhã — Vênus, o mês pela lua crescente. Sentimos a proximidade do meio-dia com a nitidez que nenhum relógio pode oferecer: um calor intenso na meditação do final da manhã. Poucas nuvens anunciam uma chuva que não chega a cair, e todos ficam procurando sinais de alívio para a alta temperatura dos dias e das noites. Na segunda metade do retiro, a temperatura cai um pouco e o céu nublado diminui a quantidade de mosquitos que visitam o Zazen dos praticantes (MELLO, 2002, p. 22).

Sentados em meditação, varrendo ao redor, preparando o alimento, cultivando a terra, carregando pedras, limpando os banheiros: não é mais possível perceber a montanha. Bebendo a água que nasce ali mesmo, comendo o alimento que sai da terra, esquecendo nossas ideias de certo e errado, abraçando o momento presente, percebendo a impermanência e a interdependência em tudo, vamos nos tornando a própria montanha.

Ao toque do sino de despertar, todos levantam juntos e lavam seus rostos, dirigem-se ao *Zendô*⁶³, e em poucos minutos toda comunidade inicia a prática do *Zazen*, no silêncio da madrugada, antes que os pássaros despertem. Apenas o *Tenzô* está na cozinha iniciando o preparo dos alimentos: essa é a sua meditação. Penetrar o tempo além do tempo, o silêncio, a quietude e a postura correta conduz a experiência ao atravessamento da concepção linear de espaço-tempo. Já não há a percepção de um corpo, de um tempo determinado, de um lugar em que os seres se apresentam como outros na compreensão. Esse momento precioso abre o dia de prática numa comunidade Zen e, a partir dele, todas as outras atividades se desenrolam. Quando o mingau de arroz⁶⁴ está pronto, um sino de ferro em forma de nuvens, o *Umpan*, é tocado na cozinha avisando. Na sala de meditação, responde o sino de madeira, o *Han*, sincronicamente se alternam num diálogo em que expressam que as atividades estão sintonizadas e não são duas, mas um só movimento acontecendo de forma interdependente. Ao final desse diálogo entre os sinos, todos se erguem de seus lugares e iniciam a recitação matinal dos ensinamentos contidos nos Sutras. A rememoração que a tradição oral estabeleceu se preserva, junto com a escrita, buscando uma tradução em ação, um tornar-se os próprios ensinamentos através de todas os momentos do dia. Segue-se o desjejum, os trabalhos com a terra e demais atividades, que encontram ao final do dia o recolhimento e a quietude da prática meditativa antes de adormecer:

Quando a comunidade está sentada [em meditação], sente junto com todos; quando a comunidade [gradualmente] se deita, deite-se também. Em atividade e no silêncio uma só coisa com a comunidade[...] Agir diferente dos outros não é nossa conduta⁶⁵ (DOGEN, 1995, p. 63).

Os ensinamentos devem se manifestar na vida diária através de ações concretas. Toda e qualquer atividade diária, por mais simples que pareça, possui um significado espiritual profundo. Esse ponto contribui para pensar nossa vida diária, mesmo que não vivamos dentro de uma estrutura monástica. Cada ação pode oferecer uma oportunidade para aprofundar a compreensão sobre a vida. A flexibilidade exigida para lidar com cada situação cotidiana, a energia necessária à realização de todas as atividades, dirige-se ao aprendizado da interdependência entre todos os seres, da interconexão, e penetra a vida diária de forma plena,

⁶³ Sala de meditação, espaço especialmente reservado apenas para essa atividade, revelando sua importância e centralidade nos espaços de prática Zen.

⁶⁴ O mingau de arroz é a primeira refeição, em japonês chamado de *Okayo*: limpa, fortalece e cura o corpo, preparando-o para o dia de atividades.

⁶⁵ O ponto essencial aqui é harmonizar a prática individual com a da comunidade e não proceder de uma maneira competitiva ou de uma forma que possa causar perturbação aos outros.

na sincronia entre o preparo do alimento e os períodos de meditação, entre o trabalho com a terra e os estudos.

A dedicação do mestre à sua comunidade de prática é a chave para entender o que vem a ser um professor budista. Seus ensinamentos não vêm apenas de seu mundo pensando sozinho. Ele anda junto com seus alunos, como um companheiro em sua comunidade de prática. E, ensinando, ele aprende. Aprendendo, ele ensina — até o ponto em que mestre e discípulo tornam-se um só. Então, juntos ensinam-ensinam e aprendem-aprendem. A relação entre os praticantes, e destes com o mestre, atravessa todos os momentos. O mestre oferece indicações, aponta a direção e indica desvios no caminho, mas cabe ao discípulo realizar sua própria trajetória. Sem a realização pessoal do discípulo, não há transmissão do ensinamento.

Deixando a montanha rumo às cidades, após o período de recolhimento, a montanha está em todos os lugares. O recolhimento não cessa, assim como a expansão e a atividade não deixaram de estar completamente presentes. Cada instante é intervalo e movimento, som e silêncio, ao mesmo tempo uma aula que começa pela manhã e termina ao meio-dia. O ser-tempo se realiza na paciência, na diligência, no esforço e no encantamento, no compromisso e envolvimento com tudo que diz respeito à vida. Está além de uma compreensão niilista de que conhecer a natureza ilusória de nossa visão de mundo negue a existência como lugar de realização do que somos. É afirmação do que é como é, do que se configura a cada instante. É afirmação da vida-morte acontecendo por dentro de todos os fenômenos.

A criação de espaços para a prática Zen nas grandes cidades se configura como ponto de apoio para que cada um possa aprender formas de realizar sua caminhada por dentro de sua própria vida, por dentro dos espaços de estudo, trabalho e descanso. Em geral, uma pequena sala é reservada apenas para a prática do *Zazen*. Ao *Zendô* pode-se ter uma cozinha e banheiros para realização de pequenos retiros, como o *Zazenkai*, que dura apenas um dia ou um final de semana e abrem espaço para a experiência de aprofundamento da prática meditativa. Momentos de estudos introduzem os ensinamentos acerca do ultrapassamento da perspectiva limitada pela visão dicotômica da realidade. Partindo de um centro como esse, a prática pode espalhar-se e se organizar em lugares diferentes da cidade, ampliando as possibilidades de acesso e inserindo os praticantes no trabalho de organização e manutenção das condições de prática junto com os monges, de forma que se multiplicam as possibilidades. Espaços para a meditação podem surgir em praças, hospitais, empresas, universidades, escolas, centros comunitários. Algumas experiências acontecem, inclusive, dentro de espaços religiosos de outras tradições que se interessam pela prática meditativa. Alguns monges Zen e

praticantes leigos (não-monges) assumem igualmente o cuidado com locais de prática Zen, mobilizando todos os interessados para que assumam coletivamente a organização e a manutenção das atividades. Como não há um controle central, mas apenas orientação que deve ser demandada, os grupos se multiplicam livremente e assumem contornos que expressam as características singulares de cada contexto em que estão inseridos. Manter uma conexão com um centro de prática onde possam encontrar, em um mestre realizado, orientação segura para aspectos mais profundos da prática é a única indicação recomendada. Isso permite lidar com aspectos sobre o quais aqueles que não possuem a experiência de realização não podem decidir, pois envolvem uma compreensão que possui outra base que não a nossa visão usual limitada pela dualidade.

Periodicamente, um período intensivo de prática reúne todos, leigos e monges, durante aproximadamente três meses, em recolhimento nas montanhas, para que as condições permitam o atravessamento de si mesmo, da visão dicotômica, da relação sujeito-objeto, através da prática intensiva do Zazen, da convivência na comunidade, da relação dialógica entre mestre-discípulo, de um distanciamento temporário dos anelos a que estão atrelados em seu modo de vida cotidiano. Esse período, chamado de *Angô*, acontece desde os primeiros tempos na Índia, em que os monges peregrinos suspendiam suas viagens no período das chuvas e se reuniam para meditar. Assim surgiram os mosteiros, que mantiveram essa característica de recolhimento temporário, alternado com períodos em meio a todas as atividades do mundo, em que os ensinamentos precisam encontrar formas de serem vividos fora do ambiente protegido do monastério.

O ensinar-aprender sobre a vida, na pedagogia Zen, não está limitado por lugares específicos e, ao mesmo tempo, não prescinde deles. Simultaneamente, dentro e fora dos locais de prática, ambas são instâncias completamente inseridas na aprendizagem do que somos. Assim, o ser-tempo dessa realização alcança todos os momentos, todos os lugares, onde tomamos um ônibus ou quando vamos ao mercado comprar alimentos, quando nos reunimos para aprender sobre formas de trabalhar e viver e no momento em que partilhamos nossa existência em celebração festiva. Mesmo assim, existem os *Zendôs*, templos e mosteiros. Um aspecto não impede o outro, mas se entrelaçam como tecido vivo de nosso caminhar pela vida.

7.2 Narrativa de um percurso

No momento em que as inquietações deixadas pelos estudos anteriores e a experiência de aprender-ensinar fazem emergir o desejo em forma de projeto, muitos desafios se apresentam como matéria-prima desse percurso. Deixar Recife, uma determinada configuração familiar, uma forma encontrada para seguir praticando o Zazen num pequeno grupo e pegar a Linha Verde rumo a Salvador são parte de um ser-tempo. Seu movimento faz surgir e desaparecer o saber, o querer, o ter e o ser. Ao longo desses quatro anos, muitas experiências participam desse aprendizado.

O contato com as discussões existentes no contexto acadêmico, assim como com os momentos vividos, vai-se entrelaçando com o texto de Dōgen e com nossa experiência na “terra de todos os santos”. Em alguns momentos, a leitura ficou mais lenta e exigente, e a ênfase recaiu sobre o trabalho com a experiência, numa perspectiva fenomenológica, relatando momentos de compreensão a partir do vivido, seguindo orientações de trechos predominantemente voltados aos aspectos mais pragmáticos da obra investigada. E, mesmo assim, encontramos momentos em que se tornou muito difícil ler e entender qualquer palavra. Parecia que nada podia ser lido, nada podia ser entendido do que era descrito por Dōgen. Voltamos-nos para a meditação e abandonamos momentaneamente a tentativa de entendimento intelectual para deixar que o lido e o vivido pudessem operar. Isso não foi feito sem certa apreensão, mas, ao mesmo tempo, percebíamos a inutilidade de nossa insistente busca por explicações adicionais que pudessem resolver nossas inquietações. E esse silêncio do tempo, que faz parte de nosso percurso, buscou então maneiras de trazê-lo para nossa elaboração, assim como os momentos em que apenas ficava evidente o nosso limitado entendimento.

O modo como aparece o silêncio, parece-nos apropriado dizê-lo, é através dos efeitos que podemos perceber nas formas que se seguem. Nada pode ser dito diretamente dele. Apenas podemos perceber que houve um salto e que não podemos encontrar um fio que ligue um instante a outro. No modo de elaboração do estudo, mudanças significativas se produziram, percebemos a natureza da contribuição do silêncio ao trabalho realizado. Através dos caminhos propostos neste estudo — a partir da prática meditativa e por dentro do diário, em que procuramos registrar nossa experiência pessoal com as leituras realizadas e a escrita do trabalho —, fomos percebendo que, a cada leitura do que havia sido estruturado como escrito, notávamos a estranheza que as leituras nos causavam, como se nos apresentassem

aquelas ideias pela primeira vez e sem que pudéssemos nos reconhecer no escrito realizado. Numa primeira reflexão sobre o fenômeno, procuramos compreendê-lo como sendo decorrente do amadurecimento que a cada momento experimentamos, sendo uma nova experiência entrar em contato com o produto de outro momento. Ao ler, começamos a aprender com o que escrevemos. Aos poucos, fomos percebendo que, a cada instante, a autoria se configurava, sem que houvesse continuidade entre um momento de escrita e outro. A dificuldade parecia agora tecer relações e estabelecer uma articulação possível entre os vários momentos do texto. E assumir que não há um autor, mas emergências autorais, experiências de efeito de autoria, que não pertencem exclusivamente nem aprisionam quem escreve numa linha de coerência, mas apenas expressam o momento aprendente e sua natureza transitória existencial. Diante do tempo alternado entre a experiência linear de uma leitura mais centrada em conceitos e explicações e uma outra leitura que remete diretamente a aspectos do ensinamento sobre a prática meditativa, alguns momentos pareciam apresentar características de suspensão de uma compreensão racional e de entrada num plano de experimentação prática e compreensão intuitiva.

Após a qualificação do projeto, o plano estava elaborado e aberto às possibilidades do caminho. As primeiras incursões haviam sido feitas, havíamos nos aproximado nos primeiros conceitos. Parecia uma questão de prosseguir cuidadosamente e trabalhar diligentemente até o final do período de estudos previsto. Mas, a partir de certo ponto, a leitura parecia distanciar-se do que estava sendo possível experimentar e tornava-se cada vez mais difícil sua apreensão. A montanha do ser-tempo estava lá, diante de nossos olhos, mas não era possível continuar a subi-la. Assim como durante períodos de prática, tudo parecia estagnar e não oferecer qualquer conforto ou indicação. Sentando, ao acordar junto com os pássaros que despertavam para o dia ou ao anoitecer com o vento mais quente apagando a vela, tudo parecia tranquilo, porém parado. Não parecia haver nada a ser dito, nenhuma compreensão a mais, nada que pudesse ser relatado. Não era mais possível ver montanha alguma. Não havia mesmo nada acontecendo, apenas o silêncio, o dia, a noite, a chuva, o vento, o cuidado cotidiano com o trabalho e com o estudo.

Quando tudo parecia desaparecer e nem uma só palavra no livro parecia ajudar minha compreensão com relação a um aspecto central que me desafiava desde o início: estudar o ser-tempo é estudar a mim mesma. Como poderia dizer algo sobre isso? A questão — que me move a cada instante e que se converte no *koan* que sou, e que se configura como proposição do meu aprender-ensinar — era: como é possível chegar a uma elaboração disso? As perguntas de Dōgen apareciam em nossa própria vida: se somos por natureza iluminados,

por que é preciso praticar? Então, existe um abismo entre saber-se iluminado e realizar isso na própria vida. A questão volta-se ao entendimento de “abandonar corpo e mente”. Que espécie de movimento é esse? Como se realiza isso? Ao ler em Dōgen, a indicação recai sobre a prática do Zazen. Ao sentar em Zazen, a orientação recai sobre a concentração, postura corporal e abandono de tudo que somos ao caminho. Mais do que não ver montanha nenhuma, trata-se agora de tornar-se montanha. Passos à frente, passos atrás, como descreve Dōgen em “Uji”, e a sensação é apenas de um ir e vir sem rumo, sem chegar mesmo a lugar nenhum.

O surgimento de um pequeno grupo que começa a praticar o Zazen se configura como oportunidade para a vivência coletiva e a realização de aspectos que a prática do Zazen em casa não proporciona comumente. Sem ter iniciado um movimento de criar esse espaço, o grupo foi surgindo com amigos que vinham meditar em casa. Uma primeira experiência de *Zazenkai*, um dia em meditação, reuniu um grupo um pouco maior num apartamento no Rio Vermelho. Com um grupo mais numeroso, passamos para uma pequena sala no bairro do Garcia. Durante esse período, saímos para a região metropolitana de Salvador, para um período de prática intensiva, num sítio em que funciona uma escola de permacultura. Nosso diálogo com outras formas de trabalho e estudos sobre um viver em sintonia com a natureza começa a se ampliar. Atualmente, o grupo se reúne no bairro da Barra, numa pequena sala, e já assume coletivamente os cuidados com as atividades. Num ensaio propositivo, iniciamos os estudos dos cinco preceitos budistas⁶⁶, articulando-os às atividades cotidianas de cada participante. A cada semana, um integrante assume o momento de estudos num exercício de aprender sobre os preceitos, relacionando-os às suas atividades e ao seu modo de viver.

Por dentro da prática coletiva, aspectos individuais continuam a surgir como expressão singular da realização dos ensinamentos. Assumir os cuidados com um grupo não significa que o processo de aprendizado está completado, apenas que continuamos a caminhar partilhando o movimento com outros. A prática do Zazen, articulada com os estudos sobre o ser-tempo em Dōgen, leva a um questionamento sobre o real significado da indicação para “abandonar corpo e mente” oferecida por ele no capítulo “Genjokoan”. Numa conversa com o Mestre Tokuda pelo telefone, ele em retiro no Mosteiro Eitaiji na França, escuto o que está sendo lido e ouvido há muitos anos. E, mesmo assim, não está sendo lido nem ouvido um só

⁶⁶ Os cinco preceitos são tradicionalmente referidos como: não matar, não roubar, não mentir, não oferecer aos outros o vinho da ilusão, não cometer adultério. Numa releitura atual, engajada e afirmativa, encontramos como: reverência pela vida, generosidade, fala atenta e amorosa, consumo consciente e sustentável, responsabilidade sexual. Disponíveis em: <<http://szbestudos.blogspot.com/search/label/Os%20Cinco%20Preceitos%20Budistas>> Acesso em: 20/04/2008.

instante sequer: abandonar corpo e mente é sentar em Zazen. Zazen é abandonar corpo e mente. No telefonema, a insistente pergunta buscava uma explicação adicional que pudesse resolver a questão. A repetição paciente da mesma resposta ecoava e já parecia confundir mais do que esclarecer. Agradecida pela atenção, mesmo tendo finalizado a ligação com a sensação de estar entendendo menos do que antes de ligar, fiquei um tempo com tudo em suspenso. Não é possível dizer o quanto isso durou. Depois, sem nenhum ganho, apenas voltei ao sentar, não havia mais nada. Somente um corpo sentado, quieto, indo junto com o ar e vindo junto com o ar, nada especial, nenhum grande entendimento de nada, enquanto sentada ali, apenas fui deixando os pensamentos de “alcançar” ou “não alcançar”, “compreensão” “e não-compreensão”. E, subitamente, era só isso. Nada aconteceu. Mas não precisava mais acontecer. Não haveria algo excepcional para dizer, apenas que é assim mesmo. E que continua sem cessar, a surgir e desaparecer. Não está realizado e é preciso esforço constante, mas, ao mesmo tempo, está bem. Esse tempo, enquanto escrevo, está indo e vindo, transformando a expectativa em acolhimento do que é como é.

