

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Monica Giraldo Hortegas

O Boi e o Pastor:

Uma vereda chamada si-mesmo

Juiz de Fora

2019

Monica Giraldo Hortegas

O Boi e o Pastor:
uma vereda chamada si-mesmo

Tese apresentada à banca de defesa do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Ciência da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Faustino Luis Couto Teixeira

Juiz de Fora

2019

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Hortegas, Monica Giraldo.

O Boi e o Pastor : uma vereda chamada si-mesmo / Monica Giraldo Hortegas. -- 2019.

214 p. : il.

Orientador: Faustino Luis Couto Teixeira

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2019.

1. O Boi e o Pastor. 2. si-mesmo. 3. Zen Budismo. 4. Escola de Kyoto. 5. nada absoluto. I. Teixeira, Faustino Luis Couto, orient. II. Título.

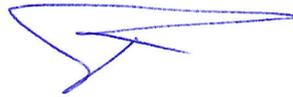
MONICA GIRALDO HORTEGAS

O Boi e o Pastor: Uma vereda chamada si-mesmo

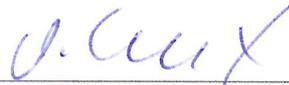
TESE apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de DOUTORA EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO.

Juiz de Fora, 25/11/2019.

Banca Examinadora



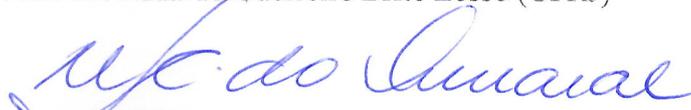
Prof. Dr. Faustino Luis Couto Teixeira - Orientador



Prof. Dr. Volney Berkenbrock (UFJF)



Prof. Dr. Eduardo Guerreiro Brito Losso (UFRJ)



Prof. Dr.ª Maria José Caldeira do Amaral (PUC-SP)



Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro (UFF)

Como nas palavras de Nishitani, “encontrar um professor, no genuíno sentido da palavra, aquele que te convida a subir o caminho montanhoso que em realidade é a senda que te leva a ti mesmo, é rara boa sorte”¹.

A Faustino, toda minha gratidão.

¹Fui surpreendida por esta fala ao longo da tese. E a guardei com muito carinho para este momento de agradecimento. Para quem quiser pesquisá-la, se encontra na obra *Nishida Kitarō: The Man and His Thought* (NISHITANI, 2016, p.12).

AGRADECIMENTOS

Escrever por quatro anos só é possível quando somos acolhidos e cuidados. Agradeço, portanto, a minha família, mãe, meus quatro filhos e irmã, que estiveram lado a lado nesta jornada comigo.

Agradeço a Gustavo, que se fez companheiro ao longo destes anos e viu o tempo, o esforço e a dedicação necessários para se tornar uma doutora.

Também Bartolomeu, meu gato gordo e amado, que passeou pelas teclas do computador ou esteve silenciosamente ao meu lado enquanto eu lia, escrevia, pensava e sonhava. O diploma será meu e dele.

Agradeço aos professores da banca, tanto de qualificação quanto da final. Suas orientações foram fundamentais para que eu pudesse me corrigir, refazer parte da trajetória e deixar o texto mais claro, mais coerente e mais profundo.

Agradeço à Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), espaço universitário público, gratuito, democrático e de qualidade que me aceitou como aluna e me deu toda a base teórica e de infraestrutura para que eu pudesse fazer ciência, esta, muitas vezes vilipendiada, mas tão fundamental para o avançar digno de nossa sociedade.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) que me financiou ao longo destes quatro anos, pois confiou em mim e na minha proposta científica. E que, além disso, acredita na ciência como a força promotora de avanços em todas as áreas, sejam estas técnicas, de saúde ou de humanas. Esta última que sustenta todas as demais com suas reflexões sobre ética.

O agradecimento também segue aos colegas bolsistas CAPES por fazer a vida dos pesquisadores mais divertida. E por mostrar que um grupo que tem os mesmos ideais pode mover montanhas, inclusive políticas. Um grupo de rede social, mas que tem um papel muito importante no amparo de profissionais com depressão, com dificuldades financeiras, com problemas junto às instituições. Me sinto honrada por fazer parte.

Agradeço aos meus amigos próximos ou distantes. Me ajudaram tanto. O trabalho acadêmico é solitário. Os amigos dão o colorido e a alegria da companhia.

Ao longo da pesquisa tive contato com três monges. Agradeço a cada um deles o tempo para responder as minhas dúvidas e a me alimentar com o conhecimento que ultrapassa a lógica da razão. São eles Francisco Dokushō Villalba, Alcio Braz (Eido Soho) e Joaquim Monteiro.

Agradeço a todos os mestres Zen do passado que iluminaram meu caminho e minha tese. Em especial a mestre Kaku-an que nos brindou com o poema central de todo o trabalho e que é inspirado pela mesma questão central de toda a humanidade quando faz a fundamental pergunta: Quem sou eu?

Meu muito obrigada se estende a doce professora espanhola Raquel Bouso, que me ensinou que mulheres cientistas têm que romper tetos de vidro para se posicionarem profissionalmente. E eu os tenho quebrado todos os dias. Agradeço a todos os autores que li e que citei nesta tese. Muitos já faleceram, mas seus pensamentos continuam vivos e potentes. Esta é uma importante faceta do poder dos livros.

Agradeço a todos os poetas Zen que conheci ao longo destes quatro anos, chineses e japoneses, e que fizeram ver a vida sob uma nova ótica. Eles me inspiraram e me mostraram que a poesia é um caminho de vida. E que é meu caminho. Agradeço aos grandes intelectuais da Escola de Kyoto, que tiveram a necessidade, desde suas entranhas, de indagar, buscar pontes com o Ocidente e apresentar um caminho filosófico que é ao mesmo tempo um caminho religioso e psicológico. À Nishida, Nishitani e Ueda, toda minha admiração.

Agradeço a Faustino, orientador, professor, amigo e mestre. Me acompanhou de mãos dadas por esta vereda íngreme, sem titubear, sem vacilar, sem descansar. Tivemos encontros todas as semanas destes quatro anos. Mas aprendi com Ueda que isto é pouco. Ele acompanhou seu professor por quarenta e cinco anos. Esta é minha meta também. Dedico esta tese a ele. Agradeço também a sua esposa e filhos por me incluírem muitas vezes como parte da família.

Agradeço ao vento, à chuva, ao sol, à flor, às nuvens, às montanhas, às árvores, aos pássaros, ao peixe e ao boi que me ensinaram o Zen. Agradeço ao Buda histórico, Siddhārta Gautama, os ensinamentos Budistas que seguem reverberando até os dias de hoje. Uma tese que transformou meu mundo e minha vida.

Gratidão.

Um Boi

Vai o passo calmo do boi,
vai, que a hora da aragem
já chega,
e enroscado das ordens
de ventanias,
de litânias,
o passo no precipício,
quando um boi caminha,
o mundo se abstém
das coisas, dos seres,
das pedras e das esperanças,
quando um boi caminha,
as cachoeiras do país
são resumidas de quedas
e aparecidas,
no largo leito de depois,
aparecidas de tristezas,
arrumadas de negritudes,
pra nos dizer nossas dores,
pra nos fazer um cantinho
de oração na canoa,
que a melhor casa não tem ouro,
o tesouro é o sol
na madeira pisada
de quem tem a fé
nos peixes que são na água
os bois do rio de todos,
a propriedade dividida
e distribuída.
o amarelo dos campos
ergue ameias no horizonte,
e fochos de luz trival
não dissipam o mal
que um boi traz no coração,

quando caminha,

(na canga canta
o canarinho,
bico de nêspas,
meu país de vespas)

o boi
é o pão,
que nasceu trigo,
o trigo nasceu semente,
a semente nasceu terra,
e a terra beijou o rio

e o rio matou a sede,
a sede angular,
ruminante,
devíamos cobrir o rosto
de infinito,
devíamos esquecer o que foi dito.

Um país se faz com mulheres
e silêncios,
nenhuma teoria da grande literatura,
o boi é o contrário dos ritos,
nosso altar sobre a manhã,
um boi quando caminha,
devia de ser, devia de ser
uma gota de lágrima
no latifúndio,
a língua dos poetas
também é um latifúndio.

Antes que eles saibam,
vamos, vamos
fazer uma ocupação,
vamos, vamos
quebrar as cercas,
desatar arames,
o boi tem que passar.

Um boi quando caminha,
um suspiro fundo
corta a morte,
vence o mundo,
funda o escuro.

Antenas, redes sociais,
satélites e a condução
do povo,
tudo se esboroa.

Um boi é sacramento.
comungue do seu passo.

Um boi é um templo,
more nele.

Um boi é o alimento,
sacie sua fome.

Ele marcha sozinho
num país de sol e passarinhos,
ele marcha e vê os ribeirinhos,

vê a juventude negra,
vê as mães e avós vê as filhas com a foice
e a justiça,
vê o levante do fundo do roçado,
ele adianta o passo no paço
da Fiesp,
e pedras voam,
vai, peregrino,
ao leste, ao oeste,
vai pro sudoeste,
pro nordeste, pro noroeste,
ao norte, ao sul ou ao sudeste,
ao centro da periferia
e descansa, manjedoura
onde tem o menino.

Um boi depois que caminha,
aquece o barraco
de cuidado e ternura.

Lá nasceu uma estrela.

(FERRARI, 2018, p. 110-113)

RESUMO

O Boi e o Pastor é um poema chinês escrito no século XII. É composto por dez etapas, cada uma com sua respectiva figura, prefácio e verso. A trajetória apresenta um pastor que busca pelo seu boi que se perdeu. Ao longo do caminho ele o encontra, o amansa e o leva de volta para casa. Há uma ruptura a partir da oitava imagem, onde boi e pastor desaparecem deixando apenas um círculo vazio. A nona apresenta um rio que corre e uma árvore em florescência e a décima e última é o encontro entre um ancião e um jovem. Inserido dentro da tradição Zen Budista, o poema tem por finalidade primeira ensinar aos discípulos a experiência meditativa e os estados alcançados com tal prática. Segundo Shizuteru Ueda, da Escola de Kyoto, a partir das últimas três figuras é possível compreender o verdadeiro si-mesmo para esta tradição. Muito além das instâncias do eu, ele se estende ao mundo e ao outro e é transpassado pelo vazio ou nada absoluto, como esta escola filosófica melhor explica o aspecto transcendente que fundamenta o ser, a existência e a realidade como um todo. A presente tese buscou investigar as bases deste si-mesmo, estudando mestres da tradição e, também, os filósofos da Escola de Kyoto com ênfase em Ueda. Foram revisados temas fundamentais tais como religião, arte, natureza, poesia para compreender sobre uma construção do ser que se insere em uma mística cotidiana que por mais profunda e refinada, insiste sobre a simplicidade da vida. Como uma ponte entre o Oriente e o Ocidente, esta pesquisa além de respostas, lança perguntas. Quem sou eu? é a pergunta primeira e a que coloca o homem frente a si mesmo e a sua responsabilidade ética frente à vida. A resposta vai além das palavras. Ela reverbera no canto de todas as coisas, desde que Siddhārta Gautama abriu as portas para o Zen, com o girar da flor de udumbura em sua mão há mais de dois mil anos. E por fim, enquanto tese, essa mesma resposta retorna à palavra. Como ensina mestre Dōgen, "o caminho das letras não deixa traços, ainda assim, o ensinamento é revelado"!

PALAVRAS-CHAVE: *O Boi e o Pastor*; Zen Budismo; si-mesmo; nada absoluto; Escola de Kyoto.

ABSTRACT

The Ten Oxherding Pictures is a Chinese poem written in the twelfth century. It has ten stages, each with its own figure, preface and verse. The path presents a herdsman who searches for his ox that has been lost. Along the way he finds it, tames it and takes it back home. There is a break from the eighth image, where ox and man disappear leaving only an empty circle. The ninth image presents a flowing river and a flowering tree and the tenth and last one is the encounter between an old man and a young boy. As part of the teachings of Zen Buddhist tradition, the poem's first objective is to teach the disciples the meditative experience and the states achieved with such practice. According to Shizuteru Ueda of the Kyoto School, from the last three figures it is possible to understand the true Self for this tradition. Far beyond the limits of the I, it extends to the world and the other and is embraced by emptiness or absolute nothingness, as this philosophical school best explains the transcendent aspect that underlies being, existence and reality as a whole. The present thesis sought to investigate the ground of this Self, studying masters of the tradition and also the philosophers of the Kyoto School with emphasis in Ueda. Fundamental themes such as religion, art, nature, poetry have been revised to understand a construction of being that is part of an ordinary mystique that, although profound and refined, insists on the simplicity of life. As a bridge between East and West, this research raises more questions than answers. Who am I? is the first question and the one that puts man facing himself and his ethical responsibility to life. The answer goes beyond words. It reverberates in the chant of all things, since Siddharta Gautama opened the gates to Zen, with the twirl of the udumbura flower in his hand more than two thousand years ago. And finally, as a thesis, this answer returns to words. As Dōgen teaches, "the path of letters leaves no trace, yet the teaching is revealed"!

KEYWORDS: *The Ten Oxherding Pictures*; Zen Buddhism; Self; absolute nothingness; Kyoto School.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	14
2	O SENTAR	33
2.1	O INÍCIO DO CAMINHO	33
2.1.1	O sofrimento	33
2.1.2	A identidade do eu	37
2.1.3	O mundo fenomênico	40
2.2	ZAZEN	44
2.2.1	Filosofia	44
2.2.2	Disciplina severa	48
2.2.3	Prática	52
2.3	OUTROS CAMINHOS	55
2.3.1.	O encontro amoroso	55
2.3.2	As artes Zen	59
2.3.3	O caminho do samurai	62
3	O CÍRCULO VAZIO	67
3.1	INFLUÊNCIAS	68
3.1.1	Nāgārjuna e <i>śūnyatā</i>	68
3.1.2	Taoísmo	72
3.1.3	Sūtras base	77
3.2	O NADA	80
3.2.1	Escola de Kyoto	80
3.2.2	Kitarō Nishida e o nada absoluto	84

3.2.3 Keiji Nishitani e a vacuidade	88
3.3 ABERTURA INFINITA	92
3.3.1 Shizuteru Ueda	92
3.3.2 Ueda e Nietzsche	96
3.3.3 Ueda e Mestre Eckhart	100
4 A NATUREZA	104
4.1 A NATUREZA BÚDICA	104
4.1.1 O conceito	104
4.1.2 O ver e o ouvir	110
4.1.3 Solidariedade	114
4.2 VISÃO COSMOCÊNTRICA	121
4.2.1 A experiência pura	121
4.2.2 Ressonâncias	125
4.2.3 A singularidade da flor	128
4.3 POESIA E NATUREZA	132
4.3.1 Poesia Zen	132
4.3.2 Monges poetas	137
4.3.3 Poetas peregrinos	142
5 O OUTRO	147
5.1 O VELHO E O JOVEM	147
5.1.1 O entre	147
5.1.2 O <i>kōan</i>	151
5.1.3 A subjetividade fundamental	155
5.2 O RETORNO AO MUNDO	159

5.2.1 Lar	159
5.2.2 Samsāra e nirvāna	163
5.2.3 O instante	166
5.3 VALORES ZEN	170
5.3.1 Liberdade	170
5.3.2 Ética	174
5.3.3 Compaixão	177
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	181
REFERÊNCIAS.....	192
ANEXO: Buscando pelo boi	205
ANEXO B - Encontrando os rastros	206
ANEXO C – Vendo o boi	207
ANEXO D – Pegando o boi	208
ANEXO E – Amansando o boi	209
ANEXO F – Voltando para casa sobre o boi	210
ANEXO G – O boi esquecido, a pessoa permanece	211
ANEXO H – Esquecendo a ambos, pessoa e boi	212
ANEXO I – Retorno à origem	213
ANEXO J – Entrando no mercado com as mãos estendidas	214

1 INTRODUÇÃO

Oh! meu Irmão Boi!²
Jitoku Keiki

O que faz uma doutoranda estudar um bozinho? O que faz se embrenhar pelos sinuosos caminhos de uma tradição oriental tão distintos de suas próprias raízes? É a busca de si mesmo, a busca de “quem sou eu”. Esta, inicialmente se faz a partir de uma mente racional, mas no caminhar da própria vida percebe que não basta. O olhar frente às guerras, à destruição da natureza, a animosidade entre os homens faz necessária uma outra questão: de que forma pode-se contribuir para que haja paz no mundo, para que a natureza seja cuidada, para que se respeite o outro? E assim, volta-se à pergunta inicial. O que é este si-mesmo³ que o Zen nos oferta, este si-mesmo que mergulha no vazio? Estaria ele a acenar para um novo futuro, com novos questionamentos? De que forma o diálogo com o Zen enriqueceria a compreensão da natureza humana?

A escolha pelo diálogo com o Zen Budismo para este estudo não se fez aleatoriamente. O Budismo, de um modo geral, sempre teve um importante papel para mim. Na minha adolescência tive um sonho, o qual considero numinoso⁴, que foi anotado em meu diário. Lembro-me de estar em um grande auditório com muitas pessoas e no centro havia diversos monges budistas com seus mantos laranjas. Me aproximava de um deles e podia perceber detalhes em sua fisionomia: rosto quadrado, pele marcada por antigas espinhas, óculos. Ele se dirigia a mim e me dizia que eu ainda era uma iniciante e estava em processo de aprendizado. E que se eu quisesse seguir o caminho fácil, teria um caminho fácil. Entretanto, se quisesse seguir o caminho difícil, seria um caminho difícil. No fim ele

² A citação em questão se encontra no terceiro verso do poema de seis imagens de *O Boi e o Pastor* de Jitoku Keiki, traduzido por Kudō Sumiko. Disponível em: <https://terebess.hu/english/oxherd6.html> Acesso em: 20 out 2017.

³ O conceito si-mesmo, tema central da tese, é também tratado na psicologia, filosofia e religião como si mesmo, Si-mesmo, si, self, Self, não self, não-self, self sem self, self verdadeiro, self maravilhoso, subjetividade fundamental, mente, natureza búdica, etc. O principal autor estudado, Shizuteru Ueda, traz em seus textos em japonês o conceito *jiko*, realçando a autenticidade de um si-mesmo mais amplo que o conceito de ego ou eu. No alemão ele se utiliza do conceito *Selbst*. Em português optou-se pela tradução como si-mesmo, compreensível a partir da ideia da natureza verdadeira de si mesmo. O verdadeiro aqui, não é oposto ao falso e sim, ao ilusório. Aquele que é capaz de perceber a realidade.

⁴ Rudolf Otto, teólogo alemão, trabalhou com o conceito de numinoso. Ele o desenvolve por acreditar que a palavra *sagrado* além de já trazer um sentido ético vinculado, seria insuficiente para descrever o sentimento único, que viria do contato com o religioso. O termo numinoso seria um estado de espírito. Não poderia ser ensinado, apenas evocado (OTTO, 1979, p. 6-7). Para Jung, é “[...]o influxo de uma presença invisível, que produz uma modificação especial na consciência” (JUNG, 2012b, p.19). Para ambos os autores, essa influência se apodera do homem, independe de sua vontade.

perguntava se havia entendido. Eu ficava calada pois realmente não compreendia o sentido daquele ensinamento. E ele perguntava novamente: - “Você entendeu o que eu disse?” No peso de sua grande presença, respondia que sim, apenas para agradá-lo. E, quando despertei, tinha certeza que era um sonho especial.

Cerca de vinte anos depois fui a uma palestra oferecida na escola de yoga onde eu fazia formação. Quem falaria seria um monge budista oriundo da região de Kham, no Tibet, recém-chegado ao Brasil. Quando o vi, o sonho retornou. Era ele, mesmas feições, mesmo rosto, mesma roupa, mesmos óculos. Naquela noite, seu discurso finalizou com as palavras do meu sonho: - “Se você quer um caminho fácil, vai ser fácil. Agora, se você quer o caminho difícil você deve escolher o Budismo. O Budismo não é fácil de seguir, é um caminho muito difícil, porém é um caminho valioso”.

Novamente, em outra ocasião, a experiência direta me presenteou com novos ensinamentos. Andava na rua nas proximidades de casa e dentro de um carro achei que havia visto minha mãe. Ela estava estacionada do outro lado da rua e a chamei umas três vezes. No princípio não escutou, mas depois olhou para mim e permaneceu sem ação. Só quando o carro partiu vi que não era ela. Me senti extremamente envergonhada. Segui o caminho e na quadra seguinte novamente vi minha mãe. Desta vez não tive dúvidas. Era ela. Ia chamá-la e quando me aproximei, vi que novamente estava enganada. Achei que estava exagerando. Quando já na esquina de casa, avistei minha mãe novamente. E desta vez, nem uma mulher era. Era um homem! A experiência não me fazia ver pessoas semelhantes a minha mãe. Era realmente ela. Neste instante fui tocada por um amor infinito, transbordante e divino. O porquê de o Budismo pregar a não-violência foi não apenas claramente entendido, como foi sentido. Eles inclusive dizem que qualquer ser pode ter sido sua mãe em outra vida. No limite, para mim, tudo era amor. Não havia distinção entre as pessoas, o céu, os animais, as árvores, a rua e eu. Tudo era uma única e grande teia, um si-mesmo para além das fronteiras do meu próprio corpo.

Eu já havia me debruçado sobre o conceito de si-mesmo no mestrado, estudando as mandalas de Carl Gustav Jung, autor que me instigara desde a adolescência. Com quinze anos assisti a uma trilogia de filmes⁵ sobre a vida de três pacientes psiquiátricos e o trabalho desenvolvido com eles, a partir da psicologia junguiana, feito pela psiquiatra Nise da Silveira,

⁵ *Fernando Diniz: em busca do espaço cotidiano, Adelina Gomes: no reino das mães e Carlos Pertius: a barca do sol.* Sob a direção de Leon Hirszman, os filmes podem ser encontrados no dvd *Imagens do Inconsciente*, editado posteriormente pelo Instituto Moreira Salles (1983-1986).

no Rio de Janeiro. Fiquei encantada. Logo depois li a biografia de Jung, *Memórias, Sonhos e Reflexões*⁶ e percebi que o mergulho no interior da psique é caminho para uma vida inteira. Esta psicologia não se limita a reflexões sobre a subjetividade humana. O si-mesmo, para ele, ia muito além da visão ocidental tradicional. A pergunta que conduz todo seu trabalho: - “Você se refere ou não ao infinito?” aponta para uma dimensão maior, mais ampla e que oferta, muito mais do que respostas prontas, perguntas a serem desvendadas. A própria existência se transforma em questão e é ela que possibilita alçar novos horizontes.

De um modo geral o estudo pertinente ao si-mesmo é visto como ontologia, o principal fundamento teórico da civilização ocidental eurocêntrica. “Ser ou não ser - eis a questão”⁷, já dizia William Shakespeare, no século XVI em terras consideradas como um dos grandes centros intelectuais da época. As reflexões sobre os dilemas do existir insistem em permear a arte, a filosofia e a ciência. A pergunta se estende para incluir em si a tentativa do entendimento sobre este que vive. O que é a mente? O que é a consciência? O que é este ser? O que sou eu? São apenas alguns dos diversos questionamentos que adentraram a academia e promovem discussões profundas e acirradas entre seus pares.

O que se observa, entretanto, é uma limitação nesta reflexão. A condição hegemônica no interior das universidades ainda é branca e eurocêntrica. Saberes ditos outros, como os indígenas, africanos ou asiáticos, que tanto teriam a contribuir, foram por muito tempo deixados de lado e tidos como inferiores ou irrelevantes (CARVALHO, 2006, p. 2).

Na história recente da academia pode-se perceber mudanças nesta conduta. Em 1927, Karl Jaspers, filósofo alemão, publicou uma coletânea intitulada *Os Grandes Filósofos* e incluiu entre eles, o mestre indiano Nāgārjuna e Lao-Tzu, da China, respectivamente remontando aos séculos II e V, da história da humanidade. Também Martin Heidegger e Edmund Husserl se nutriram do pensamento oriental para compor seus trabalhos e mais um exemplo é o do *Círculo de Eranos*, que tinha em seu cerne a intenção de trocar ideias filosóficas e científicas entre o Ocidente e o Oriente⁸, com importantes pensadores da época.

⁶ Inicialmente um projeto de Lucy Heyer, passou para as mãos de Kurt Wolff, que o iniciou em 1956. Jung, ainda em vida, permitiu que partes do *Livro Vermelho* e dos *Livros Negros* fossem citadas. Em 1957, Jung narra os acontecimentos de sua vida à Aniela Jaffé e suas memórias são publicadas pela primeira vez em 1961 (JUNG, 1989).

⁷ O trecho em questão é a famosa fala de Hamlet, na primeira cena do terceiro ato, da obra com o mesmo nome do personagem citado. Tradução de Millôr Fernandes (SHAKESPEARE, 2014, p. 33).

⁸ A ideia de Ocidente e Oriente apresentada na tese não tem um sentido geográfico. Podemos colocá-los entre aspas e enfatizar no Ocidente, o eurocentrismo, as matrizes de poder do colonizador enquanto imaginário ainda hoje existente, que deixam de fora o conhecimento dos povos originários, africanos e

Com as mandalas de Jung pude alargar os horizontes. Aprendi que não há uma fronteira rígida e demarcada entre o si-mesmo, Deus e o mundo. E que “Deus é um círculo, cuja centro se encontra em toda parte e cuja periferia não está em parte alguma” (BAUMGARTNER, 1896, p. 118). Estudando o Zen, me deparei com uma frase instigante de Daisetz Teitaro Suzuki⁹ que dizia: “O si-mesmo é um círculo sem circunferência, com seu centro em nenhum lugar” (SUZUKI, 2004b, p.4). Havia aqui, claramente uma desconstrução de meus estudos. Para esta tradição, elementos da natureza como montanhas, vales, pássaros cantando ou macacos brincando são, em si mesmos, mandalas (HISAMATSU, 2004, p. 177).

Na finalização de minha dissertação foi se tornando claro o caminho que eu poderia seguir. Há um diálogo rico a partir do Zen, quando Jung diz que esta tradição seria “uma das flores mais maravilhosas do espírito oriental” (JUNG, 2012a, p. 81). Com ela o desafio que havia sido estudar o si-mesmo, Deus e a anima-mundi não se dava da mesma forma que antes. Mas então o que sobrava, o que deveria buscar? A resposta, o próprio Zen coloca em uma de suas mais tradicionais passagens:

Antes que eu penetrasse no Zen, as montanhas e os rios nada mais eram senão montanhas e rios. Quando aderi ao Zen, as montanhas não eram mais montanhas, nem os rios eram rios. Mas, quando compreendi o Zen, as montanhas eram só montanhas e os rios, apenas rios (HERRIGEL, 1995, p. 7).

Eu estudaria o mesmo conceito, o si-mesmo, mas com uma nova hermenêutica. Para compor esta reflexão, o poema *O Boi e o Pastor* mostrou-se como uma possibilidade feliz.

asiáticos. Já o Oriente é, precisamente, a cultura asiática, ou melhor, as culturas asiáticas em suas múltiplas formas. No caso particular da presente tese, a ênfase será colocada sobre o poema chinês, o enfoque japonês da Escola de Kyoto, poetas chineses e japoneses de diversos períodos da história e, também, relembrar o início do Budismo, ainda em terras indianas.

⁹ Suzuki foi o pioneiro em trazer para o Ocidente o conhecimento da tradição Zen Budista. Japonês, desde cedo construiu pontes entre o Ocidente e o Oriente. A famosa conferência interreligiosa que ocorreu em Chicago no ano de 1893 já possuía de alguma forma sua marca. Aos vinte e seis anos, foi ele que traduziu do japonês para o inglês a fala de seu mestre, que seria lá proferida. Ainda nos seus anos escolares inicia uma amizade com o pai da Escola de Kyoto, Nishida Kitarō, que perdura por toda uma vida e que foi fundamental para o amadurecimento do pensamento de ambos. Suzuki recebe o nome de Daisetsu, que significa algo incomparável que emerge do puro. Casa-se com uma americana e promove então uma aproximação entre o inglês e o Zen. Dando o exemplo de um homem inglês que atinge a iluminação após admirar um céu estrelado de um deserto, ele insistia em dizer que a espiritualidade que provinha do conhecimento oriental como no Zen não era apenas circunscrita ao homem oriental e nem tampouco à tradição. Era um estado de ser possível para toda a humanidade. No texto de Ueda sobre este mestre, é recordado o encontro de dois dias que houve entre Suzuki e Thomas Merton. Ambos permaneceram em silêncio ao longo de todo o tempo. Por que precisariam de palavras? Ainda lembrado por Ueda, diz-se que Suzuki no período da Segunda Guerra Mundial já se preocupava não apenas com as grandes bombas, mas com a derrubada de árvores. Seria este um grave sinal que a humanidade estaria mudando sua própria natureza (UEDA; KIRCHNER, 2007, p. 33)

Jung já estivera em contato com o texto algumas vezes em sua vida. O tema não foi, entretanto, aprofundado, mas não quer dizer que Jung não o tenha utilizado para compor algumas de suas reflexões. Em *Os Seminários de Yoga Kundalini*¹⁰, a décima figura de *O Boi e o Pastor* é comentada, no diálogo que trava com Wilhelm Hauer, em outubro de 1932 (JUNG, 1996, p. 90). Quem primeiro traduziu o poema para o inglês foi Suzuki. A primeira publicação foi em 1923 (UEDA; KIRCHNER, 2007, p. 30). Em 1954, Suzuki proferiu a palestra *The Awakening of a New Consciousness in Zen*¹¹ no *Círculo de Eranos*,¹² narrando o poema, apresentando as imagens e elaborando uma discussão sobre elas. O texto que influencia o Zen desde seus primórdios, segue com análises de autores contemporâneos que serão revisados na tese. Muito se deve a Suzuki, que reavivou o poema em suas obras¹³.

Um dos aspectos problemáticos do diálogo entre Ocidente e Oriente seria a dificuldade de compreensão dos textos em outros idiomas, tais como o sânscrito, o chinês e o japonês. Uma tradução relevante foi a dos *Sacred Books of the East*¹⁴. Estes incluem cinquenta textos de diversas tradições religiosas orientais. Foram inicialmente traduzidos entre os anos de 1879 e 1910 pela editora da Universidade de Oxford, sob a supervisão de Max Müller. Alguns autores, entretanto, foram traduzidos posteriormente. Mestre Eihei Dōgen, fundador da Escola Zen Sōtō com sua obra *Shōbōgenzō*, teve sua primeira tradução apenas em 1958 (CARVALHO, 2006, p. 3).

O problema da tradução em si é evidenciado por diversos autores. Leminski acreditava que a tradução da poesia oriental seria um problema dramático. Para ele as traduções seriam traições já que os originais possuem uma língua aglutinante, com ideogramas imagéticos e que são em geral parte de um diário ou de uma pintura (LEMINSKI, 1983, p. 31). Para Fellorosa, quem trabalha com poesia chinesa e japonesa deve ter em mente que o objeto da tradução poética é a poesia em si e não as definições léxicas (FENOLLOSA; POUND, 1977, p. 30). Mas é Ueda quem oferta um passo adiante como possibilidade para esta e futuras

¹⁰ Palestras proferidas em 1932 sobre yoga kundalini por Carl Gustav Jung e compiladas inicialmente por Mary Foote. A última edição foi editada por Sonu Shamdasani (JUNG, 1996).

¹¹ Esta palestra tornou-se, no ano seguinte, um livro com o mesmo nome (SUZUKI, 1955).

¹² O grupo, fundado em 1933 por Olga Fröbe-Kapteyn, organizava encontros anuais com diversos pensadores. Se reuniam por oito dias consecutivos (HORTEGAS, 2016, p. 20).

¹³ Suzuki nesta época já havia reproduzido as imagens e o poema em dois artigos. O primeiro foi publicado no *The Eastern Buddhist*, vol. 2, n 3-4, 1923, p. 176-195. O segundo se encontra no livro *Essays in Zen Buddhism*. First Series. New York: Harper & Brothers, 1949. p. 361-374.

¹⁴ Atualmente estes textos podem ser encontrados online no site: <http://sacred-texts.com/sbe/index.htm> Acesso em 17 set. 2018.

pesquisas. Para ele “as traduções podem ser uma valiosa abordagem para a re-criação de uma expressão do Zen mais recente e direta” (UEDA, 2013, p. 13).

Quando se traduz para o inglês, há um novo texto que nasce. E este, menos influenciado pelas origens orientais, pode trazer uma importante contribuição em si mesmo. Esta reflexão é aprofundada em Ueda, quando trata especificamente sobre Suzuki. Para ele, este mestre foi quem primeiro trouxe para o Ocidente a tradição Zen Budista. Suzuki tinha o inglês como segundo idioma, mas tão interiorizado que poderia ser considerado nativo. Ele dialogava com sua esposa e com sua secretária em inglês, escrevia seus textos neste idioma e, também, suas últimas palavras, ainda que singelas, foram proferidas na língua inglesa. Segundo os ensinamentos budistas, o Zen estaria para além das palavras. O que pode ser expresso em chinês, japonês ou inglês não é o Zen em si. A atividade do Zen seria o retorno mesmo às palavras.

Ainda segundo Ueda, quando o Zen, a partir de Suzuki, passa para o inglês, ele se independiza daquilo que o definia, seu idioma original. Ele rompe com a palavra e adentra a experiência não verbal para depois retornar e expressar-se em inglês, de forma nova e revigorada. Não seria mais uma simples tradução, mas, a partir do mergulho no Zen novamente em sua origem, o próprio inglês passa a ser o Zen. Com Suzuki, o Zen pode não apenas ser compreendido intelectualmente, mas se torna uma tradição viva em solo ocidental (UEDA; KIRCHNER, 2007, p. 30-32). Com a presente tese, que o português possa, na mesma medida, ofertar a beleza do que vem do Oriente, mas que agora passa a ser plantado em terras brasileiras.

Outro diálogo importante que surgiu para suprir a lacuna entre Oriente e Ocidente veio através da Escola de Kyoto. Isto ocorreu a partir da segunda metade do século XIX, no período Meiji, após longos anos de isolamento do Japão em relação ao restante do mundo. Com esta abertura, prontamente foram absorvidas por eles, ideias sobre o iluminismo europeu, ciência moderna e mística cristã (HEISIG, 2007, p. 386).

Mas existiria outra forma de se pensar o si-mesmo para além de uma ontologia ocidental, marcadamente substancialista? Conseguir-se-ia sair das garras de uma visão lógica, racionalista, materialista que valoriza o individual e conseqüentemente um eu circunscrito em terras egóicas/egoístas? Para a Escola de Kyoto, esta busca seria um dever. Jung foi um dos pensadores ocidentais a esboçar tal esforço, alargando a dimensão que circundava os temas psicologia e religião entre seus colegas. Quais seriam as contribuições do pensamento

oriental, e em específico do Zen, para esta questão? E quais as consequências advindas deste novo olhar frente ao tema? Enquanto no Ocidente a filosofia é tradicionalmente ontológica, no Oriente pode ser chamada de uma filosofia do não-ser ou do nada, vazia de qualquer substancialização. A partir deste nada deriva toda sua reflexão sobre a natureza humana e a realidade. Este não é um nada niilista. Ao contrário, a superação do niilismo, a partir da ideia de vacuidade, pode ter sido uma das maiores contribuições da Escola de Kyoto. A aparente maneira negativa de se trabalhar no Zen, seria para expressar a verdade que está além da dualidade. A vacuidade, o não-si-mesmo ou o si-mesmo sem o si-mesmo não seriam negativos. Negar a negação seria a culminância do aspecto positivo a que se poderia chegar. A absoluta negação do nada absoluto é a absoluta afirmação, fazendo com que a liberdade plena do si-mesmo verdadeiro possa existir (NISHITANI, 2004b, p. 44).

O presente trabalho tem como objetivo, a partir do poema e das figuras de *O Boi e o Pastor*, investigar de que forma o Zen Budismo, aborda a compreensão do si-mesmo. Autores da tradição Zen e da Escola de Kyoto serão estudados para dar a base teórica à reflexão sobre o si-mesmo a partir do simbolismo do boi. *O Boi e o Pastor* que será utilizado aqui é um poema tradicional chinês do século XII, composto de dez figuras com suas respectivas notas introdutórias e poemas (vide anexos¹⁵). Kaku-an Shi-en, mestre da dinastia Sung, proveniente da Escola Rinzai e monarca do templo Liang-shan Ching-chou na China é o autor dos poemas e das introduções. Diz-se que ele também teria pintado as dez imagens¹⁶. Entretanto, estas imagens iniciais se perderam. As dez aqui representadas são de Tenshō Shūbun, do século XV, que teria se inspirado na versão de Kaku-an (UEDA, 2004a, p.135-158). As originais se encontram atualmente no templo Shōkoku-ji em Kyoto, onde Shūbun estudou. Este artista foi um dos grandes pintores em preto e branco do período Ashikaga e que teve, por sua vez, seu aprendizado com Josetsu, pintor de paisagens que desenvolveu um estilo próprio de pintura monocromática (AUTORE, 2011, p. 13).

O poema de dez etapas de Kaku-an não é a única versão de *O Boi e o Pastor*. Porém ele traz a singularidade de não encerrar as etapas no círculo vazio, como os outros poemas e figuras o fazem. Seu poema se tornou parte do Cânone Budista Chinês¹⁷, o *Hsu-tsang Ching*,

¹⁵ Os anexos estão registrados no fim do trabalho, do A ao J, demarcando as dez figuras e poemas.

¹⁶ Há controvérsias sobre esta autoria. Shodo Harada afirma que Kaku-an teria sido o autor do texto, enquanto seu discípulo Gion teria produzido as pinturas (HARADA, 1998, p. 1).

¹⁷ Os ensinamentos de Siddhārta Gautama, transmitidos de forma oral, foram posteriormente transformados nos sūtras escritos. Sutra vem do termo fio (ANDRADE, 2015, p. 13) dando o sentido de que tece uma trama entre todo o conhecimento exposto. Estes fios, ou sutras, formam o cânone budista, chamado de *Tripitaka*. Os primeiros cânones de que se tem registro estão escritos em pali e

que em totalidade se compõe de 140 volumes. Existe um outro, também com dez imagens, feitos por Puming mas que finaliza com o círculo vazio. Diz-se que o de Puming é mais conhecido na China, enquanto o de Kaku-an, tornou-se mais popular no Japão. Uma outra diferença entre eles consiste na descolorização gradual do animal nas figuras de Puming sendo que nas de Kaku-an, não há mudanças na cor do mesmo. Há ainda um terceiro com dez imagens de autoria desconhecida, do século XVI. Outras versões foram criadas diferindo em número de imagens e em algumas nuances do poema em si. Dentre as mais conhecidas está a versão de quatro etapas de Xueting Yuanjing, criada por volta do século XII. Dois poemas de cinco etapas também foram produzidos. Um de Seikyo e outro, de um autor desconhecido proveniente do século XI. Existe a versão de seis figuras de Jitoku Keiki do século XII. A Escola Yunmen possui uma versão de oito etapas feitas por Foguo Weibai e Qingju criou uma com uma sequência de doze. Não é apenas um boi que ilustra as passagens. Na versão taoísta, há um adestramento de cavalo, feita por Gao Daokuan. Já no Tibet, há um poema com o adestramento do elefante. O próprio boi também varia. Existem reproduções de búfalos, touros, vacas, bois, além de bezerros (TAN, 2004, p. 9). O termo chinês utilizado é *niu*, e em japonês *ushi*. Ambos os conceitos se referem à espécie bovina em geral, sem especificar o tipo ou o gênero (SPIEGELMAN, 1994, p. 51).

Ainda hoje, releituras e comentários continuam sendo feitos. Encontram-se as mais diversas interpretações de mestres, autores e pintores tais como as versões religiosas de Chögyam Trungpa Rinpoche¹⁸, Hyon Gak Sunim¹⁹; monja Coen com sua versão infantil²⁰; versos e desenhos de Genju²¹; o trabalho conjunto da poesia de Lucile Clifton e os desenhos de Eugene Gregan²²; a singularidade do olhar de Aldous Huxley²³ e de Allan Watts²⁴; a fotografia de Andrew Binkley²⁵ e os desenhos com uma versão feminina de Jim Crump,²⁶

sânscrito. Porém há outros, como o cânone chinês e o tibetano (ANDRADE, 2015, p. 149). Há tradução para o inglês. Não existe ainda tradução completa para o português. Isto gera confusão para os estudantes de Budismo de língua portuguesa. Estes devem buscar em outros idiomas para se ter acesso ao Tripitaka completo. O termo se encontra como *sūtra* em sânscrito e *sutta* em pali. Disponível em: www.religionstylebook.com/entries/sutra Acesso em: 21 nov. 2018.

¹⁸ O poema se encontra no livro de TRUNGPA, Chogyam. *Mudra: early songs and poems*. California: Shambala Publications, 1972, p 73-93.

¹⁹ Disponível em: <http://terebess.hu/english/Hyon-Gak-10-Oxherding.pdf> Acesso em: 21 nov. 2018.

²⁰ O poema com formato infantil se encontra no livro de ROSHI, Monja Coen. *O monge e o touro*. São Paulo: Editora Nacional, 2015.

²¹ Disponível em: <http://terebess.hu/english/oxherd9.html> Acesso em: 21 nov. 2018.

²² Disponível em: <http://terebess.hu/english/oxstory.html> Acesso em: 21 nov. 2018.

²³ O tema se encontra no livro HUXLEY, Aldous. *The Perennial Philosophy*, New York: Harper Perennial, 2009.

²⁴ Disponível no livro WATTS, Alan. *O Espírito do Zen*. Porto Alegre: L&PM editores, 2008.

²⁵ Disponível em: <http://terebess.hu/english/oxherd24.html> Acesso em: 21 nov. 2018.

entre outros. O enfoque principal da presente tese ficará com a interpretação de Shizuteru Ueda, da Escola de Kyoto, sobre as dez imagens de Shūbun e poemas de Kaku-an.

Sabe-se que inicialmente Nishida narrou o poema para Nishitani (NISHITANI 2016, p. 33), e este para Ueda, com um possível enfoque da Escola Rinzai, da qual faziam parte. O texto, entretanto, tem relevância em outras escolas Zen, sendo inclusive dito que seria um texto bem difundido em toda a tradição Budista.

A relevância do poema *O Boi e o Pastor* para o Budismo Zen, está em ser um instrumento pedagógico. Os mestres se utilizavam dele para ensinar aos discípulos sobre as etapas da realização da verdadeira natureza, os diversos níveis de consciência e a prática meditativa como caminho iniciático. Para os estudantes Zen, seria uma fonte de inspiração. Estes alunos não recebiam os ensinamentos de forma tradicional. Não havia uma explicação formal. A intenção era suscitar a experiência direta e por isso, a importância da imagem e da poesia. Seguindo esta tendência, muitos textos Budistas recorriam às metáforas e, a partir do século VII, se desenvolve, mais especificamente, a metáfora do adestramento do animal como símbolo do caminho para a iluminação ou para a realização da natureza búdica. Seria como um manual de meditação. Posteriormente, nos séculos X, XI e XII, aparecem os poemas e as primeiras ilustrações em etapas. Isto estava inserido em um quadro maior. No período da dinastia Sung havia uma tendência a promover os movimentos filosóficos em forma de representações gráficas e a arte da xilogravura passou a florescer. Foi um período que valorizou uma estética mais refinada e um tempo de ricos debates entre Taoístas, Budistas e Confucionistas (AUTORE, 2011, p. 11).