7.3 A trans-formação do ensinante-aprendente

“O Buda Sakyamuni e o Buda Maitreya estão se preparando para praticar juntos. Onde eles praticam? Dê-me a resposta” (TOKUDA, 2003, p. 22).

Aqui e agora, somos nós o Buda realizado e o Buda que alcança a realização no futuro. Somos nós, preparando-nos para praticar, e a prática acontece exatamente aqui, exatamente neste instante. A pergunta fundamental é o ser-tempo, a resposta é o ser-tempo. Eu sou aquele que pergunta, eu sou a própria pergunta e sua resposta. A pergunta já está lá antes que possamos chegar a ela, a resposta está dada desde sempre. Não se trata de ir ou vir, mas de uma pergunta que é ao mesmo tempo uma afirmação:

Que diabos movem uma mulher aos 28 anos a parar suas atividades e sentar-se numa almofadinha redonda, de frente para uma parede, procurando sei lá o que? Diabos sim. Pois diabo significa aquilo que divide, que cria dualidade e origina sofrimento. E trata-se aqui de um profundo pesar, que resiste aos altos e baixos da vida, sem encontrar alívio. Um pesar que diz respeito a quem verdadeiramente somos. O que estamos fazendo aqui? Para que corremos tanto de um lado para o outro? Quando os objetivos começam a se esvaziar e percebemos que não vai dar para viver em função de conseguir

sobreviver, colecionando coisas, emoções, pessoas. A vida passa e, com ela, passam as alegrias (bem rápido) e as tristezas. Sentimos uma dor que vem do chão, do fundo da alma. O que verdadeiramente incomoda? Sentir a presença incômoda desse eu que se atropela todo o tempo, tentando manter-se inteiro. Que cria confusões e milhões de pensamentos que, o tempo todo, geram movimentos caóticos e fazem com que se sinta mais longe de tudo, separado, dividido entre ações desconexas, ainda que arrazoadas, justificadas, e com toda razão, sem saber como se sai desse labirinto do eu. (MELLO, 2000, p. 42)

Aprender sobre a quietude e o silêncio, em meio ao movimento incessante. Seis anos no Parque Jetavana⁶⁷, nove anos em uma caverna no Norte da China⁶⁸, não importam os anos. Dōgen recomenda que abandonemos a tentativa de chegar à realização através do entendimento intelectual. Ele orienta, no “Fukanzazengi” (DŌGEN, 1998, p. 279-283), que encontremos um lugar calmo, que comida e bebida sejam tomados com moderação. Deixando de lado todo tipo de envolvimento, damos a todas as coisas um descanso. Procurando não pensar em termos de certo e errado, bom ou mau, abandonar o movimento diretor da mente, da vontade e da consciência. Cessar a consideração de imagens, pensamentos e reflexões. Nem mesmo almejar tornar-se Buda. Usualmente um colchonete quadrado ou um cobertor é colocado no chão onde sentamos, e sobre ele uma almofada redonda apóia a base da coluna, que deve ser mantida perfeitamente ereta. Cruzando as pernas, devemos sentar de forma que nossos joelhos toquem o colchonete, formando uma base triangular que oferece mais estabilidade para a aquietação do corpo e da mente. Mantendo a quietude e a postura⁶⁹ com a coluna ereta, pensar além de pensar e de não pensar: esse é o eixo do Zazen. Situar-se além da dualidade em relação aos processos mentais. Isso está além de um exercício de concentração. Alguma dificuldade inicial para manter-se na postura precisa ser atravessada, assim como a profusão de distrações mentais. No entanto, por mais difícil que pareça, em nada se compara à dificuldade para abandonar os pontos de vista egocêntricos: “Trata-se de uma questão simples, levando-se em conta que o sofrimento experimentado em perceber que não há nada em que se segurar e que, entretanto, se está firmemente apegado a tudo isso” (MELLO, 2000, p. 42).

Ao indicar o abandono da expectativa de realização, Dōgen não está negando que a experiência exista, mas está nos indicando a necessidade de abandonar as ideias que temos a respeito do que seja. Se estivermos presos a uma imagem do que deva ser isso, não será possível perceber sua presença. Nossas ideias se convertem em obstáculos. Então, constantemente percebemos que é preciso abandoná-las:

⁶⁷ Referência ao período em que o Buda Gautama dedicou à prática da meditação antes de atingir a iluminação.

⁶⁸ Referência ao período de prática do Mestre Bodhidharma que levou o Budismo da Índia para a China.

⁶⁹ Para mais detalhes sobre a postura, ver no Apêndice a tradução do FukanZazengi com ilustrações.

Começamos a descobrir que menos é mais. Que ficamos mais leves ao nos desvincularmos de nossas próprias confusões mentais, e criamos menos problemas ao nosso redor. Que para viver bem precisamos de muito pouca coisa, muito pouca idéia, muito pouco. Silêncio, que nunca é pouco nem muito, disso passamos a precisar[...] Mesmo assim pode ficar tranqüilo, porque não está mais preso a uma boa imagem, a que a vida aconteça dessa ou daquela forma. Vem como vem e vai como vai. E continuamos pacientemente trazendo de volta nossa mente que se vai com as turbulências de nossas paixões, num cuidado incessante, disponível, feliz. Sentando pacientemente, o ar que entra[...] O ar que sai[...] (MELLO, 2000, p. 43)

O aprender se dá concomitantemente com o ensinar, ao invés de pensar que num momento aprendemos e em outro ensinamos, procuramos apenas realizar nossa própria prática em conjunto com todos os seres. Cada situação vivida se torna oportunidade para trazer a prática meditativa para o cotidiano, alterando profundamente a forma como nos relacionamos com a vida. A dificuldade passa a ser tratada como preciosa oportunidade de superação da dicotomia usual de nossa forma de entender as situações e as pessoas. Neste sentido, o diálogo e a orientação de alguém mais experiente são fundamentais para identificar os pontos em que nossas concepções se convertem em obstáculos:

Durante um dos seshins [retiros] que fizemos com a presença do mestre Tokuda, em Gravatá – Pernambuco, lembro de um momento especial em que num mondo (perguntas e respostas) eu solicitava sua ajuda para lidar com as dificuldades para cuidar da comunidade e do centro de prática e ele respondeu diretamente que procurasse compreender o sentido profundo da palavra autoridade, que não deveria ter o sentido de autoritarismo, mas ser exercida sem esforço e com leveza, de forma natural, como algo que serve ao grupo e não que o controla. Foi uma lição dura, porque atingia diretamente aspectos do ego envolvidos na questão, de difícil compreensão, mas preciosa e até hoje em permanente processo de aprendizagem. A percepção de que traços de nosso caráter podem ser muito difíceis de modificar precisam ser encarados antes de prosseguir no Caminho do despertar (MELLO apud OLIVEIRA, 2009, p.82).

A prática meditativa se estende a todas as atividades cotidianas. O *Samu*, trabalho coletivo, é um aspecto da prática em que, através da ação, os discípulos aprendem sobre a não-dualidade. Na mente tranqüila do praticante, não há espaço para a discriminação entre seu trabalho e o trabalho dos outros ou mesmo entre ele e sua própria atividade e o meio ambiente. Cuidar das condições necessárias à prática e à manutenção da vida é tarefa comum de todos os que integram uma comunidade budista, a *Sangha*. Não é preciso ser solicitado, cada praticante assume uma parcela da responsabilidade das tarefas a serem realizadas.

O Caminho não é linear, não é feito de ganhos, de conquistas, de passos que aumentam na direção de um dado objetivo, mas está relacionado a um esvaziar-se, a perdas, a passos que avançam e recuam. Imaginar que avançamos num crescente estado de perfeição em que pensamos, a respeito de nós mesmos, estarmos cada vez mais corretos, mais virtuosos, mas equilibrados, mais sábios, apenas revela a vaidade sempre presente na seara espiritual. A última tentação de Buda após experimentar a iluminação teria sido a ideia de nada contar sobre o que descobriu, supondo que outros não poderiam compreender, dado o estado adormecido em que encontravam todos os outros, apenas ele teria essa condição. Pequenas conquistas são, na verdade, desafios para nosso ego sempre pronto para agarrar-se a qualquer brinquedo. Quando estivermos achando que nos tornamos muito bons, é preciso abandonar isso e novamente buscar o Caminho. Quando estivermos nos achando miseráveis, apenas abandonar isso e buscar o Caminho, ensina durante os retiros o Mestre Tokuda.

Esvaziar essa força que sustenta a ideia de um eu é um trabalho constante que não ocupa lugar só nas sessões de meditação. Toda a vida do praticante Zen vai-se tornando campo de trabalho sobre essa intrincada teia que o antecede e que ele alimenta, e na qual toma alimento para sustentar seu sofrimento e prazer conjuntos.

8 Considerações finais

Assumir a própria trajetória de aprender-ensinar, compartilhando as possibilidades trans-formadoras de cada momento vivido, de forma que cada situação possa tornar-se campo fértil para o encontro consigo mesmo e com o outro, em sua singularidade e, ao mesmo tempo, com o Ser-tempo que somos. Essa perspectiva implica em fazer trabalhar aquele que quer aprender, para que produza seu próprio saber. Tudo que diz respeito à vida possui relação com esse saber a ser construído. Ultrapassando as fronteiras disciplinares, é possível tecer diálogos com as artes, as ciências, os saberes filosóficos, os acontecimentos cotidianos.

O exercício da docência, que se dá justamente quando dele se desiste, quando, ao assumir uma atitude investigativa, colocamo-nos ao lado do educando, compartilhando com ele a construção dos saberes e práticas. O que se pode chamar de “transmissão” não é um conteúdo, mas algo que toca o aprendiz e o faz mover-se na direção da produção de seu saber, que, por seu turno, sustenta o ato de ensinar. A construção de sentido pode ocorrer justamente no vazio deixado para que o trabalho com o próprio aprender se realize, destituindo assim o lugar de supostamente ser o detentor desse saber, limitando sua ação ao que pode provocar o caminhar do aprendiz. A estimulação do pensar se dá através das lacunas no texto ou na fala daquele que ensina, deixando transparecer suas interrogações e incompletudes, produzindo o saber ao invés de reproduzi-lo, em permanente atitude investigativa, favorecendo a emergência daquele que aprende a si mesmo ao estudar.

Podemos encontrar um exemplo disso na forma como iniciamos o aprendizado no grupo de prática Zen que está iniciando suas atividades em Salvador, observando a importância de um simples *Zafu*, a almofada que usamos para meditar. A consideração de que uma almofada possa ser algo insignificante no contexto de um aprendizado sobre a espiritualidade costuma aparecer no início, como sinal de um entendimento do sagrado desencarnado do corpo e da vida. Vejamos como isso revela a condição de interdependência e o processo de aprender-ensinar sobre o Ser-tempo em que nos trans-formamos.

Num primeiro momento, oferecemos aos que chegam alguns poucos *Zafus* para que possam experimentar sentar em meditação. Como são poucos, nem sempre é possível utilizar uma almofada. A experiência alternada de usar uma almofada grande ou pequena — ou mesmo de não usá-la — é oferecida inicialmente. Embora a orientação sobre a postura seja oferecida desde o primeiro momento, percebemos que muitos detalhes passam despercebidos.

Num primeiro momento usamos o apoio do *Zafu* sem atentarmos para sua importância, como objeto que está ali e que, por vezes, é dispensado por aqueles que costumam meditar a partir de outras orientações, em geral mais focadas nos aspectos mentais do processo de concentração.

A cada *Zazen*, a orientação para que a postura seja corrigida, enfatizando seu papel fundamental na relação corpo e mente no Zen, que influencia na quietude física e mental, começa a exigir uma disposição ativa para a inatividade por parte do praticante. É possível, então, chamar a atenção para a diferença e a especificidade desse sentar — e do apoio que pode dar mais conforto para a coluna vertebral, que deve ser mantida ereta durante todo o processo — oferecido pela pequena almofada. Desse o primeiro momento de contato com materiais disponíveis no local de prática, passando pela experiência direta dos próprios limites e desafios para sustentar a postura, é importante encontrar a quietude e experimentar conforto dentro da prática meditativa: o meditante é convidado a elaborar sua experiência, observando e descobrindo detalhes de sua atual condição existencial, que pode estar auxiliando ou dificultando sua meditação. Confeccionar sua própria almofada encontrando medidas adequadas ao seu peso e altura, assim como à sua condição física para sentar, é um aspecto de um exercício de conhecer a si mesmo através da prática Zen.

Da possibilidade de encomendar pela Internet uma almofada pronta, hoje disponível em quase todos os lugares, ao movimento de retorno à origem — em que o aprendizado sobre a escolha do tecido, a forma de confeccionar, a definição das medidas, a escolha do material de enchimento e o próprio trabalho de fazê-la são parte da prática e caminham junto com ela —, temos a abertura às possibilidades de mergulho no processo de nos apropriarmos do que nos faz o que somos. Aprendemos sobre o uso de tecidos rústicos e naturais, evitando os que podem gerar processos alérgicos e que não deixam escorregar a postura durante o *Zazen*; estudamos o uso das cores neutras, que estimulam menos os sentidos num momento em que desejamos nos concentrar. Usando uma linha que seja forte o suficiente para conter o enchimento e não romper com a continuidade do uso, procuramos preenchê-la com um material que não deixe passar frio no inverno, não es quente no verão, não provoque alergia em nós mesmos nem nos que estão ao nosso redor. É importante que o apoio ofereça consistência firme, não sendo tão duro que provoque desconforto em períodos intensivos de prática nem tão mole que não ofereça o apoio adequado à coluna: quantos ensinamentos contidos numa única peça de uso cotidiano[...] Mas, os ensinamentos não cessam por aí. Através do uso do *Zafu*, é possível aprender sobre o cuidado com a existência de todos os seres: se tratado com zelo, ele pode durar mais de dez anos em perfeito estado, prolongando

sua vida de almofada, servindo e tornando-se uma só coisa com a realização do praticante. Evitando, assim, que mais materiais precisem ser retirados da natureza para uma nova confecção. Aprendendo sobre o uso do *Zafu*, aprendemos sobre o uso de todos os objetos, aprendemos sobre o cuidado com a vida de todos os seres. No espaço de convivência coletiva, aprendemos, através do uso de uma simples almofada, sobre a origem de nosso sofrimento: ao chegar ao salão de meditação, podemos encontrar alguém que, por algum motivo, sentou-se na almofada que costumamos utilizar. Pode ter sido apenas por estar iniciando sua prática e ver no lugar ainda vazio apenas uma almofada e a possibilidade de sentar. Ou mesmo tratar-se de alguém mais experiente que, observando nossa atitude em outros momentos, escolhe essa situação como meio habilidoso para nos ensinar sobre o desapego. A possibilidade de ir solicitar a almofada ou o lugar para si, ou acolher o instante como se apresenta, buscando outro lugar para sentar, são alguns encaminhamentos possíveis para a situação e revelam nosso aprendizado.

Na prática Zen, é em pequenos detalhes como esses que aparece a atitude como reflexo do amadurecimento espiritual, e é quando podemos aprender, com ou sem ajuda de um amigo mais experiente, sobre o abandono de nossos pontos de vista pessoais, de nosso egocentrismo, da dualidade característica do pensar e agir que estão na raiz de nosso sofrimento existencial. Assim como esse pequeno exemplo relacionado ao uso de uma almofada de meditação, todos os aspectos do viver cotidiano estão inseridos no contexto de uma trans-formação que atravessa fronteiras entre o que é objeto de nosso aprendizado e o que supostamente estaria fora de nosso foco. Nossa questão fundamental aparece sempre implicada em cada pequena situação cotidiana. Um processo todo inclusivo, que tem a vida como lugar, cada instante como tempo simultâneo de aprender sobre o tecido que somos, é o que poderíamos mais aproximadamente chamar de “pedagogia Zen”, ou “processo educativo” no Zen-budismo.

Assumidamente não proselitista, a proposta educativa do Zen-budismo se coloca disponível à convivência, de modo que acolhe a diversidade de situações em que podemos aprender em qualquer tempo e lugar, assim como deixa àquele que quer aprender a tarefa de buscar seu próprio caminho. Recolhido no silêncio da não-pregação doutrinária, o ensinante-aprendente no Zen mantém-se sempre atento às oportunidades de trans-formação, sempre presentes na própria vida acontecendo. Ao despertar da mente que procura o caminho, responde com sua própria vida, na convivência que se converte em situação pedagógica a partir de sua própria realização do que aprende-ensina.

Através do trabalho com o silêncio, abre-se espaço ao esvaziamento, ao exercício fenomenológico de mergulhar na experiência do Ser-tempo a partir de sua questão fundamental, ao exercício hermenêutico de apropriar-se dos ensinamentos a partir de sua realização pessoal dos mesmos e do exercício existencial de encontrar formas de traduzir a compreensão em ações, como criação de si mesmo e do mundo, num movimento heurístico de aprendizado.

Propomos a criação de espaços para a prática da meditação como processo educativo, não para assumir uma perspectiva doutrinária, mas para um retorno sobre si mesmo direcionado à investigação, buscando chegar à questão fundamental e aos fundamentos do que nos constitui, saindo dos espaços predominantemente especulativos para um ensinar-aprender encarnado na vida acontecendo. Isso se dá no conhecimento da intensa atividade da quietude silenciosa, no diálogo com o ir e vir da caminhada singular e coletiva, assumindo a criação de um projeto pessoal, em que se veja refletido o percurso de aprendizado, não traçado de antemão, não sabido por outrem, aberto às descobertas e a uma apropriação; assumindo coletivamente a habilidade de responder aos desafios presentes do viver, procurando compreender e integrar aspectos da impermanência, interdependência e simultaneidade nas elaborações que visam resolver os problemas colocados pelas situações cotidianas.

Cada instante de nosso pensar-agir é oportunidade de trans-formar nosso próprio viver. Não há prescrições, apenas um campo aberto à descoberta e à experimentação. É preciso encontrar formas de elaborar nossas respostas e de formular nossas questões, de encontrar, para o Ser-tempo que somos, um sentido ético, estético e existencial que atravesse as fronteiras da dualidade e nos permita chegar a um estatuto ôntico, que assumimos como simultaneidade, entre as expressões de nossas diferenças e além de um tempo dicotômico e (de) formativo em que criamos as bases de nossa própria desagregação e destruição material e espiritual.

Podemos pensar uma transformação pessoal e social, sem que tenhamos modificado nossa visão de mundo e nossos modelos de compreensão da realidade? Não estaríamos com isso apenas repetindo os modelos que criticamos sem produzir uma verdadeira mudança em nossa forma de coexistir e nos relacionarmos? Precisamos pensar um educar que, ao invés de forçar educador e educando a uma conformidade com o tempo maquínico, provoque o despertar do Ser-tempo próprio de outras relações possíveis a partir de temporalidades diversas e ecologicamente sustentadas, de forma que a transformação da relação com a existência-tempo possa contribuir para modificar a subordinação da educação aos valores de uma sociedade que, utilizando a visão de uma simultaneidade maquínica,

assume um viés dicotômico entre o interesse egocêntrico de alguns que vêm no lucro e no proveito pessoais a justificativa para o sofrimento e a destruição da vida.

8.1 Outra simultaneidade é possível

O pensamento de Eihei Dōgen, que, curiosamente, desenvolve-se durante o século XIII no Japão, paralelo à invenção do relógio mecânico no ocidente, apresenta a ideia de simultaneidade, que assume um sentido diverso do tempo linear, incluindo a compreensão da interdependência e da interligação entre todos os seres. Diferente da atual ideia de uma conexão tecnológica, esse pensamento vai nos apontar o tecido existencial em que nos encontramos imersos, em que, ao invés de uma homogeneização do que é simultâneo, temos a coexistência de diferentes realidades, num tecido complexo. Na visão de Dōgen (1997a, p. 172), ao invés de centros hegemônicos, temos a centralidade emanada de cada ponto dessa grande teia, concomitantemente. Sem negar o tempo linear, ele admite o instante como expressão singular de um tempo simultâneo, numa lógica inclusiva, interdependente, que desabrocha em primavera por todos os lados no abrir de uma única flor.

Aprender sobre o tempo, para Dōgen, é aprender sobre sua diversidade e unicidade coexistentes. É aprender sobre o tempo búdico, além de qualquer medida por dentro mesmo das medidas do dia-a-dia, sobre a eternidade e o instante, o tempo cronológico e infinito como experiências simultâneas, que permitem perceber a interconexão e impermanência como condições essenciais da existência. A partir desse tempo, não é mais possível perceber separatividade entre os seres e, por conseguinte, entre os tempos que, no pensamento de Dōgen, são os próprios seres. Para aquele que compreendeu o tempo, não é possível operar fora de uma sincronia com o que pode ser benéfico para todos os seres, pois compreender o tempo é perceber-se tempo nessa relação de interconexão e interdependência.

A transformação de nossa compreensão e relação com o tempo, que, a partir de Dōgen, significa relação com nossa própria existência — compreendida em sua singularidade, mas também em sua dimensão coletiva —, leva-nos a perceber a necessidade de rever a forma como estamos caminhando na atualidade. Um primeiro ponto está relacionado à desaceleração de nossos processos vitais, que nos permite retomar nosso ritmo biológico, e à compreensão do que pode significar para todo ecossistema, que nos inclui, essa aceleração

destrutiva do tempo: tempo de consumir, tempo de destruição da natureza, tempo de não viver, mas de sobreviver por dentro de um sistema perverso e contrário à manutenção da vida. A contribuição da experiência meditativa pode ser compreendida como fortalecimento de um centro de poder interno (SEKIDA, 1992), que é capaz de criar e contrapor outra ordem à que se impõe dominante. Repensar nossas necessidades pessoais e coletivas, levando em consideração a vida de todos os seres, exige um redirecionamento de nossa relação e do uso do tempo, do que somos nós mesmos, de nossa existência. Não se trata de negar o momento em que vivemos, mas de assumir outra direção a partir de centros múltiplos e diversos de poder local, que se estabelecem a partir de um paradigma humano e não maquínico e que podem dar origem a outra ordem possível.

Podemos pensar nas possibilidades criadas a partir de iniciativas que emergem das coletividades humanas organizadas em torno de suas necessidades essenciais e que procuram repensar a organização social de forma sustentável e solidária como expressão de um tempo que expressa aspectos dessa interconexão e interdependência apontados por Dōgen; em redes de economia solidária⁷⁰, movimentos sociais e terceiro setor, espaços culturais, grupos de meditantes, ações de ciberativismo: são muitos espaços em que a interdependência já começa a ser percebida e a funcionar como eixo de novos caminhos e práticas transformadoras. A prática meditativa, colocada por Dōgen (1986) como elemento central em seus ensinamentos, pode exercer um papel fundamental na transformação de nossa relação com nossa existência-tempo e de nossa condição conjunta existencial.

O pensamento de Dōgen (1993b) aponta para uma transformação radical, a partir da qual nossa relação com a coletividade e com o meio ambiente são profundamente transformada. Toda compreensão que ele sinaliza está ligada a uma vivência coletiva do trabalho e da convivência com a natureza, como um só corpo, como um só tempo, mesmo que múltiplo em sua expressão.

A produção do alimento, os diversos trabalhos que se desenvolvem numa comunidade humana para que as condições de vida sejam mantidas, a transmissão e elaboração criativa dos saberes: tudo isso pertence a todos e precisa estar a serviço da vida, em todas as suas formas. Assim é que Dōgen orienta a convivência nas comunidades que seguem seu ensino, nas quais o trabalho coletivo partilhado por todos está sempre em profunda conexão com os movimentos da natureza, respeitando a vida de todos os seres, buscando desenvolver formas de manutenção da vida e de convivência que permitam a

⁷⁰ Atualmente, participamos da rede Solidarius e estamos procurando aprender sobre formas de construção de outra organização econômica que tenha como base a vida de todos os seres e a dignidade humana.

renovação das condições de existência do ser humano e do meio em que vive: o corpo e a ação profundamente implicados na aprendizagem dos ensinamentos, a reflexão como expressão do entendimento vivido, encarnado, o diálogo vivo de palavras e atos, de silêncios e recolhimentos, de compromisso coletivo e implicação pessoal como eixo para a compreensão de si mesmo como totalidade e multiplicidade existente.

Nossa experiência atual nos incita a investigar as possibilidades de vivenciar o ensinamento de Dōgen por dentro mesmo da turbulência de nossa realidade atual, em que o espaço-tempo em que estamos vivendo se converte em local de prática. Observando o exemplo do discípulo do Buda Gautama, Vimalakirti, que respondeu certa feita a um monge, enquanto descia a montanha onde ficava o monastério, dizendo que se dirigia ao mosteiro, embora caminhasse na direção oposta ao edifício religioso. Para Vimalakirti, o mosteiro era o mundo e todo momento, em meio aos afazeres mundanos, era para ele oportunidade de prática meditativa (SUZUKI, 1973).

Cada atividade cotidiana é ser-tempo de nossa ação e vivência educativa, da descoberta de si e do outro, do caminho para chegar a ser o que se é. Dormir e acordar, tomar o alimento e eliminar do organismo o que não precisamos, de forma renovável, encontrar amigos para o trabalho, pensar formas de estabelecer relações com o ambiente que preservem as condições de vida de todos os seres, buscar superar a lógica excludente e predatória centrada no consumo e na acumulação, participar das ações coletivas de construção de relações solidárias e criativas em contraposição a toda forma de exploração e opressão humana: são espaços-tempos em que se configuram outras possibilidades de auto-organização simultânea de nossa coexistência interdependente. Podemos participar de grandes projetos de transformação social ou mesmo cuidar de pequenas ações que se articulam numa teia de transformações complexas e sincrônicas. Quando nos percebemos separados e desconectados, agimos em conformidade com nossa equivocada percepção, como claramente vemos acontecer em nosso mundo hoje, em que destruimos sistematicamente as condições de vida em escala planetária e nos distanciamos de nossa própria natureza original. Caos e complexidade nos colocam diante do desafio de despertarmos conjuntamente de nossa caminhada entrópica para considerarmos as possibilidades criativas de novas ordens possíveis por dentro mesmo do caos — ou de desaparecermos precocemente e fazermos desaparecer muitas espécies em decorrência de nossa própria ignorância acerca da verdadeira natureza de todas as coisas.

A natureza irá, com certeza, recuperar-se rapidamente de nossa precária intervenção, o fluxo vital não se detém por nossa pequena participação. Imaginemos isso em

escala astronômica, o que pode significar no universo um descaminho humano? Dōgen (1998, p. 33) explica no “Genjo Koan” que a natureza segue seu curso, independente do que desejamos (sabiamente ou em nossa ignorância acerca da vida): “Se bem que isso seja assim, as flores, mesmo amadas, perecem; e as ervas daninhas, mesmo que sejam odiadas, crescem.”

E é por esse mesmo movimento que nos cabe seguir assumindo nossa saga, para viver e morrer, de acordo com nossa capacidade de transformar nosso movimento em devastação ou em possibilidade de nova vida, de criação. Podemos mesmo reconhecer a perfeição em qualquer caso, na coerência dos processos naturais de desordem e organização, caos e novas ordens possíveis.

Pensar a Educação nesse contexto exige o atravessamento das fronteiras disciplinares para uma reflexão sobre nossa condição conjunta existencial, para pensar o momento em que vivemos e nos deparamos com a emergência de limites à nossa sobrevivência a partir das condições que criamos coletivamente. Os desafios contemporâneos de uma educação transdisciplinar colocam-se na direção da construção de outra racionalidade que possa responder às necessidades atuais de trans-formação humana. É preciso que possamos chegar a compreender existencialmente nossa existência como interdependente para que possamos enfrentar questões como aquecimento global, devastação social e ambiental, e da crise que se oferece como oportunidade em meio ao perigo para a superação de nosso modelo fragmentário, simplificador e unilateral de pensamento e ação.

Um desafio ético se coloca no horizonte de nossa compreensão do Ser-tempo como simultaneidade. Como princípio norteador, o entendimento da interdependência e da unidade fundamental entre todos os seres existentes, na compreensão do Ser-tempo como um só corpo do universo em constante mudança, nos ensina sobre a necessidade de considerar nossos modelos de organização social, nossos problemas sócio-ambientais e, junto com isso, todo processo que coletivamente assume um viés educativo a partir de uma perspectiva que simultaneamente articula as questões fundamentais do viver humano, ao invés de dividi-las. Temos como tarefa atual — e que exigirá também das gerações futuras — reatar os fios do tecido vivo que somos, ameaçado pelas intervenções destrutivas de um conhecimento e de um educar que têm caminhado por muito tempo a serviço de interesses que se localizam anonimamente no “lucro”, no “progresso”, na “economia de mercado”, nas “corporações” que atualmente decidem as condições de nossas vidas: demandas às quais nos entregamos como modo civilizatório vigente e hegemônico.

Ao negar a teia da vida, negamos nossa humanidade, pois não temos lugar fora desse tecido vivo. O ensinamento sobre o Ser-tempo em Dōgen pode contribuir para um

caminhar na direção da transformação de nossa própria existência compartilhada, ao mesmo tempo em que permite podermos experimentar lucidez ao perceber como nossa ação produz a realidade que somos. Não há possibilidade de escapar disso. Estamos profundamente implicados nas mudanças climáticas, na produção de armas de destruição em massa, nas consequências da concentração de riquezas e aumento da pobreza mundial, na preservação ou destruição ambiental ou na escolha pelas fontes de energias renováveis, nas manipulações genéticas de alimentos, animais e seres humanos. Nossos saberes e práticas estão comprometidos com os impactos e consequências do que estamos produzindo.

Somos o planeta e suas mudanças climáticas, somos os oceanos que invadem os continentes, somos um só corpo com todos que sofrem com falta de alimentos, com privação de água limpa, ar puro, terra para trabalhar e viver, somos um só tecido com as matas que desaparecem, os animais que não podem mais existir, as montanhas que são destruídas, assim como somos um só corpo com as possibilidades que criamos para superação de nossos descaminhos. Essa condição simultânea de coexistência com tudo que somos hoje e as possibilidades de transformação abertas a partir da consciência da interdependência, da transitoriedade, da não-identidade, da não-dualidade, alteram radicalmente a perspectiva a partir da qual podemos pensar nossos saberes e práticas, a construção de nossas possibilidades e o trabalho com nossos limites. O educar se configura como processo através do qual podemos aprender sobre essa coexistência, acolhendo o que somos, em sua profunda responsabilidade implicada.

É preciso dizer, ao final, que o aprendizado sobre o Ser-tempo acolhe igualmente o surgir e o desaparecer, como entendimento da perfeição que responde ao que se configura como possibilidade a cada instante. Há um pensar e agir comprometidos com o benefício de todos os seres, e há um acolhimento do momento, com tudo que contém. Além da discriminação entre o que consideramos bom ou ruim, há a aceitação do que é como é. Agir de acordo com o Dharma acolhe, por isso mesmo, igualmente, a possibilidade de superação ou de desaparecimento como expressão da perfeição da grande teia universal.

Este estudo prossegue, no ponto em que chegamos como fechamento de um ciclo que não se encerra, e emerge como caminho de vida, pelo simultâneo abraçar do abandono das fixações de nossos pontos de vista e pela abertura ao trabalho com as várias possibilidades de encaminhar processos educativos que começam a permear espaços escolares, universitários, sociais, culturais, religiosos, empresariais e governamentais de convivência que se abrem às práticas meditativas como forma de transformação de nosso pensar-agir humano. O conceito de tempo herdado da modernidade — presentificado pela simultaneidade maquínica que

criticamos anteriormente, e que é responsável pelo encaminhamento de nosso desenvolvimento num rumo que hoje ameaça a vida do planeta e do ser humano —, no nosso entendimento presente, exige que do caos vigente possamos configurar novas ordens possíveis, alterando radicalmente nossa visão dicotômica da realidade para uma perspectiva simultânea, em que as diferenças sejam percebidas, articuladas em sua interdependência e interconexão. Essa forma de pensar-agir já começa a aparecer de forma concomitante em vários campos do saber. As práticas meditativas, inseridas em nosso contexto cotidiano, colocam-se como estratégias pedagógicas possíveis para o atravessamento da dualidade característica de nosso pensar-agir atual:

Abandonar corpo e mente:

Ofereço o ser-tempo ao ser-tempo

Como confiança

O som das cigarras na penumbra

O despertar dos pássaros na alegria da manhã

Oferecem vida

Quem pode aceitar?

Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

NOVO DICIONÁRIO BARSÁ DAS LÍNGUAS INGLESA E PORTUGUESA. New York: Meredith Publishing Company, 1979.

BDK English Tripitaka 13-I. **The Lotus Sutra**. Translated from the Chinese of Kumarajiva by Kubo Tsugunari and Yuyama Akira. Berkeley-USA: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1993.

BIELEFELDT, Carl. Living with Dōgen: Thoughts on the Relevance of His Thought. In: **International Symposium: Dōgen Zen and its relevance for our time**. Tokyo, Japan: Sotoshu Shumicho, 1999.

BERGSON, Henri. **Duração e simultaneidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: Ética do humano, compaixão pela Terra**. Petrópolis: Vozes, 1999.

BORGES, Jorge Luis. **Otras inquisiciones**. Buenos Aires: Editora Emece, 1999.

BOWKER, John. **Para entender as religiões**, São Paulo: Editora Ática, 1997.

BRANDÃO, Zaia (org.). **A crise dos paradigmas e a educação**. São Paulo: Cortez, 2001.

CETRANS. **Educação e transdisciplinaridade I**. São Paulo: TRIOM, 2000.

CETRANS. **Educação e transdisciplinaridade II**. São Paulo: TRIOM, 2002.

CETRANS. **Educação e transdisciplinaridade III**. São Paulo: TRIOM, 2005.