Mas de que forma surge especificamente o boi para compor esta trama? Este, em conjunto com o pastor, se insere em um contexto histórico e remonta às origens do Budismo, já nos primeiros ensinamentos de Buda. No *Sūtra do Lótus Saddharmapundarīka*, diz-se, por meio de uma parábola, que havia carros de cabras, veados e bois. Dos três meios de transporte, o dos bois seria o escolhido como o veículo dos Bodhisattvas.²⁷

²⁶ Disponível em: <http://terebess.hu/english/oxherd0.html#Habito> Acesso em: 21 nov. 2018.

²⁷ Nas traduções deste texto há uma imprecisão no que se refere ao animal usado. Na de Burton Watson para o inglês, o animal se refere a um boi. Disponível em: *The Lotus Sutra*. Tradução de Burton Watson. New York: Columbia University Press, 1993. p. 76. Já na de Suzuki opta-se pela vaca. Disponível em: <https://terebess.hu/english/Kuoan2.html>. O que é relevante perceber aqui é a imprecisão de conceitos referentes a que animal usar, já que as palavras nestes idiomas originais se referiam à espécie bovina de forma geral (SPIEGELMAN, 1994, p. 51). Como esclarece Tan, o que

Nos primeiros cinquenta discursos de Buda, há dois sūtras sobre um pastor e seu rebanho. Em *O Grande Discurso do Pastor de Rebanho*, originalmente do pali, *Mahāgopālaka Sutta*, Buda fala sobre as onze características que seriam adequadas para um pastor. Ele conhece a forma de seus animais, suas características; sabe aonde tem ovos de moscas; se veste com trapos; fuma distante dos abrigos; conhece o lugar das águas; sabe o que beber; sabe o caminho a seguir; sabe situar os pastos; não deixa secar o leite e respeita os idosos²⁸. O que Buda quer tratar é sobre como ser um bom devoto. Seguindo estas orientações, o meditante é capaz de se aprimorar, se tornar disciplinado e pleno²⁹. Caso isto seja ignorado, o discípulo não atém a libertação (DESPEUX, 2015, p. 67). Já em *O Pequeno Discurso Sobre os Pastores, Cūlagopālaka Sutta*, ele fala de como é possível passar de um lado a outro do Rio Ganges com um rebanho de búfalos³⁰, tratando sobre a busca de metas corretas e de uma vida santa para se atingir a outra margem da vida, a da liberação das ilusões³¹.

Em seu último sermão, Buda retorna ao exemplo do pastor e das vacas, para explicar sobre o controle da mente e do corpo. O pastor deve ter à mão uma vara e controlar seus animais para que não pastem na grama alheia. Manter este controle se refere aos cinco sentidos. Deixando-os livres, eles, os sentidos, gerariam sofrimento.³²

A partir da dinastia Tang, muitos mestres seguem utilizando esta metáfora. Nanyue Huairang, Nanquan Puyuan, Shigong Huizang, Baizhang Huaihai, Changqing Daan, Lin-chi, Qinglin Shiqian, Shimen Huiche, Shimen Shaoyuan, entre outros (DESPEUX, 2015, p. 68-70). Dōgen, da escola Sōtō, utiliza o boi como exemplo.

O boi representa o si-mesmo, inicialmente selvagem e que precisa ser domado. Estes animais faziam parte do cotidiano. A vida era nos campos e havia vacas, bezerros, bois e búfalos no convívio diário. Na simplicidade do dia a dia, Buda e os demais mestres expunham

todos estes animais têm em comum é que são ruminantes. O ato de ruminar, como metáfora, aproxima-se de pensar, contemplar e meditar (TAN, 2004, p. 8).

²⁸ *Mahāgopālaka Sutta* em *The Middle length discourses of the Buddha. Majjhima Nikāya*, tradução de Bhikkhu Nānamoli e Bhikkhu Bodhi. p. 316.

²⁹ *Mahāgopālaka Sutta* em *The Middle length discourses of the Buddha. Majjhima Nikāya*, tradução de Bhikkhu Nānamoli e Bhikkhu Bodhi. p. 318.

³⁰ *Cūlagopālaka Sutta* em *The Middle length discourses of the Buddha. Majjhima Nikāya*, tradução de Bhikkhu Nānamoli e Bhikkhu Bodhi. p. 320.

³¹ *Cūlagopālaka Sutta* em *The Middle length discourses of the Buddha. Majjhima Nikāya*, tradução de Bhikkhu Nānamoli e Bhikkhu Bodhi. p. 320.

³² *Sutra of the teachings*. Tradução de Philip Karl Eidmann. Disponível em *Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies*, 3, n 6, 2004. p. 111.

seus preceitos. Para conquistar a libertação, os discípulos precisariam seguir os passos que serviriam também para os trabalhos que já conheciam, como o de um simples pastor do campo (DESPEUX, 2015, p. 76).

A ideia de adestramento do animal significava o controle da mente³³ feito com um árduo, longo e paciente trabalho, constante e cotidiano, através da meditação. Esta prática sempre desempenhou um papel relevante dentro do Budismo. Já no século III, há um exemplo marcante no texto de *Sinhala Comys*, que diz que se deve amarrar um bezerro a um poste para amansá-lo, da mesma forma que se deve amarrar a mente, para que ela não vagueie (TAN, 2004, p. 12).

Segundo Suzuki, todos os ensinamentos Budistas, de todas as escolas, se centram na busca e compreensão do verdadeiro si-mesmo, da verdadeira natureza humana (SUZUKI, 2004d, p. 23). Pode-se acompanhar isto nas indagações de Buda ainda jovem. O Budismo nasce com a figura histórica de Siddhārtha Gautama, em terras indianas. Não se tem precisamente a data em que viveu. Diz-se que foi entre 560 AEC. e 480 AEC. Outras fontes datam entre 623 AEC. e 543 AEC. Viveu oitenta anos. Seu nascimento se deu em Lumbini, hoje considerada terras nepalesas, ou mais precisamente entre a Índia e o Nepal, no clã Kshatriya, dos Shakya, de onde deriva a outra forma como é chamado, Shakyamuni. Em meio à narrativa sobre seu nascimento, diz-se que saiu do ventre de sua mãe sem gerar nenhum sofrimento e que foi recebido inicialmente por Sakra e Brahma³⁴ sendo, apenas posteriormente, tocado por mãos humanas. Conta-se também que onde nasceu, surgiu uma bela flor de lótus, e que já levantando, deu sete passos em direção ao norte e demarcou os quatro pontos cardeais (BOISSELIER, 2002, p. 40). Diziam que era possuidor das trinta e duas faculdades fisiológicas e sensoriais próprias de um ser especial (USARSKI, 2009, p. 44).

Siddhārtha era filho de um príncipe e o início de sua vida foi abastado, em meio à beleza e prazeres mundanos. Aos dezesseis anos se casa e tem um filho. Aos vinte e nove anos decide passar os portões de seu palácio e, em companhia de seu criado, tem, pela

³³ Mente no Budismo não comporta o mesmo sentido da mente em termos ocidentais. Segundo Nishitani, é o lugar onde pode ocorrer a experiência subjetiva e se vincula à existência do corpo. Mas ao mesmo tempo que traz o caráter de individualidade, traz o aspecto religioso. Mente como lugar se aproxima da terra dos Budas ou corpo dos Budas (NISHITANI, 2006, p. 84). Na obra de Suzuki é tratada como sinônimo de si-mesmo (SUZUKI, 2004d, p. 23). Mente é também considerada a natureza búdica. É o estado prévio onde a dicotomia sujeito e objeto ainda não aconteceu (IZUTSU, 2009, p. 40).

³⁴ Sakra e Brahma fazem parte da cosmologia budista. O primeiro é o que regula os céus de Trāyastimśa, localizado no topo do Monte Meru e o segundo é considerado um protetor dos ensinamentos budistas.

primeira vez, contato com a pobreza, a doença, a velhice e a morte. Decide então deixar sua casa e sua família e ir em busca de respostas para findar as aflições da existência humana. Jejuava, se mortificava, percorre florestas. Na noite de lua cheia de *vaiçakha*, no dia em que fazia trinta e cinco anos, meditando aos pés de uma figueira, alcança a iluminação (BOISSELIER, 2002, p. 58-61).

Seus preceitos seguem vivos até os dias de hoje. Pois, para além da figura histórica, está o aprendizado da natureza búdica que, segundo esta tradição, existe em todos os seres, em todos os tempos. Muitos falam do silêncio ou do sorriso de Buda como aspectos fundamentais em seu ensinamento. O que pregou, para além das palavras, do tempo e de um espaço específico, continua reverberando em cada instante pois, para esta tradição, a realidade última é sempre presente.

Buda foi comparado a um boi. Suzuki narra que no diálogo entre Tai-an de Fu-chou e Pai-chang, o primeiro pergunta:

Eu gostaria de saber sobre Buda. O que é ele? Pai-chang respondeu: ‘É como buscar um boi enquanto você está sentado nele.’ E o que eu devo fazer depois que eu souber? ‘É como ir para casa montado nele’. ‘Devo tomar conta dele o tempo todo para estar de acordo com o *Dharma*’? O mestre então disse a ele, ‘Você deve se comportar como um pastor, que leva seu rebanho e toma conta para que eles não comam as plantações de arroz de outras pessoas.’³⁵

mondō Zen

Iniciado com os sermões e com a convivência com o mestre, o Budismo ultrapassou sua terra natal e prosperou, como por exemplo, pela Coreia, China, Japão e Vietnã (GARCIA, 2012, p. 36). Muitos monges foram encorajados por Buda a pregar em outras regiões. Após sua morte, foram criadas diversas escolas, devido a desacordos entre si por questões sobre a disciplina monástica. Um dos grupos se nomeava *theravādins*, que ainda hoje é conhecido como *Theravāda*. Neste grupo estão os esforços iniciais para preservar o conhecimento sobre o Buda histórico, seus ensinamentos e a organização da comunidade. Possuíam um conjunto de instruções práticas para a compreensão do sofrimento e o alcance do *nirvāna*. O *nirvāna* seria “fruto de uma transformação gradual do praticante [...]” (USARSKI, 2009, p. 43). Há também, seguindo os ensinamentos de Buda, a visão da insubstancialidade das coisas, apontando para a noção de que tudo é vazio. Intimamente atrelado a este conceito está o de interdependência. A originação interdependente, ensinada desde os sermões de Buda, mostra

³⁵ Disponível em <https://terebess.hu/english/Kuoan2.html> Acesso em: 10 jan. 2019.

que não há uma existência de qualquer coisa ou fenômeno que seja completamente autônoma (CARVALHO, 2006, p. 4). Segundo Nishitani, para o Budismo, isto se refere a uma estrutura inicial, um pano de fundo de onde as partes inteconexas surgem como fenômenos. “Nada tem uma causa única, mas todas as causas são interconectadas como uma multiplicidade que surge a partir de um ímpeto auto-criativo e dinâmico” (NISHITANI, 2006, p. 13).

Após a divisão inicial, que chegou a contar com dezoito escolas, sucederam-se outras e em cada país que adentrava ganhava características próprias da cultura local. O Zen é uma destas escolas e traz suas especificidades. Diz-se que se originou com o próprio Buda no sermão sobre a flor de *udumbara*³⁶. Enquanto seus discípulos estavam reunidos, o mestre, ao invés de falar, simplesmente girou uma flor em sua mão. Conta-se que apenas Makakashō entendeu a dimensão profunda de seu ensinamento e a devolveu com um sorriso. Buda então haveria dito que ele teria o olho do verdadeiro ensinamento, o coração maravilhoso do *nirvāna* e que naquele momento ele o transmitia a seu discípulo (DŌGEN, 2007 p. 760). Este se tornaria o primeiro da linhagem dos patriarcas indianos. A partir desta passagem, a linhagem seguiria ininterrupta passando de mestre a mestre até os dias de hoje. Segundo Piya Tan, entretanto, este é um texto apócrifo. Não é encontrado nos cânones pali e tampouco em textos *Mahāyāna* (TAN, 2004, p. 19).

Entre fatos e mitos, a tradição Zen faz parte da corrente *Mahāyāna*. Ao tratar esta escola, também conhecida como grande veículo ou grande caminho, os estudiosos não são unânimes em classificá-la. Esta não incluiria princípios doutrinários e organizacionais específicos. Seria um movimento distinto do que ocorria até então, incluindo para si a comunidade leiga em seu entorno, além de tratar sobre temas não relevantes anteriormente como a amizade e a compaixão. Segundo Rahula, o Budismo *Mahāyāna* apenas se define por volta do século II EC. e por volta do século IV já havia diversas obras a seu respeito (RAHULA, 2010, sem paginação), constituídas de leituras inovadoras dos sermões clássicos. Foi também considerado um período de grande produtividade literária. As especulações desta escola recaiam mais em aspectos metafísicos e o vazio adjetivado na Escola *Theravāda* passava a se substantivar. Tudo seria vacuidade, gerando a ideia de que *samsāra*, sucessão de nascimentos e mortes, e *nirvāna*, libertação, não seriam distintos, já que seriam duas matizes

³⁶ “A *udumbara* é uma árvore da família da amoreira (*Ficus glomerata*). Suas flores crescem em torno do fruto e assim se parecem mais a uma casca que a uma flor. Por isso, as pessoas na Índia antiga ³⁶consideravam a *udumbara* como uma árvore sem flor ou que florescia muito espaçadamente. Usavam-na então como símbolo do que ocorre muito raramente. Se refere, metaforicamente, a própria iluminação de Buda. No *Sūtra do Lótus* se diz que os ensinamentos verdadeiros, assim como a flor de *udumbara*, são raros e por isso aparecem uma única vez em cada era (CARVALHO, 2006, p. 16).

do mesmo aspecto fundacional. A ideia da transformação gradual também é deixada de lado. Segundo a corrente *Mahāyāna*, o ser humano já nasce iluminado. Apenas seria necessário superar a ignorância que encobre o ser verdadeiro. Ao invés de procurar pela salvação, o adepto seria encorajado a desenvolver a compaixão, preocupando-se com o sofrimento alheio (USARSKI, 2009, p. 48- 49).

As diversas abordagens hermenêuticas provenientes da corrente *Mahāyāna*, incluem a tradição Chan quando adentra a China e o Zen, em terras japonesas. O Budismo entrou na China na dinastia Han, trazendo uma nova visão de mundo e reflexões sobre a subjetividade. Outros autores são mais específicos, dizendo que foi o mestre indiano Bodhidharma³⁷ que chegou na China, se tornando o primeiro patriarca chinês e o vigésimo oitavo, na linhagem proveniente diretamente de Buda. Diz-se que Bodhidharma praticou a meditação sentada,³⁸ de frente para a parede, por nove anos, demonstrando o aspecto central da meditação nesta tradição (DŌGEN, 2007, p. 11). Chan vem da palavra sânscrita *dhyāna* que significa meditação. Além do Confucionismo e o Taoísmo, o Budismo se tornou peça integrante fundamental da cultura chinesa. O traço característico do Chan é uma ruptura com a valorização da memorização dos textos litúrgicos em prol da experiência imediata, que acontecia nos encontros e diálogos entre mestres e discípulos.

Até os preceitos de Buda deveriam ser deixados de lado. O caminho deveria ser interior, embora a literatura Chan também seja rica e vasta. Porém, em seus textos, não havia um sentido explicativo. Seriam, como nas palavras de Xu Zangjing, “[...] frases escritas na água” (ZANGJING apud HERSHOCK, 2015, p. 19). No Chan valoriza-se a interdependência de todos os seres. Esta não seria contingente, mas interna e constitutiva. O verdadeiro si-mesmo portanto, carregaria a noção da natureza como se concebia na China, fortemente imbuído do aspecto relacional, ao invés de uma essência. A China era orientada para a comunidade, para uma vida em sociedade e de cuidados com a natureza. Monges cultivavam a mente, as relações e, também, os campos. Assim, a tradição foi aos poucos adicionando estas buscas que não eram tão marcantes na Índia. Desenvolveram uma comunidade monástica em conjunto com o respeito pela natureza e em comunhão com ela (YAMPOLSKY, 2007, p. 25-26).

³⁷ A biografia de Bodhidharma feita por Tao-hsüan contém as referências mais antigas de sua chegada e seu trabalho na China (DUMOULIN, 1993, p. 32).

³⁸ O *zazen*, meditação sentada e em silêncio, será apresentado detalhadamente no segundo capítulo.

Segundo Tan, a tradição Chan encontra-se praticamente extinta (TAN, 2004, p. 13). Quando o Chan entra no Japão, ele passa a se chamar Zen³⁹. A religião principal da época era o Shinto e foi gradativamente substituída pelo Budismo. Já no ano 600, como movimento organizado, era conhecido como o *Ensino da Montanha do Leste* (GARCIA, 2012, p. 43). Foi introduzido por mestres como Eisai e Dōgen. Eisai foi o fundador da Escola Rinzai e Dōgen da tradição Sōtō. Além destas duas escolas, há outras, tais como Tendai, Shingon, Nichiren, Sōka Gakkai e diversas sub-escolas (FRANCK, 2004, p. xxv).

Eisai aprendeu o Zen com Hsü-an Huai-ch'ang. Combinou o Zen com o esoterismo da Escola Tendai. Com estas duas influências, fundou templos em Kyūshū, Kamakura e em Kyoto. Dōgen foi aluno dos *kōans* de Eisai e teve diversos outros mestres, como Myōzen e T'ien-t'ung Ju-ching. Fundou inicialmente um local para meditação no estilo Sung. Sentiu necessidade depois de alargar esta prática e passou a incluir os serviços para a comunidade. O dia então se dividia com estes trabalhos e a meditação. Para ele tudo deveria ser sacralizado. Sua grande obra, o *Shōbōgenzō*, trata de temas relevantes nesta pesquisa, como a natureza do si-mesmo e a prática da meditação (YAMPOLSKY, 2007, p. 290) e serão aqui aprofundados. Os ensinamentos que pregou sobre o boi ainda reverberam vivos para os que seguem atualmente a tradição Sōtō. Mestres recentes como John Daido Looi, Francisco Dokushō Villalba e acadêmicos como Francis Dojun Cook utilizam o poema para pregar o Zen.

Existem dois posicionamentos dentro do Zen Budismo sobre o despertar, entendendo-o como um processo lento e gradual ou como súbito. Segundo Raquel Bouso Garcia, esta divergência se iniciou com os distintos posicionamentos entre a Escola do Norte e a Escola do Sul, no século VII na China (GARCIA, 2012, p.44). Outros autores acreditam que ao longo de toda a história da tradição ambas as posições coexistiram. Para Yoshinori, o Zen tem um despertar gradual (YOSHINORI, 2004, p. 195) assim como fora para Bankei Yotaku, mestre Zen do século XVII (GARCIA, 2012, p. 63). Miyuki pensa da mesma forma (MIYUKI, 1994, p. 171). Já como um despertar súbito, tem-se, por exemplo, os ensinamentos do mestre Zen Huineng do século VIII (GARCIA, 2012, p. 46), o posicionamento de Octavio Paz (PAZ, 1976 p. 159) e as explicações de Lyann (LYANN, 2000, p. 4). De acordo com Dōgen só é possível atingir a iluminação com a prática da meditação (DŌGEN, 2007, p. 4). Este posicionamento nasce de seus próprios questionamentos. Se, segundo a tradição *Mahāyāna*,

³⁹ Dōgen acredita que o Zen vem do termo *zazen*, meditação sentada. Pessoas leigas se referiam à tradição como a Escola de *Zazen*. Posteriormente o *za* foi retirado deixando apenas o termo *zen* para compor o nome da escola (DŌGEN, 2007, p. 11).

os seres já têm a natureza búdica, por que seria preciso buscá-la? Dōgen interpreta que, mesmo que todos os seres possuam a natureza búdica, é preciso a prática para poder manifestá-la (DŌGEN, 2007, p. 8-9).

A iluminação estaria, como no Chan, para além das escrituras. Seria impossível atingi-la apenas pela recitação dos sutras. Há uma passagem que novamente remetendo aos bovinos esclarece sobre a importância da prática em contraste com a teoria. No texto sagrado *Dhammapada* diz que uma pessoa que sabe um grande número de recitações, mas que não o põe em prática é como um homem que conta as vacas de outra pessoa (LYANN, 2000, p. 3). No Zen, além da prática, a laicidade se intensificou, sendo percebido no serviço dos monges à comunidade e ensinado em prisões e universidades (GARCIA, 2012, p. 63-66).

Shizuteru Ueda utiliza o poema de forma inovadora. Como integrante da Escola de Kyoto, ele não o faz apenas inserido na tradição Zen. No diálogo com a filosofia oriental e ocidental, ele inova em sua filosofia da religião e instaura um caminho novo para se pensar o si-mesmo. De um modo geral, todos os ensinamentos budistas de qualquer uma das escolas se concentram em uma questão principal: O que é o eu⁴⁰? O que é o verdadeiro si-mesmo? No Ocidente, esta pergunta levou a diversos conceitos tais como subjetividade, identidade, consciência, mente, pessoa e personalidade. Mas todas eles têm como base a estrutura consciente⁴¹. A mente racional é fundamental na reflexão sobre o ser, na visão ocidental. Para responder a esta pergunta, o Zen, ao contrário, ultrapassa a zona tida como egóica. Na tradição Zen foi desenvolvida uma metodologia própria, na base do diálogo, com perguntas e respostas enigmáticas e, à primeira vista, sem sentido, entre os mestres e seus discípulos. O valor recairia muito mais nas perguntas do que nas próprias respostas, pois este tipo de indagação mostra que o Zen não pretende explicar nada intelectualmente ou conceitualmente. Para além do intelecto e de um eu racional, ele tenta elucidar a resposta do interior do próprio questionador (SUZUKI, 2004d, p. 23). Soma-se a isso o foco na prática da meditação *zazen*, central para os Zen Budistas. O objetivo maior seria a experiência direta. Para John Looi, cada etapa do caminho exige perguntas. O praticante deve estar consciente e atento a cada uma destas perguntas pois são elas que geram a aspiração pela iluminação (LOORI, 2002, p. x-xi). Compreender o si-mesmo seria a mais difícil das tarefas. Mas esta seria a grande preocupação do Zen.

⁴⁰ Ao longo da pesquisa, o termo eu será usado em referência à mente intelectual, racional, dualística.

⁴¹ Segundo Jung, o eu ou ego seria o centro da consciência. Este não representaria a totalidade psíquica. A totalidade incluiria os acontecimentos inconscientes (JUNG, 2012c, p. 275). A visão Zen Budista é distinta e será vista ao longo da pesquisa.

Para que esta delicada caminhada possa acontecer, a tese foi dividida em quatro etapas, além da introdução e considerações finais. No início de cada capítulo ou subcapítulo há um verso, um poema, um *kōan* ou um *mondō*⁴². Sem ter a lógica da racionalidade, a proposta é fazer o leitor romper com a dualidade do eu e experienciar a sensibilidade e o sentimento antes de ler o tema propriamente dito. Um convite à meditação e a ser tocado pelo Zen, antes de tentar compreendê-lo.

No segundo capítulo⁴³ será apresentada a travessia feita pelo pastor da primeira à sétima figura⁴⁴. O que aqui é tratado refere-se ao sofrimento existencial, à identidade do eu e ao mundo fenomênico. Será apresentado o sermão de Buda que trata sobre o eu, o sofrimento e o caminho ofertado. Serão abordadas as dificuldades para se atingir a verdadeira natureza do si-mesmo, os aspectos duais da vida vistos a partir deste eu e as ferramentas oferecidas pelo Zen Budismo para sua superação. Será exposta a importância fundamental da meditação no Zen Budismo para se atingir a natureza do si-mesmo, suas características e singularidades e a prática contínua que ultrapassa o momento de estar simplesmente sentado, adentrando também o domínio das artes e do encontro amoroso. Este último, visto de forma marginalizada dentro da própria tradição Zen, é valorizado pelo mestre Ikkyū.

O terceiro capítulo se deterá na oitava figura. O círculo vazio remete a temas importantes para o Zen Budismo, como a influência do conceito de *sūnyatā* utilizado por Nāgārjuna, e o nada absoluto, pedra angular cunhada por Nishida. Falarei sobre as origens do conceito desde a tradição Taoísta até a relevância de alguns sūtras bases do Budismo. Neste capítulo será apresentada a trajetória do conceito no interior da Escola de Kyoto até os dias atuais finalizando com a posição teórica central de Ueda. Tratarei do problema do niilismo que se mistura com as raízes da modernidade. Haverá uma reflexão sobre a posição da Escola de Kyoto e a maneira como oferece as soluções para a superação deste. Nesta tentativa, ultrapassa-se inclusive o estado de experiência mística, tão caro para algumas tradições religiosas. Com Nishida, surge a discussão de uma concepção de si-mesmo que só pode ser concebida como um princípio de contraditórios. Dentro de uma lógica racional, não há mais

⁴² Muitas citações, incluindo poemas e *kōans* serão traduzidas do inglês, italiano e espanhol. Ainda muito pouco se encontra em português. Todas as traduções foram feitas por mim, com o rigor de anos de estudo nestes idiomas.

⁴³ A introdução é o primeiro capítulo da tese.

⁴⁴ A sequência das figuras para o desenvolvimento da tese tem apenas um aspecto de ordenação. Não há uma sequência obrigatória. Tratadas enquanto processo existencial, diversas etapas podem ocorrer ao mesmo tempo ou em diferentes momentos. Podem durar poucos anos ou uma vida inteira. Rompendo com o pensamento lógico, estas imagens não têm nem a pretensão de uma sequência lógico-racional. Elas acontecem no instante, tema a ser tratado no último capítulo.

lugar para o eu como totalidade. O si-mesmo, neste momento, é aquele que passou pelo círculo vazio. Tem-se, a partir deste, a experiência pura, outro conceito importante a ser visto. Serão analisados autores que influenciaram o pensamento de Ueda, como Nietzsche e Mestre Eckhart e de que forma este diálogo foi importante para a sua compreensão do nada absoluto e para o entendimento do si-mesmo que serão aqui apresentados. Tanto o princípio de contraditórios de Nishida como as duas camadas de Ueda mostram com sofisticação de que forma a confluência entre o imanente e o transcendente ocorrem na tradição Zen. Mas, para estes autores, mesmo com este refinamento teórico, a ênfase é de que o si-mesmo é simples. Ser tal como se é, em sua taleidade, sem porquês. Após retornar do nada, isto é tudo o que importa.

A nona figura desenha o quarto capítulo. Será apresentado o conceito natureza e como este pode se referir a diversas instâncias, tais como uma simples paisagem, uma metáfora ou realidade. Será atrelado o conceito Zen de visão e suas implicações para o entendimento do si-mesmo. A partir deles será trabalhada a natureza do si-mesmo que, tendo passado pelo círculo vazio, reaparece enquanto um rio que corre e uma árvore que floresce. O conceito taleidade se estende aqui aos animais, vegetais e minerais. A partir do mestre Zen Dōgen, há uma visão cosmocêntrica que ultrapassa a visão antropocêntrica para se entender o si-mesmo. Por último, se abrirá um espaço para tratar da relação entre a natureza e a poesia no Zen. Apresentarei o papel da poesia como possível caminho para a compreensão do si-mesmo enquanto realidade e como ruptura do eu. Autores como Ryōkan Taigu, mestre Dōgen e Matsūō Bashō trazem essa expressividade na relação entre a natureza e a poesia.

O quinto capítulo se refere à décima figura, o papel do outro. A análise desta imagem se faz a partir da figura do idoso, do jovem e da relação que se dá entre os dois com o conceito de entre. O entre não é visto apenas no nível relacional, mas como construção do próprio si-mesmo. O aspecto dialógico se apresenta em forma de *mondō* que será aqui aprofundado. Para além de uma simples conversa, os *mondōs* se iniciam com uma pergunta “ilógica”, chamada *kōan*, e apontam para a compreensão de um si-mesmo que se faz na relação com o outro. Quando se retorna ao mundo, a partir do círculo vazio, conceitos como *samsāra* e *nirvāna* deixam de possuir uma visão dicotômica. A realidade do si-mesmo é, ao mesmo tempo, transcendência e imanência. É o instante, outro importante conceito no Zen. Percorrendo todo o caminho que o poema oferece, vê-se que a natureza do si-mesmo, ou a construção deste si-mesmo, se dá fundamentada em conceitos tais como liberdade, compaixão

e ética. Estes temas serão tratados à luz do Zen e discutidos a partir de autores da Escola de Kyoto.

Pesquisar nuances deste si-mesmo, que vão além de uma identidade ou consciência pessoal, é o desafio aqui proposto. Os autores estudados serão da própria tradição Zen, como também os da Escola de Kyoto, com um enfoque no pensamento de Shizuteru Ueda. Os diversos conceitos utilizados serão aprofundados ao longo da tese, sempre relacionados ao tema central pesquisado, o si-mesmo. Em alguns momentos os conceitos retornam com novas nuances como se fossem sendo desvendados pouco a pouco. *O Boi e o Pastor*, no interior de si, traz a riqueza dos diversos temas do Zen que o compõem. Falam sobre as figuras e sobre a própria existência.

O texto é uma semente. E cabe a mim, regá-lo com as águas profundas do Zen e acompanhar seu crescimento. Espero que com esta pesquisa e no diálogo ainda inicial que a academia trava entre o Oriente e o Ocidente se possa contribuir para ampliar o entendimento da natureza humana e com ele, gerar ações mais harmônicas e mais compassivas para nós mesmos, para com os outros, nossos irmãos, e para com o planeta Terra, nossa casa.

O si-mesmo, aqui investigado, não se fecha em instâncias estanques e circunscritas da psicologia, religião ou filosofia. Amplo como o espírito do Zen ele transita entre todas estas leituras de compreensão, apontando para uma visão mais abrangente, inclusiva, fluida, que abarca o subjetivo e o objetivo, o transcendente e o imanente. Buscar compreender este si-mesmo é estonteante, mas ao mesmo tempo transformador. Como diria Ueda, um si-mesmo maravilhoso, que ainda pouco, ou muito pouco, se conhece.

Não se sai ileso desta jornada com o boi. Ele é um amigo, um irmão, um companheiro. Ele sou eu.

2 O SENTAR

Mestre: [...] Vá para um campo com dez mil milhas de largura, onde não cresce nem uma polegada de grama.
 Discípulo: Onde não há nenhuma polegada de grama crescendo? Mas como se pode ficar em um lugar assim?
 Mestre: Não argumente, apenas vá⁴⁵.

mondō Zen

Neste capítulo serão trabalhadas as primeiras sete imagens e etapas do poema de *O Boi e o Pastor*. O pastor inicia a jornada sem saber onde está seu boi, e, ao longo do percurso, percebe seus traços, avista o animal, tenta domá-lo, amansa-o, sobe em sua garupa para retornar para casa e, já em seu lar, agradece, com o olhar para o alto.

Para que esta caminhada seja possível, ou melhor, para que se possa realizar a natureza verdadeira do si-mesmo em termos Zen Budistas, é necessário meditar em *zazen*. Ele é peça fundamental. Muito além de uma técnica, ele é o centro da prática e da filosofia desta escola. Serão apresentadas outras possibilidades de meditação que envolvem a arte e o encontro amoroso. Mas nada é visto por uma lógica racional e dualista. A mente intelectual não basta, não satisfaz, não traz as respostas necessárias, não é capaz de encontrar o boi.

Esta não é uma trajetória das mais leves ou fáceis. O marco fundamental da existência é o da dor. O início da vida é marcado com a dualidade. É com esta mente discriminativa que o homem vê a si mesmo e o mundo a sua volta. E é esta dissociação entre si e seu entorno que o faz sofrer. Mas é também uma história de fé e esperança. Na sexta imagem, o menino⁴⁶, após encontrar seu boi e iniciar o retorno à casa, entoa uma música em sua flauta. E essa melodia percorre também os ventos que nos tocam. Não se atingiu ainda a meta, porém o sofrimento se transforma em harmonia e suavidade. A vida canta.

2.1 O INÍCIO DO CAMINHO

2.1.1 O sofrimento

⁴⁵ Mondō Zen encontrado no livro *The Buddha Eye* (SUZUKI, 2004c, p. 97).

⁴⁶ Optou-se por manter a caracterização como um menino, como o autor Bret Davis o coloca (DAVIS, 2008, p. 231). Jung diz que o início do processo se inicia com a crise de meia idade. Mas o simbolismo do menino também pode se referir à noção de que a criança pequena é a que inicia a ruptura e adquire um ego, um eu. E este é o início do caminho (HARADA, 1998, p. 5). A última figura do poema reafirma esta opção, já que o homem se torna velho e passa sua experiência para um menino que reinicia a jornada.

Quão miserável! [...] Um coração em absoluta confusão.⁴⁷
Asahara Saichi

A primeira imagem marca o início da caminhada. E esta, não se inicia com o nascimento. Ela surge quando, pela primeira vez, faz-se a pergunta, marcadamente existencial, sobre quem sou eu e o que é o eu. Na figura, vê-se apenas um pastorzinho. Mas não há tranquilidade. O traço característico é o da angústia, do desespero, do sofrimento. No meio da natureza, simples como o rio que flui e as montanhas que desenham os contornos da existência, o menino busca pelo seu boi que se perdeu e está exausto, como diz o poema. O início é árduo, com cigarras que explodem na sonoridade de um dia de verão, mostrando o compasso da vida e da morte, do que nasce e morre indubitavelmente. O menino não sabe para onde ir, mas sabe intuitivamente que a razão não lhe basta. A postura inquieta e desordenada de seu corpo demonstra falta de equilíbrio. Nele, pode-se dizer que há melancolia. Ansiando pelo boi, anseia pela verdade de si, pelo que é eterno, mas não sabe onde ou como encontrá-lo e sofre (AUTORE, 2011, p. 49).

Buda discorre sobre o sofrimento desde seus primeiros sermões, já que foi este o motivo que o fez questionar sobre a vida. Em seu famoso passeio para além das fronteiras do palácio, vendo a dor, a doença, a velhice e a morte, se pergunta se haveria uma maneira de superá-los. Da noite de sua iluminação nascem as quatro nobres verdades, que pautam todos os demais sermões (BODHI, 1995, p. 25). Diz-se que dois meses após seu despertar, em uma noite de lua cheia, Buda professa as palavras que viriam a ser compiladas no *Dhammacakkapavattana Sutta* muitos anos após. Tido como seu primeiro sermão, este é traduzido como o Reino da Verdade ou a Roda da Verdade, na qual fez rodar, por primeira vez, a Roda do *Dharma*⁴⁸:

Monges, o que eu vou ensinar agora é a Nobre Verdade do Sofrimento ou o real sofrimento que os nobres devem saber. Nascimento é também sofrimento; morte é também sofrimento, tristeza, lamentação, dor e desespero são também sofrimento; associação ou conexão com pessoas ou objetos que não amamos ou pessoas e objetos odiáveis é também sofrimento; desejar obter e não conseguir, este desejo de apego é também sofrimento [...]

⁴⁷ Suzuki resgata o poema de Asahara Saichi. O texto exposto é um dos versos apresentados deste poema no artigo *Apros of Shin* que consta no livro *The Buddha Eye* (SUZUKI, 2004a, p. 223).

⁴⁸ *Dharma*, em sânscrito e *dhamma* em pali, é considerada uma das três jóias do Budismo, junto com Buda e a shanga, a comunidade. Com um sentido bastante amplo, *dharma* pode significar os ensinamentos de Buda e também a variedade de coisas vistas sob a ótica das lições de Buda (DAVIS, 2011b, p. 2). Pode ser pensado de forma filosófica ou enquanto prática ou até mesmo como a própria iluminação (O'BRIEN, 2017). Rodar a roda do *dharma* significou que ele se iniciava enquanto pregador e mestre, oferecendo seus ensinamentos aos companheiros que o cercavam (ANDRADE, 2015 p. 56).

Em resumo, os cinco agregados que formam o objeto de apego [...] que se ligam à noção de eu, meu, permanência, satisfação, [...] são, na verdade, sofrimento⁴⁹.

No âmago do seu discurso está que a existência é sofrimento. Desenvolveu a partir deste, ensinamentos sobre sua causa, sua cessação e o caminho metodológico para esta cessação, que foram chamados, em conjunto, como as quatro nobres verdades e o caminho óctuplo.

A pedra angular das quatro nobres verdades e do Budismo como um todo se alicerça na compreensão deste sofrimento (ANDRADE, 2015, p. 171). Oriundo da palavra *dukkha*⁵⁰, em pali, em primeira instância pode ser entendido como dor ou algo doloroso. Buda, porém, não se referia apenas a um único nível de compreensão. No *Saccavibhanga Sutta* ele cita diversos tipos de dores, tais como tristeza, lamentação, aflição, dor física, desespero⁵¹. Ciente de que todas essas dores faziam parte da condição humana, e que não era possível existir e não vivenciá-las, ele ensina que o sofrimento provém por se desconhecer a impermanência e esta é parte inerente da existência. Com a impermanência, não é possível ter uma satisfação ou segurança duradoura e plena em nenhum aspecto da vida. Para Buda, desde o nível cósmico até o nível microscópico, há ciclos que nascem, evoluem e se desintegram. Neste contrair e expandir, a impermanência se revela seja como envelhecimento, doença, morte, separação ou dissolução, apontando por sua vez, para a universalidade da dor e do sofrimento. Tudo o que faz parte da existência é transitório e sujeito à mudança. A vida é instável e se esvai. Com a impermanência vem a dor dos desejos eternamente insatisfeitos (ANDRADE, 2016, p. 106), em um ciclo que nasce da ignorância e segue para a frustração e sofrimento, ininterruptamente.

Para romper o ciclo da dor, é preciso romper com o ciclo da ignorância. Seguir o caminho oferecido por Buda seria a alternativa para tornar-se livre. Os ensinamentos de Buda,

⁴⁹ As quatro nobres verdades podem ser encontradas em: *Dhammacakkapavattana Sutta: the great discourse on the wheel of dhamma*. p. 157. Traduzido para o inglês por U Ko Lay disponível em: <http://www.budsas.org/ebud/ebud001.htm>.

⁵⁰ O termo inicialmente surge para caracterizar o desencaixe entre as rodas e o eixo do carro de boi, gerado pelo seu uso ao longo do tempo e trazendo consequências como deterioração e paralisação deste transporte (CABRAL, 2016, p. 119).

⁵¹ *Saccavibhanga Sutta*. In: THE MIDDLE Length discourses of the Buddha: a new translation of the Majjhima Nikāya. Bhikkhu Nanamoli e Bhikkhu Bodhi (Trad.). Boston: Buddhist Publication Society, 1995. p. 1098.

segundo Clodomir Andrade, são uma proposta soteriológica⁵² (ANDRADE, 2016, p. 106), na qual, além de práticas específicas e recitações sagradas, é preciso compreender o âmago de si mesmo, as fundações que delineiam o ser e a realidade da existência como um todo. O Zen, seguindo esta mesma visão, investiga exaustivamente o si-mesmo. Ver a própria natureza seria tornar-se um buda. Para além do Buda histórico, a importância estaria em realizar a natureza búdica que existe em todos os seres, em todos os tempos.

Em conjunto com a primeira imagem, o início do poema surge com uma pergunta: - Por que a busca? - Uma pergunta que não pode ser esquecida ao longo de toda a jornada e mais relevante que qualquer resposta. No Zen, as respostas sobram. A pergunta é profunda e é ela que quebra com a dualidade da racionalidade e leva o pastor para outras instâncias de seu ser. Conforme os versos do poema, o boi nunca se perdeu e sim, o pastor que se afastou de seu verdadeiro si-mesmo e o próprio boi não o reconhece mais. Tornou-se um estranho⁵³. O hábito da intelectualização e as polaridades que ela impõe são extremamente difíceis de eliminar. A própria existência lhe exige esta dualidade. Com a consciência que surge ao longo do desenvolvimento da personalidade humana, há o pensamento reflexivo que transforma tudo em significado e julgamento (NISHIDA, 1990, p. 9). Como diz o poema, há um caminho que se bifurca, e passa a existir um certo e um errado, um ganhar e um perder. Mas já nesta primeira figura, o que se pede é que se deve retornar à natureza não pensante, à busca pela natureza perdida, pela própria natureza, à unidade anterior a esta divisão.

Para orientar os monges, Buda revela o caminho óctuplo, percorrendo ponto por ponto, detalhadamente e com exemplificações. No caminho, que é o do pastor que busca seu boi, ou dos monges à época de Buda, ou da humanidade como um todo, deve-se ter a visão correta, ou melhor, a compreensão do sofrimento e, conseqüentemente, o entendimento acerca da verdadeira natureza da realidade; a resolução correta, incluindo abrir mão de desejos; a fala

⁵² A soteriologia Zen Budista não está preocupada com a salvação após a morte. Ela afirma a possibilidade da iluminação e a de se tornar um buda ainda em vida (DAVIS, 2014a, p. 8). O verdadeiro salvador não é uma figura histórica. Seria o próprio si-mesmo (SOGA, 2004, p. 239). Ela é o despertar da realidade pela morte do eu. Perceber a transitoriedade de todas as coisas possibilita viver a verdadeira sabedoria e compaixão (ABE, 2004c, p. 153). A base para esta soteriologia estaria no não-centramento do homem. Esta dimensão cosmológica, vivida no presente, seria a base genuína de salvação no Zen Budismo. Segundo Ana Paula Gouveia, o sentido soteriológico implica em: “levarnos à ‘felicidade temporária’, à medida que vamos compreendendo o que felicidade significa e a maneira de consegui-la; e à felicidade última, i.e., a ausência completa de todo e qualquer rastro de ignorância, a compreensão total dos fenômenos [...]” (GOUVEIA, 2018, p. 88).

Para Ueda, falar de salvação no Zen Budismo é essencial. Mas não é uma salvação individual ou humana apenas. É a salvação do mundo (UEDA; KIRCHNER, 2007, p. 19)

⁵³ Prefácio da primeira imagem.

correta, que inclui saber falar de forma verdadeira e saber silenciar; a ação correta, que trata sobre não roubar, não matar e abster-se de relações sexuais promíscuas. O caminho óctuplo também inclui um modo de vida correto, justo, nobre e compassivo (ANDRADE, 2016, p. 108-109); o esforço correto para não deixar fluir defeitos de caráter e para desenvolver habilidades valorosas; a atenção correta e plena em si e no próprio corpo e a concentração correta, que faz possível a manutenção em um estado meditativo e que não haja mais dor ou prazer⁵⁴.

A soteriologia Zen Budista implica em despertar e isto se faz quando se realiza a verdadeira natureza do si-mesmo. O início do percurso é um trabalho intenso de atenção consigo mesmo. Uma atenção plena, que envolve o ser como um todo. Esta inclui o outro e o mundo. Esta realização implica em perceber os verdadeiros fundamentos do si-mesmo e, para o pequeno pastorzinho, sua jornada está apenas começando.

2.1.2 A identidade do eu

Desista da ideia de 'Eu existo'.
Ikkyū

Ainda na primeira imagem, está evidenciada a figura bem nítida do pastor, enquanto isto ainda não ocorre com o boi que está desaparecido. O pastor está demarcado por sua forma física e características que o tornam singular e substancial. Ele é um menino com tudo o que é próprio do humano. A reflexão sobre o que compõe a identidade humana é um dos aspectos centrais para se compreender o sofrimento e sua cessação e se encontra no *Lankavatara Sutra*, atribuído à Buda Shakyamuni, que é uma das grandes influências da escola Yogācāra e posteriormente do Zen. Neste sūtra, há a descrição da mente, muito próximo do que poder-se-ia descrever como uma psicologia ou uma cartografia da mente.

A Escola Yogācāra, foi fundada no século V e absorvendo a estrutura da mente oferecida pelo *Lankavatara Sūtra*, faz dele uma análise crítica. Desenvolve a doutrina das oito consciências e que tem como base fundante o sofrimento, a partir da ignorância e das paixões humanas (MONTEIRO, 2015, p. 13). Para esta escola, o mundo existente não é nada mais do que diferentes formas de uma mesma consciência que está constantemente em transformação.