CONGRESSO DE LOCARNO, Que universidade para o amanhã? Em busca de uma evolução transdisciplinar da universidade. Locarno, Suíça: CIRET, 1997.
Disponível em: <<http://perso.club-internet.fr/nico/ciret/locarno/locapor4.htm>> Acesso em: 26 out 2006.

CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de hermenêutica**. São Paulo: E.P.U. / USP, 1973.

DHARMANET. **Tripitaka**. Disponível em: <<http://www.dharmanet.com.br>> Acesso em: 30 abr 2006.

DŌGEN, Eihei. **A lua numa gota de orvalho**. Escritos do Mestre Dōgen. São Paulo: Siciliano, 1993(a).

DŌGEN, Eihei. **Bendowa**. Talk on Wholehearted Practice of The Way. Translated by Sohaku Okumura. Kyoto: Kyoto Soto Zen Center, 1993(b).

DŌGEN, Eihei. **Fukanzazengi** in Soto Shu Sutras (frente em japonês- Romanji / verso em inglês). Tokyo: Soto Shu Shumicho, 1986.

DŌGEN, Eihei. **Shobogenzo**. Vol. 1, 2nd edition, translated by Gudo Wafu Nishijima & Chodo Cross. Tokyo: Ed. Windbell, 1998.

DŌGEN, Eihei. **Shobogenzo**. Vol. 2, translated by Gudo Wafu Nishijima & Chodo Cross. Tokyo: Ed. Windbell, 1996.

DŌGEN, Eihei. **Shobogenzo**. Vol. 3, translated by Gudo Wafu Nishijima & Chodo Cross. Tokyo: Ed. Windbell, 1997(a)

DŌGEN, Eihei. **Shobogenzo**. Vol. 4, translated by Gudo Wafu Nishijima & Chodo Cross. Tokyo: Ed. Windbell, 1999.

DŌGEN, Eihei. **Shobogenzo Uji**. Traduit du japonais et annoté par Eido Shimano Roshi e Charles Vacher. La Versanne, France: Ed. Encre Marine, 1997(b).

DŌGEN, Eihei. **Shobogenzo Zuimonki**. (Transcrito por Koun Ejo) Translated by Shohaku Okumura. Tokyo: Soto-shu Shumicho, 1995.

FREDERICO, Marcos Beltrão. **Textos diversos e traduções da obra do Mestre Dōgen**. Disponível em: <http://www.marcosbeltrao.net/mestre_Dōgen.php> Acesso em: 01 de jun 2009.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**. Petrópolis: Vozes, 1997.

GAIN, Paulo. **Zen – I Ciclo de Palestras**. Recife: Seirenji – Centro Zen do Recife, 1998

GALEFFI, Dante Augusto. **Filosofar & Educar**. Salvador: Quarteto, 2003.

GALEFFI, Dante Augusto. **O Ser-sendo da Filosofia**. Salvador: EDUFBA, 2001.

GARCIA, Célio (org.). **Um novo paradigma**: em Ciências Humanas, Física e Biologia. Belo Horizonte: UFMG/ PROED, 1987.

GONÇALVES, Ricardo Mário. **Textos budistas e Zen budistas**. São Paulo: Cultrix, 2000.

HADAMITZKY, W., SPAHN, M. **Kanji & Kana**. A Handbook and Dictionary of the Japanese Writing System. Tokyo: Charles E. TuttleCo., Inc., 1992.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I e II. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

HEINE, Steven. **Existencial and ontological dimensions of time in Heidegger and Dōgen**. USA, Albany: State University of New York Press, 1985.

HUISMAN, Denis. **Dicionário de obras filosóficas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HUSSERL, Edmund. **A idéia da Fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 2000.

JOKIN, Keizan. **Den Ko Roku**. The Record of Transmission of The Light, translated by Kosen Mishiyama. Tokyo: Japan Publication, 1994.

KODERA, Takashi James. **Dōgen's formative years in China**. Boulder – Colorado, USA: Prajna Press, 1980.

LEIGHTON, Taigen Dan. **Visions of awakening space and time**. Dōgen and The Lotus Sutra. New York: Oxford University Press, 2007.

LEIGHTON, Taigen; OKUMURA, Shohaku. **Dōgen's pure standards for the Zen community**. New York: State University of New York Press, 1996.

LONGMAN DICTIONARY OF CONTEMPORARY ENGLISH. London: Longman Group Ltd., 1978.

LUPASCO, Stephane. **O homem e suas três éticas**. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1994.

MACEDO, Roberto Sidnei. **A etnopesquisa crítica e multirreferencial nas ciências humanas e na educação**. Salvador: EDUFBA, 2000.

MASSUNAGA, Reiho. **The Soto approach to Zen**. Tokyo: Ed. Sankibo Bookstore (Zaike Bukkyo Kyokai), 1958. Disponível em: <<http://www.Zenki.com/time01.htm>> Acesso em: 01 jun 2009.

McMAHAN, David. **Empty vision: metaphor and visionary imagery in Mahayana Buddhism**. London: RoutledgeCurzon, 2002.

MELLO, Ivone. **A autenticidade como espelho didático**. A pedagogia da não-dualidade numa comunidade Zen budista. Monografia de Especialização em Psicologia Organizacional - Dinâmica de Grupos. Recife: UNICAP, 2002.

_____. **A idéia de não-dualidade no pensamento de Eihei Dōgen**: implicações para a teoria da Educação. Dissertação (Mestrado em Educação). Recife: UFPE, 2004.

_____. **Um profundo pesar**. Ouro Preto: Sociedade Soto Zen do Brasil, 2000.

MELLO, M. F. **Transdisciplinaridade, uma visão emergente**. Um projeto transdisciplinar. Disponível em: <<http://www.cetrans.futuro.usp.br/gödelianos>> Acesso em: 26 out 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MOORE, Charles A. (org.). **Filosofia: Oriente e Ocidente**. São Paulo: Cultrix, 1978.

MORIN, Edgar. **Complexidade e transdisciplinaridade**. Natal: EDUFRN, 1999a.

MORIN, Edgar. **O pensar complexo**. Rio de Janeiro: Garamond, 1999b.

NICOLESCU, B. **A evolução transdisciplinar da universidade.** Condição para o desenvolvimento sustentável. Disponível em: <<http://perso.club-internet.fr/nicol/ciret/bulletin/12/b12cgp.htm>> Acesso em: 26 out 2006.

NICOLESCU, B. **Educação e transdisciplinaridade.** Brasília: UNESCO, 2000.

NICOLESCU, B. **O Manifesto da Trasdisciplinaridade.** São Paulo, Triom, 1999

OKUMURA, Shohaku. **Dōgen Zen.** Tokyo: Soto-shu Shumucho, 1995.

OKUMURA, Shohaku. **Shikantaza:** An introduction to Zazen. Tokyo: Soto-shu Shumucho, 1996.

OLIVEIRA, Elcio (org.) **Amigos do Tokudinho.** Coletânea de depoimentos. São Paulo: Editora Clã, 2009.

OXFORD ADVANCED LEARNER'S DICTIONARY OF CURRENT ENGLISH, sixth edition, CD ROM. New York: Oxford University Press, 2002.

PAUGAN, Serge. **Desqualificação social: ensaio sobre a nova pobreza.** São Paulo: EDUC/Cortez, 2003.

PINE, Red. **The Zen teaching of Bodhidharma.** New York: Empty Bowl, 1987.

PLATÃO. **Timeu.** Lisboa: Instituto Piaget, 2005.

PRIGOGINE, Ilya. **O nascimento do Tempo.** Lisboa: Edições 70, 1999.

PRIGOGINE, Ilya. **O fim das certezas.** São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

PRIGOGINE, Ilya. **A nova aliança: Metamorfose da Ciência.** Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1997.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

RICOEUR, Paul. **Hermeneutics and the human sciences.** Essays On language, action and interpretation. Ed. and trans. John Tompson. UK: Cambridge University Press, 1981.

RYOKAI, Tozan. **Hokyozanmai in Soto-Shu Sutras.** Tokyo: Soto-shu Shumucho, 1986.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização.** Rio de Janeiro: Record, 2006.

SAWAKI, Kodo. **Le chant de l'éveil.** Le Shôdôka commenté par un maître Zen. Paris: A.Z.I./Éditions Albin Michel S.A., 1999.

SEKIDA, Katsuki. **Zen training, methods and philosophy.** New York: Weatherhill, 1992.

SOARES, Noemi Salgado. **Educação transdisciplinar e a arte de aprender**. Salvador: EDUFBA, 2006.

SOS MATA ATLÂNTICA. Disponível em:
<<http://www.sosmatatlantica.org.br/index.php?section=content&action=contentDetails&idContent=392>> Acesso em: 12 jun 2009.

SUZUKI, Daisez Teitaro. **A doutrina Zen da não-mente**. São Paulo: Ed. Pensamento, 1989.

SUZUKI, Daisez Teitaro. **Manual of Zen Buddhism**. New York: Grove Press, 1960.

TOKUDA, Ryotan. **Meister Eckhart e Dōgen Zenji**. A Virgem e A Mulher de Pedra, Ouro Preto/ MG: UFOP/ Imprensa Universitária, 1995.

_____. **Psicologia Budista**. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002a.

_____. A Simultaneidade. In: **Flor do Vazio**, ano 7, volume 1, p. 14-49. Pirenópolis, Goiás: Sociedade Soto Zen do Brasil, 2003.

_____. Teoria do Caos e complexidade no Budismo. In: **Flor do Vazio**, ano 6, vol.1, p. 9-32. Ouro Preto: Sociedade Soto Zen do Brasil, 2002b.

UCHIYAMA, Kosho. **Shōbō genzō : uji shoaku makusa o ajiwau (Appreciating the Shobogenzo Uji and Shoaku Makusa)** Tōkyō : Hakuju-sha, Shōwa 59 [1984] .

VALLE, Gabriel. **Filosofia indiana**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

WALLACE, Alan B. **Buddhism and science: breaking new ground**. New York: Columbia University Press, 2003.

WHITROW, G.J. **O que é Tempo?** Uma visão clássica sobre a natureza do tempo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

YOKOI, Yuho. **Zen Master Dōgen**. Tokyo: Weatherhill, 1990.

Glossário de Termos Budistas

A

- ABHIDHARMA PITAKA (sânc.; pāli ABHIDHAMMA PITAKA) - compilação de ensinamentos sobre filosofia, psicologia e metafísica. Veja TRIPITAKA.
- AGAMA (sânc.; pāli NIKĀYA) - coleção de escrituras budistas (SUTRA).
- AGREGADO - veja SKANDHA.
- ALAYA-VIJNANA (sânc.)- consciência armazém; conceito da escola YOGACHARA para definir uma consciência cósmica que armazena todos os fenômenos.
- ANANDA - primo do Buddha SHAKYAMUNI e um de seus principais discípulos.
- ANATMAN (sânc.; pāli ANATTA) - não-eu, não-ego, não-essência; ausência de qualquer indivíduo ou essência independente ou permanente. A consciência é tão somente a união transitória de agregados, não havendo uma substância fundamental.
- ANITYA ou ANIKA (sânc.; pāli ANITTA; chin. WU-CH'ANG; jap. MUJÔ) - impermanência.
- ANUTTARA-SAMYAK-SAMBODHI (sânc.; jap. ANOKUTARA-SANMYAKU-SANBODAI) - iluminação insuperável, completa e perfeita.
- ARHAT (sânc.; pāli ARAHAT, chin. LO-HAN, jap. RAKAN) - ser perfeito, aquele que conseguiu superar o sofrimento do SAMSARA e alcançar o NIRVANA; o objetivo das escolas não-Mahayana. Pode ser ouvinte (SHRAVAKA) ou realizador solitário (PRATYEKA-BUDDHA).
- ARYADEVA - monge indiano (século III), discípulo de NAGARJUNA; um dos fundadores da filosofia MADHYAMIKA.
- ARYASATYA (sânc.; pāli ARYASATTA) - veja QUATRO VERDADES NOBRES.
- AVALOKITESHVARA (sânc.; chin. KUAN-YIN, KUAN-HSI-YIN; jap. KANNON, KANZEON, KANJIZAI; tib. CHENREZIG/ SPYAN RAS GZIGS) - no buddhismo MAHAYANA, o BODHISATTVA da grande compaixão.
- AVATAMSAKA SUTRA (sânc.; jap. KEGON-KYÔ) - Discurso da Guirlanda de Flores; texto do budismo MAHAYANA de grande importância para as escolas HUA-YEN e KEGON.
- AVIDYA (sânc.; pāli AVIJA; chin. WU-MING; jap. MUMYÔ) - ignorância, delusão.
- AYATANA (sânc.) - entrada, isto é, os seis órgãos dos sentidos (olhos, ouvidos, nariz, língua, corpo, mente) e, às vezes, refere-se também aos seus seis objetos (cores, sons, odores, sabores, sensações táteis e pensamentos)

B

- BHIKSHU (sânc.; pāli BHIKKHU) - monge.
- BHIKSHUNI (sânc.; pāli BHIKKHUNI) - monja.
- BODHI (sânc. e pāli; chin. WU; jap. SATORI, KENSHÔ) - iluminação, despertar, composto de Prajna e Karuna.
- BODHICHITTA (sânc.) - mente da iluminação; no budismo MAHAYANA, a mente altruísta que visa a beneficiar todos os seres; a mente do BODHISATTVA.
- BODHIDHARMA (sânc.; chin. PU-TI-TA-MO; jap. BODAI DARUMA) - um dos ancestrais do ZEN (séculos V-VI) que introduziu esta escola na China.

- BODHISATTVA (sânc.; pāli BODHISATTA; chin. P'U-SA; jap. BOSATSU, BODAISATTA) - ser da iluminação; no budismo MAHAYANA, ser de grande compaixão que procura ajudar a todos os seres, praticando as seis perfeições (PARAMITA) e realizando a mente da iluminação (BODHICHITTA).
- BOSATSU (jap.) - veja BODHISATTVA.
- BRAHMA-VIHARA (sânc. e pāli) - meditações ilimitadas; amor (MAITRI), compaixão (KARUNA), alegria (MUDITA) e equanimidade (UPEKSHA).
- BUDDHA (sânc.; chin. FO; jap. HOTOKE, BUTSU) - desperto, iluminado; aquele que alcançou a iluminação (BODHI), um dos três tesouros (TRIRATNA), também é usado no sentido de mente absoluta.
- BUTSU (jap.) - veja BUDDHA.

C

- CH'AN (chin.) - veja ZEN.
- CHI-KUAN (chin.) - veja KÔAN.

D

- DAIGIDAN (jap.) - grande dúvida; um dos TRÊS PILARES DO ZEN.
- DAIOSHÔ (jap.) - grande monge; termo honorífico de mestres ZEN.
- DAISHI (jap.) - grande mestre; título honorífico do budismo japonês.
- DALAI LAMA (tib. TA LA'I BLA MA) - Oceano de Sabedoria; título honorífico concedido pelo príncipe mongol Althan Kham ao líder da escola tibetana GELUG, em 1578.
- DANA (sânc. e pāli) - generosidade; um dos seis PARAMITAS.
- DARUMA (jap.) - veja BODHIDHARMA.
- DENKÔROKU (jap.) - Transmissão da Luz; coletânea de episódios sobre as transmissões da escola SÔTÔ ZEN, escrito pelo Mestre Keisan Jokin.
- DEZ DIREÇÕES – Norte, Sul, Leste, Oeste, Nordeste, Sudeste, Noroeste, Sudoeste, zênite e nadir (acima e abaixo). Simboliza todos os lugares.
- DHARMA (sânc.; pāli DHAMMA; chin. FA; jap. HÔ) - o ensinamento de BUDDHA, uma das Três Jóias (TRIRATNA); com letra minúscula, dharma geralmente se refere a um fenômeno ou manifestação da realidade.
- DHARMACHAKRA (sânc.; pāli DHAMMACHAKKA) - roda do Dharma; o símbolo do budismo.
- DHARMAKAYA (sânc.) - corpo do Dharma; um dos três corpos (TRIKAYA).
- DHYANA (sânc.; pāli JHANA; chin. CH'AN; jap. ZEN) - concentração, absorção meditativa.
- DIPAMKARA - BUDDHA lendário de um passado distante.
- DÔGEN ZENJI - monge ZEN japonês (1200-1253), fundador da escola SÔTÔ.
- DOKUSAN (jap.) - entrevista formal de estudante ZEN com seu mestre.
- DUHKHA (sânc.; pāli DUKKHA; chin. K'U; jap. KU) - sofrimento, dor; uma das QUATRO VERDADES NOBRES. Veja também: TRILAKSHANA.

E

- EIHEI-JI - Monastério da Paz Eterna; um dos principais monastérios da escola SÔTÔ ZEN no Japão.
- EISAI ZENJI - monge japonês (1141-1215) da linhagem RINZAI ÔRYÔ, que introduziu o ZEN no Japão.
- EKA (jap.) - veja HUI-K'O.
- EN'Ô (jap.) - veja HUI-NENG.

F

- FUKAN-ZAZENGI (jap.) - *Princípios gerais para a prática da meditação*; texto de DÔGEN ZENJI.

G

- GASSHO – gesto de reverência com as mãos juntas para indicar respeito, gratidão, humildade ou cumprimentar outras pessoas.
- GENJOKÔAN (jap.)- *O KÔAN da vida diária*; texto de DÔGEN ZENJI.
- GRANDE VEÍCULO - veja MAHAYANA.
- GRIDHRAKUTA (sânc.) - Pico dos Abutres; montanha indiana onde SHAKYAMUNI teria transmitido os ensinamentos MAHAYANA.