⁵⁴ O caminho óctuplo encontra-se no *Saccavibhanga Sutta* In: THE MIDDLE Length discourses of the Buddha: a new translation of the Majjhima Nikāya. Bhikkhu Nanamoli e Bhikkhu Bodhi (Trad.). Boston: Buddhist Publication Society, 1995. p. 1100-1101.

Enquanto a psicologia moderna e científica ocidental divide a mente entre o consciente e o inconsciente⁵⁵ a partir das pesquisas de Freud, nesta psicologia budista, todas as instâncias da mente são chamadas de consciências⁵⁶.

As seis primeiras consciências, oriundas do Budismo *Theravāda* (SOGA, 2004, p. 232), também chamadas agregados, partem de um nível mais denso a partir das percepções sensoriais e ocorrem em estado desperto. Com a percepção sensorial das primeiras cinco consciências, a partir dos olhos, ouvido, língua, corpo e mente discriminativa, há uma separação entre o sujeito e o objeto, ou entre o eu e o não-eu. Este eu é entendido como a bifurcação entre o sujeito e o objeto. O que ocorre é que o si-mesmo se divide em dois para poder se tornar consciente de si mesmo (SUZUKI, 2004a, p. 218). Pensar estas consciências como o verdadeiro si-mesmo, como permanente, seria o início da fonte do sofrimento. Elas podem melhor ser entendidas como processos do que como substâncias (FERRARO, 2013, p. 84-87).

O primeiro agregado se relaciona com os processos vitais, tais como crescimento e decadência corporal, sexualidade e nutrimento. O segundo agregado se refere às emoções e sensações como prazer e dor. No terceiro agregado tem-se a propriedade mental de perceber a realidade. O quarto agregado é o responsável pela volição e intenção. Aqui encontram-se as disposições motivacionais e também as geradoras de *karma*⁵⁷. O quinto agregado seria a capacidade discriminativa (FERRARO, 2013, p. 92-98). A sexta instância sintetiza os dados provenientes das cinco consciências anteriores (MONTEIRO, 2015, p. 26). Ela unifica as cinco primeiras e dá surgimento ao processo cognitivo através do julgamento. Todas as experiências provenientes destas consciências acontecem na dimensão mental cotidiana.

⁵⁵ Segundo as pesquisas freudianas, a mente seria dividida entre o consciente e o inconsciente. Posteriormente Freud reformula e constrói uma divisão mais ampla, que constaria o id, o ego e o superego. O consciente, chamado de ego seria o responsável por lidar com a realidade do mundo exterior. O id, por outro lado, não estaria sujeito à lógica e seria inconsciente. No id se encontram as pulsões inconscientes e os instintos, como a pulsão sexual e a exigência do prazer (PALMER, 2001, p. 29-30). Jung não aceitava este posicionamento. Para ele, o inconsciente pessoal estava além de pulsões puramente sexuais. Além do eu e do inconsciente pessoal, Jung ainda adiciona o conceito de inconsciente coletivo (JUNG, 2012c, p. 30) que se aproxima da ideia da oitava consciência de Yogācāra mas, segundo Hisamatsu, existem divergências.

⁵⁶ Atualmente, a psicologia de Stanislav Grof, retorna à ideia de distintas consciências. Chamada psicologia transpessoal, ela teve acesso ao estudo do Budismo e sofreu sua influência ao compor sua cartografia da mente. Para maiores informações vide GROF, Stanislav. *O jogo cósmico*. Rio de Janeiro: Atheneu, 1999.

⁵⁷ Há diversas orientações a respeito do tema karma. Aqui, se refere à lei de causa e efeito. São as consequências de intenções e ações produzidas a partir do corpo, fala e pensamento (LOORI, 2002, p. 81).

Com elas há identificação, diferenciação, associação e a construção de uma identidade que aparenta ser fixa, imutável e limitante (IZUTSU, 2009, p. 22-23).

A sétima e a oitava consciência atuam em estado de vigília, e também, durante o sono. Nunca cessam. A sétima seria o pensamento (MONTEIRO, 2015, p. 41) e a que sustenta a identidade do eu. Já a oitava seria a consciência depósito. Esta última é um fluxo mental onde se depositam, armazenam e projetam no futuro as sementes kármicas que provém de um tempo imemorial sem começo concebível. Uma não existiria independente da outra. A oitava consciência seria uma forma fundamental de subjetividade e é a que armazena os conteúdos derivados das cinco primeiras consciências depois que elas são organizadas na sexta consciência. A sétima consciência é a consciência de si mesmo, ainda enquanto eu. Ela atua em conjunto com as consciências anteriores e toma a oitava por seu objeto e a ele se apega. Com isto, ela ativa as sementes do passado e gera um devir cíclico (MONTEIRO, 2015, p. 47-49). As sete primeiras consciências, trabalhadas em conjunto, permitem experimentar o mundo a partir da experiência dualística sujeito-objeto, sedimentada por impulsos volitivos (DAVIS, 2009, p. 94). Mas elas são apenas parte da experiência total.

Até a sétima consciência, o si-mesmo é pensado como centro do mundo, já que é a partir dele, a partir das faculdades mentais, onde é possível conhecer o mundo. O si-mesmo é colocado, de forma ilusória, neste centro, oposto a todas as outras coisas que passam a ser objetos para ele (DAVIS, 2009, p. 95). É a sétima consciência que sustenta a ideia de uma identidade específica a qual se pode chamar de eu. Olhando o mundo a partir deste eu, ela gera os objetos externos, criando a cisão sujeito-objeto (SOGA, 2004, p. 232).

Conceitos como mente, subjetividade, consciência e eu são termos tipicamente ocidentais. Porém se situam em território egóico. No Ocidente há a valorização e o empoderamento do eu. Para que um indivíduo tenha sucesso e seja feliz, ele, por esta visão, necessariamente deve ter um fortalecimento de seu eu que se reflete em uma subjetividade madura, uma mente que sabe se expressar. A meta é ser um indivíduo consciente com a lógica do poder do mundo que o cerca. Deve produzir, agir, ter. Enfim, o ser se sustenta a partir de seu eu, e não vê que há partes desconhecidas de si. O que ocorre é o sofrimento concomitante do ser e do mundo. O homem ocidental, moderno, secular, foi separado da visão religiosa da vida. Pensa com isto ser independente e autosuficiente. A auto realização para este homem é sinônimo de realização do eu (NISHITANI, 2004a, p. 17). Com toda esta consciência, ainda assim, segundo o Zen, ele é um ser alienado.

O Zen começa com a subjetividade que opera primariamente em termos da separação eu-outro e coloca as coisas no mundo como objetos. Para se libertar desta subjetividade e o sofrimento que isto causa, deve-se mover para além da consciência discriminativa e suas distinções. Superando esta consciência para um estado de não distinção, desperta-se para um contexto mais amplo de existência. Isto faz com que o si-mesmo, ainda constando de uma subjetividade capaz de refletir e discriminar, é também enraizado na realização de uma matriz mais ampla (DAVIS, 2008, p. 244).

A verdadeira natureza, assim como o boi, não se enlaça facilmente. Para que se abra mão do eu, não basta apenas identificá-lo. O simbolismo do boi é sutil (AUTORE, 2011, p. 58). Para isto é preciso ainda compreender de que forma a mente racional age construindo conceitos e se distanciando da verdadeira natureza do ser. Na segunda imagem, o menino encontra os rastros do boi. A partir dos sūtras e de seu intelecto, ele começa a compreender os ensinamentos. Mas ainda assim, o mundo objetivo não é suficiente para dar-lhe as respostas que necessita. O menino está aflito e cansado. A jornada não lhe é fácil.

2.1.3 O mundo fenomênico

Olhe! No meio do puro papel em branco, um simples toque de tinta preta é lançado e com um mínimo possível de riscos um caqui é desenhado. Não há riscos desnecessários. O pincel captou um puro momento de mudança onde a indiferenciação sem princípio nem fim se dividiu em diferenciação – caqui! Você entende?⁵⁸

Kobori Sōhaku Nanrei

Na segunda figura o pastor encontra pegadas do boi. Então percebe que há um caminho a seguir. A mesma mente discriminativa, que é capaz de recitar os sutras e estudar as escrituras sagradas, sabe que o boi se perdeu e que é preciso encontrá-lo. O que é evidenciado aqui chama-se a natureza do intelecto. Esta é uma das funções do cérebro e é apenas uma função parcial do corpo (SŌHAKU, 2004, p. 146). Também se pode pensá-la como uma das qualidades do sujeito, que se restringe aos limites do eu. No cotidiano, o homem comum acredita que o eu é sua totalidade. A partir dele pensa que pode conhecer inteiramente a si e ao mundo. É o nível da consciência cotidiana que identifica, diferencia e associa (IZUTSU, 2009, p. 22).

O eu, entretanto, além de ser uma pequenina parte da estrutura total do sujeito, cria problemas. Ele transforma o outro em objeto, em entidade substancial permanente. E, também, age da mesma forma em relação a si mesmo. Os objetos exteriores e a substância do

⁵⁸ (SŌHAKU, 2004, p. 145).

eu passam a ser realidades irreduzíveis. Com seu eu, examina as coisas de fora e se distancia da realidade (IZUTSU, 2009, p. 26-27). Com a ação mental, o que ele faz é espelhar o mundo. Tudo o que é externo passa por seu crivo. O mundo passa a ser uma projeção. O eu passa a ter a si como centro, como ponto de referência. Ele é o sujeito que observa e que atua no mundo. Na medida que passa a ser o sujeito, as substâncias definidas como objetos se contrapõem a este sujeito que as vê e cria uma dicotomia. E esta dicotomia da realidade entre sujeito e objeto é o fundamento das experiências empíricas. O mundo fenomênico inclui tanto as coisas exteriores como também o eu pessoal (IZUTSU, 2009, p. 27-30).

Neste momento, na prática meditativa, os praticantes podem facilmente se deixar fascinar pela externalidade da vida espiritual. Como diz o poema, não conseguem ainda distinguir o certo do errado. A vestimenta, o perfume do incenso, os sons dos sinos são apenas alguns dos exemplos da atenção que a mente discriminativa se afeiçoa (LOORI, 2002, p. 13). Já o pequeno pastorzinho, tendo esta mesma mente como referência, apenas consegue perceber o boi como objeto exterior, que se constitui como independente e autossuficiente. O boi, arredio, foge. E o menino segue arduamente sua busca.

Esta etapa, entretanto, é necessária. Os pensadores da Escola de Kyoto partem deste pressuposto. Segundo o precursor desta escola, Nishida, para se mover para além do eu, é preciso iniciar a caminhada tendo-o como centro (NISHITANI, 2016, p. 17). Para Nishida sempre houve a preocupação de se estudar a subjetividade humana, em seus inúmeros aspectos, incluindo os estéticos, volitivos e éticos. O sujeito estaria impossibilitado de ser o objeto e o objeto de ser o sujeito. Este rompimento ou separação seria o trabalho discriminativo do eu (HEISIG, 1990, p. 60).

Para seu discípulo Nishitani, no livro *A Religião e o Nada* há uma análise do ponto de vista da egoicidade. O eu é o sujeito que vê os objetos de fora. Ele existe e faz parte do processo, porém, não consegue adentrar as profundezas do interior (SUZUKI, 2004c, p. 88). Ueda faz esta mesma trajetória, utilizando especificamente o poema *O Boi e o Pastor*, em uma série de palestras, proferidas no instituto italiano *Associazione Asia*⁵⁹ que foram também relatadas em seus livros e artigos.

Tanto o cotidiano quanto a experiência empírica acontecem devido à consciência do eu. O eu que é o sujeito transforma-se também em seu objeto. Mas não possui uma unidade.

⁵⁹ As palestras, chamadas *dieci tori*, vão da parte 1 à 10. Disponíveis no youtube.com. Acesso em: 19 set 2017.

A atividade intelectual que gera a dicotomia considera que há um eu que percebe e um eu que é percebido no mundo fenomênico (IZUTSU, 2009, p. 15). Para Michelazzo, esta seria uma visão dual e antropocêntrica de entender a si mesmo e ao outro. Com a cisão entre a identidade do eu e do mundo, este, como âmbito externo, deve ser dominado. Passa a ser ameaçador e perigoso. Ocorre uma constante luta para manter a supremacia e se manter como centro. Além de objetivar a si e ao outro, ocorre também a objetivação do tempo. O homem tenta de todas as formas controlar sua vida. Tudo vai se objetivando (MICHELAZZO, 2012, p. 185).

Mas sem a consciência de si, próprio da existência humana, seria impossível tentar ultrapassar a dimensão da ruptura. É apenas com o eu que ocorre esta consciência. E é com esta subjetividade que o Zen Budismo inicia sua reflexão. Há uma preocupação com a pessoa, com o eu individual. É com ele que a compreensão e a realização da interdependência, insubstancialidade e impermanência podem ocorrer (ABE, 2004c, p. 151).

O eu não surge com o nascimento de um bebê. No princípio, a criança está completamente una com o todo do qual faz parte. Ela é a natureza búdica. Nas palavras de Suzuki:

Quando o bebê se separa pela primeira vez do corpo de sua mãe, ele emite um choro que ressoa através do universo, desde o céu de Akanishta até as profundezas do inferno de Naraka. Mas na medida que ele cresce, ele se torna tímido devido ao tão chamado desenvolvimento intelectual, até que ele se separa inteiramente de Deus. Quando chega a este ponto, ele perde a natureza búdica e se encontra envergonhadamente perguntando se alguma vez este lugar existiu. Não é o intelecto aqui se esquecendo de quem verdadeiramente é e mergulhando no abismo da escuridão e confusão? (SUZUKI, 2004c, p. 90).

Quando o intelecto e suas divisões começam a atuar, quando a consciência se torna consciente de si, o homem se divide em bilhões de seres separados, em minerais, animais, pessoas, objetos, planetas, estrelas e galáxias (HARADA, 1998, p. 2). No poema isto aparece como as dez mil coisas que se transformam na delicada relva, nas montanhas e no céu. Essa substancialização do fenômeno, que tem uma raiz oculta no eu, cria uma identidade. Seria um aprisionamento. O eu é compreendido apenas como um eu fechado e trancado em si mesmo. Segundo Ueda, há com isto, uma tripla intoxicação que reflete no interior de si e no mundo. É a cegueira elementar contra si, a cobiça e o ódio contra outros (UEDA, 2008, p. 169). Esta identidade gera estabilidade aos fenômenos, categorizando-os e hierarquizando-os. Mas não

há como reter identidades fixas ou configurações fenomênicas definitivas (CABRAL, 2016, p. 121-122).

O que as primeiras figuras de *O Boi e o Pastor* apontam é para uma transformação. Quando se vive a partir da mente intelectual, quando se vê dualisticamente, o homem se torna inseguro e instável. Ele cria teorias, ideologias e leis. Mas todas estas regras, mesmo sendo pertinentes para uma sociedade, são insuficientes (NISHITANI, 2004b, p. 50-51). É o próprio eu que deve morrer para que o verdadeiro si-mesmo apareça. Deixar este eu é um bem que pode ser feito não apenas para si, mas para a sociedade, para a natureza e para todo o universo (HARADA, 1998, p. 3-5). A compreensão aqui passa por um nível muito mais profundo do que pensar que é a mente que cria os fenômenos. Não há mente que os crie. A mente e as coisas são uma e a mesma coisa. Segundo Ikkyū o erro está em não compreender adequadamente esta mente, o vaso de ouro. A mente que é tratada aqui, ou si-mesmo, é a mesma mente de Buda (SŌJUN, 2004, p. 71-76), a natureza búdica.

Saindo da instância puramente lógica e racional para se resolver o problema da compreensão de si e da realidade, haveria a necessidade de se resgatar a fé. E está fé reside na base do intelecto (HARADA, 1998, p. 3).

Para Nishitani isto ocorre quando a pergunta sobre a existência deixa de ser sobre sua utilidade e passa a ser sobre seu propósito. Quando tudo o mais na vida perde sua utilidade, a religião passa a ser uma necessidade. Quando o homem passa a ser uma questão para ele mesmo, a religião se abre. Não há uma dúvida que surge da consciência e sim o próprio ser se torna esta dúvida. Ela aponta para a falência do eu. E este campo deve ser ultrapassado (NISHITANI, 1983, p. 29-33).

Para Dōgen, este é o momento da Grande Dúvida. No poema isto é dito com a pergunta: ele o viu ou não? Mas a incerteza moverá o pastor por todo o percurso. A dúvida gera, por sua vez, a curiosidade e o questionamento. Isto movimentará as atividades e o funcionamento do eu. Posteriormente, com o impasse do eu, é possível vivenciar a fé.

O pensar produz a ciência e adentra as pesquisas sobre o mundo natural, as sociedades e a consciência humana. Mas os sistemas de pensamento não são capazes de fabricar as instâncias do sentimento religioso⁶⁰. Elas pertencem aos liames da experimentação. É no limite da contradição intelectual que o indivíduo pode desenvolver os aspectos religiosos para

⁶⁰ Religião em um sentido amplo, não institucional. Para Nishitani a religião não seria apenas a relação com a transcendência, mas com a própria existência (HEISIG, 2007, p. 394).

a realização do seu próprio ser e do mundo. Um eu que se constrói a partir de uma identidade que busca se manter a qualquer custo não se sustenta. Esta é uma identidade defensiva, que busca se proteger da impermanência dos fenômenos. Ao contrário, o si-mesmo verdadeiro se dá para além das dicotomias. Não é a lógica racional que traz as verdades. É a fé que unifica (SUZUKI, 2004c, p. 89-90).

Para Cook, a fé aparece em diversas instâncias. É preciso ter fé em Buda, no mestre espiritual, nos ensinamentos dos mestres e também ter fé na própria natureza búdica. A fé é mais do que o caminho para se iniciar a prática. Distinto de uma visão ocidental, ela é a própria prática (COOK, 2002, p. 19-20). Davis afirma que no Zen é possível conceber diversos tipos de fé. A fé relevante para esta etapa seria o estado de mente que é necessário para se iniciar o caminho para o despertar. E esta fé é a que proporciona o reconhecimento da iluminação que já estava o tempo todo presente (DAVIS, 2017, p. 205).

Para Nishitani é uma fé que indica o ponto aonde o si-mesmo se torna verdadeiramente o si-mesmo. A fé não é um elemento em si mas toma a forma da realidade. Não é um ato criado com uma intenção em direção a um objeto. Apenas quando o eu é superado, esta fé surge (NISHITANI, 1983, p. 26).

A fé do menino é pura. Em sua mente há apenas lugar para seu boizinho. É preciso lembrar que na Índia, berço do Budismo, os bois e as vacas eram considerados sagrados. Podiam andar livremente, se misturando igualmente entre os humanos. Eram usados como metáforas para o treinamento da meditação. Já na China, para onde se desenvolve o Chan, e posteriormente o Zen japonês que absorve esta mesma posição, o boi representa o si-mesmo, não apenas uma ideia sobre o si-mesmo. No aspecto selvagem do boi pode estar a qualidade que ultrapassa o dualismo. Como no dizer de Harada, “o boi é a pessoa e a pessoa é o boi. Eles não são existências separadas. A pessoa se torna o boi, se torna a lua, se torna a flor, em cada situação, irradiando claramente, sem nenhuma desconexão entre as coisas, sem nenhum dualismo” (HARADA, 1998, p. 1-2). Para o Zen, é preciso ultrapassar a mente discriminativa e a dualidade que é gerada a partir dela. Seguindo o caminho feito pelo pastor, vai-se desvelando esta possibilidade. Ao invés de apenas ler os ensinamentos, o menino é convidado a perceber que os sons que vêm dos pinheiros também podem ser os sutras de Buda.

2.2 ZAZEN

2.2.1 Filosofia

Discípulo: O que é o Espelho Antigo antes que ele fosse polido?

Mestre Kinkazan Kōtō respondeu: O Espelho Antigo.

O discípulo então perguntou: O que é ele depois de ser polido?

O Mestre respondeu: O Espelho Antigo⁶¹.

mondō Zen

A terceira figura é marcada pela figura parcial do boi. Pela primeira vez é possível vislumbrá-lo. Se ainda não se percebe seu corpo inteiro, o pastor, por entre a mata, já o detecta. O boi fugidio não é silencioso. Ele se movimenta, ele muge. Ele chama a atenção. Como narra o poema o som é uma das maneiras de percebê-lo. Mas ainda assim não é possível chegar tão perto. A prática da meditação na tradição Zen Budista é o caminho para realizar o verdadeiro si-mesmo. Assim como o boi arredio, o processo não é tarefa fácil. Mas é a partir desta prática que ocorre a possibilidade de se compreender que o caminho é no interior de si mesmo. Não é apenas o som que desperta o discípulo. Os seis sentidos estão plenamente presentes. Já está tudo lá. Já está tudo aqui. O poema nesta terceira imagem é categórico: - “Levante suas sombrancelhas! Tudo é você mesmo”.

Um dos principais caminhos no Zen, também conhecido como via, é o *zazen*. Para compreender de que forma ele acontece, é preciso retornar à história da própria tradição. O termo Zen, que intitula a tradição, significa meditação sentada, derivada da palavra chinesa Chan. Esta por sua vez, vem do termo *dhyana*, meditação em sânscrito. Seu valor remonta ao próprio Budismo indiano, pois Gautama Buda atingiu a iluminação sentado em meditação. Segundo Dōgen, Buda ensinou o melhor método para realizar o caminho. Seria a entrada para os mundos humanos e celestiais (DŌGEN, 2007, p. 7).

Para o Zen, a meditação é aspecto central de todos os seus ensinamentos. A prática precede e ultrapassa a teoria. Deve-se deter primeiro o conhecimento experiencial e apenas secundariamente o intelectual. Para Ueda, haveria três tipos de prática meditativa sentada. A primeira, chamada *seiza*, é um sentar corretamente em uma quietude que envolve tensão, atenção. A segunda, *agura*, é sentar-se em uma postura quieta e relaxada. O *zazen* envolveria a ambas (UEDA; HEISIG, 1983a, p. 53).

O *zazen*, ou este sentar em silêncio, estaria documentado desde o século VII. Os monges chineses situaram a prática em uma linhagem contínua que retorna até a figura do Buda histórico. Este o transmitiu como o método supremo (YAMPOLSKY, 2007, p. 293). Se

⁶¹ O *mondō* se encontra no livro de Dōgen, *Shōbōgenzō*, p. 226.

diz também que Bodhidharma, meditou longos nove anos voltado para a parede no templo Shōrin-ji no Monte Sūzan e, devido a isso, ficou conhecido como o Brahma que praticava meditação sentada. A partir dele, todas as gerações de monges que se seguiram, obedeceram essa orientação. Segundo Dōgen, ficaram conhecidos como a Escola da Meditação Sentada ou Escola de *Zazen*. Retirando a primeira sílaba, a Escola passou a ser conhecida como Zen (DŌGEN, 2007, p. 11).

Entre os mestres que defendem fervorosamente esta metodologia, encontra-se o próprio Dōgen. Ele não apenas valorizou o *zazen*, como fez da meditação sentada e em silêncio a prática fundamental para seus discípulos, da Escola Sōtō. Para ele, a meditação não é apenas uma ferramenta, um meio. Ela atestaria a verdade do ser, seria o despertar em si mesmo (GARCIA, 2012, p. 57). No processo da meditação haveria um recolhimento de si ao ponto de esquecer-se de si mesmo. Assim, a verdade do ser se torna presente e pode ser percebida (UEDA; HEISIG, 1983a, p. 53).

Seguindo as reflexões do criador da tradição Sōtō, a iluminação já é parte integrante da natureza de todos os seres. Não é algo que se apreende ou se conquista. O termo mais preciso poder-se-ia dizer que é um despertar. Com a meditação, o praticante desperta para a experiência originária (MICHELAZZO, 2011, p. 145). A iluminação não vem antes da prática ou como resultado desta. Prática e iluminação seriam uma só coisa, uma unidade. Esta unidade retira a natureza instrumental da prática e a natureza transcendente da realização. Quando se desperta não haveria distinção, seriam uma e a mesma coisa.

Nos ensinamentos de Dōgen, o discípulo, ao longo do processo meditativo, se torna consciente desta iluminação original, a partir da experiência. Ela também é chamada de iluminação gradual ou silenciosa. Já para a Escola Rinzai, o processo não é o mais importante. O que conta é a experiência do despertar. Pode ser compreendida como iluminação súbita (NAGATOMO, 2016, p. 3). Entretanto, mesmo que a meditação pareça ser súbita, não o é. Ela decorre após longos anos de prática. A sua aparência de instantaneidade significa apenas que o evento não pode ser previsto, mas requer grande disciplina e tempo. Ambas as escolas, porém, concordam que não é um processo de aquisição, mas de restauração (HERSCHOCK, 2015, p. 6).

Segundo Ueda, o sentar expressa descanso, ensina a se adaptar ao lugar em que uma pessoa se encontra e a se harmonizar com seu interior. Esta postura restaura uma ressonância com o todo. Perde-se a diferença entre o dentro e o fora, entre o que é ação e o que é quietude.

Parece algo simples, mas a humanidade não estaria preparada para esta simplicidade, para esquecer-se de si (UEDA; HEISIG, 1983a, p. 54-56).

Com o *zazen*, o sujeito pode mergulhar no seu próprio interior. No início do processo, o si-mesmo se encontra bifurcado em sujeito e objeto. A busca é por recuperar sua unidade originária. Não há aquele que busca e aquele que é buscado. Eles são um. O que se busca é uma absoluta transformação no interior de si mesmo (IZUTSU, 2009, p. 16).

O Zen não se preocupa em ter um objeto de meditação. Seria uma meditação sem objeto. Isto quer dizer que quando se mergulha em Buda não se pensa em nada. Fora do si-mesmo não há nenhum buda e fora de Buda não há si-mesmo (DUMOULIN, 1993, p. 43). Existem práticas meditativas de outras tradições com diversos enfoques, como atenção em um objeto ou uma atenção analítica, onde o praticante é levado a investigar cada aspecto do seu ser e do mundo que o cerca. A meditação no Zen, por outro lado, pode ser traduzida como um simplesmente sentar.

Ocorre aqui um processo onde o si-mesmo não se situa a nível do indivíduo, mas, mesmo assim, ele não é descartado. Há uma valorização deste. O que o Zen propõe é uma reflexão onde a meditação não pode ser entendida com uma lógica puramente racional. O si-mesmo rompe com estruturas individuais ou subjetivas pessoais. Mesmo na meditação de uma única pessoa ocorre uma harmonização e se é um com todas as formas de ser. Isto permeia todos os tempos. O meditante, com sua prática, instrui infinitamente outros no caminho dos budas. Mas mesmo tendo rompido com o intelecto, ele gentilmente o recebe novamente e não nega suas importantes funções para a totalidade do indivíduo. O que a mente meditativa faz é se libertar das tendências dualísticas da mente cotidiana. Sentar em meditação e não fazer nada é atingir um campo ilimitado que tudo permeia (DŌGEN, 2007, p. 6).

A meditação, entretanto, não é algo natural. Ela é artificial, não pertence à atividade constitutiva dos seres. Suzuki pergunta sobre o que medita um pássaro no céu ou peixes na água e responde que eles simplesmente voam ou nadam. Mas para os animais isto já seria suficiente (SUZUKI, 1969, p. 61). Para Michelazzo os animais vivem em completa integração com a vida. Estão interligados nesta teia cósmica. O ar, para o pássaro, é vida, assim como a água para o peixe. Eles vivem em completa interpenetração com os elementos. Não refletem racionalmente que caminho devem seguir. Os animais e o mundo onde vivem

são um. O único que se esqueceu desta teia é o homem. Por este esquecimento, é preciso um esforço contínuo de retorno ao que originariamente se perdeu (MICHELAZZO, 2011, p. 147).

Um dos simbolismos próprios do humano é sua postura. A forma erguida, bípede, é a característica principal da existência humana. As mãos livres proporcionaram a possibilidade para transcender a biologia. Esta posição libera as mãos para fazer coisas e criar uma cultura humana nova. Ela demonstra a superioridade humana. O Zen prioriza a postura sentada. Ela anula a postura de ficar de pé. O *zazen* faz o retorno do homem à teia. Enquanto está sentado, com as pernas e os braços imóveis tudo o que se refere a sua superioridade se dissipa. Seria, segundo Ueda, um arrependimento da existência humana. E, ao mesmo tempo, um retorno à sua natureza verdadeira, ao si-mesmo (UEDA, 2004a, p.35- 37). O mundo que foi modificado pelo egocentrismo agora pode ser restaurado à abertura infinita através do *zazen*. Quando se senta em *zazen* se é levado ao nível da postura fundamental do ser humano (UEDA; HEISIG, 1983a, p. 55).

A questão que o *zazen* coloca, sua força motriz, é a mesma que Buda também se fez: quem sou eu? qual o sentido da vida e da morte? Das grandes indagações existenciais, o indivíduo, na postura sentada e em silêncio, é capaz de se tornar essa mesma questão sem resposta. E aprender que a postura que se assume não é apenas no sentar mas perante a vida como um todo (UEDA; HEISIG, 1983a, p. 53).

2.2.2 Disciplina severa

Não esteja envolvido com seus pensamentos⁶².
Po-chang Huai-hai

Sentar em silêncio e na imobilidade abnegada não é fácil. Na quarta figura, o poema diz que pela primeira vez é possível encontrar o boi. Mas ainda há muitas distrações. O pensamento vagueia para todos os lados assim como o boi anseia pela grama doce e verdejante. Ainda é preciso amansá-lo. E para isto, o poema fala da utilização da força e do chicote.

Na tradição Zen, na sala de meditação, encontra-se o mestre. É ele que corrige o discípulo para que sua postura esteja perfeita e, mais que isso, para que ele possa despertar. Mas para que isto ocorra é preciso acordar do egoísmo e da perversidade do ego. Segundo Ueda é ele que gera os três venenos que intoxicam o homem e são a causa da miséria humana.

⁶² Citado por Hisamatsu (HISAMATSU, 2004, p. 178).

O centramento no eu geraria o ódio em relação aos outros, a cegueira em relação a si e a avareza (UEDA; HEISIG; GREINER, 1982, p. 11-12).

São diversos os problemas que atrapalham a meditação. Diz Suzuki que não se deve almejar metas pois os pensamentos de atingir um objetivo estão no futuro e o praticante deve retornar ao presente. Outro problema que pode ocorrer é a competição. Não se compara processos meditativos (SUZUKI, 1995, p. 71-72). A mente de um meditante, como repete incansavelmente a tradição, deve permanecer sempre como a de um principiante. Deve-se experimentar a meditação com a alegria como se a estivesse conhecendo pela primeira vez.

Se o termo Zen parece transmitir serenidade e paz, não é desta forma que o mestre sempre se apresenta. Há, na literatura Zen Budista das primeiras gerações, diversos casos que, o que surge em primeiro plano, parece ser expressão de agressividade e repreensão severa. Diz-se que Mazu Daoyi proferia gritos aos seus discípulos. Linji herdou de Mazu a mesma forma de ensinar. Já outros mestres preferiam a utilização da vara. Com ela golpeavam seus alunos (GARCIA, 2012, p. 47). Mas não batiam apenas com varas. Talvez seria mais preciso dizer que era com o que tivessem nas mãos. Uma das histórias diz assim:

O mestre subiu para sua sala (ocupou o lugar de honra na sala de leitura).
Um monge perguntou: Qual o significado fundamental do Budismo?
O mestre levantou um mata moscas.
O monge gritou.
O mestre o golpeou (GARCIA, 2012, p. 47).

Dōgen narra que enquanto praticava meditação com o mestre Nyōjō, havia repreensões físicas. Quando um aluno dormia, levava uma chinelada. Em outros casos o monge utiliza as próprias mãos com apertões, beliscões, tapas e bofetadas. Uma história bem conhecida no Zen é narrada por Suzuki, em um livro onde introduz a tradição para o Ocidente.

Quando Obaku prestava reverência ao Buda, no santuário, um de seus discípulos aproximou-se, observando: ‘O Zen diz que não se deve procurá-lo através do Buda, nem através do dharma, nem através da sangha, por que então vos prosternais diante do Buda, como se quisésseis obter alguma coisa pela devoção?’ ‘Eu nada procuro’ respondeu o mestre, ‘nem através do Buda, nem através do dharma, nem através do sangha, apenas manifesto a minha obediência ao Buda’. O discípulo retorquiu: ‘Qual a utilidade, neste caso, de parecerdes tão devoto?’ O mestre deu-lhe um tapa no rosto, ao que o discípulo replicou: ‘Como sois rude!’ ‘Vós sabeis onde estais’, exclamou o mestre. ‘Não tenho tempo para considerar o que significa rudeza ou polidez’. Com isso deu-lhe outra bofetada (SUZUKI, 1969, p. 74).

São inúmeros os casos. Para despertar, seria preciso se libertar de todas as concepções do corpo e da mente e isto incluía estas atitudes mais radicais. A indiferença dos mestres também era outra forma de lidar com os discípulos. Há diversos exemplos, como quando o mestre não responde seu discípulo, quando apenas pisca ou se abana. “Alguns usavam o grito, alguns usavam a vara” [...] (YOSHINORI, 2007, p. 17). Em outros momentos viram a cara, seguem andando, ignoram o aluno. O rigor se estende para além da sala de meditação. É famosa a frase proferida pelo mestre Baizhang Huaihai que se não houve trabalho naquele dia, também não haveria comida (GARCIA, 2012, p. 34).

Segundo Raquel Bouso Garcia, estes métodos irracionais ou violentos seriam interpretados como úteis com os quais os mestres pretendiam criar uma atmosfera que sacudiria o conformismo do discípulo (GARCIA, 2012, p. 48). A grande exigência, entretanto, era a renúncia ao eu. Abrir mão de qualquer orgulho ou honra, ser invadido pela agressão do outro seria um caminho para o despertar. Tudo o que é feito ou dito pelo mestre tem a intenção de romper o estado de confusão do discípulo e apontar diretamente para a natureza original (NEARMAN, 2007, p. xx). Muito mais do que ensinamentos ou teorias, os mestres Zen ajudam os discípulos a que estes alcancem o despertar por si mesmos. A prática pode durar anos. Quando o discípulo reconhece seu mestre ele permanece sob seus cuidados com total fidelidade.

Desde os primórdios do Zen, ainda na época de Bodhidharma, já havia o entendimento que o caminho poderia ser intoleravelmente difícil, com provações e que não poderia ser atingido por aqueles que carecessem de perseverança ou determinação (SUZUKI; FROMM; MARTINO, 1960, p. 174). Era um duro e áspero aprendizado vivenciado com resignação (HERRIGEL, 1995, p. 51).

De todos os exemplos, reais ou metafóricos, o aprendizado é muito distinto da postura ocidental. Os alunos têm um profundo amor pela prática, não tem pressa em aprender e não tem a independência como um valor positivo (HERRIGEL, 1995, p. 51). Ao contrário, eles têm uma grande veneração por seus mestres e permanecem por muito tempo vinculados a eles. Muitos desses professores não chegam a ter uma educação formal, mas compartilham humildemente o que sabem. Mesmo com todo o rigor, este pode ser extremamente gentil e compassivo. Em alguns momentos do percurso a única coisa que sustenta o discípulo é a fé no mestre. Pelo seu exemplo, pelo domínio que já possui de sua obra interior e pela sua presença imponente, é o que faz o aprendiz se manter firme. Mestre Dōgen é um dos exemplos da importância de um mestre. Foi o encontro com Ju-ching, segundo ele, o

momento mais decisivo em sua vida. Sua obra, o *Shōbōgenzō*, é o reflexo posterior a este encontro (KODERA, 1977, p. 272).

Quando surgem as dificuldades no meio do processo é que o mestre pode prestar sua contribuição. Muitas vezes ele consegue compreender melhor o que se passa no interior do discípulo do que o próprio. E os monges, aceitando a intenção do professor que lhes ensina o caminho, se tornam imensamente gratos. Prestam-lhes homenagens, reverências, acendem incensos, permanecem fiéis ao lado destes mestres até o dia da morte. São considerados líderes espirituais, veneráveis. Ao contrário de oprimir, esta é uma relação que liberta, mesmo que ela possua vínculos afetivos. Mestre e discípulo tornam-se um. E quando isto ocorre, não importa se estão próximos ou se separados fisicamente, ambos permanecerão presentes na vida um do outro (HERRIGEL, 1995, p. 77). Mesmo tendo ensinado o caminho, o mestre deixa que o discípulo o percorra por si mesmo. Em última instância, nesta estrada, não há companhia. Vai-se consigo mesmo (HERRIGEL, 1995, p. 57).

Não há intenção no Zen em criar seres bem-aventurados que se mantenham estáticos em templos distantes do mundo. O convite para despertar é através da vivência das emoções humanas, sejam estas de alegria ou tristeza. O dualismo da existência faz parte do processo de aprendizado. Uma história retrata a intenção do Zen Budismo e as orientações de um mestre:

Perto do templo onde vivia o Mestre Hakuin morava uma jovem de nome Osatsu, em companhia de seu pai. A moça já estava em idade de casar mas, por mais que o pai insistisse, não se resolvia a fazê-lo e passava seus dias diante do altar doméstico, a ler Sūtras. Certo dia, ao acabar de ler um Sūtra, atirou o livro para cima de uma mesinha e sentou-se sobre ele, rindo desesperadamente. Assombrado, o pai foi ter com o Mestre Hakuin, em busca de conselhos.

- Minha filha se sentou em cima de um Sūtra e começou a rir! O que devo fazer? – perguntou ele.

- Vamos lá ver tua filha, leva-me até ela – respondeu Hakuin.

Ao ver Hakuin, Osatsu sentou-se toda sorridente.

-Disseram-me que sentaste em cima de um Sūtra – disse Hakuin.

-Sim, pois sou mais digna de respeito do que o Sūtra – replicou a jovem.

-Então será melhor para ti ir para o templo, ao invés de ficar em casa – disse Hakuin.

Desde esse dia, a jovem começou a praticar o Zen sob a orientação de Hakuin. Seis meses depois, o Mestre disse-lhe:

- Teu pai está preocupado, é bom que te cases.

- Não quero – respondeu a jovem.

- Aquele que compreende o Zen mas não liga para as normas da vida em sociedade não passa de um aleijado! – exclamou Hakuin.

- Trata de casar e de viver no seio da família, pois essa é a lei natural.

Osatsu obedeceu ao conselho de Hakuin, casou-se e teve filhos; estes por sua vez cresceram, casaram-se e deram-lhe netos.

Ora, aconteceu que um dos netos de Osatsu adoeceu e morreu. No dia do funeral, a avó, abraçada ao esquife, chorava desesperadamente. Um dos presentes, estranhando o fato, disse-lhe:

- Então, apesar de Iluminada, sofres ainda mais do que nós?

- Eu queria tanto este meu neto! Retrucou Osatsu entre soluços.

A iluminação do Zen está longe de matar os sentimentos inerentes ao ser humano⁶³.

Há, em toda a tradição, a importância da obediência. Não se aprende sozinho. A relação entre o discípulo e o professor é fundamental. E a cumplicidade que nasce desta relação exige organização, obediência às regras, uma disciplina severa, entrega e confiança totais na figura do mestre. Ele guia. O aluno obedece. A prática segue.

2.2.3 Prática

Ah! Grama de verão.
Tudo o que resta
do sonho dos guerreiros⁶⁴.
Bashō

Na prática do *zazen* surgem pensamentos incessantemente. Mas Kaku-an orienta na quinta etapa do poema: Mantenha-se firme. Não descuide nem por um segundo. Quando o boi é domado ele permanece com seu pastor. Ele não mais tenta fugir, ele se torna puro e gentil. A corda e o chicote são o controle da prática. É preciso sentar e meditar. É preciso sentar e meditar e não fazer nada mais. É preciso sentar e meditar fervorosamente.

No *zazen*, o foco está no aquietamento das funções da mente. Mas para que isto ocorra, o que se passa com o corpo é fundamental. Ele participa de todo o processo, não é deixado de lado. Este, imóvel, se assemelha a um casulo, uma das imagens que representam também a postura da meditação (MICHELAZZO, 2011, p. 152). É preciso sentar com o corpo inteiro. Para o Zen, há uma transformação da constituição psicofisiológica. Corrigindo o corpo, o praticante é capaz de corrigir sua mente. É um treinamento que engloba a pessoa por inteiro (NAGATOMO, 2016, p. 1).

Em diversos textos vê-se a preocupação com o corpo e orientações de como se portar. O ajustamento do corpo passa então pelo cuidado com a dieta, a prática de exercícios físicos, a rejeição de hábitos nocivos e o cultivo de um corpo saudável. Na meditação sentada, há duas posturas reconhecidas, a postura de lótus e a meia postura de lótus. Importante também a

⁶³ História encontrada no livro *Textos Budistas e Zen Budistas* (GONÇALVES, 1972, p. 209-210).

⁶⁴ Verso de Bashō, citado por Nishitani (NISHITANI, 2004, p. 52).

permanência da coluna ereta para um adequado movimento de respiração (UEDA, 2004a, p. 38).

A ênfase na respiração pode ter, inclusive, a observação de sua contagem. Em um dos exercícios, o praticante, após respirar algumas vezes pela narina e pela boca, conta o ar que entra e o ar que sai do organismo. A contagem da respiração é chamada de *su-soku-kan* (UEDA; HEISIG, 1983a, p. 56). A respiração é controlada pelo sistema nervoso involuntário, no hipotálamo, e, como padrão, uma pessoa é capaz de respirar dezenas de vezes, involuntariamente. A respiração, no Zen, é feita de forma consciente. Ela regula o sistema autônomo do organismo. E não apenas treina a atividade involuntária dos nervos que controlam a função dos órgãos viscerais, como também atua no sistema da mente inconsciente. Na respiração abdominal, os nervos parassimpáticos da parte superior da cavidade abdominal são estimulados para cima, que por sua vez, acalmam o praticante (NAGATOMO, 2016, p. 4).

O processo respiratório se aprofunda e é possível dividi-lo em três momentos. Inicialmente ele é grosseiro, podendo ser escutado no inspirar e no exalar. Em um segundo momento, é possível sentir o percurso da respiração. Por último, esta se torna imperceptível, fazendo o praticante adentrar estados meditativos mais profundos. O momento do exalar seria uma saída de si ao encontro da abertura infinita do nada e o inalar seria o retorno do nada ao próprio corpo. Com a postura e a respiração corretas, o centro da gravidade é dirigido ao abdômen. Os olhos devem estar dirigidos para o chão, apenas ligeiramente abertos. Não há intenção aqui, nem para ver, nem para não ver (UEDA; HEISIG, 1983a, p. 54-55).

Para o *zazen*, o importante não é desenvolver a concentração. É simplesmente encontrar uma posição confortável. Entre as diversas orientações prescritas, menciona-se que é importante um cômodo silencioso. Deve-se também comer e beber com moderação. É bom ter tapetes grossos e uma almofada. Deve-se sentar na almofada na posição de lótus ou meio lótus. As roupas não podem estar apertadas e nem ter cintos afivelados (DŌGEN, 2007, p. 681-682). Entre os conselhos de Cook, encontra-se:

Coloque sua mão direita, com a palma para cima em cima de seu pé esquerdo. Coloque sua mão esquerda da mesma forma sobre sua mão direita. Ambos os polegares devem se tocar delicadamente. Sua postura deve estar ereta e centrada. Suas orelhas e ombros devem estar em uma linha direta. Coloque sua língua em contato com o céu de sua boca e mantenha seus dentes e lábios fechados. Seus olhos devem estar ligeiramente abertos e sua respiração deve ser suave. Inspire e exale (COOK, 2002, p. 66).