H

- HAIKU (jap.) - poesia japonesa de dezesseis sílabas.
- HANKA-FUZA (jap.) - postura de meio-lótus, na qual uma perna fica sobre a outra.
- HANNYA (jap.) - veja PRAJNA.
- HANNYA SHINGYÔ (jap.) - veja MAHAPRAJNAPARAMITA-HRIDAYA SUTRA.
- HOTEI (jap.) - veja PU-TAI.
- HOTOKE (jap.) - veja BUDDHA.
- HUI-K'O (jap. EKA) - monge ZEN chinês (487-593), discípulo e sucessor de BODHIDHARMA.
- HUI-NENG (jap. EN'Ô) - monge ZEN chinês (638-713), sexto patriarca do ZEN na China.

I

- IGNORÂNCIA ORIGINAL - Pode ser hereditária: inflexibilidade, apego, raiva, ignorância sobre a natureza da existência, orgulho, compreensão errada sobre a essência de si mesmo, negação das relações de causa, condições e efeitos. Pode ser aprendida: dúvida, compreensão errada, apego aos próprios pontos de vista, apego ao próprio treinamento.
- IGNORÂNCIAS MAIORES – agitação mental, melancolia, falta de confiança em relação à lei do universo, preguiça, gasto inútil de energia, esquecimento da doutrina, falta de concentração, compreensão distorcida dos fenômenos.
- INGORÂNCIAS MENORES – cólera, ressentimentos, esconder os próprios erros, sofrer para remover a cólera e o ressentimento, ciúmes, possessividade, enganar os outros, adular os outros, prejudicar os seres sensíveis, vaidade.
- ILUMINAÇÃO - veja BODHI.
- INKA-SHÔMEI (jap.) - confirmação da transmissão ZEN de um mestre a um discípulo.
- ISHIN-DENSHIN (jap.) - no budismo ZEN, transmissão de coração-mente para coração-mente.

J

- JIRIKI (jap.) - poder próprio (para alcançar a iluminação); o oposto de TARIKI.
- JÛGYÛ[-NO]-ZU (jap.) - Dez Figuras do Boi; representação gráfica dos diversos níveis de realização ZEN.
- JÛJÛ[-KIN]-KAI (jap.) - Dez Preceitos Principais da escola ZEN (não matar, não roubar, não cometer adultério, não mentir, não difamar, não ser orgulhoso ao elogiar, não cobiçar, não ter raiva, não difamar as Três Jóias).
- JÛKAI (jap.) - receber os preceitos budistas.

K

- KANNON (jap.) - veja AVALOKITESHVARA.
- KANZEON (jap.) - veja AVALOKITESHVARA.
- KARMA (sânc.; pāli KAMMA; jap. INGA, INNEN) - ação; causa e efeito.
- KARUNA (sânc. e pāli) - compaixão; um dos quatro BRAHMA-VIHARAS.
- KASAYA (sânc.) - veja KESA.
- KEIZAN JÔKIN - monge ZEN japonês (1268-1325) da linhagem SÔTÔ.
- KEKKA-FUZA (jap.; sânc. PADMASANA) - posição de lótus completa, com cada pé sobre a coxa oposta.
- KENSHÔ (jap.) - estado mental próximo à iluminação.
- KESA (jap.; sânc. KASAYA) - manto; parte do hábito utilizado pelos monges ZEN.
- KHUDDAKA-NIKĀYA (pāli) - Coleção Curta; uma das seções do SUTTA PITAKA.
- KIN'HIN (jap.) - andar ZEN, praticado entre os períodos de ZAZEN.
- KÔAN (jap.; chin. KUNG-AN) - frase ou episódio ZEN que utiliza o paradoxo para transcender a lógica ou os preceitos; utilizado especialmente pela escola RINZAI.
- KOKORO (sino-jap. SHIN) - coração-mente.
- KSHANTI (sânc.; pāli KHANTI) - paciência; um dos seis PARAMITAS.
- KÛ (jap.) - veja SHUNYA.
- KUAN-HSI-YIN (chin.) - veja AVALOKITESHVARA.
- KUAN-YIN (chin.) - veja AVALOKITESHVARA.
- KUMARAJIVA - um dos principais tradutores de textos budistas do sânscrito para o chinês (344-413).
- KUNG-AN (chin.) - veja KÔAN.
- KYÔ (jap.) - veja SUTRA.
- KYOSAKU (jap.) - no budismo ZEN, bastão utilizado para "despertar" os praticantes de ZAZEN com uma batida no ombro.

L

- LANKAVATARA SUTRA (sânc.) - *Discurso sobre a descida ao [Sri] Lanka*; texto do budismo MAHAYANA que enfatiza o despertar da não-dualidade através da realização da natureza de Buda.
- LIN-CHI-TSUNG (chin.) - veja RINZAI[-SHÛ].
- LIU-TSU TA-SHIH FA-PAO-T'AN-CHING (chin.; jap. ROKUSO DAISHI HÔBÔDAN-GYÔ, DAN-GYÔ) - *Discurso do Sexto Ancestral da Alta Plataforma do Tesouro do Dharma*, ou simplesmente o *Sutra da Plataforma*; biografia do monge chinês HUI-NENG, sexto ancestral do ZEN na China.
- LOBHA (sânc. e pāli) - cobiça.

- LOKAPALA (sânc.) - protetor do mundo; imagens muito comuns na entrada dos grandes monastérios, como guardiões do templo.

M

- MADHYAMIKA (sânc.) - filosofia MAHAYANA do Caminho do Meio, fundada pelos monges NAGARJUNA (século II) e ARYADEVA (século III).
- MADHYAMIKA (sânc.) - Caminho do Meio; ensinamento da escola MADHYAMIKA.
- MAHAKASHYAPA (sânc.; pāli MAHAKASSAPA; jap. DAIKASHÔ, MAKAKASHÔ) - um dos grandes discípulos do Buddha SHAKYAMUNI, considerado o primeiro ancestral do ZEN.
- MAHAPARINIBBANA-SUTTA (pāli) - texto do DIGHA-NIKĀYA que relata os últimos anos da vida do Buddha SHAKYAMUNI.
- MAHAPARINIRVANA-SUTRA (sânc.) - coleção de textos do budismo MAHAYANA sobre a natureza búdica.
- MAHAPRAJNAPARAMITA-HRIDAYA SUTRA (sânc.; jap. MAKA HANNYA HARAMITTA SHINGYÔ; um dos principais e mais breves textos do PRAJNAPARAMITA SUTRA, de grande importância para o budismo MAHAYANA.
- MAHAYANA (sânc.) - Grande Veículo; movimento surgido por volta dos séculos I-II que procura valorizar a libertação de todos os seres através da compaixão dos BODHISATTVAS.
- MAITREYA (sânc.; chin. MI-LE; jap. MIROKU) - buddha do futuro, que deverá aparecer no mundo para restaurar o Dharma.
- MAITRI (sânc.; pāli METTA) - bondade; uma das quatro BRAHMA-VIHARA.
- MAKA HANNYA HARAMITTA SHINGYÔ (jap.) - veja MAHAPRAJNAPARAMITA-HRIDAYA SUTRA.
- MAKYÔ (jap.) - fenômenos ou distrações que podem ocorrer durante a prática de ZAZEN.
- MANAS (sânc. e pāli) - mente.
- MANJUSHRI (sânc.; chin. WEN-SHU; jap. MONJU) - no budismo MAHAYANA, o BODHISATTVA da sabedoria (sânc. PRAJNA).
- MARGHA (sânc.; pāli MAGGA) - caminho (para a cessação do sofrimento); uma das QUATRO VERDADES NOBRES.
- MAYA (sânc.) - ilusão, aparência, decepção, delusão.
- MIROKU (jap.) - veja MAITREYA.
- MOHA (sânc. e pāli) - ignorância, delusão, ilusão. MOKUGYÔ (jap.) - peixe de madeira; no budismo japonês, tambor utilizado para marcar a recitação dos SUTRAS.
- MONDÔ (jap.) - pergunta e resposta; diálogo entre um mestre ZEN e um discípulo.
- MONJU (jap.) - veja MANJUSHRI.
- MUDITA (sânc. e pāli) - alegria; uma das quatro BRAHMA-VIHARAS.
- MUDRA (sânc.; chin. YIN; jap. INZÔ) - sinal; gesto simbólico.
- MYOHÔ-RENGE-KYÔ (jap.) - veja SADDHARMA-PUNDARIKA SUTRA.

N

- NAGARJUNA (sânc.; jap. RYŪJUN) - monge indiano (séculos II-III), fundador da filosofia MADHYAMIKA.
- NALANDA - universidade monástica indiana, fundada por volta do século II e destruída pelos muçulmanos entre os séculos XII-XIII.

- NIKĀYA (pāli) - coleção dos discursos de Buddha (SUTTA): DIGHA-NIKĀYA, MAJJHIMA-NIKĀYA, SAMYUTTA-NIKĀYA, ANGUTTARA-NIKĀYA, KHUDDAKA-NIKĀYA.
- NIRMĀNĀKĀYA (sânc.) - corpo de emanação; veja TRIKĀYA.
- NIRODHA (sânc.) - cessação (do sofrimento); uma das QUATRO VERDADES NOBRES.
- NIRVANA (sânc.; pāli NIBBANA; chin. NIEH-P'AN; jap. NEHAN) - extinção do sofrimento.
- NYORAI (jap.) - veja TATHAGATA.

O

- ORYŌKI (jap.) - no budismo ZEN, refeição silenciosa.

P

- PADMA (sânc) - flor de lótus; um dos oito SÍMBOLOS AUSPICIOSOS, representando a pureza.
- PADMASAMBHAVA (sânc.; tib. PEMAJUNGNE/ PAD MA 'BYUNG NAS) - também conhecido como o GURU RINPOCHE (Mestre Precioso), um dos introdutores do budismo no Tibet (século VIII), considerado fundador da escola NYINGMA.
- PADMASANA (sânc.) - postura do lótus. Veja KEKKA-FUZA.
- PALI - dialeto indiano derivado do sânscrito; a língua do cânone da escola THERAVADA.
- PARAMITA (sânc.) - perfeição; no budismo MAHAYANA, seis atitudes de um BODHISATTVA: generosidade (DANA), ética (SHILA), paciência (KSHANTI), esforço (VIRYA), concentração (DHYANA) e sabedoria (PRAJNA).
- PARINIRVANA (sânc.; pāli PARINIBBANA) - extinção final do sofrimento, NIRVANA final.
- PATRIARCA - fundador de uma escola ou um de seus sucessores na linhagem de transmissão de ensinamentos.
- PRAJNA (sânc.; pāli PANNA; jap. HANNYA) - sabedoria; uma das seis PARAMITAS.
- PRAJNAPARAMITA SUTRA (sânc.) - *Discurso sobre a perfeição da sabedoria*; coleção de aproximadamente 40 textos do budismo MAHAYANA, incluindo o *Sutra do Coração* (MAHAPRAJNAPARAMITA-HRIDAYA SUTRA) e o *Sutra do Diamante* (VAJRACCHEDIKA-PRAJNAPARAMITA SUTRA).
- PRATYEKA-BUDDHA (sânc.; pāli PACCHEKA-BUDDHA; chin. PI-CHIH-FO; jap. BYAKUSHI-BUTSU) - realizador solitário; ARHAT que alcança o NIRVANA solitariamente.
- PRETA (sânc.; pāli PETA) - fantasma faminto, espírito carente;

Q

- QUATRO NOBRES VERDADES (sânc. ARYASATYA; pāli ARYASATTA) - os ensinamentos básicos do budismo; as verdades do sofrimento (DUHKHA), da causa (SAMUDAYA), da cessação (NIRODHA) e do caminho (MARGHA).

R

- RAHULA - filho do Buda SHAKYAMUNI.

- RAKAN (jap.) - veja ARHAT.
- RAKUSU (jap.) - no budismo ZEN, pequeno KESA retangular, conferido aos monges e leigos ao receberem a ordenação.
- REALIZAR - conceber de maneira nítida, perceber como realidade.
- RINZAI[-SHŪ] (jap.; chin. LIN-CHI-TSUNG) - uma das escolas do budismo ZEN japonês, dividida em duas linhagens (YÔGI e ÔRYÔ); enfatiza a prática do KÔAN.
- RÔHATSU-SESSHIN (jap.) - retiro ZEN, tradicionalmente feitos nos oito primeiros dias de dezembro para celebrar o dia da iluminação do Buddha Shakyamuni (8 de dezembro).
- RÔSHI (jap.) - venerável mestre; título honorífico dos mestres ZEN japoneses.

S

- SADDHARMA-PUNDARIKA SUTRA (jap. MYOHÔ-RENKE-KYÔ) - *Discurso do Lótus do Dharma Maravilhoso*; texto do budismo MAHAYANA, de central importância para as escolas TENDAI e NICHIREN.
- SAICHÔ - monge japonês (767-822) que fundou a escola TENDAI com base nos ensinamentos da escola chinesa T'IEN-T'AI e elementos das escolas HUA-YEN e MI-TSUNG.
- SAMADHI (sânc.; jap. ZANMAI) - concentração, meditação; estado mental não-dualista, calmo e concentrado; uma das seis PARAMITAS.
- SAMANTABHADRA (sânc.; chin. PU-HSIAN; jap. FUGEN) - no budismo MAHAYANA, o BODHISATTVA das oferendas supremas e protetor dos professores do DHARMA;
- SAMSARA (sânc. e pāli; chin. LUN-HUI; jap. RINNEN) - existência cíclica, na qual todos os seres estão sujeitos a constantes renascimentos e sofrimentos.
- SAMSKHARA (sânc.; pāli SAMKHARA) - coisas e estados condicionados.
- SAMU (jap.) - serviço, trabalho.
- SAMUDAYA (sânc.) - causa; uma das QUATRO VERDADES NOBRES.
- SAMYAK-SAMBUDDHA (sânc.; pāli SAMMA-SAMBUDDHA) - completamente iluminado.
- SANGHA (sânc. e pāli; jap. SÔ) - comunidade budista, formado pelos monges, monjas, noviços, noviças, leigos e leigas; uma das Três Jóias (TRIRATNA).
- SANPAI (jap.) - três prostrações.
- SANRON (jap.) - escola japonesa, fundada pelo monge coreano EKWAN em 625, derivada da escola chinesa
- SATORI (jap.) - veja BODHI.
- SESSHIN (jap.) – literalmente “unificar a mente”, retiro ZEN de 3 a 21 dias, em geral 7, de prática intensiva da meditação (Zazen).
- SIDARTA GAUTAMA – nome pessoal do Buda histórico, fundador do Budismo.
- SHAKYA (sânc.; pāli SAKKA) - clã nobre da antiga Índia, no qual nasceu o Buddha histórico, SHAKYAMUNI.
- SHAKYAMUNI (sânc.; pāli) - Sábio dos Shakyas; o Buda histórico, Siddhartha Gautama.
- SHANTIDEVA - monge indiano (séculos VII-VIII) da filosofia MADHYAMIKA, autor de livros sobre o budismo MAHAYANA.
- SHAO-LIN[-SSU] (chin.; jap. SHÔRIN-JI) - monastério chinês, construído em 477, onde BODHIDHARMA se fixou e iniciou o budismo ZEN na China.
- SHARIPUTRA (pāli SARIPUTTA) - um dos principais discípulos do Buddha SHAKYAMUNI.

- SHASTRA (sânc.) - tratado sobre filosofia MAHAYANA.
- SHIGUSEIGAN (jap.) - quatro grandes votos do bodhisattva; salvar todos os seres, eliminar todas as ilusões, penetrar em todos os DHARMAS realizar o caminho de BUDDHA.
- SHIKANTAZA (jap.) - sentar-se apenas, abandonando corpo e mente, sem esforçar-se para transformar-se em Buda; ZAZEN.
- SHILA (sânc.; pāli SILA) - ética, preceitos; uma das seis PARAMITAS.
- SHÔBÔ-GENZÔ (jap.) - *Tesouro do Olho do Dharma Verdadeiro*; principal obra do monge ZEN japonês DÔGEN ZENJI.
- SHÔRIN[-JI] (jap.) - veja SHAO-LIN-SSU.
- SHRAVAKA (sânc.; chin. SHENG-WON; jap. SHÔMON) - ouvinte; ARHAT que alcançou o NIRVANA através dos ensinamentos do Buddha SHAKYAMUNI.
- SHUNYA (sânc.; pāli SUNNA; jap. KÛ) - vazio; ausência de uma existência inerente, independente.
- SHUNYATA (sânc. STONG PA NYID) - vacuidade.
- SIDDHARTHA GAUTAMA (sânc.; pāli SIDDHATTHA GOTAMA) - o fundador do budismo, o BUDDHA histórico (563 - 483 a.C.).
- SIDDHI (sânc.) - no budismo VAJRAYANA, poderes sobrenaturais surgidos a partir do controle do corpo e da mente.
- SKANDHA (sânc.; pāli KHANDA) - agregados que constituem a realidade; forma, sensação, percepção, vontade e consciência.
- SÔJI-JI - um dos principais mosteiros da escola SÔTÔ do budismo ZEN japonês.
- SÔTÔ[-SHÛ] (jap.; chin. TS'AO-TUNG[-TSUNG]) - uma das principais escolas ZEN do Japão, fundada por DÔGEN ZENJI (1200-1253) com base na escola TS'AO-TUNG-TSUNG chinesa; enfatiza a prática do ZAZEN.
- SUBHUTI - um dos principais discípulos do Buddha SHAKYAMUNI.
- SUTRA (sânc.; pāli SUTTA; chin. CHING; jap. KYÔ) - discurso de Buddha.
- SUTRA PITAKA (sânc.; pāli SUTTA PITAKA) - Cesto dos Discursos; parte do TRIPITAKA.
- SVABHAVA (sânc.) - existência inerente.
- SWASTIKA (sânc.) - na Ásia, símbolo milenar de boa sorte e felicidade, sem qualquer relação com o nazismo.