Todos esses cuidados têm como preocupação o estado mental do indivíduo. Dentre os estágios do zazen pode-se observar que inicialmente se vive desejos apaixonados e pensamentos impuros que são expelidos e surgem sentimentos de felicidade que permanecem com certa atividade mental. No segundo estágio, todas as atividades intelectuais são suprimidas, a tranquilidade e a atenção da mente são desenvolvidas e sentimentos alegres permanecem. No terceiro estágio, o sentimento de contentamento, que é uma sensação ativa, desaparece, enquanto a disposição para a felicidade permanece junto com equanimidade plena. No quarto estado, todas as sensações desaparecem, apenas equanimidade pura e atenção permanecem. No fim a mente se torna completamente livre de qualquer tipo de pensamento, sensação ou sentimento. Deve-se permanecer no momento presente (LYALL, 2000, p. 2)

A atenção plena é colocar-se no que se faz. Estar plenamente atento à atividade que é feita significa não ser perturbado por pensamentos do passado ou futuro. Quando se pratica, o duelo é interno. A mente cotidiana conduz o pensamento e assim sucessivamente e continuamente sem um único intervalo. A atenção plena volta essa mente ao presente. Quando o indivíduo se acalma, gradualmente se estabiliza e aos poucos elimina as várias paixões e desejos. Então não cria mais ilusões e pode ser dito que a pessoa é livre (DUMOULIN, 1993, p. 42).

Também se orienta a não pensar nem no bem e nem no mal, nem com o que é certo e nem com o que é errado. Nem estabelecer qualquer esforço. Deve-se romper com as dualidades, deter as funções da mente, da vontade e da consciência. Guardar-se também de medir a memória, a percepção e o discernimento. Não há qualquer preocupação. Nem mesmo a de se transformar em Buda (GONÇALVES, 1972, p. 178). Nem tentar meditar em Buda, nem tentar segurar a mente, nem ver a mente, nem analisar a mente por reflexos ou por discernimento, nem tentar dispersar confusão, mas apenas por identificação com o ritmo natural das coisas. Não se deve forçar a fazer nada e não se deve reter nada. Apenas residindo na calma, a mente espontaneamente se torna lúcida (DUMOULIN, 1993, p.40).

Neste mesmo sentido Nagatomo afirma que no processo de aprofundamento do estado meditativo, a atividade consciente da mente cessa. O praticante pode então realizar sua própria natureza, seu ser primordial, o si-mesmo verdadeiro. Neste estado, as distinções entre a mente e o corpo ou entre o si, os outros e a natureza cessam. Há um domínio não dualístico de experiência (NAGATOMO, 2016, p. 14).

O praticante é levado a observar tudo o que ocorre em sua mente, mas sem se deixar envolver. Assim ele entra em estado meditativo. Também há orientações em relação à finalização da meditação. Quando se finaliza a prática do *zazen* deve-se mover devagar e calmamente (COOK, 2002, p. 67).

Muitos mestres orientam o discípulo a se posicionar frente à uma parede. Mas atualmente, segundo Dumoulin, alguns mestres Zen têm visto essa orientação como simbólica. Seria o estado do despertar espiritual, duro e resistente como uma parede ou uma pedra (DUMOULIN, 1993, p. 33). Outro simbolismo na meditação seria entrar em um quarto vazio. Isto poderia significar o estado meditativo que se expressa como vacuidade (DAVIS, 2013a, p. 198) assim como a postura das mãos com um dorso sob o outro produzindo uma cavidade que remete a este mesmo vazio⁶⁵ (PASQUALOTTO, 2013, p. 61).

Para além de orientações detalhadas de como desenvolver a prática, ou da simbologia que a abarca, percebe-se que essa não é bem-sucedida apenas pelo lugar onde é feita ou pela postura atingida. Tampouco depende do estudo de livros. Nem mesmo de leitura de sūtras, queima de incenso, oferendas e penitências. Mas é um conjunto, onde todas as peças funcionam em harmonia para a realização do praticante. A autodisciplina ultrapassa o físico. Ela é intelectual, moral e espiritual. É preciso praticar diariamente. Se enraizar em *zazen* e repetidamente retornar à fonte. Ela é iluminação e, ao mesmo tempo, é um processo de vida inteira, sem fim. Para isto é preciso não apenas confiar em si mas no próprio processo (LOORI, p. 19). E é também, segundo Dōgen, um caminho alegre (DŌGEN, 2007, p. 12). A meditação não é uma técnica ou uma mera prática. Segundo Ueda, ela é graça (UEDA, 2004a, p. 110), é a presença do próprio Buda (UEDA; HEISIG, 1983a, p. 57).

2.3 OUTROS CAMINHOS

2.3.1 O encontro amoroso

De onde vem, a queimar, sufocante, este ardor?
De onde vem este estranho, este infernal
ardor?
Rasgarei o meu hábito...
Não mais tambores
Não mais sinos,
Não mais cantos
Não mais gritos,

⁶⁵ Tema a ser tratado no capítulo três.

Não mais infindos, torturantes ritos!⁶⁶

Anônimo

A meditação sentada não é a única possibilidade no Zen Budismo. São muitos os caminhos para se encontrar o boi. Algumas escolas enfatizam o diálogo⁶⁷ entre mestre e discípulo. Outras valorizam o trabalho⁶⁸. Algumas ainda tratam sobre as diversas artes⁶⁹ Zen. E outras simplesmente valorizam a meditação andando⁷⁰. Talvez a mais excêntrica de todas as posturas no interior desta tradição tenha partido de Ikkyū Sōjun, mestre japonês do fim do século XIV e início do XV. Com cinco anos foi enviado para Ankiku-ji, um templo Rinzai em Kyoto e foi criado pelos monges locais. Considerando seus companheiros hipócritas, com quinze anos seguiu em busca de novas orientações e encontrou mestre Ken, que vivia recluso nas montanhas. Quando este mestre faleceu, ele chegou a pensar em suicídio. Mas permaneceu dentro dos preceitos Zen Budistas com novo mestre, chamado Kaso. Seus dias se dividiam entre longas horas de meditação, duro trabalho, pouco descanso e escassa comida. Seu despertar se deu quando contava com vinte e seis anos e meditando em um barco, escuta o som emanado por um corvo. Kaso confirmou a iluminação de seu discípulo, mas disse que os caminhos escolhidos por este rapaz eram selvagens (STEVENS, 2007, p. 3-4).

Poeta e artista com muitos talentos, conhecido como a Nuvem Louca, foi um incentivador das artes Zen, incluindo a cerimônia do chá e da caligrafia (HAMILL; SEATON, 2007, p. 192). Diz-se que também se aprofundou na arte do incenso, das flores e do teatro nō. Defendia os pobres, os mendigos, as prostitutas. Mas o que causa surpresa era a forma como tratava o encontro amoroso, dentro de uma instituição religiosa que, desde suas origens, defende o celibato.

Não é a primeira vez que se houve falar que monges possuíam algum tipo de amizade com alguma presença feminina. É o caso de Ryōkan. Enquanto jovem levou uma vida austera. Poeta, já em avançada idade conhece uma jovem monja, chamada Teishin e estabelece uma amizade que foi relatada em diversos de seus poemas. Mas Ikkyū é direto em dizer que valoriza não apenas o afeto, mas o sexo e o corpo das mulheres.

⁶⁶ Poema escrito por uma monja budista, por volta do século XVII, e registrado no livro *A importância de compreender*, p. 107.

⁶⁷ Os diálogos entre mestre e discípulo, também chamados mondōs, serão trabalhados no quinto capítulo desta tese.

⁶⁸ Trabalho, também chamado de *samu*, foi incentivado desde a época em que a tradição adentra a China. No Chan os monges eram incentivados a meditar e trabalhar.

⁶⁹ As divisões da arte Zen serão expostas nos próximos dois subcapítulos.

⁷⁰ O grande incentivador da meditação andando é o monge vietnamita Thich Nhat Hanh.

Avesso aos dogmas e à instituição cristalizada, no poema *O Sexo de uma Mulher* ele dizia que uma noite de amor valeria mais do que centenas de milhares de anos de zazen. Mas não estava burlando ou querendo se afastar da tradição. Ao contrário, acreditava que uma vida devotada aos jogos do amor seria a forma mais sincera de vivenciar os preceitos Zen. Seus versos de amor, que poderiam também ser chamados de eróticos, mostram esse monge irrequieto e que percebe, sem pudor, no âmago da vida, o sentido dela mesma. Assim diz o poema completo:

Ela tem a boca original mas permanece sem palavras
Ela é rodeada por um monte maravilhoso de pelos.
Seres sencientes podem ficar completamente perdidos nela.
Mas é também o lugar de nascimento de todos os Buddhas dos dez mil mundos.

Os discípulos de Rinzai nunca compreenderam a mensagem do Zen,
Mas eu, o Burro Cego, sei a verdade:
Os jogos de amor podem fazer você imortal.
A brisa de outono de uma única noite de amor é melhor do que cem mil anos de uma estéril
meditação sentada.

Kōans talentosos e respostas confusas todos os monges têm.
Ponderando sem fim aos oficiais e ricos patronos.
Bons amigos do dharma, tão orgulhosos, deixa eu lhes dizer
Uma prostituta em um brocado dourado vale mais do que qualquer um de vocês.

Emergindo da sujeira do mundo, o santo puritano não está de forma alguma perto de Buddha.
Entre em um bordel uma vez e a Grande Sabedoria explodirá em você.
Manjushri deveria ter deixado Ananda se divertir em um prostíbulo –
Agora ele nunca saberá sobre as alegrias de um jogo elegante de amor.

Um monge amante do sexo, um objeto!
Sangue quente e apaixonado, totalmente excitado
Se lembra, entretanto, que luxúria pode consumir toda paixão
Transmutando metais simples em puro ouro.

A flor de lótus
Não é suja pela lama;
Esta única gota de orvalho,
Em si mesma
Manifesta o corpo real da verdade.

Siga a regra do celibato cegamente e você não é nada além de um idiota.
Quebre a regra e você é apenas um humano.
O espírito do Zen se manifesta em incontáveis maneiras como as areias do Ganges.
Cada recém-nascido é fruto de uma ligação conjugal.
Por quantos aeons as flores nascem e morrem?

Com uma jovem e bela, me divertindo nos profundos jogos de sexo
Nos sentamos no pavilhão, uma prostituta e este monge Zen
Envolto em abraços e beijos,
Eu certamente não sinto como se eu estivesse ardendo no inferno (SŌJUN, 1995, sem
paginação).

Não eram apenas prostitutas que se deitavam com ele. Ikkyū teve um caso com uma cantora cega, senhora Mori, a qual o marcou profundamente. Ele a conheceu quando avançava em seus setenta anos. Para ele, ela seria a mais bonita de todas, com um doce sorriso e uma bela voz. E assim como relata este amor, expõe também sobre a solidão e a saudade. Mesmo sendo um monge, era conhecedor das ternuras simples dos amantes, como caminhar de mãos dadas, sonhar acordado e trocar sussurros e palavras de amor.

A sexta figura de *O Boi e o Pastor* diz que para uma companhia íntima, nem mais palavras são necessárias. O encontro amoroso basta em si mesmo. Há, em momento tão breve, o sentimento de completude que não anseia por nada mais. O amado e sua amante se fazem um e o que vivenciam, nos limites últimos desse amor, não está além do próprio corpo e do instante no tempo. Não pensar, não julgar, romper as barreiras do eu, se desprender de todo egoísmo, sentir o prazer pela existência sem ansiar por nada além dela mesma. Não estaria tudo isso compondo a arte sexual da qual Ikkyū falava?

O mestre japonês produziu um texto chamado *Esqueletos* que incluía uma série de desenhos de ossos humanos nas mais variadas ações cotidianas. Entre elas há a figura marcante de dois esqueletos fazendo amor (SŌJUN, 2004, sem paginação). Como poderia um monge em tempos tão remotos ter um discurso que ainda hoje seria mal compreendido? Ikkyū trazia em sua personalidade o traço da ironia. Criticava os monges da época pela rigidez com que tratavam os dogmas e liturgias. Dizia que eram hipócritas e que não entendiam o verdadeiro caminho da compaixão.

Para o pastor do poema, não há dúvidas. O que impera é uma calma que não nasce do intelecto. Ele está inteiro. É o momento em que, montado no dorso do boi, se retorna para casa, tocando uma flauta melodiosa. A música que se toca é a do vilarejo da terra natal. Assim como o pastor se alegra com sua música, Ikkyū pergunta: “Mas qual exercício da ciência vale o canto dos pescadores”? (SŌJUN, 2012, p. 73). Ambos sabem que a vida é em si mesma. E que a alegria acontece nas pequenas coisas. Não aspiram por nada novo. Quando se retorna para casa, se retorna pleno para o próprio corpo com todas as suas sensações e emoções. Nada é negado. Nada está além.

Já no fim da vida, apreciando um pôr do sol em uma vila de pescadores Ikkyū escreve, talvez como seu poema de morte:

Sobre minha capa de chuva – gelo; em todo meu corpo – geada;

na cabana do pescador em uma margem com musgos, riqueza e exuberância não têm fim. Cabelos brancos, eu canto unicamente poemas vastos como os rios e mares; minha vara de pescar fisga a luz do sol poente⁷¹.

Este monge soube compor, como nos diz Kaku-an sobre seu pastor, “em cada compasso e verso, seu sentimento infinito”. Falece com oitenta e sete anos, sentado em posição de lótus. Como última fala ele aconselhou a seus discípulos que escolhessem se recolher à solidão das montanhas para meditar ou beber vinho e desfrutar a companhia de mulheres (STEVENS, 1995, p. 4). Se um era tradicional e o outro era irreverente não importava. Ambos os caminhos continham o espírito Zen que tanto defendeu.

2.3.2 As artes Zen

Como é o mundo depois da aparição de Dipankara?
O mesmo que antes da aparição do Buda.
Como é o mundo neste exato momento com Dipankara entre nós?
Beba uma xícara de chá, oh monge!⁷²

mondō Zen

Assim como Ikkyū ensinou que há incontáveis caminhos no Zen, como os grãos de areia do Ganges, há diversas artes Zen. Na sétima figura, o cabresto e a corda, que nas figuras anteriores foram tão importantes para o controle do boi, são colocadas de lado, em um depósito de lenha. Se em um primeiro momento parecem já não fazer falta, olhando mais atentamente, a lenha queimada pelo fogo pode transformar, como em um processo de alquimia, estes instrumentos. Da mesma maneira se dá o processo artístico no interior desta tradição. Muito além da estética, ela adentra o mundo espiritual e transforma o artista e o ambiente a sua volta. E assim, o ouro, que estava misturado, se separa das impurezas para reluzir sua pureza, como diz o poema.

As artes chinesa e japonesa, influenciadas pelo Zen, são desenhadas pela simplicidade. Não há excessos. Não há pressa. Não há uma preocupação puramente estética. Há, ao contrário, espaços em branco e silêncios. Na pintura Zen, por exemplo, é mostrado apenas o suficiente, deixando espaço para o vazio. A ausência da forma faz parte do contexto. A pintura da época Sung já era conhecida como poesia silenciosa (AUTORE, 2011, p. 14). Também na caligrafia, não havia a preocupação com uma escrita perfeita e simétrica. Toda a intenção seria a de um despertar que se dá com a expressão de liberdade máxima que

⁷¹ Poema está no livro *Zen Poems* (HARRIS, 1999, p. 185).

⁷² Citado por Suzuki no livro *The Buddha Eye* (SUZUKI, 2004a, p. 96).

transcende a visão racional. Ezra Pound trata sobre este tema quando fala da arte oriental e em especial desta poesia visual:

Uma imagem é um complexo intelectual e emocional em um instante do tempo (...) a apresentação de uma imagem assim é a que dá essa sensação de liberdade súbita, essa sensação de repentino crescimento que experimentamos na presença das maiores obras de arte (POUND apud RATO, 1977, p. 11).

Seria uma espontaneidade que muitas vezes é relacionada com algum elemento da natureza como o vento ou uma nuvem, símbolos de fluidez. O termo paisagem em chinês é composto dos caracteres montanha e água. Assim, estes seriam os dois polos da natureza e da sensibilidade humana, do coração e do espírito. Esta natureza não é exterior, não é simplesmente uma metáfora. Nas artes, ela é a própria expressão do macrocosmo e do microcosmo. Os artistas Zen não se expressam de forma racional. Eles mergulham em estado meditativo e a arte passa a ser uma paisagem íntima, interna (AUTORE, 2011, p. 16). A partir da contemplação, já não há mais o distanciamento entre o artista e sua obra, como na parábola Zen “contemple o bambu durante dez anos, converta-se nele, esqueça-se de tudo e pinte” (HERRIGEL, 1995, p. 86). O resultado passa a ser a articulação da experiência meditativa com a realidade. Não é apenas estética, mas uma disciplina espiritual (GARCIA, 2012, p. 67).

Além da pintura e da caligrafia, a cerimônia o chá teria um importante papel entre as artes Zen. Mais do que um evento, ela seria um caminho de vida inteira. Tendo florescido no século XIV, assim como as demais artes ela valorizava o imperfeito. Era uma prática que, em seu âmbito, trazia, em conjunto com a simplicidade de uma tarefa cotidiana, fortes noções de ética e de religião. Se a princípio o foco da utilização do chá foi por motivos medicinais, ele também teve componentes de hospitalidade e cortesia. Mas foi dentro da tradição Zen que passa a ganhar os aspectos da arte ou propriamente de um caminho de iluminação.

Entre os utensílios utilizados, o mais importante é o recipiente para servir o chá. Feitos inicialmente com barro, pintados artesanalmente, eram valorizados por sua beleza, desenho e tempo de vida. Dentro de toda a ritualística seguida à risca, a preparação do chá é feita em etapas. Uma pequena quantidade de chá verde é retirada de um bule e colocado no fundo da vasilha. A água quente é ali vertida e misturada ao chá. O anfitrião oferece então o chá aquecido para seu convidado beber. Este é servido na consciência de um coração puro, na interação com as plantas utilizadas e com as pessoas convidadas (ALLEN, 2009, p. 24). Nada passa despercebido.

Em um pote de chá todas as maravilhas do mundo podem ser sentidas. Na frente do chá, apenas seu calor e seu aroma importam e já é o suficiente. Mas, para perceber isto e viver de forma profunda e autêntica cada instante da vida, é preciso silenciar a mente.

No relato de Gusty Herrigel sobre uma cerimônia que presenciou, ela comenta sobre a importância dos pequenos detalhes como a limpeza, os objetos utilizados, o respeito e o silêncio necessários. Diz assim:

Os convidados começam a entrar lentamente, inclinando-se em humilde reverência. Eles já haviam lavado as mãos com cuidado na fonte do jardim, antes de deixar seus sapatos sobre as pedras revestidas de musgos, afastando-se do mundo exterior. Uma paz serena e o brilho da limpeza envolvem essa silenciosa sala interior. Do pequeno bosque de bambu sopra uma brisa suave, que passa sobre o braseiro de carvão, embutido no arco sobre o qual repousa a chaleira. Os convidados escutam o suave murmúrio metálico da água a ferver. [...] Os hóspedes limitam-se a esperar, pensativamente sentados, durante um longo período na posição característica, deixando transcorrer lentamente a cerimônia da preparação do chá, em todos os seus movimentos predefinidos. O decorrer tranquilo e plácido dessa arte exige uma atitude sacerdotal que contagia todos os presentes. Todos os utensílios se distinguem pela simplicidade e bom gosto. Muitas vezes são heranças de família. Do alto da coluna, a campânula contempla a cena e dela participa. Ela foi regada com gotas de água antes do início da cerimônia. Quando os convidados receberem, cada um por sua vez, a chávena de chá e começarem a bebê-lo vagarosamente, ela também não sentirá sede (HERRIGEL, 1979, p. 102).

A flor, que a princípio deveria enfeitar o ambiente, dele toma parte. Como o chá, o arranjo floral também é visto como um caminho e adorna cômodos de templos, casas e jardins. O caminho das flores ou ikebana é “a arte de conservar plantas vivas em recipientes com água” (HERRIGEL, 1979, p. 121). Diz-se que este cuidado se iniciou com monges hindus que recolhiam flores danificadas pelas tempestades ou maltratadas pelo calor. Estas passaram a ser oferecidas como oferendas ou presentes para templos e túmulos. No Japão a prática se torna conhecida a partir do século V com o Budismo. A partir do século XIV e XV ela se solidifica assim como a cerimônia do chá. Muitos dos mestres de uma prática se tornavam também mestres da outra (HERRIGEL, 1979, p. 96).

Diz-se que no Japão há um enorme respeito pelas flores nas árvores e jardins. Não há tradição de arrancá-las dos galhos. Assim, o cuidado se dava, a princípio, em jardins e parques. Muitos dos ambientes interiores eram separados do exterior apenas com uma porta corrediça que permanecia aberta ao longo de todo o dia, expondo as belezas da natureza. Quando as plantas e flores passam a integrar o ambiente interno, elas seguem o conceito de

naturalidade e simplicidade destes primeiros tempos. Um único botão de uma flor, um pequeno galho era, muitas vezes, a totalidade de um arranjo colocado em recipientes feitos de bambu, cortiça ou de um pedaço de tronco de árvore (HERRIGEL, 1979, p. 96-97).

Com diferentes escolas e tendências, a arte floral segue alguns preceitos básicos. Mesmo com poucos elementos em um vaso, a ikebana se baseia na assimetria, na harmonia e no ritmo. A assimetria expressa a própria natureza e suas mais distintas formas. A harmonia deve prevalecer na composição total apresentada e o ritmo, por sua vez, é resultante da harmonia advinda desta assimetria (PASQUALOTTO, 2013, p. 114).

O que rege esta composição é o princípio dos três reinos, o mundo do céu, da terra e dos homens. O homem, situando-se no meio dos outros dois reinos, é alimentado com raízes aéreas e sustentado por raízes terrestres. A sua verdade é a mesma que faz crescer as flores ou ordená-las. Assim, o arranjo se compõe de um ramo mais alto, chamado *shin*, céu, um ramo mediano, *so*, como representação do homem, e um ramo mais baixo, *gyo*, como expressão da terra. Com diversos movimentos, a folhagem pode ser mais enxuta, ter curvas, variar a textura, ora expondo força, ora demonstrando suavidade. Também se modificam dependendo da estação do ano realçando infinitas possibilidades.

Ao longo de todo o processo de aprendizado, o artista aprendiz deve se desapegar de si mesmo. A meta não é a de ser valorizado e elogiado pelos belos arranjos produzidos. Apenas quando renuncia a colocar-se em primeiro plano é que pode desvendar o fundamento mais profundo de seu próprio ser (HERRIGEL, 1979, p. 115).

2.3.3 O caminho do samurai

Só encontrará sua vida aquele que a perder⁷³.
Provérbio Zen

Se as artes do chá, da ikebana, da pintura e da caligrafia eram vistas como artes da paz, outras eram consideradas como artes da guerra. Dizia o ditado que estas deveriam ser efetuadas com a mão direita e aquelas, com a mão esquerda. Nenhuma seria menos importante que a outra. Ambas seriam fundamentais para compor a construção intelectual, cultural e espiritual de um indivíduo. Elas dariam equilíbrio. Se as primeiras evidenciavam a vida, as restantes colocam em primeiro plano a importância de se refletir sobre a morte. Isto é latente na arte do arco e flecha e nos domínios da espada. Estes caminhos não são recentes.

⁷³ Citado por Herrigel no livro *A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen*, p. 5.

Fazem parte da história do Japão desde tempos antigos, em um longo período conhecido como a Era dos Samurais. Este, ocorreu desde o fim do século XII até a restauração da Era Meiji, em 1868 (KAO, 2009, p. 7).

Os imperadores do Japão já eram conhecidos desde tempos remotos, mas por volta de 1100, havia uma estrutura dupla no governo. O imperador possuía o controle religioso e cultural da comunidade e a elite militar possuía a liderança econômica e política. Esta elite militar era a classe guerreira, chamados de samurais, que desde os séculos VIII e IX já protegiam as plantações agrícolas trazendo estabilidade para toda a sociedade (ALLEN, 2009, p. 13).

O primeiro governo guerreiro que se tem notícia se deu entre 1185 e 1333 e ficou conhecido como o Shogunado Kamakura. Entre os samurais, havia um código de ética, também conhecido como o caminho do guerreiro, chamado Bushido. Eles deveriam viver de forma honrada, com valores que compreendiam a honestidade, lealdade, respeito, responsabilidade, coragem, autocontrole e autosacrifício. Deveriam também ter consciência da proximidade com a morte (KAO, 2009, p. 8).

A arte da guerra possuía influência Zen Budista, com o conceito de impermanência como um dos seus ensinamentos, retirando de seus praticantes o medo da morte. Também havia longas práticas meditativas que realçavam a capacidade de concentração dos samurais e a prática dos kōans, com o direcionamento e controle da mente (ALLEN, 2009, p. 19).

A violência do campo de batalha se dava com diferentes armas e de diferentes formas. Geralmente as flechas eram usadas para anunciar o início de um combate e eram utilizadas como frente. Já as espadas eram armas secundárias e utilizadas para duelos (ALLEN, 2009, p. 30).

O fim da Era dos Samurais ocorreu com o advento da Era Meiji, já no século XIX. Mas a arte do manuseio da espada e do arco e flecha permanecem presentes até os dias de hoje, demonstrando que seus ensinamentos, para além de um domínio técnico, era também um modo de vida e um conhecimento de si mesmo. Na tradição Zen, estes caminhos são ensinados através de um mestre por longos e dedicados anos.

No manejo do arco e flecha, a compreensão que ultrapassa o raciocínio lógico revela que aquele que atira, ao invés de mirar para um alvo, aponta para si mesmo. Esta luta maior, interna, é a que sustenta o combate contra o mundo externo e qualquer adversário que possa existir. Assim, quem empreende esta prática não apenas mira como é mirado, e não apenas

acerta, mas é acertado. Não é um passatempo. Os mestres arqueiros costumam dizer que para cada tiro, há uma vida em jogo. É uma questão de vida e morte (HERRIGEL, 1995, p. 42).

Há um longo e árduo processo de aprendizado de um discípulo com seu mestre. Não são os livros que ensinam, mas a experiência oriunda de muitos anos de prática. E esta vivência não é apenas preenchida com perdas, transformações e vitórias. O que importa é o aniquilamento. É apenas a partir da perda de tudo o que se constrói que o praticante pode vislumbrar a verdade do Zen.

Quando se aprende o arco e flecha como um esporte, cada ato é pensado racionalmente a fim de atingir os melhores resultados práticos. A distância do alvo, a concentração exigida, o material utilizado, a força e a flexibilidade do atleta compõem todos os seus movimentos e intenções. Para a tradição Zen, tudo é feito de forma distinta. Não se pretende fortalecer músculos e medir forças. Ombros e braços devem ficar relaxados para contemplar a ação, sem nela intervir. Apenas as mãos trabalham. Segundo os mestres Zen, quando se estira a corda em seu limite máximo, o arco abarca o universo (HERRIGEL, 1995, p. 30-31). É dito que na extremidade superior deste arco, o arqueiro transpassa o céu. Na inferior, a terra fica suspensa por um fio de seda (HERRIGEL, 1995, p. 42). Por isso é importante saber arqueá-lo adequadamente, numa postura muito mais de receptividade e passividade. Não há esforço e nem violência. Pois com isto há o perigo que o fio se rompa e o homem caia em um abismo sem salvação. O disparo deve ser fruto de um trabalho interior.

Assim como na meditação sentada, o trabalho com a respiração é importante. É a partir da inspiração e da exalação corretas que surge toda a força espiritual, um manancial que percorre todos os membros necessários para a execução dos movimentos. O que isto proporciona é o relaxamento necessário para atirar adequadamente e sem pensar. O discípulo relaxa ao estirar, permanece relaxado durante a tensão máxima de segurar o arco, e assim segue para soltar a flecha e compensar o tremor do seu corpo. Não há reflexão, não há intenção, não há fim. Há um desprender-se de si até o ponto onde não há mais sujeito ou objeto, ambos se tornaram uma e a mesma coisa.

O treino, ainda que relaxado, não ocorre de forma despreziosa. É uma cerimônia, um ritual que deve ser respeitado e repetido incansáveis vezes. O arqueiro inicia o processo ajoelhado. Concentrado, ele

se levanta, dirige-se a passo solene em direção ao alvo e, depois de uma profunda reverência e de apresentar o arco e a flecha como oferendas sagradas, coloca uma flecha, levanta o arco, estira-o e, num estado de intensa

vigília espiritual, permanece esperando. Depois da fulminante liberação da flecha – e da tensão –, o arqueiro conserva a postura adotada imediatamente após o disparo, até que, depois de uma prolongada expiração, volta a aspirar. Então, baixa os braços, inclina-se diante do alvo e, se não tiver que disparar mais flechas, retira-se serenamente para o fundo do recinto (HERRIGEL, 1995, p. 49).

Após longa, dolorosa e árdua prática, o arco, a flecha, o alvo e o praticante se tornam inseparáveis, enredados na trama da vida. Quando se perde a si mesmo, a corda do arco é capaz de atravessar o discípulo por inteiro. E com esta morte, o arqueiro, enfim, se torna mestre. Ele desperta.

A arte do espadachim sublinha o mesmo tema. Uma morte que espreia o aprendiz constantemente. Assim como com o arco e a flecha, o principiante da espada ou da esgrima perde ao longo do aprendizado toda sua coragem, sua força, sua confiança em si mesmo. Quando percebe que em um combate há o risco de perder a própria vida, toda a atenção é voltada para o adversário e seus possíveis assaltos e golpes. Mas segundo o Zen, não é a observação, atenção ou a acurada reflexão que irá criar um bom combate.

A arte da espada exige, como qualquer outra arte Zen, o desprendimento não apenas do adversário, mas de si mesmo. O aprendiz deve adquirir uma sensibilidade dos sentidos que ultrapassa o puramente físico. Ele deve pressentir os atos do adversário antes mesmo que eles ocorram. Mas em seu movimento deixa de haver intenção. Dir-se-ia que é a espada que maneja a si mesma. Com isto, o espadachim se liberta da ideia da morte, o grande segredo desta arte. Não há mais nem a angústia de viver, nem o temor de morrer. Ambos pertencem ao mesmo plano do destino (HERRIGEL, 1995, p. 85-87).

No tratado sobre a arte da espada chamado *The Mysterious Record of Immovable Wisdom* do mestre Zen Takuan⁷⁴, apresenta-se o sentido maior do domínio da espada, que, em seu âmago, é o mesmo dos demais caminhos Zen. Sobre a compreensão deste mestre, diz Herrigel:

De acordo com Takuan, a perfeição da arte da espada só é alcançada quando o coração do espadachim não for mais afetado por nenhum pensamento a respeito do ‘eu’ e do ‘outro’, do adversário e da sua espada, da sua própria espada e da sua maneira de usá-la e nem sequer sobre a vida e a morte. Diz Takuan: ‘Assim, tudo é vazio: você mesmo, a espada que é brandida e os braços que a manejam. Até a ideia de vazio desaparece. Desse vazio

⁷⁴ Takuan Sōhō foi um mestre Zen da Escola Rinzai nascido no século XVI. Incentivou a arte da espada, mas gerou controvérsias e críticas já que não via problemas em matar seus oponentes. Seus escritos sobre a espada ainda são estudados hoje por praticantes de artes marciais.

absoluto desabrocha, maravilhosamente, o ato puro' (HERRIGEL, 1995, p. 85-86).

A figura sete, que apresenta este vazio ainda de maneira sutil, como uma lua cheia em um céu distante, na figura que segue, desponta inteiro para o primeiro plano, preenchendo todo o espaço. Ou melhor, não preenchendo espaço algum, ele é simplesmente um círculo vazio.

3 O CÍRCULO VAZIO

Percorra a terra,
 diminua a necessidade por um abrigo,
 tudo em volta acalenta o vazio, o puro.
 A preocupação pela existência não precisa de
 posses.
 Compreender o vazio não espera pela razão.
 Todas as coisas nascem condicionadas.
 Profundo é o silêncio no meio do clamor.
 A mente de um homem é a mesma
 que um pássaro voando,
 não deixando rastro algum para trás⁷⁵.
 Liu Zongyuan

Em uma única pincelada faz-se um traço circular, imperfeito, inacabado. O círculo vazio no Zen, apresentado pela oitava figura de *O Boi e o Pastor* é, talvez, a imagem mais representativa desta tradição. Conhecida como vacuidade, vazio, nada, campo original, campo aberto entre outros, esta pedra angular rompe com a sequência linear do poema e oferece uma nova perspectiva.

Para aprofundar este tema será preciso ir às bases do Zen e investigar quais foram as contribuições das tradições que o fundamentaram. A filosofia de Nāgārjuna do Budismo *Mahāyāna* e sua noção de *śūnyatā* penetra no Zen desde sua origem e deixa sua marca indelével. O Taoísmo, com seu conceito de tao, também tem papel relevante assim como os *Sutrās Lankāvatāra*, *Diamante e Coração*.

Autores da Escola de Kyoto, no diálogo fecundo entre o Zen e as filosofias ocidentais, retomam esta ideia de forma renovada, a partir da concepção do nada absoluto inaugurada por Nishida. Negando qualquer possibilidade de niilismo, o conceito também não se posiciona em mera transcendência. O fim do capítulo tratará em particular da teoria de Shizuteru Ueda sobre um si-mesmo de duas camadas, onde só é possível compreender o ser a partir deste vazio.

Nem mais boi, nem mais pastor, nem mais lua, nem mais sol. Nem mais dor, nem mais alegria, nem mais dúvidas ou certezas. Nem mais o sagrado, nem mais o profano. Para muitas tradições chegar até o ápice da experiência mística é o grande objetivo. Seria preciso vivenciar o absoluto e esquecer que existiu ou existe vida corporal, o mundo, o cotidiano. Para Kaku-an, porém, esta não é a meta última. Mas para seguir a caminhada é impreterível mergulhar em seu silêncio.

⁷⁵ O poema se encontra no livro *Zen Poems* (HARRIS, 1999, p. 96).

3.1 INFLUÊNCIAS

3.1.1 Nāgārjuna e *sūnyatā*

Você me pergunta por que eu moro
sozinho na floresta da montanha,
e eu sorrio e fico em silêncio
até que mesmo a minha alma
silencie.
Os pessegueiros florescem.
A água continua a fluir.
Eu vivo em outro mundo,
um que existe além do humano⁷⁶.

Li Po

Na obra os *Versos Fundamentais do Caminho do Meio, Mūla-madhyamakakārikā*, Nāgārjuna declara que *sūnyatā* é o ensinamento mais importante de seu projeto filosófico (VIEIRA; FERRARO, 2016, p. 18). Esta reflexão é ampla. Ela foi desenvolvida no período de vida deste mestre, entre 150 a 250 EC. e se estrutura em relação a outros conceitos, como *pratyaya-samutpāda*, originação interdependente.

Não há muitos dados históricos precisos sobre Nāgārjuna. No tempo em que viveu, na Índia antiga, o foco dos registros estava no relato sobre os impérios e administradores e não nos indivíduos. Durante esta época o Budismo se encontrava enfraquecido e alguns autores afirmam que é dele o esforço em institucionalizar a tradição *Mahāyāna* (VIEIRA; FERRARO, 2016, p. 31). Esta se baseava em “textos (a literatura *prajñāpāramitā*), sensibilidade espiritual (o ideal de *bodhisattva*) e, sobretudo, [...] inteligência filosófica diferentes daqueles das escolas precedentes” (FERRARO, 2017, p. 19).

Acredita-se que nasceu em uma família de brâmanes no sul desse país, junto à dinastia *Sātavāhana* e teve como patrono e benfeitor um rei deste período. Além do *Mūla-madhyamakakārikā*, há outras obras que podem ser de sua autoria, mas não há certeza sobre isto, como é o caso das *Setenta Estâncias*⁷⁷ sobre a vacuidade (VIEIRA; FERRARO, 2016, p. 37). É considerado um dos patriarcas indianos do Zen e sua influência segue até os dias de hoje.

⁷⁶ Poema no livro *The Poetry of Zen* (HAMILL; SEATON, 2007, p.41).

⁷⁷ Estância pode ser traduzida como estrofe (FERRARO, 2017, p. 23)

A grande indagação sobre o ser é proposta por Nāgārjuna como um caminho do meio que se afasta tanto de um ser substancial quanto de um vazio niilista. O décimo quinto capítulo de sua grande obra, *Mūla-madhyamakakārikā*, é conhecido como exame da natureza do ser, também nomeado como exame do ser e não ser, contemplação da existência e da não existência, contemplação do ser e do não ser e investigação da natureza inerente, dependendo da tradução (VIEIRA, 2018, p. 10). Nela, Nāgārjuna afirma:

O estabelecimento na existência equivale ao apego [a visão] de permanência, o estabelecimento na não existência equivale ao apego [a visão] da aniquilação. Em função disto, aquele que possui discernimento não deve apegar-se [à visão da] existência [e a visão da] aniquilação (NĀGĀRJUNA, 2018, p. 29).

Buda já havia inaugurado esta problemática e se manteve sem se posicionar para um lado ou para o outro. A única forma de se afastar do sofrimento seria a atitude não extremista, sem se apegar às noções de visões de permanência ou de aniquilação do ser. Seria uma via média (VIERA, 2018, p. 11). Esta forma de conceber o tema não é simples, pois a concepção filosófica ocidental coloca em sua reflexão a existência de uma natureza substancial. Negar esta posição, de uma forma ingênua, seria apenas tender para o posicionamento oposto, niilista. Nāgārjuna relembra o discurso de Buda em suas próprias palavras: “Na instrução de Kātyāyana, o venerável [Buda], conhecedor do [sentido] do ente⁷⁸ e do não ente, refutou as duas [posições extremas]: ‘existe’ e ‘não existe’” (NĀGĀRJUNA, 2018, p. 26).

À época de Nāgārjuna, muitas doutrinas e concepções reelaboravam e criticavam os ensinamentos de Buda, gerando diversas seitas e subseitas. Não é tão fácil, porém, perceber a sua vinculação. Tem-se, que ele fazia parte da Escola *Mahāyāna* e que também teria sido o fundador da Escola *Madhyamaka*. Mas em sua obra, ele se apresenta primeiramente como um *Sūnyatāvādin*⁷⁹ (FERRARO, 2017, p. 36-37), que como a palavra denota, tinha como aspecto central a noção de vacuidade.

Seu trabalho não se manteve em oposição à Buda. Foi, ao contrário, uma recuperação dos ensinamentos do grande mestre. A temática da vacuidade e sua vinculação com a

⁷⁸ Ente como aquilo que existe, como fenômeno. Na época de Buda já se colocavam indagações entre *atman* e *anātman*. *Atman* como algo que perdura, como substância, como permanente e imutável. Já *anātman* seria vazio de substância. Ao longo do texto, a natureza do ser pode ser colocada de duas formas: enquanto eu se refere aos limites do ego e enquanto si-mesmo se refere à totalidade deste mesmo ser, mais amplo do que a noção de indivíduo, pessoa ou personalidade. Os limites deste si-mesmo se descortinarão ao longo do trabalho.

⁷⁹ Os adeptos de *svabhāvavāda*, das escolas chamadas *Svabhāvādins*, defendiam a doutrina da vacuidade, *sūnyatā* (LOUNDO, 2018, p. 47).

originação interdependente já nasce com os primeiros anos do Budismo. Segundo Nāgārjuna, Buda, com este ensinamento, haveria ensinado sobre a pacificação do pensamento dicotômico (FERRARO, 2018, p. 55).

Nāgārjuna defendia o posicionamento de que os seres não possuíam uma natureza própria, chamada *svabhāva*. O termo, entretanto, pode ter uma ampla gama de sentidos dependendo da tradição que o acolhe. Ele pode ser natureza, essência, característica definitiva e realidade última, ou o que é verdadeiro, real. Na interpretação nagarjuniana, o que prevalece é a negação da noção de essência, com um sentido ontológico. O alvo da crítica deste mestre seria a Escola *Sarvāstivāda*. O posicionamento desta, centrado no nono capítulo do *Abhidharmakośa* de *Vasubandhu*, criou uma teoria na qual haveria uma essência na natureza dos dharmas⁸⁰, “escoradas em uma realidade ôntica substancial” (VIEIRA, 2018, p. 14-15). Segundo Ferraro, no interior das Escolas *Abhidharmas*, já haveriam distintas conotações para este conceito, porém, com o progredir da história,

os usos mais específicos dessa noção tendem a prevalecer sobre os mais genéricos: conseqüentemente, não apenas aumentam as ocorrências de *svabhāva* no sentido de ‘essência’ e de ‘característica definitiva’, como também essa palavra passa a designar a ‘natureza própria’ dos dharmas, isto é, das porções mínimas de ser às quais *ābhidharmikas* reduzem a realidade” (FERRARO, 2018, p. 51).

Nāgārjuna recai sua crítica sobre esta posição. Para ele, isto seria um erro constitutivo da existência sofredora. Deveria, ao contrário, ser preciso esclarecer sobre o vazio de natureza própria, *svabhāvasūnya*.

Muitos estudos foram desenvolvidos para debater sobre o legado ofertado por este mestre. Há diversas formas de analisar sua filosofia e o conceito *sūnyatā* especificamente. Dentre elas têm-se interpretações niilistas, metafísicas e transcendentalistas entre outras.

Uma postura niilista qualifica a realidade como uma ausência de ser, independente de como o fenômeno possa aparecer. Segundo os que a defendem, dizem que seria uma doutrina do absoluto nada, inexistência de tudo, puro nada metafísico.

⁸⁰ Vasubandhu foi um monge budista Mahāyāna que viveu entre os séculos IV e V EC. No Budismo Chan é considerado o vigésimo primeiro patriarca. Também foi considerado um dos fundadores da Escola Yogācāra. Criou a teoria do dharma que apresenta a existência de setenta e cinco dharmas. Dentre eles, haveria setenta e dois dharmas condicionados e três incondicionados. Os primeiros seriam sujeitos ao surgimento e extinção na relação de causalidade e os três últimos não seriam sujeitos ao surgimento e extinção e transcenderiam as relações de causalidade (MONTEIRO, 2018, p. 68). Para Vasubandhu, dharma possuiria características próprias, distinta da posição de Nāgārjuna, que atestava para a interdependência e relatividade das categorias (MONTEIRO, 2018, p. 72).

Críticos como Burnouf, Saint Hilaire e Burton⁸¹ se mantêm neste ponto de vista (FERRARO, 2017, p. 49-51). Atribuir o conceito de *śūnyatā* ao puro nada é apenas uma das interpretações de como Nāgārjuna vem sendo analisado. *Śūnyatā* como ausência de *svabhāva* pode ir além desta postura e mostrar que ela é injustificada (FERRARO, 2017, p. 55).

Iniciando uma interpretação metafísica, aparece os escritos de Stcherbatsky, que, sendo contrário a postura anterior, defende um Budismo teísta. A ele, seguem autores como Poussin e Murti⁸². Seguindo categorias de uma lógica ocidental, haveria o que dizer sobre uma natureza da verdade suprema em sua obra. O sentido supremo equivaleria a vacuidade (FERRARO, 2017, p. 66). Nagao⁸³ apoia a ideia de que *śūnyatā* deveria ser descrito como silencioso e seria ele a definir o supremo, o nome do absoluto (FERRARO, 2017, p. 89).

Esta vacuidade pode ainda se vincular à noção de originação interdependente. E com isto, o vazio de natureza própria pode ser mais bem compreendido. A princípio, a ideia de originação interdependente se vincularia apenas ao mundo fenomênico. O que dependesse de causas e condições não existiria de forma independente, assim como o calor para a água ou as margens de um rio para este último. Seria uma lei universal de causalidade transitiva, como por exemplo, quando “o evento x produz o evento y, que, por sua vez, condiciona o evento z. Consequentemente, x é causa de y, y é efeito de x e causa de z” (FERRARO, 2018, p. 55). Nāgārjuna traz uma nova hermenêutica. Para ele, todos os fatores da equação se influenciam, gerando uma causalidade recíproca. Assim, “x, ao mesmo tempo, produz y, mas, por sua vez, é produzido por y” (FERRARO, 2018, p. 55). Com isto, a originação interdependente equivaleria ao discurso sobre o caminho do meio, nem tanto para um lado, nem tanto para o outro; nem isto e nem aquilo. Ele é também a vacuidade, pois esvaziaria os seres de sua suposta substancialidade e assim seria possível pensar em uma dependência mútua entre os seres. Não apenas de relação, mas de construção de si. A ontologia não mais se preocuparia com o conhecimento da essência das coisas e sim com um discurso refletindo sobre as falsas identidades construídas a partir dessas essências (VIEIRA, 2018, p. 100).

Na leitura transcendentalista, pode-se ligar *śūnyatā* à abertura, liberdade e incomensurabilidade. Com esta possibilidade a noção de *nirvāna* e *samsāra* se relacionam em

⁸¹ Discussões sobre este tema podem ser encontrados em livros tais como: *Introduction to the History of Indian Buddhism* de Eugène Burnouf, *The Buddha and his Religion* de Barthélemy Saint-Hilaire e *A Contemporary Philosophical Investigation* de David Burton.

⁸² Sobre esta posição vide *Bouddhisme: Opinions sur l'histoire de la dogmatique* de Louis de La Vallée-Poussin e *Central Philosophy of Buddhism: a Study of Madhyamika System* de T.R.V. Murti.

⁸³ Para aprofundamento do tema vide *The Outline of Buddhism* de Skesaburo Nagao.

sua obra, se diferenciando dos primeiros ensinamentos de Buda. Anteriormente *sūnyatā* se mantinha no plano do *nirvāna* e a originação interdependente no nível do *samsāra*. Agora, pela abertura, ambas coexistem e tornam-se equivalentes⁸⁴ (FERRARO, 2017, p. 68).

Ainda no décimo quinto capítulo de *Mūla-madhyamakakārikā*, na sexta estrofe, Nāgārjuna diz que “aqueles que enxergam [a existência] de naturezas próprias [...] de entes [substanciais] e não entes, não enxergam a verdade contida no ensinamento de Buda (NĀGĀRJUNA, 2018, p. 25). A verdade ultrapassaria conceitos e palavras. Assim como é necessário que o boi e o pastor desapareçam, esta verdade só é possível com a noção de vacuidade defendida por este mestre. É um despir-se de toda teoria. O que resta é um círculo. Um círculo vazio.

3.1.2 Taoísmo

Tao é a fonte do profundo silêncio⁸⁵.
Lao-tsé

O Zen Budismo tem um longo percurso antes de adentrar terras japonesas. Da flor de udumbara ofertada em terras indianas, ele chega à China através da figura de Bodhidharma. E lá, absorve a cultura local que inclui, além da relação com a terra, tradições como o Confucionismo⁸⁶ e o Taoísmo. O primeiro, como o nome diz, foi fundado por Confúcio, no século V AEC. e trata sobre preceitos éticos e morais. Para este mestre, nascido no condado de Lu, caros eram os temas como lealdade, virtude e a arte de governar (CHENG, 2008, p. 84).

Já o Taoísmo, tem sábios como Lao-tsé⁸⁷ e Tchuang-tsé⁸⁸ em seus fundamentos. Sobre o primeiro diz-se que viveu por volta dos séculos VI ou V AEC. Alguns autores acreditam que seria mais provável que tivesse vivido no século IV ou mesmo III AEC. O termo se origina posteriormente. Apenas no século II da EC surge a chamada Escola Taoísta (CHENG,

⁸⁴ O tema será aprofundado no quinto capítulo desta tese.

⁸⁵ Retirado do livro *Tao-te King* (TSÉ, 1989, p. 31).

⁸⁶ Segundo Chen, o Confucionismo não pode ser considerado apenas uma escola de pensamento. Sua influência marcou de forma indelével os caminhos da civilização chinesa. A tese não pretende aprofundar o tema, que pode ser pesquisado em diversos livros sobre Confúcio, tal como na *História do Pensamento Chinês* de Anne Cheng (CHENG, 2008, p. 63-99) ou os comentários de Richard Wilhelm em *Tao-te King* (WILHELM, 1978, p. 15).

⁸⁷ Conhecido também como Lao-tse, Laozi ou Lao-tzu (CHENG, 2008, p. 208).

⁸⁸ Menos conhecido como um dos fundadores do Taoísmo, escreveu diversos textos e influenciou, com sua filosofia, imperadores e intelectuais de sua época.

2008, p. 122). Tchuang-tsé chega a mencionar que o verdadeiro fundador seria Huang-ti, o Imperador Amarelo, no reinado que pode ter acontecido entre 2697 e 2597 AEC. Mas a figura marcante ainda recai no velho mestre ou ainda, criança velha, traduções de Lao-tsé, que teve como nome de nascimento Er. Nasceu na família Li, nome comum na China, que significa ameixeira, no reino de Chu. Frequentou a corte imperial na primeira metade de sua vida, como responsável pela conservação de documentos secretos. Diz a lenda que posteriormente abandona a corte; segue, montado em um boi preto, para a fronteira e entrega ao oficial da divisa, a pedido deste, o livro que viria a ser o *Tao-Te King*⁸⁹, para que, mesmo após sua partida, pudessem se lembrar dele (ROHDEN, 1989, p. 10-11). Não é certo que Lao-tsé tenha realmente existido. Há posições que defendam que seu mais importante livro tenha, na verdade, sido uma compilação de diversos mestres. A obra, com o passar do tempo, se tornou a base da tradição Taoísta.

O *Tao-Te King*, composto de sonetos com cinco mil caracteres, foi dividido em duas partes, o *Livro do Caminho* e o *Livro da Virtude*, totalizando oitenta e um poemas. Se, anteriormente, a escrita tradicional se dava na forma de perguntas e respostas, esta obra se faz inusitadamente com poemas que apontam para o indizível (CHENG, 2008, p. 210).

A palavra tao tem diversas traduções. A forma mais simples de compreensão seria simplesmente como caminho, estrada, via. Como advém do chinês antigo, pode também se referir ao verbo, significando andar, caminhar, avançar e também falar ou enunciar, maneira de proceder. O caminho não é traçado de antemão. Mais relevante do que saber aonde chegar, é o próprio processo da caminhada. Não é relevante, segundo o pensamento chinês, uma compreensão sobre o ser e sim, o processo em desenvolvimento. Caberia mais o sentido de vazio indiferenciado ou o vazio como sua verdadeira natureza. Uma das formulações centrais de Lao-Tsé é que as coisas se realizam no movimento do tao, que é a própria vida. Nesse movimento pode-se pensar em um retorno ao vazio, mas vivo e constante. Segundo Cheng, “a ausência no Taoísmo teria mais presença do que aquilo que está presente, o vazio teria uma eficácia que o cheio não tem” (CHENG, 2008, p. 216). Este vazio, representado por um círculo seria o mistério mais profundo. Se por um lado é o caos, é também o que dá a possibilidade da existência. O poema XXV trata sobre esta imagem:

Há uma coisa que é invariavelmente perfeita.
Antes que houvesse Céu e Terra, já estava ali,
Tão silenciosa e solitária.

⁸⁹ Também conhecido com *Tao Te Ching* ou *Daodejing* (CHENG, 2008, p. 38).

Ela continua sozinha, imutável.
 Corre em círculo e não se põe em risco.
 Pode ser chamada de “Mãe do Mundo”.
 Não conheço o seu nome.
 Qualifico-a de Tao.
 Dando-lhe a muito custo um nome,
 chamo-a de Grande.
 “Grande quer dizer “sempre em movimento”.
 “Sempre em movimento” quer dizer “distante”.
 “Distante” quer dizer “de volta”.
 Assim, o Tao é grande, o Céu é grande, a Terra é grande,
 E o Homem também é grande.
 No espaço, há quatro grandes,
 E o homem é um deles.
 O homem orienta-se pela Terra
 A Terra pelo Céu
 O Céu orienta-se pelo Tao.
 O Tao orienta-se por si mesmo⁹⁰.
 Lao-Tsé

Do vazio sopra a vida incessantemente. O sopro que advém do Tao, *qi*⁹¹, é o influxo ou energia vital, moral, estética e ética. Este sopro animaria todo o universo. O *qi* faria parte da matéria e do espírito. Seria um mantenedor da vida em todos os níveis. O mundo, para esta tradição, não é pensado fora do homem e este, por sua vez, não é pensado fora do mundo. O que é gerado a partir do *qi* é *te*⁹², vida (WILHELM, 1978, p. 23). Este *qi*, já aparecia em textos mais antigos, como no *I-Ching*.

O *I-Ching* é considerado um livro de adivinhações. Uma melhor tradução o chama *Livro das Mutações*. Dizem que Fu-Hsi, contemplando a natureza, percebeu que tudo o que acontecia no exterior, acontecia também dentro do homem. Assim, desenvolveu um método para relacionar ambos, interior e exterior, em símbolos chamados hexagramas. Inicialmente com oito trigramas, foi possível, pela combinação de pares, chegar a sessenta e quatro combinações (GUIMARÃES, 1984, p. 6). Assim, os oito signos primordiais de trigramas, formado pela união de uma linha indivisa chamada *yang* e uma linha dividida chamada *yin* passam a ocorrer em vários níveis. Estes arranjos constroem todas as constelações possíveis.

⁹⁰ Poema XXV do *Tao te King* (WILHELM, 1978, p. 61).

⁹¹ Também pode ser traduzido como *ki* (BLOFELD, 1979, p. 23).

⁹² Para a língua chinesa, *te* indicaria o que sai do coração. Na interpretação de Lao-tsé, seria o quinhão que cada um receberia do tao. Richard Wilhelm a traduz como vida (WILHELM, 1978, p. 144).

Seguindo o princípio do *yin* e *yang*, alicerce do *I-Ching*⁹³, posteriormente usado por Lao-tsé, os hexagramas chegam a constar seis linhas. Estas formam, por sua vez, quatro pares que representam os quatro elementos, fogo, metal, madeira e água. As figuras possuem duas interpretações. A primeira é atribuída ao rei Wan e a segunda, a seu filho Tan, duque de Chou. Posteriormente a estas interpretações, foram sendo criados apêndices para facilitar o entendimento do texto oracular. Alguns autores afirmam que esta última parte foi uma elaboração de Confúcio, mas não há certeza sobre isto pois em nenhum dos apêndices aparece sua assinatura. O que o *I-Ching* faz, para além das perguntas cotidianas possíveis, é guiar as pessoas na vereda para o mundo interior, o vazio, intocado pela mente racional e lógica.

Compreender este vazio, no percurso ofertado por essa obra, já causa uma quebra com o raciocínio lógico. Seu primeiro poema diz que o tao que se pode conceber, não é o verdadeiro tao. Lao-tsé, tratando sobre o inominável diz que desconhece seu nome e que ninguém é capaz de conhecer sua origem (LAO-TSÉ, 1989, p. 31). Apenas conceitualmente o trata com a palavra tao. Tentar compreendê-lo, apenas com uma rede de abstrações, tende ao fracasso. É preciso abandonar estas categorias e qualquer ação para absorver sua sabedoria. Assim diz o poema primeiro:

O Insondável Tao que se pode sondar
 não é o verdadeiro Insondável
 o inconcebível que se pode conceber
 não indica o Inconcebível.
 No inominável está a origem do Universo.
 O que é Nominável constitui a mãe de todos os seres.
 O Ser indigita a Fonte Incognoscível.
 O Existir nos leva pelos canais cognoscíveis.
 Ser e existir são a realidade total.
 A diferença entre ser e existir
 é apenas de nomes.
 Misterioso é o fundo
 da sua unidade.
 Eis em que consiste a sabedoria suprema⁹⁴.
 Lao-tsé

O poema trinta e sete do *Tao-Te King* traz o conceito de *wu wei*, dizendo que o tao não age. E desta maneira, a partir do seu não-agir, tudo acontece. Uma das traduções seria a não-ação, mas o seu significado vai muito além do que a princípio é compreendido. Não agir, ou

⁹³ *Ching* ou *King* pode ser traduzido como essência, forma sutil que dá à matéria sua forma tangível (BLOFELD, 1979, p. 148).

⁹⁴ *Tao-te king*, poema I, na tradução de Huberto Rohden (LAO-TSÉ, 1989, p. 23).

abster-se de toda ação intencional é retornar a uma natureza original, a fonte do tao, que é também a realidade última (CHENG, 2008, p. 226).

Do vazio ao fenômeno, o paradoxo traz sempre pares de opostos, vazio e plenitude, céu e terra, masculino e feminino, *yin* e *yang*. Do círculo vazio, *qi* transforma-se em polaridades. Do *yin* passa-se ao *yang*, que, em um movimento contínuo, gera novamente o círculo (CHENG, 2008, p. 36). Estes padrões não são de natureza exclusiva, mas complementares, cíclicos. Assim, o mundo fenomênico é explicado por um antagonismo polar de energias. De um lado o aspecto criativo e de outro, um receptivo, sempre em transformação. Ambos se unem e geram a realidade (WILHELM, 1978, p. 126).

Tao é inominável, mas ao mesmo tempo se torna a manifestação de todas as coisas. O não-agir leva ao extremo do ser. Ser na simplicidade, na ausência de um eu que age (CHENG, 2008, p. 232). Há um abandono de si para encontrar a si mesmo. Assim diz um dos poemas:

Só temos a consciência do belo,
quando conhecemos o feio.
Só temos consciência do bom,
quando conhecemos o mau.
Porquanto o Ser e o Existir
se engendram mutuamente.
O fácil e o difícil se complementam.
O grande e o pequeno são complementares.
O alto e o baixo formam um todo.
O som e o silêncio formam a harmonia.
O passado e o futuro geram o tempo.
Eis porque o sábio age
pelo não-agir.
E ensina sem falar.
Aceita tudo o que lhe acontece.
Produz tudo e não fica com nada.
O sábio tudo realiza – e nada considera seu.
Tudo faz – e não se apega a sua obra.
Não se prende aos frutos da sua atividade.
Termina a sua obra,
e está sempre no princípio.
E por isso a sua obra prospera⁹⁵.
Lao-tsé

Já o poema de Kaku-an, em conjunto com a figura oito, diz que não se deve apegar aos pensamentos mundanos, por mais que estes permeiem a mente do praticante. Mas ao mesmo tempo, deve-se deixar também os pensamentos elevados e a própria figura de Buda. Assim como Lao-Tsé sinalizou muito tempo antes, deve-se desapegar de tudo, de todos os conceitos,

⁹⁵ Poema II do *Tao Te King* traduzido por Huberto Rohden (LAO-TSÉ, 1989, p. 26).

de todos os frutos de suas próprias obras. É no silêncio e na não-ação que se pode conhecer verdadeiramente a si mesmo.

Com o círculo vazio todo o dualismo é abandonado, inclusive a própria figura do pastor e do boi. Ambos, como diz o título da imagem, são esquecidos. Nem mais chicote nem mais corda. Nem frio nem calor. Como nas palavras de Kaku-an, vivenciar isso é como um céu vasto e azul, sem uma única nuvem. É a vacuidade, o mergulhar no não-agir, o silêncio profundo. Ao mesmo tempo, o fenômeno permanece. Toda a dualidade da existência se expressa a partir deste vazio. As mesmas nuvens decoram o céu azulado.

3.1.3 *Sūtras* Base

Yanyang Shanxin perguntou a Zhaozhou Congshen: se eu vier com nada, o que acontece?

Solte-o, respondeu Zhaozhou.

Mas eu vim com nada, respondeu Yanyang.

Como eu posso soltá-lo?

Então siga carregando-o, disse Zhaozhou.

Neste momento, Yanyang se iluminou⁹⁶.

mondō Zen

Palavras nunca são suficientes para explicar este estado elevado, o estado da oitava figura. Apenas um círculo vazio em toda sua simplicidade. Porém, ao mesmo tempo que o Zen insiste na importância da experiência, seus textos são de extremo valor para a tradição. Para compreender melhor as bases do Zen e o lugar que o conceito vacuidade ocupa, é imprescindível conhecer seus sūtras, fundamentos da tradição e utilizados ainda hoje como recitação nos ambientes Zen Budistas. Entre os principais encontram-se o *Lankavatara Sūtra*, o *Sūtra do Diamante* e o *Sūtra do Coração*. Os três textos investigam o ser em relação à noção de vacuidade.

O *Sūtra do Diamante que Rompe com a Ilusão* ou *Vajracchedika Prajñāparamita Sūtra* é um texto considerado pequeno. Diz-se que este seria o mais antigo livro impresso de todos os tempos. Uma cópia da versão chinesa foi encontrada datando de 868 EC. No diálogo entre Buda e seu discípulo, Subhuti, os ensinamentos recaem sobre a ideia de um eu. Este é capaz de construir conceitos e categorias de pensamento. Por mais avançadas que sejam, são sempre limitadas. O eu aqui, se refere a uma identidade permanente e que não se transforma. Existindo, ele cria a dicotomia entre si e o mundo. A ideia de um eu que produz julgamentos deve ser eliminada. Deve-se adestrar a mente e com isto pode-se entender que as dicotomias

⁹⁶ Este mōndo se encontra no livro *Entangling Vines* (KIRCHNER, 2013, p. 35-36).

entre o ser e não-ser, entre a pessoa e os outros seres vivos, entre os seres viventes e não viventes ou entre a vida e a morte não existem. Todos são um. O que sobra é vacuidade. Apenas com a verdadeira vacuidade pode surgir o si-mesmo verdadeiro (HAHN, 2006, p. 103). Este difícil entendimento para o mundo lógico ocidental é dito nas palavras de Dōgen como o deixar cair corpo e mente. Nada sobra. É um abandono, um desapegar-se. Como diz este mestre: “Estudar é aprender o que é o verdadeiro si-mesmo. Aprender o que é o verdadeiro si-mesmo é esquecer-se do si-mesmo. Esquecer-se do si-mesmo é tornar-se um com todo o universo [...]” (DŌGEN, 2007, p. 32). Na visão Zen Budista, não é o intelecto que aponta para a realidade. É o esvaziar-se dele.

Para compreender melhor este esvaziar-se, o *Lankavatara Sūtra* adentra este mesmo tema. Este sūtra foi compilado entre 350 e 400 EC. A primeira das traduções chinesas seria do século V EC, dada a Dazu Huike, segundo patriarca, pelas mãos do próprio Bodhidarma. Não seria possível pensar em qualquer forma de existência que tivesse uma constituição substancial independente ou fixa. Tudo o que existe seriam os produtos e projeções da própria mente. Eles mudariam e desapareceriam a cada momento, como um rio, uma semente, uma vela, o vento ou até mesmo uma nuvem. A mente, conforme discutido anteriormente, é conceitualmente mais ampla do que a relacionada com os aspectos cognitivos ou intelectivos. Ela é o próprio si-mesmo. Sendo a realidade apenas esta mente ou consciência, todo e qualquer fenômeno é vazio. O que eles apontariam seria apenas para esta única realidade. Esse texto também trata sobre os agregados e reconhece sua importância para a constituição dos seres, porém, eles não seriam substanciais. Não havendo substancialidade, percebe-se a interdependência de todas as coisas, menos como coisas e mais como fluxos, como processos (FERRARO, 2013, p. 87).

O *Sūtra do Coração da Grande Sabedoria* ou *Prajñā Pāramitā Hrydaya Sūtra* é um texto conciso. Ele é parte de um sūtra maior, o *Prajñāpāramitā Sūtra*, que é uma coleção de quarenta sūtras escritos entre 100 AEC e 500 EC. A tradução para o chinês foi feita por Chih-ch’ien entre 200 e 250 EC e foi a utilizada pela tradição Zen. Trata sobre uma das revelações de Buda para seu discípulo Sariputra e novamente enfatiza que tudo é vacuidade. Assim, até o próprio fenômeno ou as características do ser chamadas de agregados, são também vazios. Diz o mestre que “todos os fenômenos são vacuidade, [...] sem forma, sem sensação, conceituação, diferenciação, conhecimento; sem olhos, ouvidos, nariz, língua, corpo e mente”

[...] ⁹⁷ e segue descrevendo todas as ausências a partir deste estado de vacuidade. É a “quietude da mente, silêncio e esvaziamento interior” (VELASCO, 2009, p. 173). O eu se dissolve nessa quietude.

Thich Nhat Hanh acredita que o patriarca que originalmente registrou o *sūtra*, não o fez adequadamente. Talvez mais preciso dizer que o fez com a hermenêutica da época que vivia. Com esta narrativa seria possível pensar que com a iluminação tudo desapareceria, restando apenas a vacuidade. Esta falha, segundo Thay, como é carinhosamente conhecido, levou, por cerca de quase dois mil anos, a uma compreensão incorreta dos ensinamentos de Buda. Ele ilustra essa confusão com a história narrada a seguir:

O mestre Zen perguntou ao monge noviço: “Fale-me sobre sua compreensão a respeito do *sūtra* do coração”. O monge noviço juntou suas mãos e respondeu: “Eu entendi que os cinco agregados são vazios. Não há olhos, orelhas, nariz, língua, corpo ou mente; não há formas, sons, aromas, sabores, sentimentos ou objetos da mente; as seis consciências não existem, os doze vínculos dependentes não existem, e até mesmo sabedoria e iluminação não existem”. O mestre pergunta: “Você acredita no que o *sūtra* diz?” O monge responde: “Sim, eu realmente acredito no que é dito”. “Chegue perto de mim”, o mestre Zen orientou seu noviço. Quando o jovem monge se aproximou, o mestre Zen imediatamente usou seu polegar e indicador para apertar e torcer o nariz do monge. “Agora mesmo você disse que o nariz não existe. Mas se o nariz não existe, o que está doendo?” (HAHN, 2014, p. 1).

Como haveria espaço para o fenômeno se tudo fosse o vazio? Assim como o patriarca, os artistas Zen anteriores a Kaku-an, desenhavam o círculo vazio como a meta a que se deveria chegar. Mas com a nova interpretação trazida por Kaku-an, assim como a reflexão do mestre vietnamita, a vacuidade é para ser entendida como o fundamento do próprio ser e da vida como um todo. A correção do *sūtra* ficaria em que após toda a lista negativa deveria estar incluído os termos *não-ser* e também o *não não-ser*. Thich Nhat Hanh, em sua tradução diz assim: “todos os fenômenos são vazios; sua verdadeira natureza é a natureza do não-nascimento, não morte, não ser, não não-ser” [...] (HANH, 2014, p. 1). O salto da compreensão se dá quando o *sūtra* diz que forma é vazio, mas que vazio também é forma. Se ambos os termos existem, então há espaço para o não-ser e para a negação da negação, gerando por sua vez a afirmação deste mesmo ser ou fenômeno. Assim, o vazio do ser como de qualquer outro fenômeno, não significa a não existência destes. O balão, ainda que vazio no seu interior, continua existindo. Segundo mestre Ikkyū:

⁹⁷ Há diversas traduções deste *sūtra*. Esta se encontra no site da monja Coen. Para o texto completo vide: www.monjacoen.com.br

não há nada que nasça no mundo que não se tornará eventualmente ‘vazio’. O si-mesmo e a face original do céu e da terra e todo o mundo são igualmente vazios. Tudo emerge do ‘vazio’. Ser sem forma é ser chamado ‘Buda’. A Mente de Buda, a budeidade, o Buda em nossas mentes, Budas, Patriarcas, e Deuses são diferentes nomes para este ‘vazio’ (SÕJUN, 2004, p. 71).

A forma negativa como o tema é abordado gerou o dilema entre pensar se haveria ou não um si-mesmo. Este questionamento, conforme comentado anteriormente, já existia desde os primórdios do Budismo. No *Ananda Sutta*⁹⁸, o Mestre apresenta uma abordagem que não o afirma e nem o nega. Interrogado por Vacchagotta sobre a existência do si-mesmo, simplesmente se cala, demonstrando que o ponto de vista da existência ou não do si-mesmo seriam enganosos e deveriam ser evitados (FERRARO, 2013, p. 86). A preocupação não poderia estar em se apegar nem à ideia de ser e nem à ideia de não ser. Esta compreensão se dá, não com o pensamento, mas, conforme diz Paulo Borges, no nobre silêncio de Buda (BORGES, 2013, p. 196).

O *Sūtra do Coração*, relevante no Zen, aponta para um caminho do meio, quando afirma que o vazio é a forma e a forma é o vazio. A subjetividade enquanto identidade existe, mas enquanto existe é também vazia. Não é um vazio ou um nada niilista. O nada é igual ao si-mesmo. Há uma interpenetração entre o nada e o ser⁹⁹ (UEDA, 2011, p. 105).

Uma preocupação tão antiga continua ainda hoje nas buscas cada vez mais detalhadas sobre a construção do si-mesmo. As filosofias e psicologias modernas insistem neste tema com as mais variadas abordagens. A Escola de Kyoto faz esta mesma pergunta e tenta dar novas respostas mergulhando na tradição milenar e, também, se voltando para o discurso ocidental moderno. Na combinação destes dois mundos, a compreensão deste vazio que para Buda só era perceptível a partir do silêncio, retoma com um discurso acadêmico e renovado.

3.2 O NADA

3.2.1 Escola de Kyoto

O eremita não dorme à noite:
apaixonado pelo azul da lua,
a brisa fria
que ressoa nas árvores
ressoa nele também¹⁰⁰.
Ching An

⁹⁸ O diálogo encontra-se no *Ananda Sūta: To Ananda (on self, no self, and not-self)* In: *Samyutta Nikaya*. Tradução de Thanissaro Bhikkhu, 2004. Disponível em: www.accesstoinsight.org

⁹⁹ Na última parte deste capítulo esta temática se estenderá na abordagem de Shizuteru Ueda.

¹⁰⁰ Poema que pode ser lido na coletânea *The Poetry of Zen* (HAMILL; SEATON, 2007, p. 84).

A Escola de Kyoto constitui-se de um grupo de pensadores do século XX que desenvolveu sua filosofia a partir de tradições orientais, especialmente do Budismo *Mahāyāna* e mais especificamente do Budismo Zen e, também, a partir do contato que travou com a filosofia ocidental. Quando o Japão iniciou o período Meiji¹⁰¹, depois de mais de dois séculos de isolamento, eles tiveram enfim acesso aos acontecimentos e conhecimento de terras distantes. Nishida Kitarō, considerado o fundador da Escola de Kyoto, foi o primeiro pensador moderno japonês que construiu seu próprio sistema de pensamento cruzando estas fronteiras. Seu primeiro trabalho, *An Inquiry into the Good*, de 1911, alavancou a singularidade desta proposta teórica.

Estes homens eram vinculados à Universidade de Kyoto, a segunda mais prestigiada de todo o país, depois da Universidade de Tokyo. Nishida fazia parte do Departamento de Filosofia daquela instituição. Eles não seriam apenas filósofos orientais falando de filosofia ocidental. Também não intencionavam uma comparação entre fés. Seria uma genuína busca filosófica, mas mergulhada em suas próprias tradições religiosas. Não havia para eles como separá-las. Nishitani chega a dizer que seria no Zen onde a compreensão da realidade e do ser humano apareceriam de forma mais clara.

Filosofia aqui não é para ser entendida como uma disciplina acadêmica ocidental, mas como uma apaixonada e rigorosa busca por sabedoria que se recusa a ficar confinada nos limites estabelecidos da linguagem, cultura, tradição, e especialização acadêmica. Assim, esta escola é a expressão da contribuição de um Japão moderno que permanece determinado por camadas de uma cultura tradicional, mas também abertos ao que o encontro com o Ocidente poderia ofertar (DAVIS, 2014, p. 3).

Estes autores nunca criaram uma instituição acadêmica ou uma organização oficial. A associação era baseada no fato de todos eles terem estudado e ensinado na Universidade de Kyoto e de terem desenvolvido seus pensamentos sob a influência de Nishida ou no debate com ele. O nome apenas começou a ser usado bem depois pelos seus membros. Em 1932, Tosaka Jun, um estudante de Nishida e Tanabe, cunhou a expressão em referência à Nishida,

¹⁰¹ Este foi um período instaurado pelo príncipe Mutsuhito, também conhecido como Imperador Meiji, que liderou após o término do Shogunato Tokugawa. Esta fase durou cerca de quarenta anos, ¹⁰²tendo se iniciado em 1868 e finalizado em 1912. Foi uma transição de um período feudal a um industrial que culminou no que hoje é conhecido como o Japão moderno. Além das buscas pelo conhecimento tecnológico, favoreceram a criação de universidades e enviaram uma missão de estudo, chamada *Missão Iwakura*, ao Ocidente a fim de modernizar o país Disponível em: www.todamateria.com.br. Acesso em: 04 mar. 2019.

Tanabe e Miki Kiyoshi¹⁰². Nishida diz que o termo já era utilizado por jornalistas sobre discussões feitas por Nishitani e seus amigos, e que se referiam também a alguns simpósios proferidos. Em 1977, Nishitani diz que naquela época já era possível circunscrevê-la em uma escola de pensamento (DAVIS, 2014, p. 7).

Entre as obras que retratam o movimento enquanto história e posicionamento teórico, encontram-se diversos livros, tais como *The Philosophy of the Kyoto School* de Fujita Masakatsu, *The Thought of the Kyoto School*, editado por Ōhashi Ryōsuke, *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School* organizado por Frederick Franck e *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School* de James Heisig. Para este último, as figuras proeminentes seriam Nishida e Tanabe como primeira geração e Nishitani como discípulo e segunda geração. Atualmente Shizuteru Ueda seria a figura líder da terceira geração. Mas não são apenas estes nomes que fazem parte do conjunto. Como segunda geração pode-se citar ainda Hisamatsu, Kōsaka Masaaki, Shimomura Toratarō, Kōyama Iwao e Suzuki Shigetaka. Acompanhando Ueda, estariam Takeuchi Yoshinori, Tsujimura Kōichi e Kimura Bin. Como quarta geração já há nomes como Hase Shōtō, Horio Tsutomu, Ōmine Akira, Fujita Masakatsu, Mori Tetsurō, Kawamura Eiko, Matsumura Hideo, Nakaoka Narifumi, Okada Katsuaki, Kosaka Kunitsugu e Keta Masako. Os teóricos não se encerram por aqui (DAVIS, 2014, p. 14).

Para Fujita, a escola se estruturou a partir de pensadores influenciados pela obra de Nishida, de Tanabe ou de ambos, mesmo que ao longo da caminhada estes dois teóricos rompessem relações e tomassem rumos distintos. Segundo Tosaka, a crítica de Tanabe à Nishida foi fundamental. Se não fosse por isso, apenas haveria seguidores de Nishida, e não uma escola genuína de pensadores independentes e amadurecidos (DAVIS, 2014, p. 9-10).

Ainda segundo Fujita há mais diferenças entre seus pensadores do que pontos em comum. Mas mesmo com algumas rupturas, todos partem de críticas ou aprofundamentos sobre os conceitos problematizados por seu fundador, e principalmente a conceituação fundacional sobre o nada absoluto. Esta seria a identidade de toda a escola (DAVIS, 2014, p. 11). A partir deste conceito central, foram levantados questionamentos em todas as áreas, incluindo religião, filosofia e ciência. As questões filosóficas incluem metafísica, ontologia, epistemologia, lógica, antropologia filosófica, filosofia histórica, filosofia cultural, ética, teoria política, filosofia da arte, etc.

¹⁰² Não serão apresentadas as trajetórias de todos os que compõem esta escola.

Entre os diversos autores ocidentais lidos pelos japoneses estão Friedrich Nietzsche, Søren Kierkegaard, Immanuel Kant, Eckhart de Hochheim, entre outros (UEDA, 2004a, p. 25). O nada absoluto era a base para se pensar a construção do ser, da existência e da realidade como um todo. Tanto Nishida, Nishitani e Ueda desenvolveram reflexões importantes sobre o si-mesmo vinculado a este conceito e aos estudos ocidentais que agora tinham acesso. Havia uma trama que se desenvolvia relacionando estes temas. Além disso tratavam de assuntos como ética, política, literatura, arte e imaginação (DAVIS, 2011a, p. 5-8). Já os estudiosos ocidentais que tiveram acesso a estes pensadores teriam outros focos de estudo como o diálogo entre o Budismo, Judaísmo e Cristianismo ou sobre o pensamento político da escola durante a Segunda Guerra Mundial (DAVIS, 2011a, p. 2).

Eles, entretanto, não tinham a intenção de se anular para receber os ensinamentos ocidentais como senhores únicos da verdade. E tampouco criar um corpo de pensamento budista ou japonês unicamente. O que traçavam eram pontes dialogais. Ou, como dizia Nishida, seriam como os diversos ramos de uma árvore. Nenhuma superior a outra. Todas colaborando para a existência da mesma.

Atualmente estes pensadores também não estão mais circunscritos a Kyoto. Há trabalhos em Tokyo e várias outras áreas do Japão e exterior. Também houve autores bastante sintonizados e próximos, mas que não foram incluídos como integrantes. Dentre eles está a figura de Teitaro Suzuki que manteve sua independência à parte da escola (DAVIS, 2014, p. 16).

Suzuki e Nishida foram colegas de colégio na província de Kanazawa. O terceiro amigo do trio era Ataka Yokichi. Cedo na vida eles já discutiam seus futuros. Nishida optou pela filosofia, Suzuki pela religião e Ataka resolveu fazer dinheiro para sustentar seus dois amigos. Este último se tornou um milionário com coleções de cerâmicas antigas. Suzuki foi para os Estados Unidos em 1893, para o primeiro *Parlamento das Religiões*¹⁰³ de Chicago. Foi o primeiro passo para que o Zen viesse a ser conhecido no Ocidente (FRANCK, 2004, p. xix).

Entre os feitos de Suzuki está a criação do jornal *The Eastern Buddhist* em 1921 que ainda hoje oferece um panorama do pensamento Budista e acadêmico. Suzuki é um

¹⁰³ O *Parlamento das Religiões* ocorreu no dia primeiro de setembro de 1893 em Chicago, nos Estados Unidos. Trouxe líderes religiosos de todo o mundo. Foram 195 palestrantes, 4.000 participantes e temas que variaram sobre movimentos de paz, ações sociais, direitos das mulheres e respeito às diferentes tradições (BRYANT; MANIATIS; HENDRICKS, 1986, p. 2).

importante nome, mas em nenhum momento fez parte do pequeno círculo, não se conectou de maneira formal com a escola e não era discípulo de Nishida. Eles eram, porém, complementares, Nishida como filósofo e Suzuki como religioso (FRANCK, 2004, p. xix).

O que a Escola de Kyoto propõe seria uma filosofia com um arcabouço intelectual, mas que também acolhe a experiência. Além das formulações teóricas, estes pesquisadores praticavam a meditação Zen. Nishida se intitulava um pesquisador da vida. Para ele, era no Zen que se podia conceber a única possibilidade de encontrar paz de espírito. Trabalhou e praticou a meditação simultaneamente durante dez anos (UEDA, 2004a, p. 175). O aprendizado da prática foi ensinado pelo seu professor Hōjō Tokiyuki e posteriormente por Setsumon e Kōshū, da Escola Rinzai. Sentava para meditar, ao longo de todo o dia, conforme narra Nishitani, “sentando de manhã, sentando de tarde e sentando de noite” (NISHITANI, 2016, p. 69). Seu aluno, refletindo sobre seu mestre, dizia que “o sentar de Nishida em meditação, mostrava o infinito sentado calmamente no presente eterno [...]” (NISHITANI, 2016, p. 71).

Nishitani se recusava também a separar questões intelectuais de religião. Sua base estava nesta mesma tradição, da mesma forma que para Ueda, seu aluno. A filosofia derivaria da experiência concreta.

O conceito *nada absoluto* desenvolvido e que percorreu toda a escola foi tendo diversas interpretações. Nishitani preferiu usar o termo *Mahāyāna* vacuidade ao invés do nada utilizado pelo seu professor (DAVIS, 2011a, p. 5). Já Ueda, preferiu a terminologia abertura infinita ou infinita expansão. Há uma conexão entre estas ideias e é muito difícil perceber suas diferenças. Segundo Davis, o conceito de Nishida permanece vinculado ao pensamento metafísico sobre o absoluto e o conceito de Nishitani foi desenvolvido em contraste com a ideia de niilismo (DAVIS, 2013b, p. 323). Será preciso portanto, perceber as nuances do círculo vazio, rodando na mente de cada um destes pensadores.

3.2.2 Nishida Kitarō e o *nada absoluto*

O fundo de minha alma tem tal profundidade que nem alegria e nem as ondas da tristeza podem atingi-lo¹⁰⁴.

Nishida Kitarō

¹⁰⁴ Poema apresentado em um artigo sobre Nishida publicado pela Universidade de Standford (MARALDO, 2015).

Nishida Kitarō é considerado o fundador da Escola de Kyoto e também o pai da moderna filosofia japonesa. Nascido no Japão, no ano de 1870, criou um sistema com métodos ocidentais de pensamento, mas permeado com o espírito da meditação. Estudou diversos pensadores ocidentais e trouxe como base para seu trabalho a tradição Zen Budista. Também se dedicou a caligrafia e poesia. Entre os autores que teve contato encontram-se Hegel, Husserl, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard entre outros. Se tornou professor de filosofia na Universidade Imperial de Kyoto em 1914. Esteve sempre atento à relação entre religião e filosofia. Uma não poderia existir sem a outra. Seu esforço foi continuado pelos seus discípulos e seu legado segue vivo até hoje. Sua influência ultrapassou as fronteiras do Japão e possibilitou um diálogo entre religiões, filosofias e nações (FRANCK, 2004, p. xviii-xix). Para ele havia a necessidade de se pensar sobre a abertura de um mundo único e ilimitado que compreendesse tanto o Oriente quanto o Ocidente e que não prevalecesse nem um e nem outro, mas que este novo ideal transcendesse a ambos (UEDA, 2004a, p. 159).

Embora houvesse um rigor acadêmico para Nishida, este não era frio. Vinha em conjunto com um elemento que o transcendia, provavelmente devido ao longo treinamento de meditação a que era exposto, e que, nas palavras de Frederick Franck, “tende a destruir o isolamento do intelecto” (FRANCK, 2004, p. xxiii).

Para compreender de que forma Nishida utiliza o conceito de nada absoluto, é preciso aprofundar sua ideia de religião. Para ele, esta se atrela à busca pelo entendimento do si-mesmo. Esta preocupação sempre esteve presente em suas pesquisas. Em seu primeiro livro, *An Inquiry into the Good*, o si-mesmo já aparecia como uma forma original, anterior ao eu (NISHITANI, 2016, p. 61). Quando não há nem sujeito, nem objeto, é possível ter a experiência direta¹⁰⁵, a mais pura de todas as formas de experiência. Esta compreensão estaria na base da prática adquirida através do zazen. Não é captada através da mente intelectual e sim da mente meditativa.

Na segunda fase de seu pensamento, exposta no livro *Intuition and Reflection in Self-consciousness*, a ideia do si-mesmo se interliga com a ideia de mundo. O si-mesmo está para além do eu e se estende ao mundo¹⁰⁶ (NISHITANI, 2016, p. 47). Se sustenta a partir de uma base que ultrapassa a lógica racional. É a união entre o pensamento e a intuição, entre a mente racional e a mente que rompe com o eu. Nesta fase, já se percebe que nenhuma área do conhecimento científico respondia a suas perguntas de maneira satisfatória. Ele diz: “Depois

¹⁰⁵ Também chamado de experiência pura, o conceito será desenvolvido no quarto capítulo.

¹⁰⁶ Este tema será aprofundado no quinto capítulo.

de uma longa batalha com o Incognocível, minha lógica fez com que eu me rendesse ao campo da mística” (NISHIDA apud TAKEUCHI, 2004, p. 187). O si-mesmo, neste momento, seria a união entre pensamento e intuição e requeria, para Nishida, um fundo místico. Este si-mesmo seria a atividade pura. Ele se encontra no abismo escuro englobando toda a luz da autoconsciência (TAKEUCHI, 2004, p. 188).

Sua busca prossegue. Como terceiro estágio, Nishida, ainda sobre a problemática do si-mesmo, apresenta o conceito de não si-mesmo. É, para ele, neste momento, a realidade última, o nada absoluto. A realidade de tudo no mundo, incluindo as coisas e o si-mesmo, tem em si a “suprema identidade do nada” (TAKEUCHI, 2004, p. 188). O nada absoluto é vivo, dinâmico, para além de uma individualidade e personalidade. Seria a matriz de todo e qualquer fenômeno. O ensaio que retrata este período chama-se *From the Acting to the Seeing Self*. Se ele sempre iniciava sua reflexão a partir do si-mesmo para tratar sobre o pensar filosófico, agora ele o ultrapassa para tentar encontrar um nível de realidade correspondendo a sua própria experiência mística. Isto pode ser chamado o nível do não si-mesmo. O não si-mesmo de Nishida é a realidade última onde toda separação entre sujeito e objeto é superada. Ele a chamou de *mu*, nada. É daí que deriva a realidade individual de tudo no mundo (TAKEUCHI, 2004, p. 188).

Ao contrário de excluir, isto valorizaria a realidade individual. Do vazio de todas as coisas, há um retorno para se pensar o ser. O problema do individual não foi abandonado. Se tornou sua maior preocupação. Nishida pretende clarificar o sentido do individual do ponto de vista do nada. Os termos não ou nada não negam o ser. O que o negativo faz é permitir o retorno para a base de onde a ideia de vazio surge como uma caracterização essencial de todos os seres (NAGATOMO, 2016, p. 12).

O si-mesmo neste momento passa a ser relativo a um lugar. Segundo Ueda, este lugar de que fala Nishida, é um lugar duplo e uma dupla abertura. É o mundo e a abertura infinita que abarca o mundo dentro de si e o transcende. Cada lugar, enquanto é um local concreto em seu próprio contexto está também situado na abertura infinita (UEDA, 2004a, p. 178-179).

Assim como os eventos acontecem em algum lugar, todos os seres também devem estar situados. Seres sempre existem em relação a outros seres e toda relação necessita desse espaço de interação. Para duas pessoas se relacionarem é necessário um ambiente. A princípio pode-se pensar que o lugar é espacial. Mas as coisas são determinadas por um número de critérios. Assim, o lugar pode ser compreendido por uma categoria de julgamento como cor

ou tamanho. Para que se possa entender como as coisas concretas são reveladas, deve-se pensar este lugar, segundo Nishida, como a consciência. As mentes são capazes de correlacionar diversas categorias de julgamento e conseguem perceber coisas individuais como compostas de várias combinações e qualidades (DAVIS, 2014, p. 29).

Segundo Nishida este campo não é o lugar apenas de julgamentos intelectuais, não é a consciência entendida ocidentalmente. Ela não está colocada no mundo objetivo e nem é um complexo de células neurais. Não pode ser compreendida como propriedade de um indivíduo nem como uma substância. Funciona como um campo (MARALDO, 2015, sem paginação). Este campo ou lugar é também o de nascimento e morte. Este solo que abarca todos os seres e que permite que estes seres contêm seu próprio princípio de auto-determinação é o lugar do verdadeiro nada. Este lugar não é vacuidade estática. É a fonte epistêmica de consciência e a origem ontológica dos seres. É o lugar do nada absoluto (DAVIS, 2014, p. 32).