T

- TAISHÔ ISSAIKYÔ (jap.) - edição do TRIPITAKA chinês no Japão.
- TALIDADE (sânc. TATHATA, ing. SUCHNESS) - a verdadeira natureza dos fenômenos, tal como são.
- TAN (jap.) - no budismo ZEN, plataforma de madeira onde se pratica ZAZEN.
- TATHAGATA (sânc.; pāli; jap. NYORAI) - perfeito.
- TEISHÔ (jap.) - ensinamento ZEN.
- TENDAI[-SHÛ] - escola japonesa fundada pelo monge SAICHÔ com base nos ensinamentos da escola chinesa T'IEN-T'AI.
- THERAVADA (pāli) - Ensinamentos dos Antigos; escola do grupo STHAVIRAVADA fundada pelo monge Moggaliputta Tissa.
- T'IEN-T'AI (chin.; jap.; TENDAI) - Escola da Plataforma Celestial; escola fundada pelo monge chinês CHIH-I (538-597) com base nos ensinamentos do Sutra do Lótus (SADDHARMA-PUNDARIKA SUTRA).
- TISARANA (pāli) - veja TRIRATNA.

- TRÊS JÓIAS - veja TRIRATNA.
- TRÊS PILARES DO ZEN - grande resolução (DAIFUNSHI), grande raiz de fé (DAISHIKAI) e grande dúvida (DAIGIDAN).
- TRÊS REFÚGIOS - veja TRIRATNA.
- TRÊS VENENOS – apego, raiva e ignorância.
- TRIKAYA (sânc.) - no budismo MAHAYANA, os três corpos do buddha; corpo do Dharma (DHARMAKAYA), corpo do êxtase completo (SAMBHOGAKAYA) e corpo da emanção (NIRMANAKAYA).
- TRILAKSHANA (sânc.; pāli TILAKKHANA) - três ramos que caracterizam o samsara; impermanência (ANITYA), sofrimento (DUHKHA) e não-eu (ANATMAN).
- TRIPITAKA (sânc.; pāli TIPITAKA) - *Três Cestos*; cânone budista, formado pelo *Cesto das Disciplinas* (VINAYA PITAKA), *Cesto dos Discursos* (SUTRA PITAKA) e *Cesto dos Ensinos Especiais* (ABIDHARMA PITAKA).
- TRIRATNA (sânc.; pāli TIRATNA; jap. SANBÔ) - Três Jóias, Três Preciosos; os três refúgios do budismo: o iluminado (BUDDHA), o ensinamento (DHARMA) e a comunidade budista (SANGHA).
- TRISHARANA (sânc.; pāli TISARANA) - Três Refúgios, TRIRATNA.
- TS'AO-TUNG[-TSUNG] (chin.; jap. SÔTÔ[-SHÛ]) - escola ZEN chinesa, fundada por TUNG-SHAN LIANG-CHIEH (jap. TÔZAN RYÔKAI) e TS'AO-SHAN PEN-CHIH (jap. SÔZAN HONJAKU), introduzida no Japão pelo monge EIHEI DÔGEN.
- TSO-CH'AN (chin.) veja ZAZEN.

U

- UNSUI (jap.) - noviço ZEN.
- UPASAKA (sânc. e pāli) - leigo.
- UPASIKA (sânc. e pāli) - leiga.
- UPAYA (sânc.) - método, meios hábeis.
- UPEKSHA (sânc.; pāli UPEKKA) - equanimidade; uma das quatro BRAHMA-VIHARAS.

V

- VIMALAKIRTI-NIRDESHA SUTRA (sânc.) - *Discurso de Vimalakirti*; texto do budismo MAHAYANA escrito por volta do século II.
- VINAYA PITAKA - (sânc.) - Cesto das Disciplinas; parte do TRIPITAKA.
- VIRYA (sânc. e pāli) - esforço; uma das seis PARAMITAS.

W

- WU (chin.) - veja BODHI.

Y

- YASHODHARA - a esposa de Siddhartha GAUTAMA,
- YOGA (sânc.) - união, ligação.

Z

- ZABUTON (jap.) - almofada quadrada sobre a qual se coloca o ZAFU.
- ZAFU (jap.) - almofada redonda para a prática do ZAZEN.
- ZANMAI (jap.) - veja SAMADHI.
- ZAZEN (jap.; chin. TSO-CH'AN) - Sentar-se Zen; meditação do budismo ZEN, sem pensamentos ou objetos.

- ZEN (jap.; sânsc. DHYANA; chin. CH'AN) - meditação; uma das principais escolas do budismo MAHAYANA.
ZENDÔ (jap.) - sala onde se pratica ZAZEN.

Apêndice A - Memorial⁷¹

Aparente acaso[...]

Uma mesa de trabalho comprida e branca, que reúne em torno de 8 a 10 funcionários, com papéis que se distribuem entre os participantes da bancada e constituem tarefas a serem cumpridas naquela tarde. Um ambiente relativamente tranqüilo de trabalhos internos do setor de processamento de papéis de um banco. Trabalho burocrático, repetitivo e fácil de fazer, torna-se uma questão de cumprir o horário e de passar bem esse tempo. Um grupo amistoso, em que as relações pessoais dão a tonalidade dos dias em que juntos realizam as tarefas sem grande esforço ou sobrecarga. Algumas vezes um pouco mais de pressão chega da Coordenação, que quer intensificar o ritmo de produtividade segundo critérios do lucro e da eficácia. A chefia do grupo organiza as coisas de forma a transmitir uma impressão de que tudo está sendo feito de forma otimizada e assim consegue restabelecer a tranqüilidade tão cara aos que fazem parte daquele grupo. O trabalho bem feito e dentro dos limites do que é justo exigir como tarefa, sem que ninguém precise se esgotar no cumprimento de suas obrigações.

Numa dessas tardes, duas colegas de outro setor conversam, próximas à grande mesa de trabalho, enquanto tiram cópias numa máquina que serve ao andar. Mesmo atenta à conferência de relatórios, o assunto tratado pelas duas se insere entre os números e interrompe a atenção, exigindo que se complete o sentido para que o foco da checagem seja retomado. As duas estão combinando uma visita à casa de uns monges Zen-budistas que praticam e ensinam meditação num bairro da cidade de Belo Horizonte. Essa notícia inusitada era inesperada, e surpreende ao mesmo tempo em que estabelece uma urgência. É preciso dar um jeito de ir com elas e conseguir chegar ao tal lugar. Isso é de imediato percebido como inadiável. Muitos dias e anos se passaram para mim, tendo como pano de fundo uma busca que não sabia ao certo mesmo o que buscava, a não ser que não era nada do que conseguia encontrar. Mas agora algo não sabido insistia na urgência.

Ao interpelar as duas colegas, de imediato percebi que sua surpresa era concomitante à minha. Não esperavam por esse auto-convite e responderam com evasivas de

⁷¹ MELLO, Ivone. Monja Gen Pō Ji Shō - Ensaio Autobiográfico. Descrição de um Percurso, Salvador: SSZB, 2007.

que era um evento fechado e somente acessível aos convidados. Sem dar importância à sua argumentação, eu insistia apenas que queria ir. Iria e pronto, isso eu o sabia. Como, não imaginava. Saltando por cima da etiqueta de não se incluir sem ser convidada, ou mesmo dar atenção aos motivos alegados, simplesmente consegui que fosse incluída, mesmo que a visível contragosto, no passeio dominical.

No horário combinado, eu esperaria no meio de uma avenida que o carro com as duas convidadas passasse e permitisse a descoberta do local que abrigava tão inusitada ocasião. O momento era incerto, e isso permitiria que um pequeno engano nos tirasse da rota. Sim, porque ao saber do acontecido, juntaram-se a mim mais duas pessoas que também não podiam deixar de ir, nem que fosse seguindo o carro num táxi locado na hora, caso o veículo não dispusesse de vagas suficientes para os três.

A primeira impressão

Numa rua movimentada do bairro de Santa Tereza, chamada Rua Mármore, na casa 386, víamos um portão branco de ferro que dava para um corredor e uma casa nos fundos de uma farmácia. Nada que pudesse adivinhar o exótico acontecimento que se escondia de quem passasse. Um cordão puxava um pequeno sino que avisava aos moradores da chegada dos visitantes, primeiro sinal de um outro modo de organizar a relação com o mundo. O sino soava muito baixo e não parecia suficiente para alertar um ouvido comum da cidade, acostumado aos ruídos do que quer que fosse. Ansiosa eu me perguntava se não seria preciso tocar novamente, ao que as colegas responderam que de maneira alguma, pois era regra da casa que fosse soado apenas um vez para cada chegada. Em alguns minutos, uma pessoa magra e com cabelos cortados rentes à cabeça surgia vestida de preto, sem que fosse possível adivinhar se era um rapaz ou uma moça. De aparência muito jovem, em silêncio apenas sorria suavemente e abria o portão para que entrássemos. Nenhuma palavra foi dita. Entramos assim seguindo as convidadas, sem saber ao certo se seríamos acolhidos no ritual. Uma pequena porta de entrada embaixo de uma escada que dava para outra habitação no andar superior dava passagem para uma pequena sala, em que já se amontoavam algumas pessoas sentadas no chão. Parecia que havíamos chegado num momento já iniciado, não sabíamos ao certo. Fomos apenas orientados a nos sentar nos lugares que encontrássemos vazios, fossem na sala ou em outros cômodos da casa. Alguns se sentavam numa pequena passagem que dava para uma

pequena cozinha já cheia de gente. Apenas o banheiro parecia não ter ninguém. Foi possível acomodar todos e as luzes se apagaram, dando lugar a uma meia luz de velas em um pequeno altar no meio da sala de entrada. Silêncio, um pequeno sino foi soado três vezes, baixinho. Um aroma suave de incenso chegava aos poucos a todos os lugares.

A minha cabeça pensava. Algum tempo se passou enquanto esperava o carro na avenida. Não saberia dizer quanto foi, mas algum tempo em que apenas não queria perder o momento certo de alcançar aquela oportunidade. Agora algum tempo se passava em silêncio, sem que soubéssemos ao certo o que aconteceria. Apenas o contexto mantinha todos quietos, por reverência ou disposição para descobrir o que ali havia. Esses pensamentos se foram, outros vieram. Lembranças do dia, de outras situações do trabalho, da vida familiar, e aos poucos o pensamento se transportava do passado para o futuro, buscando imaginar o que viria depois, o que aconteceria ali?

Quieta, aos poucos, sentada de frente a uma parede branca, apenas sentia a presença dos outros, sem os ver. A sombra na parede me trazia para aquele local e instante. O que estaria acontecendo aos outros dois visitantes que me acompanharam? O que era esperado que fizéssemos naquele momento? Quanto tempo ficaríamos ali parados daquele modo? A cabeça começava a doer, assim como as costas e as pernas, mas não ousava me mexer, assumindo uma disposição de suportar essa primeira vez até saber de que se tratava sem perturbar a quietude que se instalara no local. Tendo perdido a noção de quanto tempo se passara, tinha uma sensação de ter encontrado algo que não sabia bem o que era. E um medo também desconhecido começou a se fazer presente.

O sino tocou novamente, todos se moveram lentamente e aos poucos se viravam de frente para o centro da sala, para o altar. Os que estavam em outros locais da casa começavam a chegar e se acomodar entre os que sentavam na sala principal, que ficava bem cheia. Um monge um pouco mais velho assumia a recitação de um sutra budista em um só tom, seguido por alguns participantes. Após um pequeno oferecimento no final do sutra, foi anunciado um chá. Todos permaneciam em silêncio. A outra pessoa que nos abria o portão reapareceu silenciosamente com o serviço de chá. Após estarem todos servidos, o monge que realizou a cerimônia com o sutra iniciou uma conversa com os recém chegados. Descobrimos nesse momento que não éramos os únicos a estar ali pela primeira vez, nem todos eram veteranos naquela prática e local. Fomos informados de sua alegria ao ver a casa cheia e acolher os novos visitantes, e que éramos todos bem vindos. Senti um alívio e partilhei de sua alegria por poder estar ali. Nos apresentamos e fomos conversando aos poucos, informando-os de nossa motivação e interesse, e ouvindo dele o quanto era benéfica essa divulgação. Os

visitantes eram sempre bem vindos. Fomos convidados a voltar outras vezes e trazer amigos e pessoas que porventura se interessassem pela prática, que segundo o monge poderia se estender ao quintal, caso a casa não comportasse todos os integrantes.

Suas vestes pretas e compridas, a cabeça raspada ou com cabelo muito curto, a suavidade, o silêncio, os movimentos lentos e firmes, todo o contexto produzia em mim uma forte impressão de familiaridade e vontade de voltar ali. Somente no final descobrimos que fomos recebidos por uma monja ao portão, ao ouvir sua voz suave que se despedia gentilmente do todos.

Os dois primeiros anos

Aos domingos, chegando no final da tarde era possível participar de uma hora de exercícios antes da meditação. Descobríamos um grande quintal nos fundos da casa. Simplicidade, organização e limpeza ressaltavam a beleza das árvores, jardins e utensílios que ocupavam a parte de trás da residência. No primeiro andar, uma senhora idosa, mãe do monge Napoleão Ryohei, acompanhava com interesse a chegada dos participantes. Num dos dias, desceu e sentou-se numa cadeira especialmente colocada para ela, para meditar junto com o grupo.

Numa das vezes em que participei, chegando cedo ao local, encontrei os monges envolvidos com os preparativos para receber as pessoas para a meditação do domingo. Pude participar da atividade, conhecendo um pouco mais de seu modo de viver e manter a prática monástica em meio à cidade. No Zen, segundo me informaram, é permitido aos monges terem companheiro(a) e família, desde que vivam em templos. Somente no mosteiro é que os vínculos familiares são suspensos para a dedicação total à vida comunitária e à prática meditativa. Numa das conversas, me sugeriram que procurasse pensar na possibilidade de participar de um retiro no mosteiro, quando da visita do monge que os orientava, o Mestre Zen japonês Ryotan Tokuda. Essa sugestão me causou certa confusão, pois certamente gostaria de poder participar, mas tinha comigo em Belo Horizonte meus dois filhos pequenos e minha família distante mais de 1.000 km, em Recife. Como faria para acomodar essa situação e poder me ausentar por sete dias corridos?

O primeiro seshin, retiro de prática Zen, no Mosteiro

No final desse mesmo ano, durante uma visita de férias de minha mãe, a oportunidade surgiu. O retiro de janeiro de 1994 contaria com a presença do Mestre Zen e estaria dentro do período de estadia da avó com seus netos, o que me liberava para um pequeno intervalo em nosso cotidiano familiar. Numa visita ao barbeiro na esquina da rua onde morava, eu deixava para trás o cabelo e a forma como costumava ver meu rosto no espelho, experimentei um estranhamento em relação ao que parecia um descolar de minha identidade.

Resgatar essa experiência traz muito intensamente a sensação de compreender a noção de universos paralelos. Aqueles dois mundos não pareciam estar lado a lado, eram tão diferentes[...]Uma mochila com roupas, um saco de dormir, botas e casaco de frio. Estava já a caminho de Ouro Preto, no interior de Minas Gerais. Da estação de ônibus, ao coletivo que subia o morro de São Sebastião, uma paisagem de montanhas e nuvens, frio e sol claro, edifícios históricos e igrejas na paisagem que ficava para trás. Ao chegar podia ver as montanhas ao redor, subindo aos poucos a montanha desaparecia e se tornava chão sob meus pés, e lá em cima novamente era montanha a descortinar de um lado o Pico do Itacolomy e de outro a Serra do Caraça.

No topo do morro de São Sebastião a visão era de 360 graus, a cidade de Ouro Preto ficava lá embaixo. O lugar era conhecido como Pico de Raios, e eu não ousava perguntar o motivo, não queria ter medo de ficar ali. O ônibus só ia até a praça do vilarejo, o resto do caminho era preciso fazer a pé. Arrumando a mochila e o saco de dormir dos lados, como duas cangas de burro em meu corpo, seguia a passo firme para que o cansaço não me detivesse. Algumas indicações de moradores e o aos poucos o muro de pedra do mosteiro começava a aparecer. A estrada seguia ao seu lado até a entrada, e o muro crescia à medida em que a casa principal ficava mais próxima. Ao me aproximar pude ver que algumas pessoas trabalhavam com a terra, no que parecia ser um jardim. De longe um senhor parou seu trabalho e observava minha aproximação, percebi que tinha traços orientais e logo imaginei se seria o tal Mestre Zen.