Já na última fase, em *The Religious Worldview*, é a partir do mundo onde é possível habitar o lugar do si-mesmo. Não é um si-mesmo individual, mas, ao mesmo tempo, a importância do conceito de individualidade consciente de si existe e só é possível a partir no mergulho do nada. Buscando criteriosamente por respostas ao longo de toda a vida, neste momento, apenas alguns meses antes de sua morte, ele é capaz de traçar as implicações religiosas da ideia do nada. Ele sugere que esta seria a melhor maneira para se entender o absoluto que ele define como o que contém a própria auto-negação absoluta em si mesmo. Seria um princípio dinâmico de afirmação na auto-negação absoluta. O verdadeiro absoluto essencialmente nega sua divindade transcendente e se expressa no relativo (DAVIS, 2014, p. 32). Do nada, da profundidade de sua absoluta negação, é possível reaparecer da imobilidade absoluta. É uma reformulação onde não se desintegra o ser. Ele retorna em si mesmo (TAKEUCHI, 2004, p. 194).

No Ocidente, a investigação sobre o absoluto se enrobustece com a ideia de Deus. Havia uma necessidade profunda de se comprovar sua existência através da razão. Um exemplo desta tentativa está na obra *Proslogion* de Santo Anselmo, beneditino do século XII.

Em um primeiro momento da argumentação, Anselmo apresenta Deus como uma luz inacessível. Tal luz está distante das possibilidades do homem que vive como um exilado, sem qualquer possibilidade de vê-la. Percebe-se aqui que Anselmo evidencia a impossibilidade de o homem ver ou conhecer Deus porque lhe falta elementos para tal. A

natureza humana não possuiria os elementos necessários para se alcançar esse outro que não lhe é igual (ANSELMO, 1988, p. 91).

A busca através da razão já não bastava. Para Anselmo, esta deveria vir junto com a fé. A disposição por querer conhecer Deus seria um caminho que só pode ser percorrido com a aceitação de Deus. Para Anselmo seria necessário que Deus renovasse o coração do homem. E o homem o faria à medida que entrasse primeiramente no conhecimento de si mesmo que possibilitaria se reconhecer como imagem e semelhança de Deus. Dessa evidência é que poderia chegar ao conhecimento mesmo de Deus. E é nesse voltar-se a si que Anselmo cunhará sua mais ilustre frase: “Na verdade, não procuro antes compreender para crer, mas creio para compreender. Pois também creio nisto: ‘se não acreditar, não compreenderei’” (ANSELMO, 1988, p. 93).

Seguindo esta reflexão, Anselmo se aproxima da ideia de um nada que posteriormente Mestre Eckhart¹⁰⁷ evoca. Deus seria “alguma coisa maior do que a qual nada pode ser pensado” (ANSELMO, 1988, p. 93). Mas este que não pode ser pensado, que é maior do que todas as coisas, é visto na tradição cristã com o nome de Deus.

Nishida comenta que este nome é conhecido no Budismo como Buda. E que a dialética da imanência e da transcendência é sustentada por esta palavra. Ao mesmo tempo que ela é parte da lógica, ela também expressa o que a supera. Para isto ele relembra os ensinamentos de Shinran: “Chamando o nome de Buda, o que não tem razão é razão” (NISHIDA, 1987, p. 106).

Segundo Nishida, para os seres finitos e relativos, a única forma de se tocar o infinito absoluto é com uma mútua negação de si. No esvaziamento seria possível tocar a origem radical do esvaziamento de si, o nada absoluto. Ele é o elemento criativo de um mundo criativo. Um mundo criado e que cria. O absoluto acontece nessa mútua interação. E o si-mesmo que surge daí só pode ser pensado de maneira religiosa. Para Nishida, a base do ser é fundamentalmente religiosa (NISHIDA, 1987, p. 109).

3.2.3 Nishitani Keiji e a vacuidade

A primeira chuva de inverno
até mesmo os macacos parecem ansiar

¹⁰⁷ O tema do nada desenvolvido por Mestre Eckhart será apresentado no subcapítulo que segue sobre Ueda.

por um pequeno casaco de palha.¹⁰⁸
Bashō

Discípulo de Nishida, Nishitani nasceu no Japão em 1900. Recebeu o título de doutor na Universidade Estadual de Kyoto, anterior Universidade Imperial de Kyoto, em 1924. Tornou-se professor de filosofia e religião nesta mesma instituição e posteriormente na Universidade de Ōtani. Foi editor do Jornal *The Eastern Buddhism* e presidente do *The Eastern Buddhist Society*, além de presidente da *Conferência sobre Religião na Sociedade Moderna*. No diálogo com o Ocidente, inaugurado por seu mestre, estudou Schelling, Bergson, Heidegger, Nietzsche e Kierkegaard entre outros. Sua principal preocupação estava em refletir sobre o problema do niilismo e sua superação. Enquanto Nishida trabalhava com a ideia do nada absoluto vinculado aos filósofos ocidentais, Nishitani retorna para a ideia de *śūnyatā*, traduzida por ele como vacuidade, oriunda do Budismo, e reflete como este vazio está na base da condição humana (KING, 1983, p. xxxvii).

Escreve o livro *Religion and Nothingness*, que é considerado uma das mais importantes obras de filosofia da religião do século XX. Esta foi uma compilação de seis palestras que deu na *Shin Buddhist Association of the Great Earth* em Kyoto. As duas primeiras foram dadas em 1971 sobre a modernidade e seus efeitos nos valores tradicionais e as seguintes foram apresentadas em 1972 e 1974. Para ele, a modernidade e a pós-modernidade, vinculada ao período de efervescência da ciência e da tecnologia, em conjunto com o materialismo ateu é incapaz de situar o indivíduo em um contexto mais amplo que abarque o universo e sua compreensão que este seria um lugar divino e uma fonte criativa (CARTER, 2006, p. 2).

Nishitani coloca o niilismo na raiz do problema da modernidade. Este se situaria na base de toda construção moderna, inclusive das organizações religiosas. Para ele, os rituais e os dogmas religiosos são aspectos pequenos do que se necessita. O importante seria a direta experiência do divino (CARTER, 2006, p. 9). Para isto, Nishitani avança na reflexão sobre o conceito de vazio. Ao longo de toda a sua construção teórica, há variações para se pensar neste conceito.

Em um primeiro momento, o vazio é discutido em relação ao niilismo. No período intermediário, o vazio estava relacionado com um céu vazio e transcendente. Havia uma tentativa de entender o problema de como superar o niilismo. Para ele, o niilismo se encontra

¹⁰⁸ Poema retirado do livro *Religion and Nothingness* (NISHITANI, 1983, p. 162).

no seio da religião e nega a possibilidade de salvação através desta. Ele pode ser comparado a um vírus que tenta ter o poder de invalidar toda e qualquer religião e é incapaz de ser curado por qualquer uma delas. Não há como lidar com o niilismo de fora. Nishitani acreditava que apenas uma filosofia do vazio poderia superar o niilismo (SHŌTŌ, 2007, p. 76).

Na fase mais madura, o vazio passa a se relacionar com o sentimento e o problema da imaginação. Nishitani o simbolizou como um céu¹⁰⁹ que se espalha sobre o mundo humano e o transcende. No período tardio ele é trazido dos céus para o mundo humano e refletido no mundo do sentimento. Seria o sentimento embuído com a fragrância do vazio, algo que os humanos poderiam respirar. Quando passa a refletir no mundo do sentimento humano, Nishitani o chama de imagem do vazio¹¹⁰ (SHŌTŌ, 2007, p. 75- 77).

Toda sua elaboração teórica parte da reflexão sobre o problema do niilismo a partir da modernidade. Ele localiza a questão da religião em conjunto com a ciência e a tecnologia. Em suas palavras:

Estou convencido que o problema do niilismo está na aversão mútua entre religião e ciência e é aqui que o meu engajamento filosófico encontra seu ponto de partida, e devido a isso é que minha preocupação com o niilismo cresceu e abarcou praticamente tudo (NISHITANI, 2004c, p. 107).

Segundo este autor, como consequência desta postura, a ciência moderna excluiu a teleologia¹¹¹ do mundo natural. A partir de então, o mundo não poderia ser mais visto como tendo a sua base na harmonia preestabelecida entre o interno e o externo. Ele passou a ser visto apenas como um mundo externo com leis próprias e existindo por si mesmo. Neste mesmo sentido, a ciência moderna retirou do universo a característica fundamental de lar. O universo se tornou o lugar onde tudo flutua por um breve momento em um mundo sem sentido, apenas regido por leis mecânicas (NISHITANI, 2004c, p. 109-110).

A ciência moderna exteriorizou inclusive o que é interno, como a mente. Ela negou a essência da alma e do espírito. Houve uma tendência de mecanizar sociológica e psicologicamente a vida humana. Ela passou a ser percebida como um tipo de mecanismo. O homem se tornou um sujeito em busca da satisfação de desejos que nascem do mesmo niilismo que está na base desta construção. Por se relacionar com a natureza pensando em um

¹⁰⁹ No japonês, o termo *ku* tanto pode significar vazio quanto céu (SHŌTŌ, 2007, p. 76).

¹¹⁰ O problema da imagem será tratado no quarto capítulo da tese.

¹¹¹ Um ponto de vista teleológico localiza o mundo sob a regra da ordem divina; inclui a crença de que o mundo foi criado como um lar para o homem (NISHITANI, 2004c, p. 113).

funcionamento de leis puramente mecânicas, ocorre uma perversão e um senso de degradação do homem na forma como ele se relaciona com seu entorno. Assim, segundo este autor, todos os problemas da sociedade moderna como instituições políticas, civilização mecanizada e armamentos nucleares, podem ter uma mesma fonte, o niilismo (NISHITANI, 1983, p. 87-88).

Neste mesmo pensar, o homem é visto como sua construção consciente. O homem moderno seria seu eu. Este eu é um modo de ser. Para Nishitani, assim como para os demais pensadores da Escola de Kyoto, deve-se buscar compreender o que é o verdadeiro si-mesmo. Diferente de uma construção apenas consciente ou inconsciente, o si-mesmo estaria além. A própria noção do vazio não é para ser pensada. Este vazio é para ser vivido. E isto se daria distante de um centramento do eu. O si-mesmo, para além destas fronteiras, deve ser a manifestação da vacuidade (NISHITANI, 1983, p. 70).

Nishitani chama este aniquilamento do eu de Grande Morte. Para que o homem possa vivenciar a Grande Morte, ele o deve fazer existencialmente. É aceitar o universo como o campo do abandonar o próprio eu. Isto significa receber todos os fenômenos do universo no campo de *śūnyatā*. O mundo que se manifesta está além da visão de mundo mecanicista ou teleológico. Não é nenhum dos dois e ao mesmo tempo são ambos os mundos. Este campo é o da essência da existência religiosa (NISHITANI, 2004c, p. 126-127).

Quando isto ocorre o ser não deixa de existir. Apenas a pessoa deixa de ter um centramento no eu. O vazio passa a existir no ser como um verdadeiro si-mesmo. O si-mesmo se torna a realização desta vacuidade. Esta dimensão é onde também surge o fenômeno natural se manifestando como ele é. Aqui a verdade e os fatos são verdades eternas. Mas apenas pode ser entendido quando se aceita o universo como um campo onde pode-se abandonar a própria vida. Ele só se abre com a Grande Morte (NISHITANI, 2004c, p. 123). É um outro modo de se pensar o ser, não mais em termos de subjetividade ou substância, mas a partir do nada absoluto. É a própria existência que é transformada em questão e só a partir dela o nada se abre e o si-mesmo resplandece (NISHITANI, 1983, p. 112).

A essência da ciência, segundo Nishitani, vai para além do escopo da própria ciência. Esta essência não seria científica. Ela é para ser discutida no mesmo nível que se discute a essência do homem. Ela deve ser vista de maneira existencial (NISHITANI, 2004c, p. 115). A religião deve conter uma universalidade assim como a ciência, e isto, segundo este filósofo japonês, é encontrado no Zen Budismo. O Zen poderia dar uma resposta para a ciência e para

a religião. É para onde a religião poderia caminhar. E, ao mesmo tempo, serviria para a própria compreensão do ser humano a partir do vazio que ultrapassa o niilismo.

A filosofia do vazio é mais radical que a do niilismo. Há, na base daquela, a negação absoluta que ultrapassa tudo o que é intrínseco ao humano. Para que Nishitani chegasse a esta reflexão, ele aborda o niilismo de Nietzsche, que depois será retomado por Ueda. Era um aspecto fundamental para a reflexão do Budismo no contato com o pensamento ocidental. Para ele, o niilismo criativo de Nietzsche seria uma tentativa de superar o niilismo do desespero. Sob esta influência, discorre que a única forma de superar o niilismo seria através dele mesmo (NISHITANI, 2008, p. 392-393). Essa perspectiva novidadeira de superar o niilismo a partir do próprio niilismo não era tarefa fácil. Era o degladiar-se com a noite escura da alma e entregar-se nu a este desafio. Na abertura do vazio “não há lugar onde se possa colocar mãos ou pés ou onde se possa deitar e repousar a cabeça” (SHŌTŌ, 2007, p. 76).

Se o niilismo pode ser comparado a uma montanha que surge por entre as nuvens, o vazio pode ser comparado ao céu se espalhando por todos os lados. É a claridade para além das montanhas e nuvens. Quando se vive este vazio no fundo do coração, pode-se romper com o niilismo. O niilismo então é esvaziado e nulificado. Ele é desde seu próprio interior permeado pelo vazio (SHŌTŌ, 2007, p. 76-77).

3.3 ABERTURA INFINITA

3.3.1 Shizuteru Ueda

O que é o Zen?¹¹²
Shizuteru Ueda

Nascido no Japão, no ano de 1926, ele ocupa atualmente a posição central da terceira geração da Escola de Kyoto. Discípulo de Nishitani por mais de cinquenta anos, tornou-se seu sucessor no Departamento de Religião da Universidade de Kyoto. Obteve seu doutorado pela Universidade de Kyoto e pela Universidade de Marburg, estudando mística e o pensamento alemão moderno, além de se aprofundar nos estudos do Zen Budismo e retomar a reflexão sobre a filosofia de Nishida. Atento à relação com o Ocidente, proferiu palestras nas Conferências de Eranos e lança seus livros em inglês, espanhol e alemão, além de sua língua materna.

¹¹² (UEDA, 1994, p. 10).

Diz que o Zen seria o centro de seu caminho existencial. Conta que seu primeiro encontro com a meditação Zen foi quando entrou inadvertidamente em uma sala e viu Nishitani sentado tranquilamente praticando zazen. Ueda começou sua prática em Shōkokuji, um monastério em Kyoto. Foi reconhecido como um mestre Zen da Escola Rinzai pelo abade Kajitani Sonin Roshi de Shōkokuji, mesmo relatando em conversa com Suzuki, no ano de 1965, que não havia atingido a almejada meta, ainda que praticasse zazen (UEDA; SUZUKI 1973, p. 107).

Foi com Suzuki que iniciou suas leituras nesta tradição e de quem se tornou um grande admirador. A primeira obra que leu sobre o Zen foi *Cento e Uma Histórias Zen* deste autor quando estava com cerca de vinte e oito anos. Mas dizia que para além dos livros, este mestre tinha uma verdade viva que ele não conseguiria nem expressar em palavras. Interessante ressaltar que Suzuki já havia tocado profundamente seus professores Nishitani e Nishida. Uma das passagens do livro *Zen y Filosofia*, relata um dos encontros destes dois mestres com Suzuki e o forte impacto que isto causou. Ueda narra que havia lido sobre um encontro entre Nishitani, Nishida e diversas outras pessoas. Enquanto conversavam, “Sukuki declarou: ‘Isto é tudo sobre o Zen’ e começou a dar pequenos golpes na mesa que estava a sua frente”. Depois Ueda segue com sua reflexão dizendo: “Quando eu li este comentário, me pareceu que os golpes ressoavam fortemente em meu coração” (UEDA, 2004a, p. 28).

Para aprofundar seus estudos, além de Suzuki, leu autores contemporâneos como Ōmori Sōgen e Kodo Sawaki e também pensadores clássicos (UEDA, 2004a, p. 25). Havia uma combinação entre a importância da academia e a experiência que nacia no seu interior.

Sobre os autores ocidentais que lhe cativaram estão os nomes de Kant, Hegel, Heidegger, Jaspers, Bollnow, Buber, Nietzsche, Eckhart entre outros. Com isto ele pode trazer um desenvolvimento e um aprofundamento da filosofia de Nishida discursando e interligando diversos temas.

Assim como iniciado pelo pai da Escola de Kyoto, o conceito de nada absoluto retorna nos estudos de Ueda e tem como base o próprio Zen Budismo. Ueda entende este vazio de maneira dinâmica, como uma atividade de esvaziamento, mais do que um lugar (DAVIS, 2008, p. 225).

A oitava figura, para Ueda, não é precisamente uma imagem. Seria uma imagem da não-imagem. Um círculo que circula a si mesmo. Para traçar suas origens, Ueda remonta ao termo sânscrito *sunya* que é traduzido como vazio no budismo e zero para a matemática. Já

este zero ou vazio, em termos filosóficos, transforma-se no nada absoluto, que é, ao mesmo tempo, plenitude, a “inexorável plenitude do vazio” (UEDA; HEISIG; GRUNER, 1982, p. 15).

Este nada não pode ser pensado como a perda de algo substancializante. Ele é a negação da negação, o nada do nada. Há aqui um total abandono e entrega. Mas não há imobilidade. E desta maneira, surgem dois caminhos interrelacionados. Uma das trajetórias seria em direção ao nada aberto e a outra à afirmação da existência. São movimentos como o sopro do vento e são inseparáveis (UEDA; HEISIG; GRUNER, 1982, p. 15).

A direção ao nada aberto poderia ser pensada como a mística Zen. Mas ela não se dá de maneira escondida, misteriosa. Não está distante do mundo. Ela se apresenta sem véus, em toda a sua claridade e grandiosidade na própria vida. Ela é aparente (UEDA; SUZUKI, 1973, p. 102). E aí entra a afirmação. Na extensão aberta do nada, todas as coisas podem se manifestar plenamente.

Refletindo-se sobre este duplo movimento, retorna-se à ideia de si-mesmo. É a grande preocupação da Escola de Kyoto e também de Ueda. Se for pensada em termos egóicos, esta discussão parece implausível e até mesmo fantástica. Mas para o Budismo, não há uma categoria de ego. Nada há em si mesmo. Tudo se dá em relação a outras coisas, em mútua dependência. Assim, este ser tratado aqui, não se dá em si mesmo, a partir de um referencial de eu. Não há uma identidade em um sentido ocidental. Há uma dinâmica que ao invés de surgir do eu, surge do nada. O si-mesmo se dá em relação (UEDA; HEISIG; GRUNER, 1982, p. 24).

Para compreender melhor este conceito, Ueda recorre ao poema de *O Boi e o Pastor*. Segundo ele, cada uma das dez imagens seria uma dimensão distinta da existência na busca pelo verdadeiro si-mesmo. Inicialmente o boi é o símbolo do si-mesmo e o pastor o busca. Na sétima imagem, segundo Ueda, quando se unem, o boi deixa de simbolizar o si-mesmo. E é a partir da oitava imagem que é possível vislumbrar este novo, verdadeiro si-mesmo, que, nas palavras de Nishitani poderia ser entendido como um “eu sou eu da mesma forma que eu não sou eu” ou como Suzuki coloca “eu sou eu porque eu não sou eu”. O que este estágio enfatiza é a necessidade de abandonar todo insight religioso, toda pretensa experiência acumulada, todo eu. Há um grande entendimento, quando se percebe que a forma surge a partir do nada. O nada concretizado na forma é por sua vez chamado de grande compaixão

(UEDA; HEISIG; GRUNER, 1982, p. 21). Assim, o entendimento e a compaixão não surgem das esferas intelectivas e sim da profundidade do vazio.

Este si-mesmo que passa a existir a partir da abertura infinita do nada só pode ser concebido como movimento. Ele sai de si para voltar a si. O que retorna é o nada que é ao mesmo tempo o si-mesmo que por sua vez pode ser compreendido como um eu sem eu (UEDA, 2004a, p. 104). É um ser que se dá no próprio caminho. E para perfazer este caminho deve-se esquecer-se de si mesmo, como enfatiza Dōgen.

Para Ueda, este si-mesmo, ou eu sem eu, habita uma dupla abertura. Habita a abertura infinita do nada e ao mesmo tempo habita o mundo. Assim ele é movimento, mas também é imóvel. O nada é igual ao si-mesmo. Aprofundando a ideia, o si-mesmo e o mundo se interpenetram e essa mútua penetração é, por sua vez, penetrada pelo nada. O si-mesmo existe em um campo que é envolto pelo espaço da infinita abertura do nada, assim como o mundo. Portanto, o nada e o mundo fazem parte da estrutura do si-mesmo. Não estão fora dela (UEDA, 1992. p. 58-59).

A partir do círculo vazio já não há mais uma progressão, mas um movimento circular e dinâmico. O nada não é abandonado, mas se mantém nas figuras que se seguem. Seria um triplo fenômeno que ocorre simultaneamente ou uma trindade do si-mesmo. Esta identidade que surge não se assemelha às ideias ocidentais, pois em sua base está o nada. Ela estaria mais próxima da ideia de uma identidade da própria realidade. Ao mesmo tempo que não faz sentido objetivá-la, ela se fundamenta na existência do concreto e reafirma o individual (UEDA, 2004a, p. 180). Nas palavras de Ueda:

As três imagens compostas a partir da oitava figura (com a nona e a décima) se fazem presente em cada ocasião de maneira perfeita. Não há uma imagem que sobressaia. É um contexto dinâmico, onde não é mais possível se fixar em apenas uma das figuras. O nada e o si-mesmo se dão nesse movimento da própria existência nessa tripla transformação (UEDA, 2004a, p. 104).

O nada infinito e a simplicidade cotidiana, portanto, passam a ser parte do conjunto. O metafísico não está para além da experiência, mas faz parte dela (UEDA; HEISIG; GRUNER, 1982, p. 28). Poetas anteriores a Kaku-an finalizavam o poema na oitava imagem, demonstrando que a dissolução do boi e do pastor e a culminância do vazio expressariam a máxima meta religiosa, uma união mística. A sequência posterior instaurada por Kaku-an e reafirmada por Ueda, mostra uma nova forma de se pensar a mística Zen. O que ocorre no

percurso do poema é um movimento que perpassa a mística e a ultrapassa. Por mais que haja uma genuína confiança no encontro místico, ele não se fixa aí.

O Zen permanece para Ueda como uma forma de não-mística. Para compreender como se daria o movimento da mística para a não-mística no poema, Davis descreve quatro etapas. Em um primeiro momento haveria um abandono do ego que geraria a possibilidade de uma união mística. Esta seria o segundo momento. Mas não se fixando aí, ela abre lugar para o nada absoluto, em uma terceira etapa, que por sua vez retorna para a vida cotidiana, como quarta e última fase. A mística envolveria os dois primeiros momentos e a não mística os dois últimos (DAVIS, 2008, p. 223-224).

Mas ao longo das etapas percebem-se abandonos, primeiro do eu e posteriormente do encontro maior. O próprio nada também exige uma atividade de esvaziamento. Esse desapegar mostra uma existência humana que deve ser radicalmente negada em todos os seus vínculos. Esta negação poderia a princípio ser entendida como niilismo. Ueda faz uma leitura de Nietzsche para perceber os limites desta possibilidade.

3.2.2 Ueda e Nietzsche

Daoxin encontrou Hongren em uma estrada de Huangmei, e perguntou seu nome. Hongren respondeu: Tenho uma essência, mas ela não tem um nome comum. Daoxin perguntou: Que nome tem? e Hongren respondeu: Nenhum, porque a essência é um vazio. Com esta resposta, Daoxin lhe transmitiu o Dharma e o manto do Patriarca¹¹³.

Entre os autores estudados por Ueda, há, para a reflexão sobre o nada, a leitura do filósofo Friedrich Wilhelm Nietzsche. Não é apenas Ueda ou os outros acadêmicos da Escola de Kyoto que sofreram influência deste pensador. A partir da *morte de Deus*, muitos debates novos foram inaugurados na academia.

Na figura de um louco, o filósofo constrói um discurso profundo e grave, não menos belo, que retrata a morte de Deus como um evento em que ninguém sai ileso. O que se abre a partir daí é um grande vazio. Como o Zen também o retrata, do tamanho da imensidão do mar.

Jamais ouviram falar daquele louco que acendeu uma lanterna em plena luz do dia e desatou a correr pela praça pública gritando incessantemente:

¹¹³ Hongren, nascido no século VII EC se tornou o quinto patriarca na China. Esta passagem se encontra no texto *Dendroku*, traduzido como A Transmissão da Luz.

‘Procuro Deus! Procuro Deus!’. Mas como havia ali muitos daqueles que não acreditavam em Deus, o seu grito provocou grandes gargalhadas. ‘Perdeu-se, como uma criança?’, dizia um. ‘Estará escondido?’, dizia outro. ‘Terá medo de nós? Terá embarcado? Terá emigrado?’ ... Assim gritavam e riam todos ao mesmo tempo. O louco saltou no meio deles e trespassou-os com o seu olhar. ‘Para onde foi Deus’, exclamou... vou lhes dizer! Nós o matamos, vocês e eu! Somos nós os seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu uma esponja para apagar o horizonte inteiro? Que fizemos quando desatamos esta terra do seu Sol? Para onde vai ela agora? Para onde vamos nós mesmos? Para longe de todos os sóis? Não estamos incessantemente a cair? Para diante, para trás, para os lados, em todas as direções? Haverá ainda um ‘em cima’ e um ‘embaixo? Não estamos errando através de um vazio infinito? Não sentimos na face o sopro do vazio? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não será preciso acender os candeeiros logo de manhã? Não ouvimos ainda o barulho dos coveiros que enterraram Deus? Ainda não sentimos o cheiro da decomposição divina? ... Os deuses também apodrecem! Deus morreu! (NIETZSCHE, 2010, p. 115-116).

Nietzsche nasceu na antiga Prússia em 1844. Já, desde cedo, demonstra interesse por diversas áreas de estudo, incluindo a teologia e a poesia. Cursa a universidade em duas grandes instituições, de Bonn e posteriormente de Leipzig. Aos vinte e quatro anos inicia sua carreira acadêmica na Universidade da Basileia. Muitos dos seus escritos, segundo ele mesmo narra em sua autobiografia, seriam a própria narrativa pessoal, uma busca por um caminho próprio para tornar-se um espírito livre (MELVILLE, 2010, p. 247).

Desde cedo apresenta uma saúde frágil que se iniciou com enxaquecas, insônia, dores oculares, problemas estomacais e vômitos até se intensificarem entre estados de euforia e depressão. Após passar por quadros de agressividade e delírio, foi internado em 1889 em uma clínica psiquiátrica. Seus dez anos seguintes foram sob tutela da família, até sua morte, cerca de dez anos depois (MELVILLE, 2010, p. 252).

Esta mente atormentada e irrequieta criou personagens como Zaratustra. Assim como o pastorzinho, há um empreendimento pela busca do si-mesmo, que não pode ser finalizada sem antes vivenciar a escuridão e a noite escura da alma, o vazio da oitava figura.

O início da jornada com a estrutura de um eu egóico não é suficiente. Assim Zaratustra declara: “[...] o Eu astuto e insensível que quer para si as vantagens – não é a origem do rebanho, mas sim sua ruína” (NIETZSCHE, 2012, p. 64). É com a morte de Deus que se vislumbra um novo si-mesmo. Assim esse vazio irremediável aparece diversas vezes em sua obra. Diz ele: “aqui não tens nada a procurar e tens tudo a perder (NIETZSCHE, 2012, p. 173). E segue em outra passagem: “Bem aqui eu esperava...não esperando nada” (NIETZSCHE, 2010, p.241).

Embora Nietzsche representasse o niilismo, e fosse ele próprio esvaçado pela sua própria busca, havia esperança em seu discurso. O vazio não finalizava em si mesmo, como na sentença clássica em que diz que “é preciso ter o caos dentro de si, para dar à luz uma estrela dançante” (NIETZSCHE, 2012, p. 22). O niilismo enquanto escola filosófica surge na obra de diversos autores desde fins do século XIX. Nietzsche, sob influência de Schopenhauer inicia seus passos na reflexão de que a vida seria uma tarefa sofrida. Mas isto não bastaria. É, a partir da morte de Deus, segundo Vattimo, que pode também ser considerado como um marco para a morte da metafísica, que surge a possibilidade de uma nova construção para se pensar o próprio ser, não como uma realidade estruturada e fixa mas como movimento (VATTIMO, 2004, p. 28-31).

Na metafísica, perguntas sobre a existência do universo, de Deus, da realidade e dos seres sempre permearam os questionamentos dos filósofos. No Ocidente, a questão sobre a natureza da realidade tem sido chamada de ontologia ou o estudo dos seres. Já para o Zen Budismo, a natureza do si-mesmo é o ponto onde a realidade reconhece a si própria. Mas é apenas a partir do nada que tudo envolve é que pode existir a totalidade do mundo no qual os seres se movem (HEISIG, 2007, p. 383). Para Ueda, Nietzsche ofertou pela primeira vez à história do Ocidente a possibilidade de se pensar o ser como *nihil*, a nada do fundamento do ser mesmo, e não apenas um nada visto como um não ser. Essa experiência foi vivenciada pelo filósofo alemão assim como é também apresentada na passagem da oitava figura de *O Boi e o Pastor*. O poema, nesta etapa, pede que não se permaneça aonde o Buda está, relembra-se a famosa frase: “Se encontrar o Buda na sua frente, mate-o” (ABE, 2004b, p.56) que foi dita por Lin-chi e repercute até os dias de hoje no imaginário Zen. Ela, entretanto, não é para ser entendida literalmente. Entre os devotos que havia à época de Buda, o respeito em torno de sua figura era, sem dúvida, imprescindível. Entre os diversos preceitos a serem obedecidos, estava o cuidado para com o corpo do mestre. Caso ocorressem transgressões contra esta lei, o discípulo era punido e expulso da ordem.

Os preceitos a serem seguidos pelos monges daqueles tempos, chamavam-se *Vinaya Pitaka*. Este texto era recitado em conjunto por toda a comunidade em intervalos quinzenais (ANDRADE, 2015, p. 63). Ali havia um conjunto de regras que regulava a vida dos seguidores que adentravam a Ordem.

A princípio, a comunidade era pequena e próxima ao Buda e não havia necessidade de regras. Estas foram se tornando necessárias com o passar do tempo. Segundo U Ko Lay, elas se iniciaram com a inserção de mulheres na sangha (LAY, 1984, p. 23). Dentre as regras

elaboradas há atos considerados graves e irremediáveis, outros atos considerados graves, porém, passíveis de remediação e atos considerados leves. Entre as ofensas que levariam os monges a perder definitivamente a ordenação, estaria o ato de matar intencionalmente outro ser humano (LAY, 1984, p. 26).

O posicionamento da sentença criada por Lin-chi portanto, refere-se a um nível mais profundo de compreensão e esbarra com o próprio entendimento do nada absoluto. A figura anterior expõe o pastor venerando a lua. Inicialmente seria possível pensar que ela seria um mero nada vazio. O si-mesmo visto desta forma representaria a noção de *nihil*, ausência total de sentido. Se, o círculo vazio fosse a última figura, ele poderia ser a expressão máxima deste niilismo radical que finda em si mesmo. Este é um momento de grandes riscos. Diz Ueda que “no vazio está contido o perigo de se decair em uma concepção unilateralmente negativa, a saber, de se decair no preconceito que, diante do ser e do nada, considera “tudo como nada”, ou seja, se decair em uma concepção vaidosa, niilista” (UEDA, 2008, p.190). Mas esta não é a única opção.

Assim como a imagem circular do poema *O Boi e o Pastor*, a solução encontrada por Nietzsche foi através do conceito de eterno retorno, uma roda que gira por si mesma. A idéia aparece em *Assim falou Zaratustra, Além do Bem e do Mal* e em *Gaia Ciência*. Se por um lado seu girar poderia levar ao nada niilista, por outro, este mesmo movimento traria a vida em sua máxima afirmação. Em seu questionamento, que poderia ser feito para a humanidade de um modo geral, diz assim:

Esta existência, tal como a levas e a levaste até aqui, vai-te ser necessário recomeçá-la sem cessar, sem nada de novo, ao contrário, a menor dor, o menor prazer, o menor pensamento, o menor suspiro, tudo o que há nela há de indizivelmente grande ou pequeno, tudo voltará a acontecer, e voltará a verificar-se na mesma ordem, seguindo a mesma impiedosa sucessão, esta aranha também voltará a aparecer, este lugar entre as árvores, e este instante, e eu também! A eterna ampulheta da vida será invertida sem descanso, e tu com ela, ínfima poeira das poeiras! Não te lançarias por terra, rangendo os dentes e amaldiçoando esse demônio? Ou já vivestes um instante prodigioso, e então lhe responderias: ‘Tu és um deus; nunca ouvi palavras mais divinas!’ Caso este pensamento te dominasse, talvez te transformasse e talvez te aniquilasse; perguntarias a propósito de tudo: ‘Queres isto outra vez e por repetidas vezes, até o infinito?’ E pesaria sobre tuas ações com um peso decisivo e terrível! Ou então, como seria necessário que amasse a ti mesmo e que amasse a vida para nunca mais desejar nada além dessa suprema confirmação! (NIETZSCHE, 2010, p. 179)

Ueda diz que esta roda entre o esquecer e o brincar apresenta uma criança que recomeça sempre. Assim como Nietzsche buscou uma estrela dançante, o círculo vazio segue

com o revelar dos dois quadros seguintes. Não é o fim da história, mas o início de uma nova construção para o si-mesmo. O nada não é o fim. Ele é ultrapassado a partir de seu próprio interior e renasce, reafirmando também o pensamento de Nishitani.

A superação do niilismo só é possível pelo movimento no interior do próprio nada. Há de se ter este mergulho, este debate, esta luta da noite escura no interior de si. Isto levaria “à dissolução do aspecto substancial do vazio” (UEDA, 2008, p.193). O si-mesmo que surge daí expressa a afirmação mais reluzente da vida, como o riso e a dança dos deuses nietzschianos.

Outro autor a que Ueda se dedicou foi Mestre Eckhart. O vazio retratado por este místico também se relaciona com *O Boi e o Pastor* nas palavras de Ueda. O estudo com os autores ocidentais é, para a Escola de Kyoto, fonte de reflexão e amadurecimento dos próprios conceitos investigados. Após mergulhar no niilismo, Ueda busca entender o que é Deus para o Ocidente.

3.3.3 Ueda e Mestre Eckhart

Uma vez que o portão das nuvens for percorrido, o caminho da vida leva ao leste, oeste, norte e sul¹¹⁴.
Daitō

A mística cristã, segundo Bernard McGinn, não é tão simples de ser descrita. Perpassou diversos momentos e diversos nomes que lhe trazem uma conotação própria. Para iniciar a reflexão sobre Eckhart poderia se traduzir como um experimentar de um sentimento da presença de Deus. Um anseio por sentir esta presença divina ou mesmo pela possibilidade de ver Sua face (McGINN, 2013, sem paginação). Mas isto não seria suficiente para traçar as fronteiras de sua mística. Eckhart foi um dos místicos cristãos mais influentes, inspirando santos com Teresa e João da Cruz e, segundo Ueda, se aproxima fortemente da tradição Zen.

Johannes Eckhart ou Eckhart Von Hochheim, mais conhecido como Mestre Eckhart, nasceu em 1260, no que seria hoje a Alemanha, e viveu até o ano de 1327. Foi teólogo e escritor. Seus sermões em alemão e latim evocam a união entre a alma humana e Deus. Seus escritos em latim evidenciam seu lado mais escolástico, seguidor da tradição católica e mais precisamente da ordem dos dominicanos da qual ele entrara desde seus quinze anos. Já seus escritos em alemão, utilizados para a pregação junto ao povo, foi motivo para que a igreja o

¹¹⁴ (UEDA, HEISIG, 1983a, p. 57)

considerasse um herege e ser, pelo papa João XXII, em 1329, excomungado. Sua condenação foi oficializada, entretanto, quando já havia falecido (SOUZA, 2012, p. 8).

Para entender a mística deste mestre, é possível dividi-la em três níveis. Um primeiro momento trataria sobre o desprendimento ou despojamento. Nele se confundem desapego e serenidade. Em um segundo nível tem-se a reflexão ontológica. Eckhart professa que tudo o que não é Deus, não é. As criaturas em si mesmas seriam puro nada. Como identidade descobre-se que o fundo da alma é o fundo de Deus. Na última etapa é possível compreender de forma aprofundada sua mística. Haveria um além da própria figura de Deus. É preciso abandoná-Lo. Deve-se viver sem nada buscar, viver sem porquês (LEÃO, 2008, p. 19).

No desenvolvimento deste pensamento, Eckhart faz a distinção entre Deus e Deidade. Esta última ultrapassaria a noção de um deus pessoal. A partir da mística eckhartiana, Ueda trabalha a parte final de sua dissertação sobre o nada e posteriormente o segue analisando. Foi em comparação com a mística deste mestre que ele cunhou o termo não-mística para definir a tradição Zen e diferenciá-la daquela (DAVIS, 2008, p. 222).

Segundo Ueda, o fundamento da existência religiosa é uma atitude existencial de um despertar tanto para a morte quanto para a vida. No caso de Eckhart seria o nascimento de Deus na alma. Quando o eu do homem que renuncia a si mesmo morre, sua alma ressucita através da vida em Deus. Cada homem particular pode se tornar igual a Cristo e viver uma unidade viva com Deus. No caso do Budismo, é a mesma união entre o despertar da natureza búdica e o tornar-se consciente de si-mesmo.

O parentesco entre a mística de Eckhart e o Zen se evidencia na análise de Ueda quando aponta para uma alma desejosa de penetrar no fundamento mais simples onde não há mais diferenciação entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo. O movimento da alma pela busca de Deus faz com que ele a ultrapasse pela Deidade ou pelo fundamento de Deus. Para Ueda, Deus seria uma representação de Deus, uma forma exterior enquanto a Deidade seria o si-mesmo de Deus. Onde há o fundamento de Deus haveria a ausência de fundamento de Deus (UEDA, 2008, p. 177).

Seria esta Deidade, sem forma, inominável, inexplicável, incognoscível e inapreensível, o nada absoluto. Abandonar Deus para vivenciar esta Deidade seria o mesmo que matar o Buda. E assim, o fundo da alma ou o fundamento de Deus torna-se o lugar da pobreza extrema para Eckhart e o da Grande Morte para o Zen. Uma morte que é igual à vida, onde jorra a vida sem porquês.

A morte em questão, chamada de colapso místico ou aniquilamento, é um sentir-se abandonado por Deus. Seria a vivência do deserto ou da noite escura da alma. Para Eckhart este é o momento para aprofundar a experiência. Deixa-se Deus para vivenciá-lo como o fundo da própria alma. Para Ueda, no Zen, isto seria a expressão do homem livre e não dependente de nada.

Para uma melhor compreensão da obra deste místico em relação ao Zen, Ueda descreve inicialmente um caminho ascendente e outro descendente na tradição oriental. Para ele há o entendimento de que o si-mesmo sai de si para a abertura infinita do nada em um movimento negativo ou ascendente chamado *kojo*. Ao mesmo tempo o si-mesmo retorna a si a partir deste nada com um movimento descendente de afirmação conhecido como *koge* na literatura Zen. Além deste movimento evidenciar um processo sem fim, ele revela a presença da abertura infinita em todas as coisas e a confirmação existencial do si mesmo (UEDA; HEISIG 1983a, p. 63-66) Ele não é feito em etapas estanques ou como uma progressão. Ele flui incessantemente como uma mistura na própria existência diária.

Em seguida Ueda trata destes dois movimentos na obra de Eckhart. O movimento ascendente se refere ao encontro da alma com Deus, o sentir-se uno à Ele. Para isso, são utilizados conceitos da teologia negativa, como um Deus que é inominável, sem forma nem imagem, assim como o nada do Zen. O próprio Deus estaria presente na forma do não Deus ou Deidade (UEDA; ASTLEY; HEISIG, 1983b, p. 77-79) E, a partir deste, ocorre o movimento descendente para a vida concreta.

Para Ueda, o nada absoluto nega qualquer traço de oposição entre o mundo transcendente e o imanente. Ele é o vazio e ao mesmo tempo é paradoxalmente encontrado nos fatos e atividades concretas do cotidiano. Eckhart, em sua obra, utiliza duas passagens bíblicas para elucidar este assunto. Marta e Maria no evangelho de Lucas e Paulo em sua passagem por Damasco no livro de Atos. Ueda retorna a estes exemplos para tratar sobre o tema.

Relembrando o trecho da Bíblia, passando Jesus próximo à casa de Marta e Maria, em uma pequena vila, foi convidado para entrar. Maria senta-se aos pés do mestre e escuta suas histórias. A irmã Marta, atarefada com as obrigações da casa, pede a Jesus que Maria possa vir lhe ajudar. Jesus responde: “Marta, Marta, tu te inquietas e te agitas por muitas coisas; no entanto, pouca coisa é necessária, até mesmo uma só. Maria com efeito, escolheu a melhor parte, que não lhe será tirada” (BÍBLIA, 1969, Lucas, 10: 41-42).

Eckhart vê a figura de Maria como a união com Deus. Assim como em *O Boi e o Pastor*, Maria é a oitava figura. Mas a figura de Marta também é essencial. Na interpretação inovadora do místico alemão, Marta também é perfeita, em suas muitas atividades. Ela é a expressão do retorno à vida cotidiana, após o mergulho no nada. Ela é a extensão das figuras que seguem após o círculo vazio. Ela é a própria encarnação do nada (UEDA; ASTLEY; HEISIG, 1983b, p. 85-86).

No caso de Paulo, quando desaba na estrada, após ficar desorientado pela luz que vinha dos céus, fica cego. Não consegue mais ver nada (BÍBLIA, 1969, Atos, 9: 8). Eckhart, em sua bela análise, banhada pela própria mística, olha com os olhos de Paulo, e percebe que, ao contrário, o discípulo é capaz de ver o nada. E como, a partir dele, ressurgiu transformado. Para Nishitani, esta é a expressão de um novo modo de ser após o mergulho no vazio (NISHITANI, 1983, p. 280).

Segundo Nishitani, esta transformação não desintegra a pessoa. Ela retorna renovada. No caso de Paulo, ele diz que não seria mais ele que vivia, dando espaço no interior de si para a vida de Cristo. É uma nova identidade não mais baseada em um eu, mas em algo maior. Ele é tanto uno com Cristo como com a vida, o amor, a realidade e a fé. Para isto, foi preciso, simultaneamente, que ele viesse a morrer e Cristo viesse a viver em seu interior. Saindo do vazio, seu si-mesmo é ainda o próprio Paulo, com um novo sentido (NISHITANI, 46: 40-43)

O que se revela a partir do vazio transpassado se expressa afirmativamente na figura nove. E esta imagem é a que será trabalhada a seguir.

4 A NATUREZA

Nosso si-mesmo são as montanhas e rios e a grande terra¹¹⁵.

Ummon

O tema natureza é fundamental para o Zen Budismo. Não se trata aqui de descrições de mera paisagem serena e aprazível. A partir do círculo vazio da oitava figura, a natureza exuberante passa para primeiro plano. E “nada” é deixado de lado. O niilismo transpassado culmina na posição de transcendência para o mundo (NISHITANI, 2008, p. 414). Homens e budas em conjunto com as plantas e tudo ao redor integram a natureza búdica.

A nona figura retrata apenas uma árvore em sua florescência e um rio que corre. O presente capítulo tratará de discorrer sobre a compreensão Zen Budista de natureza e mais precisamente, sobre a natureza búdica. Após o rompimento com o eu, expressam-se a visão e a audição corretas que ultrapassam os sentidos. Com isto, a solidariedade que se faz entre o homem e a natureza é verdadeiramente possível.