O mosteiro é uma construção toda de pedra e madeira, com um grande telhado e pequenas janelas. A entrada dava diretamente da rua na cozinha, e ao chegar algumas pessoas se movimentavam em torno das atividades de preparação de alimentos e limpeza da casa. Algumas pessoas vieram me receber, procurando se informar como havia chegado até lá,

como teria sabido das atividades e do retiro. Meu cabelo cortado as inquietava, como ousava aparecer pela primeira vez com aquela aparência reservada aos monges? O que pretendia? Em meio às questões que me colocavam procurava localizar algum rosto conhecido. O monge Napoleão apareceu e tranqüilizou a todos de que se tratava de uma praticante de seu grupo, alguns ainda perguntavam pelo cabelo. E eu pensava que isso estava causando mais estranhamento ali, do que quando cheguei em casa e meus filhos me viram assim pela primeira vez. Nada fazia muito sentido. Deixamos o grupo e uma das pessoas me conduziu ao alojamento para que deixasse minha bagagem e pudesse me juntar ao grupo para a refeição do meio dia.

Após o almoço, e um pequeno intervalo de descanso, iniciava a prática da meditação no salão dos monges junto com todos. Ao todo, umas sessenta pessoas enchiam o salão que já não dispunha de espaço para a circulação, que se fazia por entre os que sentavam em todos os lugares. A rotina começava às três da manhã com o despertar, seguido de três períodos de meditação sentada, intercalados com alguns minutos de meditação em pé, caminhando a passos muito lentos. A madrugada escura era iluminada parcamente por duas velas no altar. Ainda no escuro escutávamos os primeiros pássaros, depois a luz da manhã aos poucos se fazia presente. Aos primeiros raios de sol, a cerimônia matinal interrompia o grande silêncio com a recitação dos sutras, ao som de sinos alternados de metal e madeira. Todos em uníssono em um tom baixo, formavam um rumor que produzia uma vibração sonora muito intensa, enquanto a neblina invadia a sala pelas janelas abertas ao amanhecer. Um espetáculo de rara beleza ao longo dos sete dias de retiro.

Pela manhã, após o desjejum, todos participavam da limpeza coletiva de todas as dependências do mosteiro, e em seguida dos trabalhos com a terra, horta e jardim. A alimentação dentro do mosteiro é leve e exclusivamente vegetariana, consistindo basicamente de cereais integrais, legumes, verduras e frutas. Preparados quase sem temperos, os alimentos possuem um sabor suave e natural, realçando o sabor próprio de cada alimento, numa dieta saudável e apropriada à prática meditativa. Não é feito uso de alimentos picantes como pimenta e alho que provocariam a ativação da energia mais ativa no corpo assim como o desejo sexual e a excitação das emoções, o que é desaconselhável durante períodos de prática intensiva de meditação.

Ao final do terceiro dia, eu vomitava com frequência. Sempre durante as meditações, nunca nos intervalos. O que me levou a tratar esse evento como uma espécie de resistência que precisaria vencer. Então insistia em me sentar para meditar, mesmo sabendo que vomitaria todo o tempo e que era inútil tentar ficar quieta. Aos poucos os praticantes se

retiravam dos lugares ao meu redor até que um dos monges veio me consultar sobre minha necessidade de descansar um pouco. Eu não tinha essa disposição e pretendia permanecer na sala, mas percebi que poderia estar incomodando os outros praticantes e me retirei. Após uma manhã de descanso, retornei ao salão dos monges e fui recebida pelo Mestre que me perguntou se eu aceitaria uma intervenção terapêutica. Foram colocadas por ele algumas agulhas pequenas (hinaishin) que ficaram em meu corpo até o final do retiro e que suspenderam por completo o ciclo dos vômitos. Ele me recomendou um tratamento fitoterápico alegando que meu estômago estava fraco, enquanto meu fígado estava estagnado produzindo o quadro de reversão do fluxo digestivo. Agradei e me pus de novo no ritmo do grupo nas atividades de meditação e trabalhos.

À tarde tínhamos sempre uma palestra, que era proferida pelo Mestre Tokuda, de uma maneira bem informal, conversando alegremente com a comunidade, fazendo-nos rir com suas histórias dos antigos mestres Zen para em seguida aprofundar aspectos dos ensinamentos relativos à prática meditativa ou a aspectos da vida cotidiana. A intensidade de suas palavras requeria um espaço de silêncio no final da tarde em que o pôr do sol era centro do cenário que podia ser visto do jardim. Ao anoitecer eram retomadas as meditações até o horário de recolhimento para dormir.

Após o sino de madeira, tocado por volta das 21 horas, não era permitido manter lanternas acesas (não havia luz elétrica) ou ficar acordado, conversando. Todos deviam recolher-se para dormir. E não havia mesmo muita disposição para isso, pois no dia seguinte o sino do despertar interromperia o sono às três da madrugada dando início a um novo dia.

Vindo das cidades, para muitas pessoas que estavam ali, aquela rotina era em tudo diferente de seu modo usual de viver. Muitos não costumavam se ocupar de tarefas domésticas como limpeza de casa e jardim, alguns não conheciam a horta e as diferentes verduras e legumes quando plantados. A vida durante aquele período exigia de todos o envolvimento nas tarefas e atividades, tudo era feito por todos que estavam ali, sem distinção de nenhum tipo, fossem monges ou não, homens e mulheres e mesmo o mestre se revezavam no cumprimento de todas as tarefas e serviços. Uma contribuição era esperada dos visitantes, que ajudava a manter as instalações e despesas durante o retiro, naquele ano isso era em torno de vinte reais por dia, incluindo refeições e alojamento. Fui informada de que as pessoas que não tivessem condições de contribuir com esse valor poderiam conversar com a administração do mosteiro e encontrar formas alternativas de contribuir com a manutenção das atividades, preservando sua condição de poder permanecer e participar do período de prática.

Ao final do retiro, uma confraternização com alimentos especiais e um pouco de vinho animavam a última noite após o encerramento das atividades. No dia seguinte, uma limpeza geral com água em todas as dependências do mosteiro era feita por todos antes de partirem.

Apêndice B – Depoimento

Publicado no livro **Amigos do Tokudinho**

Relato do encontro com o Mestre Tokuda, da Monja Ivone Jishô.

(OLIVEIRA, 2009)

Como descrever um encontro tão singular, como o que experimentei ao conhecer o Mestre Ekyu Ryotan, que marcou profundamente a experiência de estar viva e procurar junto com todos, mesmo com todas as dificuldades e deficiências de nossa disposição, despertar a mente que busca o Caminho, a compaixão por todos os seres, entrar em contato com a sabedoria do mundo do Dharma? Na verdade algo permanecerá impossível de dizer, pois é da natureza da experiência direta e pessoal, mas partilhamos as memórias dos momentos mais significativos em homenagem ao nosso querido mestre e amigo, desejando que sua vida seja longa e sua saúde se preserve em benefício de todos que desejam aprender de coração para coração o verdadeiro ensinamento.

Em outubro de 1992, através de colegas de trabalho cheguei à sala de meditação dos monges Napoleão Ryohei e Patrícia Seiho, no bairro de Santa Tereza em Belo Horizonte, Minas Gerais. Durante dois anos, participei de forma irregular das sessões de meditação que aconteciam aos domingos nesse local. Através dos monges eu entrava em contato com a presença entre nós do Mestre Tokuda, como carinhosamente era chamado por todos. Mas foi somente em janeiro de 1994, em um seshin no Mosteiro Zen Pico de Raios que pude experimentar diretamente a força de sua presença.

Cheguei ao seshin na manhã do primeiro dia, numa caminhada lenta a pé até o mosteiro, carregada com duas bolsas atravessadas como cangas num jumento de carga. Aproximei-me de um grupo de pessoas que trabalhavam no jardim. Entre elas um senhor, que imediatamente intui deveria ser o mestre, que parou e observou durante alguns minutos a aproximação. Eu estava decidida a mergulhar com todas as minhas forças e ver o que seria possível descobrir nessa primeira vivência de um período intensivo de prática monástica Zen. Durante os três primeiros dias vomitava sem parar, e todos já se retiravam de perto de mim para evitar o desconforto. Eu não desistia, o mestre acompanhava, eu tinha certeza que atravessaria aquilo, não sabia como. Ao final do terceiro dia, já vomitando sem expelir mais nada, ele ofereceu algumas agulhas de acupuntura que suspenderiam os vômitos. As sessões de meditação se conjugavam com ensinamentos budistas diretamente relacionados à vida cotidiana, numa bem humorada e profunda explanação do sagrado, que me tocaram

profundamente. Senti que precisaria ir mais fundo, e ao final do retiro pedi para me tornar sua aluna, comuniquei meu desejo de aprofundar minha relação com a prática. Precisaria resolver a situação de meus filhos, ainda pequenos, para que ficassem bem, mas sentia que era uma escolha que fazia por mim e pelo bem deles, assim como pelo benefício de todos os seres. O sofrimento engendrado pela minha presença no mundo precisava ser resolvido, isso não era somente um assunto pessoal. O momento em que consegui expressar esse desejo foi marcado por uma dificuldade em falar e ver, que paralisou por alguns minutos minha capacidade de expressão. A luz que entrava na sala de meditação após o Zazen da tarde e a presença no mestre ofuscou meus sentidos. Finalmente consegui falar subitamente e de uma forma atrapalhada, mas consegui. Ele acolheu e recomendou que continuasse a prática junto aos monges de Belo Horizonte e que retornasse no ano seguinte.

Mais um ano e novamente eu estava no seshin de janeiro (1995), já não havia problemas gástricos, mas desmaiava durante ou após o Zazen da madrugada. As respostas do corpo não diminuía minha determinação em continuar. Numa conversa à noite, após uma dificuldade que enfrentei para compreender a atitude de um dos monges, o mestre de pé no escuro do jardim, de uma noite sem lua, me falava da necessidade de ir além da razão, de desenvolver compaixão e procurar ver a partir do ponto de vista do outro a situação. Eu relutava em aceitar e ele repetiu tudo três vezes, mesmo sua explicação não tendo se modificado, ao final alguma coisa havia acontecido, sentia que meu coração se abria para aceitar o que eu nem mesmo entendia direito. Uma outra forma de lidar com as situações começava a funcionar, eu sentia uma gratidão profunda e assim nos despedimos no jardim, sob o chamado do monge que alertava para o horário do silêncio, de dormir.

O mestre Tokuda orientava para um período de prática intensivo de três meses, que poderia ser feito no próprio mosteiro. Nesse mesmo ano, conforme sua indicação participei do Angô de inverno em Ouro Preto. Segui logo após para o templo do Rio de Janeiro, conforme sua orientação para continuar estudos sobre a medicina chinesa e praticar junto ao monge Marcos Ryokyu. Durante cinco meses, participei sob orientação do mestre Tokuda das atividades do templo no RJ, me preparando para ordenação em 1996 e posterior ida ao Japão.

Participei de vários cursos sobre temas da Medicina Tradicional Chinesa ministrados pelo mestre Tokuda, em todos ele enfatizava que a saúde era uma condição espiritual, que a beleza era um aspecto da saúde e que era preciso cuidar da vida como um todo, em que as atividades terapêuticas possuem uma função complementar. Sua abordagem da Acupuntura, do Shiatsu, do Kampoh e de outras técnicas orientais de promoção da saúde

possui uma profundidade e afinidade com o Caminho espiritual que apontam para a não dualidade entre trabalho, estudos, saúde, espiritualidade, alimentação, modo de vida, relacionamentos, etc. Sua forma carinhosa de apoiar ou advertir, sempre nos pegava de surpresa. Nunca estávamos preparados para o que íamos aprender. O previsível não era suficiente para atender às situações junto ao mestre. Era preciso então desenvolver uma atenção plena, capaz de captar o sentido de suas palavras, ações e sentimentos. Era como se tentássemos adivinhar seu percurso para sempre nos depararmos com mudanças de curso. Segui-lo é sempre um desafio.

Durante o angô no Mosteiro Shogoji, em 1996 no Japão, após três dias de recolhimento ao quarto dos doentes por exaustão, eu me questionava se aquele caminho era possível para mim, se não pretensioso de minha parte tentar prosseguir com tantas deficiências em minha condição física, mental, emocional. Tudo parecia muito pesado. Mais uma vez, numa visita para ver como ia me recuperando, o mestre Tokuda me fala compassivamente que o ensinamento do Buda é para todos e todas, que é para humanos mesmo, e não algo sobre-humano. Que cair faz parte da caminhada e que a fraqueza pode ser um caminho para compreender o sofrimento de todos os seres. A partir de suas palavras, um novo ânimo me impulsionou a retomar as forças e atravessar aquele período de intensa atividade junto à comunidade. Os dias se tornaram mais luminosos, a alegria tornava os trabalhos mais leves e a prática se tornava todo momento do dia e da noite.

Os intervalos entre as oportunidades de encontrar e escutar, conviver e aprender com o mestre Tokuda eram plenos de sua presença, que por telefone, por carta ou mesmo diretamente pareciam falar comigo como se estivéssemos um de frente para o outro, ou mesmo como se estivesse ele em minha própria consciência.

Na volta do angô no Japão, fui orientada a retornar para Recife onde estavam meus filhos e procurar sentar junto com pessoas que porventura se interessassem pela prática do Zazen. Em poucos meses o grupo já demandava a presença do mestre e em março de 1997 fizemos o primeiro seshin com ele, que fundou o Seirenji - Centro Zen do Recife. Sua orientação e acompanhamento constantes mesmo à distância permitiram o crescimento do grupo e a aproximação de novos discípulos. Durante um dos seshins que fizemos com a presença do mestre Tokuda, em Gravatá – Pernambuco, lembro de um momento especial em que num mondo (perguntas e respostas) eu solicitava sua ajuda para lidar com as dificuldades para cuidar da comunidade e do centro de prática e ele respondeu diretamente que procurasse compreender o sentido profundo da palavra autoridade, que não deveria ter o sentido de autoritarismo, mas ser exercida sem esforço e com leveza, de forma natural, como algo que

serve ao grupo e não que o controla. Foi uma lição dura, porque atingia diretamente aspectos do ego envolvidos na questão, de difícil compreensão, mas preciosa e até hoje em permanente processo de aprendizagem. A percepção de que traços de nosso caráter podem ser muito difíceis de modificar precisam ser encarados antes de prosseguir no Caminho do despertar. “Quando cai no chão, com chão pode levantar[...] isso ainda é mais fácil. Mas mais profundo é quando cai no chão, com vazio pode levantar[...]” (Tokuda, em Recife em 1997).

Em 1999, participei por um mês do período de prática intensiva de inverno, angô no Mosteiro Zen Serra do Trovão em Lavras Novas – Minas Gerais. O mestre Tokuda nos ensinava sobre o “Zen de terra” ou “Zen selvagem” como ele dizia, tudo era muito rudimentar e permitia uma contato direto com a natureza praticamente intocada do lugar. Os alimentos eram cozidos quase inteiros preservando sua forma natural e sabor. O frio chegou a congelar as mãos de um monge durante o Zazen, que só voltaram a se mover ao colocá-las em água morna. O mestre Tokuda mostrava um lado mais firme, e novamente surpreendia os que haviam se acostumado ao seu jeito espontâneo e brincalhão. Ensinamentos sobre a impermanência e o desprendimento.

Após o afastamento das atividades do Seirenji, para desenvolver pesquisa sobre os ensinamentos do mestre Eihei Dōgen na universidade, tive poucas oportunidades de encontrar pessoalmente o mestre Tokuda, mas sua presença espiritual e orientações sempre chegaram. Durante a pesquisa de mestrado sobre a não-dualidade, o mestre Tokuda leu alguns escritos iniciais e apoiou todo o estudo. Foi possível uma convivência de três meses no Mosteiro Eishoji, em Pirenópolis – Goiás. Lá aprendi com o mestre sobre a estética oriental e o planejamento sustentável de um local de prática. A responsabilidade começava a ser transmitida para nossa Sangha brasileira. O monge Marcos Ryokyu recebera a transmissão do Dharma e assumia oficialmente como sucessor e responsável pelas atividades no Brasil dos grupos ligados ao mestre Tokuda. Nosso compromisso se transformava e se intensificava, a fundação de alguns centros terapêuticos ligados ao mosteiro poderiam oferecer suporte às atividades e participar da construção de um espaço de prática e cuidado com a saúde na sede matriz do trabalho do mestre Tokuda no Brasil em Goiás, o mosteiro Eishoji.

Agora na pesquisa sobre o Tempo em Dōgen, no doutorado que estou realizando em Educação na UFBA, em Salvador - Bahia, ele continua presente acompanhando, orientando, enviando materiais, livros, e principalmente, ajudando a manter o foco na prática e no sentido profundo da compaixão por todos os seres como centro do seu ensino.

Estamos preparando as condições para uma oportunidade de estarmos com ele em breve para um período de prática e orientação no mosteiro Eishoji e quem sabe em alguns

centros de prática. É sempre uma benção e uma ocasião preciosa que procuramos aproveitar de forma intensa para nossas vidas e para o benefício de todos.