Não há separação entre o humano e seu entorno. Seja uma flor ou um rio, tudo faz parte do si-mesmo. É uma ênfase cosmológica que inclui todo e qualquer aspecto da natureza, seja ela imensa como uma montanha ou pequenina como uma folha. Tudo é iluminado.

Envoltos por essa sensibilidade, mestres Zen expressam seu amor e seu vínculo com a natureza na literatura e especialmente em poemas. Assim como o criador de *O Boi e o Pastor*, diversos monges poetas desenvolveram uma poesia consistente. A parte final deste capítulo apresentará alguns destes autores e seus escritos que ultrapassam os versos e tocam naquele ponto onde a palavra não mais atinge.

Dialogar com o Zen e com a Escola de Kyoto, possibilita pensar no mundo construído pelo humano como parte da natureza também. Se o si-mesmo verdadeiro, segundo Dōgen, não descartaria nem uma única partícula de pó, os objetos fazem parte do si-mesmo verdadeiro e podem ser considerados natureza. Compreendê-los desta forma abre uma nova reflexão para o Ocidente pensar sobre a natureza do si-mesmo e propor uma atuação no mundo quiçá mais compassiva.

4.1 A NATUREZA BÚDICA

¹¹⁵ Diz-se que esta é a resposta de um kōan, quando um monge pergunta a Ummon sobre o que seria o si-mesmo de um monge (SUZUKI, 2004b, p. 8).

4.1.1 O conceito

Para cada coisa, sua própria
natureza profunda:
a água não pensa
em si mesma como a consorte
do claro luar que ela hospeda¹¹⁶.
Sōgi

O eu, com sua racionalização e seus métodos intelectuais e abstratos, se divorcia da realidade e da existência diária. O homem do início da jornada apenas observa a natureza de fora. Seu ser é externo à natureza. A partir do mergulho no nada absoluto, o que se mostra é a natureza como ela é. O pastor e o boi foram deixados para trás, e, inclusive os budas, podem ser representados aqui como montanhas, rios, flores e frutos. O fenômeno natural se expressa a partir do nada. Uma montanha é simplesmente uma montanha, uma flor é simplesmente uma flor. O que resplandece é o verdadeiro si-mesmo e este está enraizado na natureza. Não há como separá-lo do todo. A partir do nada, o homem transcende seu centramento e passa a sustentar sua vida a partir de uma visão cosmológica que inclui, como nas palavras de Dōgen, “todas as terras com suas árvores e ervas” (DŌGEN, 2007, p. 5).

Para Shizuteru Ueda, o limite último da negação a que se chega com a oitava figura é a negação da negação. Esta gera, com a nona figura, um retorno à afirmação. Neste momento, sujeito e objeto retornam para antes da separação, como lembra o título da imagem, *um retorno à origem*. Não há divisão. A natureza de todas as coisas simplesmente acontece, sem julgamentos ou nomes. Há uma vinculação entre o subjetivo e o objetivo. É a natureza a partir de si mesma que é anterior à verdade do ser e à verdade do conhecimento (UEDA, 2004b, p. 162-163). Estas apenas se dão à posteriori. Enquanto no Ocidente, a ideia de pessoa separa o homem de Deus e da natureza, no ideal Zen Budista, isto é indiviso. Como diz na sentença Zen, recordada por Suzuki: “A mente-roda que nunca girou” (UEDA; SUZUKI, 1973, p. 93).

O termo natureza búdica inicialmente surge com a figura de Buda, conhecido como possuidor de uma natureza perfeita, a natureza de Buda. Diversos mestres, como Nāgārjuna, falam sobre essas características, que podem ser divididas entre as trinta e duas mais importantes e oitenta menores, totalizando um total de cento e doze faculdades. As primeiras são indicativas de um ser grandioso e absoluto e as últimas revelam qualidades pessoais que servem como guia de um exemplo a seguir. Em conjunto elas fazem parte do corpo e da

¹¹⁶ Poema no livro *The Poetry of Zen* (HAMILL; SEATON, 2007, p. 131).

mente de Buda e diz-se que se estendem infinitamente permeando todo o universo (BERZIN, 2018, sem paginação).

Dentre as diversas características, há sempre uma vinculação com o todo, com a natureza, com o outro. A existência desses aspectos não se dá sem a base fundamental da interdependência entre todas as coisas. Os dedos de Buda seriam extremamente longos por ter salvado a vida de animais que estariam para serem abatidos. Seu corpo seria bem proporcionado como uma bela árvore por ter valorizado os jardins para o contentamento dos outros seres (BERZIN, 2018, sem paginação).

Sempre com metáforas que aludem à natureza, Buda anda confiante como um leão, graciosamente como um elefante. Pode voar como um cisne e guiar seu grupo como um touro. Seus dentes são brancos como cristal e suas solas dos pés são duras como um casco de tartaruga (BERZIN, 2018, sem paginação). A simplicidade com que estes exemplos são evocados, leva ao entendimento de que é possível atingir este potencial e perceber que todos os seres são por natureza também budas. O que se coloca é que os homens devem despertar para sua unidade com a natureza. Conta a lenda que “o Buda Eterno escreveu um sūtra vivo no papel de sua pele, com um pincel feito de seus ossos, e com tinta feita de seu sangue” (SOGA, 2004, p. 238). Incorporando as orientações de Buda, a voz interna desse sūtra ressoaria no corpo de todos os seres. Este seria o caminho, um mundo de ressonâncias a partir da figura principal do Budismo, o próprio Siddhārtha Gautama.

Não há uma única conceituação que abarque toda a amplitude que sustenta a temática sobre a natureza búdica. Diversas reflexões foram sendo pontuadas por mestres Budistas ao longo da história. Chih-yen, um dos patriarcas do Budismo chinês Hua-yen, tratou sobre a natureza búdica em três aspectos: em si mesma, como força guiadora e como realização. A primeira seria a essência presente em todos os seres, a segunda, a que impulsiona a prática para a iluminação e a terceira, a consequência desta prática (MIYUKI, 1994, p. 31). Tanto quanto é absoluta, é também, e nada além, das coisas mundanas e ordinárias. Ela se encontra no início da jornada, ao longo de todo o processo e como meta final.

Na obra *Shōbōgenzō* de Dōgen¹¹⁷, *Busshō*, o maior capítulo e que trata sobre a natureza búdica, é dividido em quatorze histórias sobre o tema. Com sua interpretação

¹¹⁷ Dōgen, também conhecido como Eihei Dōgen e Dōgen Zenji, japonês, viveu entre 1200 e 1253. Nascido em uma família aristocrática, perdeu seu pai aos três anos e sua mãe aos oito anos de idade. Foi o fundador da Escola Zen Sōtō e se dizia herdeiro da riqueza espiritual de Nāgārjuna. Sua obra tem sido estudada por pensadores ocidentais e orientais. Porém o Ocidente só teve acesso aos seus

singular, ele afirma que “tudo é seres sencientes, todas as coisas são natureza búdica” (DŌGEN, 2007, p. 244) ultrapassando a noção de que apenas Buda seria perfeito ou que apenas os homens atingiriam a iluminação. O perfeito nirvāna seria a realização de todas as coisas. Para este mestre, é possível se livrar de qualquer arrogância ou orgulho que venha do eu. Quando se rompe com a discriminação, o si-mesmo fica imerso na impermanência de todas as coisas. Assim, realiza-se que o si-mesmo é parte de tudo (DŌGEN, 2007, p. 32). Há uma unidade entre homem e natureza.

Dōgen desde muito novo se preocupava em entender sobre a natureza da mente. Aos quatorze anos ele levanta a questão que o conduziu ao longo de toda sua vida: se as doutrinas ensinam que já existe uma natureza búdica primordial em todos os seres, por quê os budas precisariam desejar a iluminação e as práticas?

Essa dúvida veio da própria raiz do Budismo *Mahāyāna* que acredita que todos os seres têm a natureza búdica e possuem o potencial para a iluminação. Era um preceito que já existia na Índia e seguiu para a China. Tanto o Budismo chinês quanto o japonês se basearam neste princípio. Dōgen acreditava que isto era problemático. Ele via uma contradição entre uma iluminação inata e uma adquirida. O encontro com o mestre Ju-ching foi fundamental para sua vida. Foi sob sua supervisão que ele despertou e foi capaz de ter respostas necessárias para clarear suas indagações (KODERA, 1977, p. 270-271).

Na interpretação de Dōgen, a natureza búdica não é um potencial imutável. A natureza está eternamente surgindo e perecendo em todas as coisas do mundo. Sua hermenêutica aponta para uma mudança no próprio Budismo. Ao mesmo tempo em que a natureza búdica existe, ela também não existe no grande fluxo do mundo fenomênico (KODERA, 1977, p. 274).

Curioso salientar que a base do pensamento de Dōgen pode ter sido baseada em um erro de tradução. A sentença proferida por seu mestre que o fez despertar tem diversas

trabalhos a partir do ano de 1958, através da tradução de Reiho Masunaga. Com treze anos iniciou seu aprendizado como noviço em um dos templos de Enryaku-ji no monte Hiei. Em 1214 visitou o primeiro mosteiro Zen, criado por Eisai em Kyoto e se tornou discípulo de Myōzen, sucessor de Eisai. Teve um período de experiência na China, visitando templos e mestres e recebeu, em solo chinês, o certificado da sucessão da tradição. Posteriormente retornou ao Japão, trazendo as cinzas de seu mestre Myōzen (TOMOAKI, 2007, p. 283). Em Kyoto fundou uma escola de meditação no estilo Sung. Por último saiu de Kyoto e se fixou no templo Eihei-ji, onde escreveu o *Shōbōgenzō*, sua mais importante obra. Seus ensinamentos se davam com a própria prática. Por mais que o aspecto central de sua escola fosse o zazen, não valorizava apenas o processo meditativo. Os dias se dividiam entre o trabalho e a meditação (YAMPOLSKY, 2007, p. 273).

interpretações. Diz-se que seu mestre havia dito *hsi ch'em t'o lo*, em chinês, que significa retirar o pó da mente. Neste contexto haveria uma mente como substância que ficaria limpa e livre de qualquer conteúdo. Já Dōgen haveria entendido *shen hsin t'o lo*, deixar cair corpo e mente. Aqui o discípulo abandonaria todo e qualquer aspecto de seu ser. Seria o mergulho no vazio. Há autores que defendem que não houve um erro de tradução e sim, que Dōgen recebeu a orientação e a traduziu para o japonês a partir do alto estado de consciência que havia alcançado (CARVALHO, 2006, p. 10).

Todos os encontros eram motivo de aprendizado. Aos trinta e sete anos, encontra um cozinheiro em uma de suas viagens à China. O monge era do mosteiro Ku-yün, do monte Ayüwang. Dōgen discorre sobre a importância da meditação e do estudo dos *kōans* e como resposta, o mestre lhe diz: “Meu bom amigo que vindes do estrangeiro, ainda não haveis compreendido o que significa a prática [...]” (DŌGEN, 2010, p. 26). O cozinheiro havia sido incumbido de viajar para buscar cogumelos. Ali, lhe foi apresentado que até o simples manusear de um alimento é também a manifestação do corpo de Buda. Tudo era importante e sagrado, tais como as simples atividades cotidianas de cozinhar, servir ou comer (YAMPOLSKY, 2007, p. 289).

O caminho não seria sobre um Buda histórico ou sobre conquistar Suas perfeitas características físicas ou psíquicas. Para Dōgen “significa que cada indivíduo deve realizar e incorporar a natureza búdica” (TOMAKI, 2007, p. 285), neste mesmo corpo e nesta mesma vida.

Outro mestre Zen que realça a interdependência entre a natureza e o homem é Thich Nhat Hanh. Trazendo o conceito novidadeiro do inter-ser, este monge vietnamita declara:

Neste exato momento, a Terra está acima de você, abaixo de você, em seu entorno e mesmo dentro de você. Você pode estar acostumado a pensar na Terra como o chão que está sob seus pés. Mas a água, o mar, o céu e tudo a nossa volta vem da Terra. Tudo fora de nós e tudo no nosso interior vem da Terra. Nós frequentemente esquecemos que o planeta que vivemos nos deu todos os elementos que criam nosso corpo. A água em nosso sangue, nossos ossos e todas as células microscópicas de nossos corpos vem da Terra e são parte da Terra. A Terra não é apenas o meio ambiente onde nós vivemos. Nós somos a Terra e nós sempre a levamos em nosso próprio interior (HANH, 2013, p. 8).

Em narrativa semelhante, Ikkyū relaciona os quatro elementos com o corpo humano, dizendo que o vento é a respiração, o fogo é o que nos aquece, a água nos umedece e a terra nos recebe quando falecemos (SŌJUN, 2004, p. 78). O que os mestres Zen apontam é que não

se habita a Terra como um elemento imóvel. Ela é viva e o ser humano é a própria Terra. Todos possuem a mesma natureza da impermanência e da interdependência. Classificar a natureza aparte do homem seria um grande erro. A humanidade é parte intrínseca do todo, assim como os animais e as plantas. No Zen, quando se olha profundamente para a natureza das coisas se descobre a própria natureza.

Ueda, em consonância com a interpretação Zen e com o auxílio de *O Boi e o Pastor*, descreve a natureza não como uma paisagem ou um símbolo de um estado de espírito. O que ele fala é da concretude de ser como se é na fluidez do rio e na exuberante vermelhidão da flor que floresce (UEDA, 2004a, p.103). Segundo Ueda, esta natureza é a verdade do ser, desde si mesma, sem nomações ou julgamentos. Tudo se dá a partir da figura anterior, do nada. A percepção da existência e do mundo não se constrói a partir do eu, mas a partir deste vazio. Há uma simplicidade que se articula a partir do nada e permite que as coisas sejam sem porquês. Segundo o Zen, é possível uma realidade sem o porquê pensante e isto se apresenta claramente com a natureza (UEDA, 2004a, p. 123-124). Assim como as flores florescem sem porquês, o homem, a partir do nada, se esvazia do eu, rompe com o dualismo sujeito-objeto. Ele se torna o que se é, a direta percepção da realidade e, ao mesmo tempo, a própria natureza.

Esta percepção direta não deve, entretanto, ser compreendida como uma doutrina niilista, de pura imanência. Dōgen é enfático em afirmar que para além dos contornos de uma montanha, da grande Terra e do curso do rio, há a realização do caminho. Para além da forma, há o vazio. Mas para isso é necessário despertar para essa mesma montanha, essa mesma terra e esse mesmo rio (DŌGEN, 2007, p. 70).

Nishida e Nishitani, professores de Ueda, o influenciaram na compreensão do si-mesmo vinculado à natureza. O si-mesmo verdadeiro seria aquele que unifica toda a realidade do universo, quer seja transcendente, quer seja imanente. A subjetividade e a objetividade não estão separadas. Estão relacionadas como os dois aspectos desta mesma realidade, em uma dupla camada. E esta realidade se dá pela força unificadora que é a própria vida da natureza. Não é um mundo abstrato ou etéreo. Ela está em cada árvore ou flor, no homem, em um animal ou em uma partícula de pó (NISHITANI, 2016, p. 137-139). Sem a natureza, não haveria existência humana.

Seguindo seus precursores, Ueda trata da compreensão do vazio a partir da nona figura, como a de um si-mesmo de duas camadas. O vazio passa a ser entendido como taleidade, em ser tal como se é. A taleidade é o aspecto positivo da realização do vazio. É um

único corpo, o si-mesmo verdadeiro, a natureza búdica. E este deixa de ser apenas uma compreensão do humano. Nada é mais visto antropocentricamente. Ao mesmo tempo o humano não se perde. Ele é, simplesmente. E realizar esta tarefa é realizá-la também em tudo, incluindo animais, plantas e minerais. Relembrando o título da figura, isto não é apenas uma meta a ser atingida com a meditação. Ela é o fundamento do ser e do mundo, sua origem.

A paisagem da nona figura é uma atmosfera tranquila, mas vigorosa. O vazio anterior se reflete em vida. Pode-se escutar o som da água do rio e sentir o perfume das flores. O nada absoluto é semente para um novo lugar possível de se viver, onde se vê a face original do si-mesmo, a própria natureza búdica. Uma natureza que é real, perfeita e que se encontra não apenas em Buda, mas em todas as coisas.

4.1.2 O ver e o ouvir

Quando vemos com os ouvidos
e escutamos com os olhos,
não temos mais nenhuma dúvida.
Quão naturalmente caem
as gotas de chuva das folhas!¹¹⁸
Daitō

No encontro com uma obra de arte como a de *O Boi e o Pastor*, tanto em sua iconografia quanto em sua poética, percebe-se que há algo além de uma beleza exterior. Estes pintores e poetas Zen não se preocupavam em retratar a natureza. Eles a contemplavam. Depois se recolhiam e transformavam em imagens e palavras o que sentiam. Esse caminho percorrido pelo *Boi e o Pastor* não pode ser visto de fora. Ele só é verdadeiramente sentido a partir dele mesmo. No caminho do Zen, vê-se claramente, ouve-se atentamente.

Ver a face original do si-mesmo exige uma visão que é distinta do sentido corporal. Como diz o poema não se deve idealizar visões. Para se ver verdadeiramente a natureza búdica, é preciso abandonar o eu. O que ocorre é algo que vê a forma do sem forma e escuta a voz da não voz. Não há mais referência aos sentidos externos ou a objetos sensoriais. O ver, a partir da tradução da palavra chinesa *chien*, na expressão *chien hsing*, ou *kensho* em japonês, significa ver a própria natureza¹¹⁹ (IZUTSU, 2009, p. 29) e esta é a própria natureza do ser.

¹¹⁸ Daitō foi considerado o Professor Nacional do Japão. Viveu entre 1282 e 1337. Este poema é encontrado no artigo de Suzuki, *Self the Unattainable* (SUZUKI, 2004b, p. 7).

¹¹⁹ Segundo Suzuki, *chien* significa ver, abrir os olhos para e *hsing* é natureza, essência, o que faz algo ser o que é. O termo pode ser identificado com mente e com realidade (SUZUKI, 2004d, p. 31). O conceito é atribuído à Bodhidharma. Aparece no Sutra da Plataforma do sexto patriarca e é frequentemente utilizado por diversos outros mestres Zen, como Hakuin (DAVIS, 2017, p. 243).

Tudo fica reduzido ao mero ato de ver. É uma realização imediata e direta, onde não há separação entre o sujeito e o objeto. O ouvir, da mesma forma, se dá a partir do nada. É como escutar antes que haja ocorrido o primeiro som. Aquele que vê ou escuta e aquilo que é visto ou escutado são idênticos (SUZUKI, 2004d, p. 29-32).

O que se percebe é a realidade e esta é tanto o mundo fenomênico quando a própria mente. Não estão separados. O Zen Budismo não admite uma ordem de coisas transcendentais. Este ver e ouvir não são algo para além deste mundo. É um campo indiviso que não é exclusivamente subjetivo ou objetivo, mas compreende a ambos, sujeito e objeto, em um estado anterior à bifurcação. O mundo empírico, o mundo da mente e o mundo do nada não são dimensões distintas. Ao mesmo tempo em que há movimento, a realidade expressa calma (IZUTSU, 2009, p. 44).

Autores ocidentais, influenciados pelas tradições orientais, também captaram essa dimensão do ver. O monge trapista Thomas Merton, em sua viagem pela Ásia, descreve seu encontro com a montanha de Kachenchunga, após um sonho que teve com a mesma, onde lhe fora dito que a montanha possuía um outro lado, que não era passível de ser captado pela fotografia:

Kanchenjunga esta tarde. As nuvens da manhã se desfizeram parcialmente e a montanha com seus picos massivos fizeram uma dança de dorje de neve e névoa, luz e sombra, superfície e profundezas, grandiosa, devagar e silenciosa. De repente, torres de nuvens surgiram de buracos de gelo, expansões de azul de rochas parcialmente expostas. Picos aparecendo e desaparecendo com o topo de Kanchenjunga permanecendo como um senhor visível e constante sobre todo o lento espetáculo. Foi assim por horas. Bem sereno e lindo. Já próximo à noite, as nuvens clarearam um pouco mais, exceto pela grande extensão de névoa e sombra nas cercanias dos picos principais. Havia uns discretos efeitos de rosa, mas o mais importante era a forma e o contorno, a sombra e a forma. Oh! Mãe Tântrica Montanha! Palácio dos opostos Yin-Yang na unidade! Palácio de anicca, impermanência e paciência, solidão e não-ser, existência e sabedoria! Um grande consentimento em ser e não-ser, um compromisso de não ilusionar ninguém que não queira primeiro ser ilusionado. A plena beleza da montanha não é vista até que você também autorize o paradoxo impossível: é e não é. Quando nada mais precisa ser dito, a confusão de ideias clareia, a montanha é VISTA! (MERTON, 1975, p. 155-157)

O que Merton trata é de um novo olhar quando se busca um caminho profundo do conhecimento de si mesmo. Assim como ele, os mestres Zen eram tão vinculados às montanhas que muitos eram conhecidos pelos nomes das montanhas onde viviam. Não havia uma confusão de identidade, mas o entendimento de que ambos, mestre e montanha, eram

envolvidos pelo mesmo vazio (UEDA, 1992, p. 59). Ou, como nos diz as parábolas Zen, quando simplesmente se é capaz de abrir os olhos, este vazio é percebido. Segundo Dōgen, o que Buda ensinou foi que o olhar não dependeria da capacidade dos sentidos. Tampouco se referiria a um aprendizado ou uma contemplação genuína. Não seria nem olhar para si e nem olhar para os outros. Este ver simplesmente é perceber que nos contornos do mundo fenomênico há o próprio corpo de Buda (DŌGEN, 2007, p. 70).

A imagem que é ofertada a partir desta visão foi analisada por Nishitani em seus últimos trabalhos, notadamente *Emptiness and Immediacy*. Para ele esta se referia à imagem do vazio. Inicialmente relacionou o nada com o céu, vinculando-o à transcendência. Posteriormente a imagem do vazio se desvincula do céu e se aproxima do mundo, a partir do sentimento e da sensação. Esta visão permanece envolvida com a fragrância do vazio. Esta seria a verdadeira imagem do vazio, o próprio si-mesmo. O que Nishitani trata por imagem não é meramente metafórica. A relação é mais direta. É real. Com a imagem, se vivencia a realidade do vazio, o paradoxo entre o absurdo e o imediato, entre o transcendente e o imanente (SHŌTŌ, 2007, p. 77).

Esta noção de imagem primeva, que a figura nove retrata com sua árvore e seu reflexo à beira de um riacho, leva a outro importante conceito para a Escola de Kyoto, a transparência das coisas. Por mais que haja um específico espaço ocupado pelos objetos e seres, a relação que se dá, a partir do vazio, rompe com as fronteiras do ser. As fronteiras não deixam de existir, mas se tornam transparentes. Essa experiência direta de conhecer a si e ao mundo se daria a partir da imagem. É o conhecimento prévio ao pensamento. “A partir da sensação, a imagem nas coisas desperta como imagem em nossa sensação. Na medida que a imagem se desdobra, a coisa é, como fora conhecida a partir de seu interior e trazida à luz” (SHŌTŌ, 2007, p. 79). A imagem se torna uma forma de conhecimento.

À visão se atrela a escuta. Ambas ultrapassam a lógica racional. Quando se escuta o som de uma cigarra, o que é dado para além de seu som é a imagem. Assim, o que se escuta é a imagem. Não apenas com os sentidos corporais, é um tipo de atenção ou consciência que se faz presente. O que vê ou escuta não são os órgãos dos sentidos, mas o si-mesmo. Quando as coisas se fazem transparentes, isto se dá em todos os níveis de conhecimento. Desde sensações físicas até o próprio despertar. O que se mostra é a natureza búdica. Outro exemplo recorrente na tradição Zen é a do galo que canta. Há um mōndo que diz:

Discípulo: Quando o galo dourado ainda não cantou, o que você tem a me dizer?

Mestre: Não há nenhum som.

Discípulo: E depois que cantou, o que acontece?

Mestre: Cada um de nós passa a conhecer o tempo (SUZUKI, 2004c, p. 102).

O galo que ainda não cantou se refere ao vazio. Não é possível compreendê-lo a partir do pensamento lógico. Quando ele já cantou, nós o percebemos através de nossos sentidos. Mas quando ele ainda não cantou só pode ser apreendido quando nos tornamos o próprio galo. Desta forma, é possível escutar o galo que ainda não cantou (SUZUKI, 2004c, p. 103-104).

Retornar à origem, no convite dado pela nona figura, é perceber a paisagem escondida nas coisas. O vazio se transforma em imagem. “Sem um mundo para ser visto pelo si-mesmo, não há si-mesmo” (NISHIDA apud NISHITANI, 2016, p. 138). É a própria natureza que se vê a si mesma. A paisagem não é aquela para ser admirada, contemplada à distância. Ela é a própria experiência, um espaço para ser moldado (INGOLD, 2015, p. 193-194).

Suzuki exemplifica a compreensão desta visão vinculada à natureza, com o exemplo a seguir: “Abra seus olhos e olhe para a flor a sua frente ou ao céu estrelado acima. Não é o olho que vê a flor e as estrelas, tampouco é a flor ou as estrelas que são vistas. O olho é a flor e as estrelas; flor e estrelas são o olho” (SUZUKI, 2004c, p. 91). Ikkyū complementa: “o que estava em meus ouvidos era o sopro do vento nos pinheiros; o que brilhou nos meus olhos era a lua que iluminou meu travesseiro” (SŌJUN, 2004, p. 72). A realidade ultrapassa os sentidos e a lógica.

A simbologia do espelho é também uma importante metáfora utilizada para explicar a temática do vazio. O espelho não tem uma imagem própria, ele apenas reflete as imagens que aparecem nele. Assim é o si-mesmo quando está livre das ilusões do eu. Neste estado, sem divisões, não apenas o que vê, mas o que é visto, na sua própria natureza, pode resplandecer (SUZUKI, 2004d, p. 33). Tanto o sujeito como o objeto podem verdadeiramente se encontrar face à face, como dois espelhos que se refletem mutuamente sem nenhuma mediação (IZUTSU, 2009, p. 42).

O capítulo dezenove, *Kokyō*, do *Shōbōgenzō* de Dōgen, traz a temática do espelho, esclarecendo que o Zen trabalha com três tipos de metáforas: o grandioso espelho redondo, o espelho cristalino e o espelho antigo. Dōgen deixa claro que não é um objeto feito de materiais mundanos como jóias ou cobre, mas é a ação meritória de todos os budas. Sua face também não é feita de vidro e sim do tecido de todo o universo (DŌGEN, 2007, p. 212-213).

Assim, tanto os budas, quanto a mente, as coisas do mundo, “as flores da primavera e as plantas e a grama do verão, outono e o inverno vêm deste vazio também” (SŌJUN, 2004, p. 78). Tudo está incluído.

A natureza, a paisagem natural não são símbolos de um mundo transcendente. Quando se elimina o eu, tudo fica reduzido ao mero ato de ver. Este ver é o próprio si-mesmo. O homem é capaz de ver a realidade que se reflete. Os elementos da natureza reconhecem sua própria realidade. Tanto o sujeito como o objeto constituem um único ato. A dimensão do mundo empírico e a dimensão do nada se realizam em conjunto. É possível ver o aparente no real e o real no aparente. É possível coexistir o transcendente e o imanente, o sensível e o suprassensível, o fenomênico e o absoluto, a multiplicidade e a unidade. Entre eles não há nenhuma diferença como no mundo de Huang Lung Hui Nan:

A sutil chuva de primavera! Tem caído desde ontem à tarde durante toda a noite até a aurora. Uma gota depois da outra, cai. Mas não está caindo em nenhum outro lugar. Diga-me se podes! Onde cai? Então, sem esperar nenhuma resposta, respondeu ele mesmo: Cai em vossos olhos! Penetra em vosso nariz!¹²⁰

Huang Lung Hui Nan

A natureza búdica e o despertar são uma e a mesma coisa. Antes, havia a paisagem não vista e os sons da natureza que não eram ouvidos. Quando é possível vê-los e ouvi-los, percebe-se que sempre estiveram lá (DŌGEN, 2007, p. 67). Tudo se ilumina. O que se abre a partir deste estado é a de uma irmandade necessária e urgente para com a natureza. Não é possível se posicionar como soberano, como superior, como sujeito. O vale canta, as montanhas dançam e o homem passa a fazer parte desta teia. Tudo é comunhão. Tudo é.

4.1.3 Solidariedade

Quando verterdes o arroz na panela, deveis permanecer perto da pia e vigiar com os olhos para que nenhum grão se perca e para que a quantidade de água prescrita seja observada. Acendei o lume e ponde água a ferver. Um velho ditado diz: ‘Que a panela seja a vossa própria cabeça, e a água que coze o arroz seja o sangue que dá vida ao vosso corpo’¹²¹.

Dōgen

¹²⁰ O texto de Huang Lung Hui Nan é citado por Izutsu no livro *Hacia uma filosofia del budismo zen* (IZUTSU, 2009, p. 50).

¹²¹ Esta passagem pode ser encontrada no livro *Instruções para um Cozinheiro Zen* (DŌGEN, 2010, p. 17).

A nona figura em toda sua simplicidade realça um aspecto fundamental do poema. Mesmo passando pela quietude do vazio, a árvore não está imóvel. Ela floresce. O rio não está parado. Ele corre. O ato de agir é fundamental para a compreensão da natureza em sua correlação com todos os demais elementos que a compõem. Seria a síntese entre a imobilidade do vazio e a ação cotidiana. Já dizia Nishida, que o “ser é agir” (NISHIDA, 1990, p. 44). Esse fluxo contínuo que faz parte da vida dá a compreensão de um esvaziamento do sujeito. A importância não é o aspecto substancial. A ênfase recai no processo. Como diz Tim Ingold¹²², [...] “sabemos que o vento é seu sopro. Da mesma forma, o córrego é a água corrente” (INGOLD, 2015, p. 45). Segundo Ingold, o mundo não está pronto. Ele é “um nascimento contínuo e os seres estão abertos e vivos” (INGOLD, 2015, p. 111). Esta abertura, no Zen, seria a expressão do nada, do vazio de todas as coisas. Para Davis, é o nada absoluto que marca o movimento. Segundo este autor, o nada absoluto é um verbo que significa a atividade de esvaziar (DAVIS, 2008, p. 236). É ele que dissolve a categoria de substância e traz a vida em si mesma, que surge sem porquês do silêncio do nada. Tudo se dá não como entidades separadas e circunscritas, mas como um emaranhado ilimitado em um espaço que flui (INGOLD, 2015, p. 113).

O si-mesmo portanto não é ser imóvel e tampouco um elemento fechado, mas simplesmente estar banhado pelo nada, ao longo do percurso. É o próprio caminho, a condição primordial do ser. Ou do tornar-se constantemente. É o movimento, o principal aspecto que se mostra ao longo da vereda da vida ou a via, como o Zen também a nomeia. E, nessa trama, não há como viver sem a solidariedade entre todos os seus componentes. A luz, o ar, os nutrientes do solo, tudo contribui para o bem-estar do todo.

Pensar na solidariedade que se instaura a partir de uma visão profunda, não é apenas a do homem que vive em meio à natureza primitiva da selva. Tampouco é um retorno a um modo de vida rural ou de isolamento. Entender que a salvação do mundo seria apenas possível

¹²² Pode-se perceber na obra de Tim Ingold influências do Zen, mesmo que isto não seja relacionado diretamente. O autor, em seu livro *Estar Vivo*, menciona o estudo sobre o pintor chinês Ching Hao, também conhecido como Jing Hao (855-915) e seu livro *Notas sobre Pinceladas* (INGOLD, 2015, p. 299). Este artista viveu na China, na época Tang, período de maior efervescência do Zen Budismo. Seu tratado sobre pintura é um romance onde o personagem principal é um homem sábio que ensina sobre os elementos essenciais de uma boa pintura. Entre seus principais aspectos está o lado espiritual do pintor. Ainda no livro de Ingold, consta na bibliografia o livro *The chinese art of painting* de Osvald Sirén, evidenciando uma tentativa de aprofundamento do estudo da influência chinesa e por conseguinte do Zen, já que cultura, religião e filosofia não eram tratadas separadamente por eles.

caso a humanidade regredisse é ingênuo e impossível. O *bom selvagem* de Rousseau¹²³ não acolhe a sociedade e os feitos humanos de forma positiva. Ao contrário, esta solidariedade acontece no presente, inclui as criações humanas e dá pistas para um futuro harmônico para a humanidade e o planeta Terra como um todo e para uma nova hermenêutica de se pensar o mundo e o homem nele incluso. Quando ocorre um sentimento de simpatia com tudo o que existe é possível vislumbrar uma fraternidade na relação entre homens, animais, plantas e minerais (PAZ, 1976, p. 174).

O retorno à origem proposto como título da nona imagem se dá no interior de todas as coisas. É tocar o vazio e trazer o perfume para o cotidiano. Dōgen, em seu texto *Bendōwa*, primeiro capítulo do *Shōbōgenzō*, faz esse elo fundamental quando diz que ambos, “vegetação e ‘muros’ clara e efetivamente permitem que o Dharma seja conhecido no mundo, pelo bem de todas as formas de seres sencientes [...]” (DŌGEN, 2007, p. 6). Segundo o tradutor da obra, vegetação significa todas as coisas que são orgânicas e muros o que é inorgânico ou fabricado pelo homem, sua cultura (NEARMAN, 2007, p. 6). Para Dōgen, não apenas a vegetação constituiria o trabalho dos budas, mas tudo o que é construído pelo homem, como os muros e as cercas (DŌGEN, 2007, p. 5). Este mestre chega a dizer que a natureza búdica não é uma consciência elevada ou algum homem pretencioso que chega a dizer que se iluminou. Isto seria motivo de risadas. A natureza búdica pode ser simples como mergulhar na lama ou se banhar na água. Ela é a telha ou a pedra que constrói as paredes e os muros (DŌGEN, 2007, p. 278).

Segundo Nishida, há um poder unificador no si-mesmo de todas as coisas, inclusive em cristais inorgânicos presentes nos minerais (NISHIDA, 1990, p. 70). Não há choque em se pensar nos materiais produzidos e na natureza selvagem. Ambos juntos podem se complementar e dar uma explicação mais abrangente sobre a concepção da natureza. Nishida, para isso, discorre sobre uma estátua de bronze:

O bronze, o material primário da estátua, obedece a leis físicas e químicas e ainda assim nós não podemos ver a estátua como um mero pedaço de bronze, pois é um trabalho de arte que expressa nossos ideais. Ela aparece como meio do poder unificador dos nossos ideais. A atividade unificadora dos ideais e as leis físicas e químicas que controlam o material primário pertencem a diferentes esferas, mas não se chocam (NISHIDA, 1990, p. 71).

¹²³ O termo *bom selvagem* nunca foi citado pelo filósofo suíço Jean-Jacques Rousseau. Mas a temática é amplamente conhecida. Rousseau afirmava que o homem nasce puro e bom e a sociedade o corrompe. Para aprofundar o tema, vide suas obras *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e *O contrato social*.

O poeta Paulo Leminski, ao falar sobre o Zen, também percebe que natureza e cultura se encontram conectadas (LEMINSKI, 1983, p. 57). Em sua escrita, a natureza e a construção do homem dialogam. Dançam em uníssono. É sempre um conjunto indissociável. Segundo Ingold, o mundo material no Ocidente, foi “trancado nas coisas” (INGOLD, 2015, p. 62) e os homens são nomeados e recebem identidades estanques. Mas as propriedades dos materiais, assim como os homens, animais e plantas, também fluem, se misturam e se modificam (INGOLD, 2015, p. 65). É o mesmo mundo, onde tudo flui em um processo intrinsecamente interligado, com um campo de relações contínuo.

Da mesma forma, Thomas Merton não exclui a obra humana. Ele retrata em seus diários o som proveniente de um medidor de eletricidade em seu quarto e como era capaz de integrar este objeto ao seu próprio ser. Enquanto homem que nasce com a visão racionalista própria do mundo ocidental, isto foi, para Merton, um trabalho de elaboração. Em *Dia de um Estranho*¹²⁴, escrito anteriormente, ele demonstra seu incômodo frente ao mundo moderno e suas criações. Mas com o passar dos anos, no contato com a natureza e no estudo com as diversas tradições ocidentais e orientais ocorre uma transformação. No eremitério, ele escreve, no dia 2 de março de 1965:

Os sapos me mantinham acordado no mosteiro, não aqui – eles são conforto, uma extensão de meu próprio ser – e agora também o zumbido do medidor de eletricidade perto de minha cama não é nada (no mosteiro isto seria intolerável). A aceitação da natureza e até mesmo da tecnologia é o meu verdadeiro habitat (MERTON, 1997, p. 213).

Os dias atuais, com suas guerras, devastação ambiental, poluição, pobreza e desequilíbrios do ecossistema são frutos da não compreensão da natureza humana e em maior extensão do sentido último do que é a própria natureza. A originação interdependente aponta para um elo entre todas as coisas. O si-mesmo verdadeiro inclui o mundo e quando este adoce, é a própria humanidade que perece em conjunto com o todo.

A concepção de um si-mesmo substancial, que dividiu o homem e a natureza entre sujeito e objeto, rompeu com a ideia de comunhão e construiu um homem controlador. Ele utiliza seu conhecimento tecnológico para controlar o mundo em que vive (EARHART, 1970, p. 6). Para o Zen, o homem deve despertar para sua unidade com a natureza e deve ser humilde o suficiente para aceitar o outro tal como é. Aceitar uma natureza, de si e do mundo, que é também misteriosa e desconhecida. Esse estranhamento do encontro inicial com o outro

¹²⁴ Trecho de seu diário pessoal. Suas memórias foram publicadas com o título de *The Journals of Thomas Merton*, divididas em sete volumes.

que poderia gerar controle deve dar lugar a uma ordem mais ampla e mais profunda. A tecnologia e os avanços materiais não precisam ser deixados de lado. Segundo Dōgen, pedras e tijolos também são natureza búdica. Tudo deve, entretanto, funcionar sem arrogância (DŌGEN, 2007, p. 278). Este pensamento, incrivelmente percebido ainda no século XIII, é extremamente atual. Ele permite gerar criações humanas que se harmonizem com o planeta de forma a promover vida e equilíbrio ao invés do contrário. Desde pensar em uma arquitetura sustentável, novos métodos de reciclagem, passando por agriculturas que não agridam a terra até a criação de máquinas que se atentem para o impacto no meio-ambiente. Se os objetos são também o si-mesmo, aonde caberia espaço para a construção de armas? Aonde se pensaria em destruir o planeta? Os avanços da criação humana, tendo suas fronteiras transparentes, incluiria objetos como a extensão de si, assim como comunidades e países¹²⁵ em que se habita.

Segundo Nishitani, pelo avanço do conhecimento na área tecnológica, as máquinas demonstram o controle do homem frente às leis da natureza e expressam estas mesmas leis. A emergência da máquina mostrou a capacidade humana de criar e subjugar as leis físico-químicas que regem sua própria natureza. O controle foi radicalizado. Mas há um perigo nisso, o risco do controlador passar a ser o controlado, já que a vida do homem se tornou mecanizada (NISHITANI, 1983, p. 83-84). Para Ueda, o homem deveria utilizar as máquinas, mas não se tornar ele próprio submetido a elas. O importante aqui é perceber o que está sendo manifestado a partir da tecnologia já que não é mais possível viver sem ela. Deve-se ficar atento ao homem que utiliza a máquina para não ser usado ou conduzido por ela. Assim ele pode fluir com ela e permanecer com sua paz de espírito (UEDA; SUZUKI, 1973, p. 109-110).

Para Nishitani, a ciência moderna com suas leis, considera os elementos da natureza apenas como matéria. Ela retira de sua observação os aspectos da vida e do espírito. Ela priva o universo de seu caráter fundamental de lar (NISHITANI, 2004c, p. 109). Segundo ele, a ciência vista desta forma é um problema que ultrapassa a própria ciência em si mesma. Este seria o momento para questionar sobre sua própria essência e colocá-la no mesmo patamar de reflexão onde se pergunta também sobre o humano (NISHITANI, 2004c, p. 115).

¹²⁵ O tema da nação é vasto. A Escola de Kyoto desenvolve este tema desde seu precursor, Nishida Kitaro. Esta reflexão não será aprofundada nesta tese. O capítulo quatro do livro *Re-Politicising the Kyoto School as Philosophy*, organizado por Christopher Goto-Jones, trata sobre isto, com o título de *Constituting aesthetic/moral national space: The Kyoto School and the place of nation*, redigido por Yumiko Iida.

É uma questão filosófica que se estende fundamentalmente para as outras áreas de conhecimento. Para este autor, ciência, religião e a própria vida têm a mesma base.

Pode-se pensar em uma ecologia¹²⁶ Zen. Para além da reflexão de que atuação se deve ter com o mundo, antes, deve-se buscar conhecer a verdadeira natureza do si-mesmo. E perceber que o homem não está separado de outros homens ou da natureza. Tampouco está acima de tudo para se ter a autoridade de fazer o que quiser para seus próprios fins.

A ecologia Zen é profunda e insiste na compreensão do ser. Quando se compreende quem verdadeiramente se é, há, naturalmente, paz consigo mesmo e com a natureza em volta. Há uma história Zen que narra o primeiro encontro entre um buscador e seu mestre.

Um monge ouviu falar que um renomado mestre Zen vivia recluso perto de um rio, e ele estava determinado a encontrá-lo e treinar com ele. Depois de muitas semanas de viagem ele encontrou a residência do mestre. Olhando para o rio próximo à cabana do mestre, o monge se encheu de alegria na proximidade de em breve conhecer seu professor. Então ele viu uma folha de repolho escorregar na água e boiar na correnteza. Desiludido e fortemente desapontado, o monge imediatamente se virou para partir. Assim que ele o fez, no canto do olho ele avistou o venerável professor correndo até o rio, seu manto reverberando fortemente com o vento. O velho homem se aproximou da folha de repolho, a retirou da água e a trouxe de volta a sua cabana. O monge sorriu e retornou. Ele havia encontrado seu mestre¹²⁷.

Parábola Zen

O que se vê é uma sintonia muito fina e delicada entre o próprio ser e todo o mundo em torno. Ao mesmo tempo em que se percebe o fenômeno como individualizado, pode-se entendê-lo em sua dissolução de fronteiras. A simples folha é o mestre e é também o próprio discípulo. Mas é preciso um silêncio profundo para conseguir escutar e ver a realidade das coisas.

O lugar do vazio é o lugar do si-mesmo e ao mesmo tempo, a fonte do si-mesmo de todos os seres. Quando se é, sem porquê, o ser é realizado em todas as coisas. E isto não é apenas a meta a ser atingida com o despertar. Ele é o ponto de partida da vida, o fundamento do ser e do mundo (ABE, 2004a, p. 213).

¹²⁶ O termo ecologia tem diversos significados. Pode se referir à ciência quantitativa ou a uma responsabilidade ética frente ao mundo natural (BARASH, 2012). Para o Zen, o termo ultrapassa a ideia contida nas ciências naturais. A partir da natureza interdependente de todas as coisas é possível, segundo Barash, pensar em uma ecologia Zen. Ela é intrínseca à compreensão do próprio si-mesmo.

¹²⁷ Este conto Zen pode ser encontrado no artigo *The Foundations of Ecology in Zen Buddhism* (GRAEF, 1990, p. 43).