Anexo A - Lista dos Capítulos do *Shobogenzo*

Volume 1:

1. Bendowa – Uma Palestra sobre a Busca da Verdade (sobre a prática do Zazen)
2. Maka-Hannya-Haramitsu – Maha Prajna Paramita (o Sutra do Coração)
3. Genjo-Koan – O Universo Realizado (sobre o Dharma)
4. Ikka-No-Myoju – Uma Pérola Brilhante (comentários s/ palavras de Gensha)
5. Ju-Undo-Shiki – Regras para a Sala da Nuvem Carregada (um nome do Zendô)
6. Soku-Shin-Ze-Butsu – A Mente Aqui e Agora é Buda
7. Senjo – Lavando (sobre a importância da limpeza do corpo como prática)
8. Raihai-Tokuzui – Prostração ao atingimento da medula (da Verdade)
9. Keisei-Sanshiki – As Vozes do Rio do Vale e a Forma das Montanhas (significado da natureza no budismo)
10. Shoaku-Makusa – Não Cometendo Erros (acerca da moralidade)
11. Uji – Existência-Tempo (a idéia de tempo no Budismo)
12. Kesa-Kudoku – O Mérito do Kesa (manto do monge)
13. Den-E – A Transmissão do Manto
14. Sansuigyo – O Sutra das Montanhas e Águas (sobre a relatividade na natureza)
15. Busso – Os Patriarcas Budistas
16. Shisho – O Certificado de Sucessão (sobre o documento de transmissão do dharma)
17. Hokke-Tem-Hokke – A Flor do Dharma se torna a Flor do Dharma (a visão do universo segundo os ensinamentos do Sutra do Lótus)
18. Shin-Fukatoku – A Mente Não Pode Ser Agarrada – o primeiro (sobre a natureza da mente)
19. Shin – Fukatoku – A Mente Não pode Ser Agarrada – o último (sobre a natureza da mente)
20. Kokyo – O Eterno Espelho (sobre a intuição)
21. Kankin – Lendo Sutras (sobre a recitação de sutras)

Volume 2:

22. Bussho – A Natureza de Buda (sobre a natureza original)
23. Gyobutsu-Yuigi – A Dignidade da Ação de Buda (sobre a importância da ação no Budismo)
24. Bukkyo – O Ensino de Buda (sobre a importância da teoria no budismo)
25. Jinzu – Poder Místico (sobre os poderes místicos que advêm da prática)
26. Daigo – Grande Realização (sobre a o significado de realização)
27. Zazenshin – Uma agulha para o Zazen (a cura para o sofrimento humano)
28. Butsu-Kojo-No-Ji – A Questão do Estado Ascendente de Buda (sobre a prática a partir da iluminação)
29. Inmo – Isso (sobre o inefável)
30. Gyoji – Conduta e Observância – parte 1 (sobre os preceitos)
Gyoji – Conduta e Observância – parte 2 (sobre os preceitos)
31. Kai-In-Zanmai – Samadhi, Estado como Oceano (sobre a experiência de samadhi semelhante ao oceano)
32. Juki – Afirmação (afirmações sobre o atingimento da Verdade)

33. Kannon – Avalokitésvara (sobre a compaixão)
34. Arakan – O Arhat (sobre o budismo mahayana e hinayana)
35. Hakujushi – Árvores de Cedro (carvalho, sobre a realidade objetiva)
36. Komyo – Luminosidade (o universo inteiro é luz)
37. Shinjin-Gakudo – Aprendendo a verdade com Corpo e Mente (sobre o aprendizado através do pensamento e da ação)
38. Muchu-Setsumu – Pregando um sonho num sonho (a vida como ilusão)
39. Dotoku – Expressando a Verdade
40. Gabyo – A Pintura do Bolo de Arroz (o lado conceitual da realidade)
41. Zenki – Todas as Funções (a vida como realização)

Volume 3:

42. Tsuki – A Lua (sobre o concreto e abstrato, subjetivo e objetivo)
43. Kuge – Flores no espaço (flor do vazio, sobre todos os fenômenos)
44. Kobusshin – A Mente dos Budas Eternos (a unidade entre todos os Budas e todas as coisas)
45. Bodaisatta-shishobo – Os Quatro Elementos das relações Sociais de um Bodisatva (comportamento social segundo os ensinamentos budistas)
46. Katto – Complicações (a natureza da realidade)
47. Sangai-Yuishin – O Triplo Mundo é Apenas a Mente (pensar, sentir e agir)
48. Sesshin-Sessho – Expondo a Mente e Expondo a Natureza (sobre a natureza de todas as coisas e a mente)
49. Butsudo – A Verdade Budista
50. Shoho-Jisso – Todos os Dharmas são a Forma Real (o dharma como a própria realidade)
51. Mitsugo – A Palavra Secreta (comunicação direta, intuição)
52. Bukkyo – Os Sutras Budistas
53. Mujo-Seppo – O Não-emocional prega o Dharma (seres inanimados pregam o darma, seres humanos pregam o dharma sem emoções)
54. Hossho – A Natureza do Dharma
55. Darani – Dharani (o significado das prostrações)
56. Senmen – Lavando o Rosto (práticas diárias como práticas religiosas)
57. Menju – A Transmissão Face-a-face (sobre a transmissão direta do dharma)
58. Zazengi – O Método do Zazen
59. Baike – Flores de Ameixeira (a realidade da natureza)
60. Juppo – As Dez Direções (sobre o espaço)
61. Kenbutsu – Encontrando Buda (o real significado de encontrar Buda)
62. Hensan – Através da Exploração (sobre estudar através da experiência)
63. Ganzei – Olhos (ponto de vista do Buda)
64. Kajo – Vida Diária (no entendimento do budismo)
65. Ryugin – O Rugido de Dragões (mística budista)
66. Shunju – Primavera e Outono (acerca do calor e do frio)
67. Soshi-Sairai-No-I – A Intenção do Antigo Mestre em vir do Oeste (sobre a intencionalidade no budismo)
68. Udonge – Sobre a Flor de Udumbara (sobre a raridade da compreensão do Dharma)
69. Hotsu-Mujoshin – Estabelecimento do Desejo pelo Supremo (sobre o desejo pela Verdade)
70. Hotsu-Baodaishin – Estabelecimento da Mente Bodhi (Mente Búdica)

- 71. Nyorai-Zenshin – O Corpo Inteiro do Tathagata (os sutras e o universo como corpo do Buda)
- 72. Zanmai-O-Zanmai – O Samadhi que é o Rei dos Samadhis (o estado supremo)

Volume 4:

- 73. Sanjushichi-Bom-Bodai-Bunpo – Trinta e Sete Elementos de Bodhi (sobre a verdade)
- 74. Tenborin – Girando a roda do Dharma (validade universal do dharma)
- 75. Jisho-Zanmai – Samadhi como uma experiência do Self (crítica ao mestre Daí-e Soko, sobre o samadhi, que não seria experiência intelectual)
- 76. Dai-Shugyo – Grande Prática (sobre causa e efeito)
- 77. Koku – Espaço
- 78. Hatsu-U – O Patra (a tigela do monge)
- 79. Ango – O Retiro (Prática intensiva de verão)
- 80. Tashintsu – O poder de Conhecer a Mente dos Outros (entendimento de Dōgen sobre telepatia)
- 81. O-Saku-Sendaba – A Busca do Rei por Saindhava (sobre o uso das palavras)
- 82. Ji-Kuin-Mon – Sentenças para serem apresentadas na Cozinha (sobre a importância de cozinhar)
- 83. Shukke – Deixando a Vida Familiar
- 84. Sanji-No-Go – Karma nos Três Tempos (sobre causa e efeito)
- 85. Shime – Os Quatro Cavalos (sobre a capacidade de compreender os ensinamentos do mestre de forma intuitiva)
- 86. Shukke-Kudoku – O Mérito de Deixar a Vida Familiar
- 87. Kuyo-Shobutsu – Servindo Oferendas aos Budas (sobre o valor de ofertar)
- 88. Kie-Sanbo – Tomando Refúgio nos Três Tesouros (Buda, Dharma e Sangha)
- 89. Shinjin-Inga – Profunda Crença na Causa e Efeito
- 90. ShiZen-Biku – O Monge no Quarto Dhyana (quarto estágio de meditação)
- 91. Yui-Butsu-Yo-Butsu – Budas sozinhos, junto com Budas (sobre o que são os Budas)
- 92. Shoji – Vida-e-Morte (morte e vida como instante do presente)
- 93. Doshin – O Desejo pela Verdade
- 94. Jukai – Recebendo os Preceitos (sobre a cerimônia de ordenação)
- 95. Hachi-Dainingaku – As Oito Verdades de um Grande Ser Humano (últimos ensinamentos, na proximidade da morte de Dōgen)

Anexo B – Instruções para a prática da meditação

(Tradução do Fukanzazengui, texto em que o Mestre Dōgen oferece instruções para a prática do Zazen)

Agora, quando traçamos a fonte do caminho, descobrimos que é universal e absoluto. Torna-se desnecessário distinguir entre “prática” e “iluminação”. O ensinamento supremo é livre, então porque deveríamos estudar os meios de o atingir? O caminho está, não é necessário dizê-lo, muito longe da ilusão. Por que, então, ficar preocupado com os meios de eliminar a ilusão? O caminho está completamente presente onde estás, então do que adiantam prática e iluminação? Contudo, o fato é que se houver a menor diferença desde o começo, entre você e o caminho, o resultado será uma separação maior ainda que aquela entre céu e terra. Se surgir o menor pensamento dualista, perderás tua mente de Buda. Por exemplo, algumas pessoas estão orgulhosas de suas compreensões, e acham que estão ricamente agraciadas com a sabedoria do Buda. Crêem que já ganharam o caminho, iluminaram suas mentes, e ganharam o poder de tocar os céus. Crêem que estão perambulando no reino da iluminação. Mas o fato é que quase perderam o caminho absoluto, que está além da iluminação mesma. Devemos prestar atenção ao fato que mesmo o Buda Shakyamuni praticou Zazen durante seis anos. Dizem também que Bodhidharma teve que praticar Zazen no templo de Shao-lin durante nove anos para poder transmitir a mente-de-Buda. Já que estes sábios de antanho eram tão diligentes, como podem os praticantes do dia presente deixar de praticar o Zazen? Devemos parar de correr atrás de palavras e de letras e aprendermos a nos retirar e refletir sobre nós mesmos. Ao fazermos isso, nosso corpo e mente naturalmente cairão fora, e nossa natureza original de Buda aparecerá. Se desejarmos realizar a sabedoria do Buda, devemos começar a praticar imediatamente.

Ao fazermos Zazen, é desejável que tenhamos um quarto calmo. Devemos ser moderados no comer e beber, deixando de lado todo relacionamento delusivo. Deixando tudo de lado, não pensemos nem no bem, nem no mal, nem no certo, nem no errado. Assim, tendo detido as várias funções da mente, desistamos mesmo da idéia de nos tornar Buda. Isso vale não apenas para o Zazen, mas para todas nossas ações diárias. Geralmente um acolchoado quadrado é colocado no chão onde sentamos, e em cima disso é colocado uma almofada redonda. É possível sentar seja na posição de lótus, ou meio lótus. Na primeira, se coloca o pé direito na coxa esquerda, e em seguida se coloca o pé esquerdo na coxa direita. Nesta última,

apenas se coloca o pé esquerdo na coxa direita. As roupas devem ser do tipo folgadas, mas bem arrumadas. Em seguida, coloca-se a mão direita no pé esquerdo, e a palma esquerda em cima da palma direita, com as pontas dos polegares se tocando de leve. Sentemo-nos perfeitamente eretos, nem inclinados para a esquerda, nem para a direita, nem para frente, nem para trás. Nossos ouvidos devem estar no mesmo plano que nossos ombros e os nossos narizes alinhados com o umbigo. A língua deve estar colocada contra o céu da boca, e os lábios e dentes firmemente cerrados. Com os olhos continuamente mantidos abertos, devemos respirar calmamente pelas narinas. Finalmente, tendo regulado corpo e mente desta forma, tomemos uma respiração profunda, movamos nosso corpo para frente e para trás, para a esquerda e para a direita, e então nos sentemos tão firmemente quanto um rochedo. Pensemos no não-pensar. Como assim? Pensando além do pensar e do não-pensar. Esta a base mesma do Zazen.

O Zazen não é “meditação passo-a-passo”.Ao invés é tão somente a agradável e fácil prática do Buda, a realização da sabedoria do Buda. Eis que aparece a verdade, não mais havendo ilusão. Se isto chegarmos a entender, estaremos completamente livres, como um dragão que obteve água, ou um tigre reclinado na montanha. A lei suprema aparece sozinha, e eis que nos acharemos por completo libertos de todo tipo de cansaço, bem como de qualquer tipo de confusão. Ao terminar o Zazen, devemos mover vagorosamente o corpo, e nos levantar calmamente. Não devemos nos levantar, ou mover bruscamente ao término do Zazen. Com a força do Zazen, se torna possível transcender a diferença entre “comum” e “sagrado” e podemos ganhar a habilidade de morrer enquanto fazendo Zazen ou enquanto de pé. Além do mais, é perfeitamente impossível para nossa mente discriminativa, compreender seja como os Budas e patriarcas procuravam exprimir a essência do Zen a seus discípulos com o dedo, vara, agulha ou martelo, ou como eles passavam a iluminação com um hossu, punho, bastão ou grito. Nem pode este assunto ser captado através de poderes sobrenaturais, ou através de uma visão dualista da prática e iluminação. O Zazen é a prática além dos mundos objetivos e subjetivos, além do pensamento discriminativo. Portanto, não se deve discriminar entre o inteligente e o não-inteligente. Praticar o caminho de todo coração é, isto mesmo, a iluminação em si. Não existe separação entre a prática e a iluminação, ou entre o Zazen e a vida cotidiana.

Os Budas e patriarcas, tanto neste país, quanto na Índia e na China, todos preservaram cuidadosamente a mente de Buda e incentivaram assiduamente o treinamento Zen. Devemos pois, nos devotar completa e exclusivamente, isto é, estarmos completamente absortos na prática do Zazen. Apesar de ser dito que existem muitas formas de compreender o

budismo, eis que devemos fazer apenas o Zazen, e nada mais. Não existe qualquer razão para deixarmos nosso assento de meditação e fazermos fúteis viagens a outros países para buscarmos isto. Se nosso primeiro passo estiver errado, imediatamente tropeçaremos. Tivemos já a boa sorte de termos adquirido este precioso nascimento com o corpo humano, então tratemos de não mais desperdiçarmos nosso tempo à toa. Agora que sabemos positivamente o que é a coisa mais importante no budismo, como possivelmente poderíamos ficar satisfeitos, ou contentes, com o mundo transiente? Nossos corpos são como o orvalho nas relvas, e nossas vidas como o lampejo do raio, que num só momento se vai embora. Sinceros praticantes Zen, não fiquem nem um pouco surpresos por um dragão de verdade, ou gastem muito tempo inutilmente apalpando apenas uma pequena parte do elefante. Se esforcem no caminho que indigita diretamente nossa natureza de Buda original. Respeitem aqueles que já ganharam o conhecimento completo, e que nada mais têm a fazer. Tornem-se uma só coisa com a sabedoria dos Budas e sucedam à iluminação dos patriarcas. Eis que se fizermos o Zazen durante um certo tempo, isto tudo seremos capazes de realizar. A casa do tesouro então se abrirá automaticamente, e a seremos capazes de gozar o quanto quisermos.

Notas sobre a transliteração

- As palavras em sânscrito e pāli foram transcritas de maneira simplificada, sem os sinais gráficos geralmente utilizados pelos eruditos. Por exemplo, Ā, Ê, Ī, Ō e Ū são representados sem o sinal de vogal longa; Ṇ e Ṛ são representados sem o ponto inferior; Ç, Ś e Ṣ́ são substituídos respectivamente por CH, SH e SH; etc.
- O chinês e o japonês estão transcritos respectivamente pelos sistemas Wade-Giles e Hepburne. Para as palavras em pāli, sânscrito, japonês e tibetano:
- CHA, CHE, CHI etc. são pronunciados como TCHA, TCHE, TCHI etc.
- GE, GI, GYA etc. são pronunciados como GUE, GUI, GUIA etc.
- HA, HE, HI etc. são pronunciados como RRA, RRE, RRI etc., mesmo quando precedidos por uma consoante
- JA, JE, JI etc. são pronunciados como DJA, DJE, DJI etc.
- RA, RE, RI etc. são pronunciados com som fraco (como na palavra caRa), mesmo no início da palavra
- SA, SE, SI etc. são pronunciados como SSA, SSE, SSI etc.
- Ö e Ü são pronunciados como na língua alemã
- Em palavras japonesas, EI, Ô e Û são pronunciados de maneira longa, ÊÊ, ÔÔ, UU. Em palavras tibetanas, DR e TR são retroflexos, pronunciados com a ponta da língua no céu da boca.
- Em palavras chinesas, a transliteração Wade-Giles utiliza as seguintes convenções:
- CH é pronunciado como DJ
- E é pronunciado como Â
- J é pronunciado como RR
- K é pronunciado como G
- K' é pronunciado como K
- P é pronunciado como B
- P' é pronunciado como P
- T é pronunciado como D
- T' é pronunciado como T
- TS é pronunciado como DZ
- TS' é pronunciado como TS
- HS é pronunciado como SH
- Alguns exemplos de pronúncia:
- ARHAT (sânsc.) - pronuncia-se AR-RRAT
- BODHISATTVA (sânsc.) - pronuncia-se BOD-RRI-SAT-TVA
- BUDDHA (sânsc. e pāli) - pronuncia-se BUD-DRRA
- BODHICHITTA (sânsc.) - pronuncia-se BOD-DRRI-TCHIT-TA
- DHAMMA (pāli) - pronuncia-se DRRÁM-MA
- DÔGEN ZENJI (jap.) - pronuncia-se DÔÔ-GUEN ZEN-DJI
- EIHEI-JI (jap.) - pronuncia-se ÊÊ-RRÊÊ-DJI
- KUAN-HSI-YIN (chin.) - pronuncia-se GUAN-SHI-YIN
- SANGHA (sânsc.) - pronuncia-se SÁNG-RRA