O debate entre a cultura e o domínio da natureza vem se ampliando. A centralidade do indivíduo humano vem perdendo espaço não apenas em discussões de ecologia, mas de biologia, antropologia, religião, psicologia, filosofia entre outros. Diversos autores¹²⁸ desbravam um caminho inusitado, cada um a sua maneira, deixando para trás um antropocentrismo que por sua altivez vem adoecendo o planeta que habitamos. Hoje, já se é possível falar em direitos da natureza ou da individualidade de um rio, por exemplo, em contextos acadêmicos, legais e culturais.

O que ecoa nas reflexões teóricas desses pesquisadores se traduz em irmandade entre todos, sejam homens, animais, plantas e o mundo inorgânico. E relações baseadas em simplicidade e integração. Animais não existem para serem domados, escravizados ou submetidos ao sofrimento¹²⁹. São seres companheiros. A salvação do homem depende da salvação das plantas. Habitar não é apenas uma residência espacial, que separa o homem dos demais ambientes e o faz assistir a vida como espectador. Habita-se a vida, seja a terra, o céu, o ar, a luz do sol e o próprio corpo. Tudo está incluído. As hierarquias nas quais o homem se posicionava em um pedestal estão sendo desconstruídas para dar lugar a uma forma de pensar mais inclusiva, mais compassiva. Seria um caminho para reverter e freiar os desastres da natureza que ocorrem devido às ganâncias e desajustes do humano. Como nas palavras do poeta Liu Tsung-Yuan, o homem é um detalhe na grande paisagem:

Os pássaros voam sobre milhares de montanhas.
Em milhares de caminhos nem um único sinal humano.
Um pequeno barco, um chapéu de bambu e uma capa –
um homem velho, sozinho, pescando em um rio com neve¹³⁰.
Liu Tsung-Yuan

Beber na fonte de tradições milenares inspira mudanças. Como afirmava Nishitani o Zen é uma forma de ler a vida. E para ele, seria a maneira mais abrangente para uma compreensão da realidade. Não é necessário um comprometimento religioso no sentido institucional. O aprendizado ofertado pelo Zen é, também, um insight ecológico fundamental, e possivelmente decisivo, para prevenir a deteriorização do meio ambiente e para refletir

¹²⁸ O trabalho de vários autores internacionais e nacionais vêm abrindo um importante leque de pesquisas que necessita ser ainda explorado. Viveiros de Castro, Donna Waraway, Jane Goodall e o comentado Tim Ingold são alguns destes nomes.

¹²⁹ Diversas organizações estão sendo formadas na atualidade com o propósito da diminuição do sofrimento animal nos abates, focando na parte da população que ainda come carne ou utiliza produtos de origem animal para feitura de industrializados. Outros grupos privilegiam o vegetarianismo e o veganismo. Para maiores informações vide: www.worldanimalprotection.org.br, www.svb.org.br e www.sejavegano.com.br

¹³⁰ O poema é encontrado no livro *The Poetry of Zen* (HAMILL; SEATON, 2007, p. 63).

sobre o futuro da humanidade que nele se inclui. O homem, o boi, o pó da estrada, a árvore, o rio. Nada é deixado de lado.

4.2 VISÃO COSMOCÊNTRICA

4.2.1 A experiência pura

A Via do sábio é sem conhecimento.
 Por quanto tempo os estudiosos vão se apoiar
 nisto?
 Sem Sakyas, sem Mayreyas, na Natureza.
 no lugar de dez mil sutras, uma canção¹³¹.
 Ikkyū Sōjun

Para melhor compreender a ideia de natureza oferecida pelo Zen, Nishida inaugura uma reflexão a partir do conceito de experiência pura e que foi seguida e aprofundada pelos demais pensadores da Escola de Kyoto, incluindo Shizuteru Ueda. A ideia de natureza oferecida pelas ciências naturais, segundo o pai desta Escola, é puramente abstrata e se afasta do estado verdadeiro de realidade. Ela só pode ser verdadeiramente compreendida a partir da experiência direta e isto inclui entender o que significa realidade e consciência para este autor.

Nishida está inserido em um pensar oriental que não diferencia filosofia de religião. Em todo o seu posicionamento não é possível demarcar instâncias inflexíveis, separadas em blocos de pensamento. Entre os primeiros autores ocidentais a que tem acesso e que inicia seus questionamentos estão os psicólogos Wilhelm Wunt¹³², considerado o pai da psicologia moderna e William James¹³³, também psicólogo. Ambos buscavam uma compreensão para o fenômeno da consciência. Mas Nishida, ao invés de se assemelhar ao pensamento ocidental destes autores, tece críticas e cria seu próprio caminho, à luz da tradição Zen. Para Nishida, assim como para os demais pensadores da Escola de Kyoto, tanto na religiosidade do Zen Budismo como no universo científico há um mesmo processo ocorrendo (NISHITANI, 2004c, p. 120).

Refletindo sobre a ciência moderna de um modo geral, Nishitani afirma que ao mundo natural lhe foi retirado a ideia de teleologia. Esta levaria a noção de que a vida dos seres orgânicos se conecta à noção de mente ou espírito humano e também à noção de divino. A

¹³¹ Este poema pode ser encontrado em *The Poetry of Zen* (HAMILL; SEATON, 2007, p. 97).

¹³² Foi o idealizador da psicologia enquanto uma disciplina independente, ainda no fim do século XIX na Alemanha. Escreveu livros, ministrou um curso de psicologia, criou um laboratório com métodos próprios e lançou a primeira revista da área (SCHULTZ; SCHULTZ, 2011, p. 80-81).

¹³³ Psicólogo do fim do século XIX e início do XX, contribuiu para estabelecer os princípios da psicologia e dar bases para o estudo da consciência humana. Seus trabalhos também mostravam seu interesse pela religião (SCHULTZ; SCHULTZ, 2011, p. 156).

ciência teria abstraído o fundamento de uma harmonia entre o interno e o externo e agora, o único foco seria o mundo externo, possuidor de leis próprias e existindo por si mesmo. Desta forma, tudo o que existe no universo sob os ditames das leis naturais, consiste apenas de matéria, desprovida de espírito. E ao universo, por sua vez, foi-lhe retirado a característica de lar (NISHITANI, 2004c, p. 109).

Seguindo esta mesma concepção de ciência, os primeiros psicólogos, para Nishida, afirmavam que a experiência pura se dava a partir de uma experiência individual estruturada nas categorias já conhecidas de tempo, espaço e causalidade. Para ele, isto já adicionava ideias dogmáticas sobre a experiência e, portanto, retirava dela a noção de pura. Já que pensavam na experiência como vinda do exterior, isto também a limitava. Além disso, para ele, estes pensadores seguiam a lógica ocidental da separação entre o sujeito e o objeto. Para o pensador japonês, a verdadeira realidade da experiência se daria antes desta ruptura. Seria também tanto individual quanto universal. O mais importante, e a grande mudança de percepção, seria compreender que o indivíduo existe porque há experiência e não o contrário. O eu e as coisas são vividos igualmente na experiência pura. Mas esta experiência, longe de ser um mero vazio, sem registros conscientes, abarca o conhecimento, os sentimentos e a vontade (ABE, 1990, p. XVII-XVIII).

A distinção estaria na compreensão da subjetividade e personalidade. Para os psicólogos ocidentais, a personalidade é sustentada pelo eu subjetivo. Ao contrário, para Nishida, estaria no esquecimento deste eu subjetivo, mas não um descarte dele. A verdadeira personalidade, segundo ele, se expressa inteiramente quando não há separação entre sujeito e objeto. É um estado original de consciência e é uma ação, pura e simples. Esta fundamental identidade se dá entre o si-mesmo e o universo. Ambos se esquecem e o que passa a existir é uma única realidade do universo. Para além de uma visão puramente psicológica, ela envolve uma visão filosófica e religiosa. É uma integração de saberes (ABE, 1990, p. xix).

Para o Zen, o que está acima de toda negação e afirmação é o si-mesmo. Esta é a realidade última (ABE, 2004b, p. 63). Este si-mesmo, entretanto, não é transcendente ou vazio. Ele é esvaziado de ilusões egóicas. Mas é mais rico que antes. Para Nishitani, seu professor e mestre Nishida, tinha no si-mesmo o ponto de confluência de todas as coisas. O aspecto central da experiência pura, portanto, seria conhecer a realidade que, por sua vez, seria conhecer o si-mesmo. Assim, conhecer a realidade é conhecer o si-mesmo e vice-versa. E conhecer o si-mesmo, seja de uma planta ou de um animal, é conhecer o si-mesmo em sua totalidade e não apenas uma parte dele. A mais básica explicação sempre retornaria para o si-

mesmo. Seria a chave secreta para explicar o universo e onde se responderia a todas as perguntas (NISHITANI, 2016, p. 140-142).

Há uma interconexão entre todas as coisas. Para Nishida, nem ao menos o fenômeno da consciência se sustenta por si mesmo. Ele se dá na relação de elementos complexos, que são dependentes uns dos outros. Retoma-se a ideia de que originalmente, a consciência, e todos os demais fenômenos têm uma única e simples atividade em sua base, e nela se encontra um poder unificador¹³⁴. A experiência pura é este poder unificador que traz o mundo subjetivo e objetivo juntos. A compreensão não ocorre por julgamentos ou análise. Ela se dá por um processo intuitivo. E este se expande a partir de si mesmo e se torna a personalidade de cada indivíduo. Sem a separação do sujeito e objeto, e sem distinção entre conhecimento, sentimento e volição, a personalidade pode se expressar em sua inteireza. Ela não é inspiração, desejo ou impulsos inconscientes apenas. A personalidade faz parte do poder unificador do universo, se expressando individualmente, com todas as possibilidades do humano e com todas as possibilidades desse mesmo poder (NISHIDA, 1990, p 130-131).

No entendimento de Nishida, a atividade unificadora é infinita, e, devido a isso, sente-se que o si-mesmo é também infinito e abarca o universo. Nele se inclui não apenas a personalidade, mas a realidade como um todo. E a natureza também faz parte deste todo. A natureza é uma realidade concreta que não existe sem essa atividade unificadora. Não são apenas matéria insignificante e movimentos mecânicos. Cada parte da natureza tem seu papel e sua relação como o todo. Cada planta ou animal é uma expressão deste si-mesmo unificador. Há apenas uma realidade e ela se expressa de várias formas (NISHIDA, 1990, p. 68-70).

A ideia deste si-mesmo que permeia tudo não nega ou não desvaloriza a individualidade. Mas o seu estabelecimento no nada absoluto oferece um sentido distinto da abordagem ocidental. Em sua base está o entendimento de religião. Mas não a religião como compreendida ocidentalmente. A compreensão do religioso neste caso, ultrapassa a instituição e a tradição enquanto dogma ou crença. Para o Zen, para se pensar em religião é preciso pensar no si-mesmo. O si-mesmo, segundo Nishida, é religioso (NISHIDA, 1987, p. 109-110).

¹³⁴ Alguns autores já haviam cunhado termos próximos como é o caso de elan vital de Henri Bergson em seu livro *Creative Evolution* e o conceito de pleroma utilizado por C. G. Jung em livros como *Estudos Alquímicos* e *O Símbolo de Transformação na Missa*. Ambos os autores transitam entre o estudo da consciência e temas sobre a espiritualidade. Nishida apresenta seu trabalho de forma singular mas se utiliza dos mesmos pressupostos.

Nishida diz que à medida que o si-mesmo se aprofunda em autoconsciência, ele vai descobrindo suas partes incomensuráveis, tanto em objetividade quanto em subjetividade, espacialidade e temporalidade. Ele encontra sua existência em uma coincidência de oposições. Quando mais vai percebendo suas discrepâncias, mais se torna autoconsciente. Para Nishida não se pode pensar no si-mesmo como transcendente. Ele apenas existiria como absoluto. Tampouco se pode pensar como objetividade. Com isso não existiria subjetividade. Para Nishida, na base do si-mesmo deve haver algo, em seu próprio nada absoluto, que seja o ser. Há, portanto, algo que é uma identidade contraditória. Ao mesmo tempo que se tem a profundidade do nada absoluto, têm-se as bases para a existência. O si-mesmo e o absoluto estão sempre relacionados na forma paradoxal de presença e ausência como no dizer que Nishida gostava de recitar de Daitō Kokushi: “estar afastados um do outro por milhões de eons e não estar afastados nem por um único momento; estar juntos ao longo de todo o dia e não estar juntos nem por um único instante” (KOKUSHI apud NISHITANI, 2016, p. 49).

Assim, não se pode pensar no si-mesmo e no absoluto com uma lógica objetiva. E este é todo o esforço da Escola de Kyoto. Para eles, o Zen Budismo alicerça as demais áreas de conhecimento. A partir do Zen, tornou-se possível pensar em uma lógica da identidade contraditória de objetividade e subjetividade (NISHIDA, 1987, p. 82-83). O si-mesmo existiria nesse paradoxo, espelhando o absoluto. O si-mesmo ainda que seja subjetivo não perderia o seu aspecto religioso. Para Nishida, é somente com a afirmação religiosa que se encontra o sentido do mundo que por sua vez seria o sentido último de todas as pessoas (NISHIDA, 1987, p. 113). E, no limite, não há como pensar a experiência religiosa e do ser sem pensar em natureza (NISHIDA, 1987, p.107).

O reconhecimento de uma unidade espiritual na base da natureza significa que o verdadeiro si-mesmo, o poder que gera unidade no universo da realidade, se percebe a si mesmo no poder que gera unidade à vida da natureza, no si-mesmo da própria natureza, no si-mesmo de uma única flor, árvore ou animal. O verdadeiro si-mesmo é capaz de perceber a si no si-mesmo unificador por detrás da totalidade da natureza, onde a natureza é gerada. É um si-mesmo capaz de tocar a vida da natureza imediata e intuitivamente (NISHITANI, 2016, p. 136-138).

Para a Escola de Kyoto de um modo geral, tudo o que toca a existência tem sua dimensão religiosa. Esta noção é muito mais ampla que a visão tradicional ocidental que se tem de religião. A adoração e a valorização da sacralidade da vida podem se dar com qualquer elemento da natureza. Para Hisamatsu, tudo é maravilhoso, seja a expressão das

singularidades humanas ou as nuances da natureza, como uma montanha, um vale ou um pássaro (HISAMATSU, 2004, p. 177). Compreender a perspectiva da experiência pura, é compreender que tudo é o si-mesmo. O interior do homem e a natureza externa são idênticos. Uma experiência pura não tem um propósito ou um significado maior. Ela é a realização dos fatos simplesmente como eles são (NISHIDA, 1990, p. 4).

4.2.2 Ressonâncias

O eco dos vales
e o grito dos símios nas alturas
não fazem senão recitar
sem cessar as escrituras¹³⁵.

Dōgen

Com uma visão cosmocêntrica, o Zen rompe com a ideia antropocêntrica de que o homem é o centro do mundo em importância e poder (HEINE, 1992, p. 3). Em muitas das pinturas Zen, o homem aparece como um simples detalhe em toda a obra. Na nona figura isto se radicaliza. Ele simplesmente desaparece. O homem, na tradição Zen, faz parte de uma grande teia, onde não há lugar para autonomia, autossuficiência e independência. Há uma malha de interação, onde todos compartilham do mesmo vazio como fundamento e, ainda que seja possível discernir individualidades, elas só existem na interrelação entre todos, sejam estes animais, plantas, minerais, o humano e também sua criação. Há uma ressonância que reverbera. Como diz Tōba é possível escutar as oitenta e quatro mil canções quando se desperta para a natureza búdica (TŌBA apud DŌGEN, 2007, p 67). Essa compreensão do si-mesmo confere uma atenção plena para todo e qualquer elemento da natureza, sejam eles os sons, as cores, os movimentos das estações do ano ou o crescimento das plantas (YAMPOLSKY, 2007, p. 291).

Na figura nove, o boi e o pastor não deixam de existir, mas eles se tornam o rio que corre e a árvore que floresce. Eles são o exterior e o interior das coisas. O boi é a própria natureza búdica como se vê claramente nesta passagem:

Eu, Daian, fiquei com Isan por trinta anos. Eu jantei o arroz de Isan. Eu urinei a urina de Isan. Mas eu não explorei o Zen de Isan. Eu simplesmente criei um búfalo castrado. Quando ele vagueava pela mata, eu o puxava de volta. Quando ele ia para o jardim de outra pessoa, eu o castigava. Como eu o chamava sempre, pessoas poderiam considerar isto como: ‘Oh, pobre criatura’. Agora isto mudou e ele se tornou um boi branco. Ele está constantemente bem na minha frente. Ao longo de todo o dia, ele claramente

¹³⁵ Poema de Dōgen, a citação é parte de um conjunto de poemas chamado *Sanshodoei*. Este pode ser encontrado no livro *Religiões e Espiritualidades* (TEIXEIRA, 2014, p. 123).

brilha, manifestando o Dharma. Mesmo que se tentasse retirá-lo, ele não iria embora (DAIAN apud DŌGEN, 2007, p. 739).

O boi que permanece mesmo quando não se mostra presente reafirma a natureza búdica e sua ressonância. Isto é claramente percebido no âmbito dos animais. Quando um peixe nada, ele percebe a água sem limites. Quando um pássaro voa, ele percebe o céu sem fim. Os animais desde o princípio têm sido um com o ambiente que os cerca. O céu e a água para os animais significam vida. Sem eles, os animais perecem. Esta é a via no Zen, onde não há separação entre si e o todo (DŌGEN, 2007, p. 34).

Suzuki pergunta sobre o que medita um pássaro no céu ou peixes na água. Eles simplesmente voam ou nadam. Mas para os animais isto já é suficiente (SUZUKI, 2011, p. 61). Para Michelazzo os animais vivem em completa integração com a vida. Estão interligados nesta teia cósmica. O ar, para o pássaro, é vida, assim como a água para o peixe. Eles vivem em completa interpenetração com os elementos. Não refletem racionalmente que caminho devem seguir (MICHELAZZO, 2011, p. 147). Segundo Dōgen, os animais e o mundo onde vivem são um (DŌGEN, 2007, p. 34).

A originação interdependente, ensinada desde os sermões de Buda, mostra que não há uma existência de qualquer coisa ou fenômeno que seja completamente autônoma. A interdependência não seria uma contingência, uma relação externa entre entidades separadas. Ela é interna e constitutiva da vida. Existência como um todo seria, indubitavelmente, relação (HERSHOCK, 2015, p. 7-8).

Eugen Herrigel, alemão, praticou a arte do arco e flecha durante seis anos no Japão com um mestre. No livro *A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen*, ele a apresenta a partir de seu olhar ocidental. Aberto ao aprendizado sincero, ele capta não apenas os ensinamentos desta arte, mas da tradição como um todo. Para a compreensão sobre a originação interdependente, ele narra que

a aranha dança sua rede sem pensar nas moscas que se prenderão nela. A mosca, dançando despreocupadamente num raio de sol, se enreda sem saber o que a esperava. Mas tanto na aranha, como na mosca, algo dança, e nela o exterior e o interior são a mesma coisa (HERRIGEL, 1995, p. 69).

Falar em interrelação no Zen, é sempre retornar ao nada absoluto. É ele este algo que preenche todos os espaços. É a “suprema identidade do nada” (TAKEUCHI, 2004, p. 188) de todas as coisas. Nesta interdependência, encontram-se também as plantas. Experiência pura e verdadeiro si-mesmo não são exclusividade do mundo humano. Elas também têm a natureza

búdica. Elas vivem isto. Dōgen diz que quando uma simples flor eclode, todo o mundo reverbera. Essa vibração é puro ato, sem julgamentos e discernimentos. Não é que sujeito e objeto se juntem. Não há sujeito e não há objeto. As ideias de diferenciação surgem a posteriori (SUZUKI, 2004c, p. 95).

Novamente Jung, a partir da experiência com o Zen e da amizade que se instaura entre ele e Suzuki, expressa nuances desta tradição quando relata sobre o aprendizado com sua velhice e sua relação com a natureza. A idade para ele não lhe somou apenas conhecimento. Como em suas palavras, “acrescentou as plantas, os animais, as nuvens, o dia e a noite” [...] (JUNG, 1989, p. 310). Havia, segundo ele, um sentimento de parentesco com as coisas. Assim também Dōgen diz que as pedras e árvores não são uma questão de existência ou não existência. Elas são a própria mente de Buda. E não há nada, nem uma árvore nem uma grama que seja separado de nosso corpo e de nossa mente (DŌGEN, 2007, p. 766-768). Como um monge Zen que dorme quando tem sono e come quando tem fome, Jung prossegue:

Às vezes como que me espelho pela paisagem e nas coisas, e vivo em cada árvore, no sussurro das vagas, nas nuvens, nos animais que vão e vem, e nos objetos. [...] Renunciei à eletricidade e acendo eu mesmo a lareira e o fogão. À tarde acendo os velhos lampiões. Não há água corrente; preciso tirá-la do poço, acionando a bomba manual. Racho a lenha e cozinho. Esses trabalhos simples tornam o homem simples, e é muito difícil ser simples (JUNG, 1989, p. 198).

Em todo o Zen há uma reverência pela natureza e uma busca consciente pela simplicidade na sua relação com ela. Conhecer a natureza é conhecer a si. Como diz Dōgen, aqueles que não tem olhos para ver as montanhas, não conhecem a si mesmo. “Se colocais em dúvida o movimento das montanhas, é porque não conheceis o caminho de si, que é o vosso” (DŌGEN, 2005, p. 103-104).

Despertar para a simplicidade das coisas pode se dar não apenas em ver a montanha, mas pela escuta das águas, pelo toque do bambu ou pela floração de uma árvore como um pessegueiro ou uma ameixeira. Tōba despertou escutando as águas e se referiu a elas como a língua de Buda. Mestre Kyōgen despertou quando um tijolo atingiu um bambu. Mestre Reibun quando viu os pessegueiros em flor (DŌGEN, 2007, p. 66-69). São muitos os exemplos do despertar dos mestres em contato com a natureza. A pregação feita pelo inanimado é o que lembra Dōgen em seu poema dizendo que até os símios não fazem senão recitar as escrituras. A pregação é a própria natureza. É ela que ensina.

Dōgen critica os estudiosos dizendo que tomar as escrituras literalmente não dão o alcance necessário para a verdadeira compreensão. Para ele, o despertar é experiência. É este ver e escutar o corpo de Buda que sempre esteve lá, mas não visto e não escutado. E quão prazeroso é o momento em que isto é revelado (DŌGEN, 2007, p. 67). Às vezes se escuta meia frase, outras uma frase inteira. Mas com atenção, abertura e cuidado é possível escutar todas as oitenta e quatro mil canções.

4.2.3. A Singularidade da flor

Se você ultrapassa
a cerejeira,
não há uma única flor.
Mas os céus de primavera
trazem o florir!¹³⁶

Ikkyū

A árvore em florescência da nona imagem realça a figura das flores. O simbolismo da flor tem um importante papel no Zen desde a recordação do girar da flor nas mãos de Shakyamuni¹³⁷. A flor é afirmada como flor, enquanto que, ao mesmo tempo, é vacuidade (CARVALHO, 2006, p. 5). Assim, a complexa trama entre a natureza do homem e do mundo tem como fundamento esta mesma vacuidade. Para sentir seu perfume, é necessário ser um com a flor. E para ser um com a flor deve-se, como diz Dōgen, deixar cair corpo e mente (ABE, 1992, p. 193).

Angelus Silesius¹³⁸, místico cristão, mas ainda revestido um posicionamento lógico-racional, ao refletir sobre a flor, discorre em seu poema que as flores florescem porque florescem. Ueda, a partir da base da tradição Zen, modifica esse entendimento retirando o porquê. Para ele, as flores florescem simplesmente na medida que florescem (UEDA, 2004a, p. 119). Mas esta não é uma formulação simples. Não é para ser entendida com o intelecto. Não se procura o porquê deste florescimento, apenas sua realização. Sua presença, ou melhor, a presença das flores no nada do homem ocorre em uma dimensão e a sua constatação surge em outra. É a vacuidade que possibilita um processo entre os dois níveis. A realidade se articula em duas instâncias indivisíveis. E assim, as “flores florescem como florescem a partir de si mesmas” (UEDA, 2004b, p. 164-165).

¹³⁶ Para acessar o poema inteiro vide o artigo *Ikkyū's Skeletons* (SŌJUN, 2004, p. 77).

¹³⁷ A lenda é sobre a flor de udumbara relatada na introdução desta pesquisa.

¹³⁸ Johann Scheffler foi um padre polonês do século XVII, ilustre por sua poesia mística. Também era chamado de Angelus Silesius.

A taleidade se situa em um momento anterior à reflexão. É o momento de simplesmente ver uma flor, sem julgamentos. A flor não conhece seu nome, sua cor, sua posição no tempo ou no espaço (KOBORI, 2004, p. 139). Também não há a divisão dicotômica entre o sujeito que vê e a flor. Entre os dois há o nada ou um vazio pleno que garante a unidade entre o metafísico e o existencial (UEDA, 2004b, p. 165), entre o absoluto e o finito, entre o *nirvāna* e o *samsāra* (DAVIS, 2008, p. 233).

É com a flor, como linguagem da natureza, que se expressa de forma clara o que é a taleidade. Nela é possível ser sem a imposição do eu. É a linguagem da natureza que também é a linguagem do próprio ser, que pode se expressar de maneira completa. Seria uma linguagem que surge do nada. Neste estado, se alguém perguntasse a própria vida, porque se vive, a resposta poderia apenas ser de que se vive como se vive. A vida vive para si mesma (UEDA, 2004a, p. 116-117).

No Zen, para entender que as flores florescem como florescem, faz-se o vínculo entre o florescer da flor e sua transparência na vacuidade. O nada da flor se converte em realidade. O nada se concretiza na flor. E, na relação entre o homem e a flor, por um lado, o homem, em seu nada, percebe as flores florescendo por si mesmas e por outro, ele também se encontra em sua verdade (UEDA, 2004a, p. 119-121). No encontro, não há apenas uma relação, mas um próprio tornar-se a partir do outro. O homem se faz nada, mas ele não desaparece. Ele retorna. E nesse retornar ele está verdadeiramente presente. Está aí quando diz que a flor floresce tal como floresce. A vacuidade é o campo de possibilidade do mundo, o campo de possibilidade do ser das coisas. A vida, como o florescer das flores, se articula na infinita abertura do nada (UEDA, 2004a, p. 124-125).

No simples florescer de uma flor há a força deste mesmo ato. É uma força originária que atravessa a presença do florescer da flor e do eu do homem e os abre para a abertura infinita da vacuidade. O homem é reduzido ao nada e novamente desperta para a vida. Ele passa a florescer junto com as flores (UEDA, 2004a, p. 130).

Ueda questiona o porquê da importância de tal reflexão para se alcançar a verdadeira natureza. Sua análise aponta para a percepção que enquanto o homem se elevar acima da natureza e se considerar separado dela, ele se torna sujeito e a natureza um mero objeto passível a ações e violações. Se a natureza é percebida a partir da natureza profunda do próprio ser que surge a partir do nada, a natureza se mostra simplesmente como natureza. Passa a existir uma correspondência entre ambos. A natureza da flor é a natureza do próprio

homem. Esta realização surge de forma intrínseca com a compaixão. Não é possível desejar prejudicar ou machucar nem a natureza nem o próprio homem (UEDA, 2004a, p. 132-133).

O entendimento da verdadeira natureza do homem está em sua taleidade. Ele é um ser a partir de si mesmo. Mas esta natureza não é enclausurada no homem. O que se trata aqui é a verdade do ser e de tudo o que existe, já que o que existe é um ser a partir de si mesmo. Flores que florescem se referem tanto a um fenômeno da natureza como à pessoa que o vivencia. Os homens a partir do nada experimentam as flores como florescendo a partir deles mesmos. Na base do ser há o duplo aspecto da subjetividade existencial e da objetividade material. Quando se descreve uma imagem de flores florescendo no Zen Budismo, o que sobressai não é apenas um fenômeno natural, mas a própria verdade, devido à interpenetração da natureza e do nada (UEDA, 1995, p. 10). Ambos acontecem ao mesmo tempo. Não há uma separação entre o céu e a terra. E não há que negar uma e valorizar a outra. Nas palavras de Soga:

Não é que nós, os seres sencientes, de repente caíssemos do céu sobre a terra. Nós somos profundamente enraizados na terra. Nós todos viemos da terra com uma história sem princípio atrás de nós [...] Todo movimento que surge retorna para as profundezas da terra. A função da terra se desdobra a si mesma em seres sencientes. Quando cavamos na terra, nós devemos achar o espírito dos seres sencientes idênticos àqueles encontrados sobre a terra. A terra com suas montanhas e rios não é nada mais do que o corpo real do meu si-mesmo universal. Quando Dharmakara Bodhisattva expressou suas aspirações, a terra tremeu seis vezes e pétalas de flores caíram do céu. Nós precisamos penetrar no nosso próprio corpo em profunda contemplação, para vermos o homem primordial. E então nós veremos o homem original e entenderemos explicitamente que o nosso corpo mortal é nada mais do que a manifestação do nosso ser fundamental (SOGA, 2004, p. 237).

No momento que o vazio é despertado, ele é vivido neste mundo dos fenômenos onde a flor é simplesmente uma flor. Assim, Buda pode aparecer como uma flor, uma montanha ou um homem (KOBORI, 2004, p. 144). Quando o vazio é sentido, o absoluto não se encontra distante. Ele faz parte de cada instante, no presente absoluto de cada pulsar da vida. O mundo é o corpo do próprio absoluto, com todas as suas manifestações (TAKEUCHI, 2004, p. 197-199).

Para Dōgen, o caminho para a compreensão da natureza de si deve incluir tanto o corpo quanto a mente e o coração, mas não de forma isolada. O si-mesmo verdadeiro está em comunhão com todos os seres do universo. É uma unidade. Compreendendo a unidade entre si e os seres, a partir do nada, é possível perceber o desabrochar de uma flor como a própria manifestação da natureza búdica (YAMPOLSKY, 2007, p. 290-291). Há, na obra *Shōbōgenzō*, diversos capítulos que abordam a importância do papel da flor na compreensão

da natureza. Dentre eles encontram-se o capítulo *Kūge* que trata sobre o desabrochar de uma flor como a manifestação da verdade do ser, o capítulo *Baika* sobre as ameixeiras e o capítulo *Udonge* sobre a flor de udumbara.

O capítulo *Kūge* advém de um termo que possui diversos significados. Dōgen utiliza o conceito para tratar da taleidade. É o florescer da própria natureza búdica. A totalidade do universo floresce da mesma forma que a verdadeira natureza do homem (NEARMAN, 2007, p. 552). Este estado é como uma flor que floresce. É quando se apreende os ensinamentos de Buda e todas as ilusões se desvanecem. A flor usada se refere não apenas ao florescer da flor, mas à iluminação e florescimento do treinamento espiritual das pessoas (DŌGEN, 2007, p. 553). Entender o florescimento das flores do vazio é a realização de que ambos os aspectos, transcendente e imanente, são um só. É a mesma flor, vazia e florescente (DŌGEN, 2007, p. 564).

Baika é o segundo capítulo sobre flores da grande obra de Dōgen. Ela se refere ao florir da ameixeira. A ameixeira tem um importante papel na cultura chinesa e japonesa. Além de ser uma das árvores mais bonitas, seu florescimento se dá no fim do inverno, como um anúncio da primavera que está por vir. É a primeira a florescer entre todas as outras árvores. Ela é usada metaforicamente como a própria figura de Buda, que foi o primeiro a fazer florescer os ensinamentos e a conduzir as outras pessoas a encontrar o caminho (NEARMAN, 2007, p. 683).

Dōgen também usou seu simbolismo para representar seu mestre Tendo Niojo e também para se referir à flor de *udumbara*. O símbolo da flor da ameixeira também enfatiza a ideia que depois que se deixa cair corpo e mente, o que floresce é a natureza búdica (NEARMAN, 2007, p. 683).

O último capítulo que trata especificamente sobre as flores é o *Udonge* e trata sobre a flor de *udumbara*. Diz assim:

No momento em que Buda segurou Sua Flor, Ele nunca se separou dela. E uma vez que a Flor manteve elevado o Ser Supremo, naquele momento o Ser Supremo tornou-se o herdeiro do Dharma da Flor. Porque no momento em que a Flor é mantida no alto, este é todo o tempo, todo o tempo está em harmonia tanto com o Ser Supremo quanto com a sustentação da Flor. Sustentar a flor elevada é a Flor sustentando a flor; ela é representada por coisas como a flor da ameixa, as flores da primavera, as flores cobertas de neve e a flor de lótus (DŌGEN, 2007, p. 760-761).

A natureza é relato constante na obra de Dōgen. A escolha da flor também é frequente, não apenas por esse mestre, mas em toda a tradição Zen. No pequeno se espelha o grande, como no microcosmo está contido todo o macrocosmo. Na nona figura de *O Boi e o Pastor* encontra-se tanto a flor como a mão que a sustenta.

4.3 POESIA E NATUREZA

4.3.1 Poesia Zen

Quem disse que meus poemas são poemas?
Eles não são poemas.
Apenas quando você compreende que meus poemas não são poemas nós podemos falar sobre poesia¹³⁹.

Ryōkan

No ano de 2004, já ultrapassando seus oitenta anos, Shizuteru Ueda comentou em uma palestra que toda sua teoria poderia ser melhor dita em alguns poucos poemas (DAVIS, 2013b, p. 324). Como resposta da platéia, o lembraram que talvez apenas um poema bastasse¹⁴⁰. Ele concordou com a cabeça. A utilização da poesia no Zen e anteriormente no Chan é prática constante. Nasce com as próprias palavras de Buda que posteriormente foram redigidas como sūtras.

Em um primeiro momento, a poesia foi identificada como restrita aos monges. Com o Zen, ela se espalha nos países onde a tradição floresceu, tais como China, Japão, Coréia e Vietnã. São abundantes os monges poetas com seus caderninhos de anotações sempre ao lado. A ideia se amplia e inclui, tanto monges de outras tradições do Confucionismo, Taoísmo e outras vertentes do Budismo até poetas laicos que bebem na fonte da inspiração Zen para compor seus poemas (HARRIS, 1999, p. 17-18).

Em um kōan da coleção *Blue Cliff Records*, diz-se que “a ocasião para poesia [...] possui significados infinitos” (NISHITANI, 2004b, p. 40). A poesia aqui não é a imaginada pela consciência humana, mas provém de terreno mais profundo. As imagens poéticas utilizam como poesia as coisas em si. “É composta por palavras que as coisas, por si mesmas,

¹³⁹ Outros poemas de Ryōkan se encontram no livro *The Poetry of Zen* (HAMILL; SEATON, 2007, p. 159).

¹⁴⁰ Estes poemas são conhecidos como poemas de morte. É um gênero de poesia que nasce no Zen Budismo e que oferece uma reflexão sobre a morte ou pela proximidade da morte do autor, expressa um sentido profundo da vida. Há também um apreço pelos que ficam e o desejo de enviar, pelas palavras, um adeus aos seus queridos. Para maiores detalhes vide *The Pleasures of Japanese Literature* de Donald Keene ou *Death Poems: Written by Zen Monks and Haiku Poets on the Verge of Death* de Yoel Hoffmann.

recitam” (NISHITANI, 2004b, p. 51). Quando radicalmente se penetra na realidade, a realidade se torna poesia. Ela não é criada pelo homem. O homem apenas é partícipe, e ela se torna parte do homem. Assim, todo e qualquer aspecto da realidade é motivo para poesia (NISHITANI, 2004b, p. 52).

Poesia já foi considerada um demônio do qual não se pode se ver livre tão facilmente (HAMILL; SEATON, 2007, p. 17). Alguns escritores, como é o caso de Chu-i, escreviam compulsivamente deixando uma obra de cerca de dez mil poemas (HAMILL; SEATON, 2007, p. 15). Esse despertar para a realidade das coisas, também chamado de iluminação seria o despertar do poeta para a verdadeira arte da poesia, segundo Yang Wanli (HARRIS, 1999, p. 19). Poesia então, pode ser vista como caminho, assim como a própria meditação ou a utilização dos kōans e é utilizada para expressar os diversos aspectos da realidade, seja ela de dor ou doenças, de alegrias ou celebrações e, sobretudo, as diversas nuances da expressão da natureza. Devido a isso, muitos destes poetas foram conhecidos como poetas da natureza (HARRIS, 1999, p. 239).

O período da dinastia Tang na China, de 618 a 907 EC., foi iniciado com a família Li e conhecido como a era de ouro da poesia. Os monges budistas a utilizavam como um meio de ensino e, também, como expressão artística. A elite laica também fazia uso desta ferramenta, utilizando tanto a prática da meditação quando o uso dos poemas para reafirmar a influência do Zen de que o *nirvāna* é *samsāra* e *samsāra* é *nirvāna*¹⁴¹ (HAMILL; SEATON, 2007, p. 14). Os budistas Chan criaram uma complexa linguagem poética que incluía ambiguidade, sugestão e paradoxo que muito se assemelha à ideia de despertar. Não possuindo a lógica racional, poesia é a que pode apontar diretamente o caminho, como é o caso de *O Boi e o Pastor*.

Posterior ao período Tang, se instaurou a dinastia Sung, desde o ano 960 até 1279, com dois imperadores, respectivamente Taizu e Gaozong. Foi neste período que se desenvolveu a impressão em madeira chamada *ukiyoue* e com isso houve uma expansão da produção literária. A divulgação dos escritos tem em sua base o próprio termo *ukiyo*, que significa “o mundo que flutua e que passa como as nuvens de um dia de verão” (PAZ, 1976, p. 156). Transmitir esse conhecimento seria produzir imagens de um mundo fugidivo. O autor de *O Boi e o Pastor*, Kaku-an, nasce na China deste período, mais precisamente no século XII, e pertence a Escola Chan de Linji, conhecida posteriormente no Japão como Rinzai. Sob

¹⁴¹ Este tema será aprofundado no quinto capítulo desta tese.

a influência desta escola, Kaku-an desenvolve uma escrita que valorizava não apenas a quietude ou purificação interior, mas também a experiência do instante no tempo, a volta à ação no mundo, um retorno a própria atuação da consciência (DESPEUX, 2015, p. 54).

A língua clássica chinesa tem suas particularidades. Ela é monossilábica, não tem modulações gramaticais e muitas de suas sílabas são quase idênticas. Há entonações musicais que promovem a diferenciação destas sílabas. Já a poesia chinesa clássica pode ter linhas de cinco ou sete sílabas, com poemas de quatro a oito linhas. Cada sílaba é na realidade uma palavra, ou melhor, elementos pictóricos dos caracteres *kanji* (HAMILL, SEATON, 2007, p. 94). Assim como a poesia chinesa, a japonesa, da mesma forma, evidencia diferenças da linguagem ocidental. A forma clássica de um poema japonês consiste em um poema curto, chamado *waka* ou *tanka*. Composto de trinta e uma sílabas, divididos em duas estrofes, sendo a primeira de três versos de cinco, sete e cinco sílabas e a segunda de dois, cada um com sete sílabas. Muitos desses poemas foram produzidos coletivamente. Nesta brincadeira de amigos poetas, foram sendo construídas séries de poemas chamadas *renga*. O gênero passou a ser conhecido como *renga haikai* e o poema inicial da cadeia, *hokku* (PAZ, 1976, p. 157).

Quem trabalha com a tradução da poesia chinesa e japonesa deve sempre ter em mente que o objeto da tradução poética é a poesia em si e não as definições léxicas dos dicionários (FENOLLOSA; POUND, 1977, p. 30). No caso da poesia chinesa são imagens-ideias de ações ou processos. Para eles, um nome ou uma coisa isolada não existe na natureza. As coisas são encontros de ações. Mas um verbo puro também não se encontra na natureza. O que a poesia chinesa trata é a de coisas em movimento. Assim, nomes, verbos e adjetivos dançam de forma opcional dependendo da opção do poeta em manipular os ideogramas (FENOLLOSA; POUND, 1977, p. 46). A escrita com imagens, a partir de metáforas é rica para construir um arcabouço espiritual, como é o caso de *O Boi e o Pastor*. A metáfora, que revela a natureza é a própria substância da poesia.

A poesia japonesa não privilegia a rima e não possui as entonações musicais do chinês, além de ser polissilábica (LEMINSKI, 1983, p. 33). A medida silábica é sua marca e com ela poderia se pensar em expressões mais limitadas e pobres da linguagem. Este não é o caso. Rica em jogos de palavras, o que ela tenta captar é o instante poético. Com isto, a *renga haikai*, e seu poema primeiro, o *hokku*, dão lugar a uma nova expressão poética, o *haiku*, termo que nasce como combinação dos conceitos *haikai* e *hokku*. O *haiku*, mesmo utilizado por poetas laicos, é um exercício espiritual. De anotações rápidas frente a acontecimentos da vida cotidiana é, ao mesmo tempo, meditação, pintura e exclamação poética. Pequeno, ele é,

também, um mundo de ressonância. O *haiku*, para Otavio Paz, é a própria iluminação (PAZ, 1976, p. 164).

Composto de três linhas, com dezessete sílabas, ele abre o poema com um elemento passivo. Na segunda linha há o rompimento da passividade ou do vazio do nada absoluto. Encontra-se o mundo fenomênico. Como terceira linha, e no encontro destes dois primeiros elementos, tem-se a iluminação poética, ou um retorno ao silêncio de onde o *haiku* partiu (PAZ, 1976, p. 164), como no caso do poema de Bashō:

O mar já escuro
os gritos dos patos
apenas brancos¹⁴².
Bashō

O Zen sublinha que o estado de iluminação é no momento presente, no aqui e agora, no instante¹⁴³ que revela em si o universo inteiro. Segundo Paz, este instante, que desmorona a temporalidade que o sustenta, “nega o tempo e nos coloca diante da verdade” (PAZ, 1976, p. 160). Esta verdade não é transcendente e é muito simples. Ela acontece na comunhão com a natureza e na alegria que ela oferece (NISHIDA, 1990, p.78). O humor, a poesia ou a imagem seriam as formas capazes de captar esta experiência do despertar. Perder-se na natureza e no cotidiano é onde se encontraria a si mesmo. Não é uma face oculta. A realidade se expressa na simples rotina de todos os dias.

Segundo Ueda, a lógica ocidental percebe a realidade unicamente vinculada à linguagem. A experiência do mundo é já, desde o início, linguisticamente constituída (UEDA, 1995, p. 1). Não haveria espaço para se pensar em uma realidade isenta da linguagem. O que a poesia oferece é a possibilidade de se perceber a realidade de uma forma distinta. E com isso, tanto o mundo quanto o si-mesmo são vistos por uma outra ótica. Para Suzuki, a poesia seria capaz de perceber o infinito no mundo finito” (UEDA; KIRCHNER, 2007, p. 28).

Há uma importância na suspensão da linguagem. A nona figura de *O Boi e o Pastor* evidencia o valor deste silêncio quando pergunta “O que se compara a ser mudo [...]?” Quando a linguagem cessa, se penetra no vazio. Não é apenas um silenciar de palavras ou mergulhar no vazio. Vai-se além. Perpassando este vazio se retorna ao mundo. As estruturas linguísticas são derrubadas e, ao mesmo tempo, este acontecimento se converte em impulso para expressar esta experiência novamente em palavras (UEDA, 2004a, p. 168). Parte-se da

¹⁴² Poema citado na obra de Otávio Paz, *Signos em rotação* (PAZ, 1976, p. 164).

¹⁴³ Tema será desenvolvido no próximo capítulo.

linguagem para o silêncio e deste para a linguagem novamente. As palavras neste momento, porém, vêm com a fragrância do vazio. Não necessariamente têm um sentido lógico. Aparecem palavras muitas vezes sem sentido, frases impossíveis, ilógicas e irrelevantes (SUZUKI, 2004c, p. 100). O homem, não como um sujeito, é habitado pela palavra. É ela que age, penetrando e fazendo o resgate ao mundo. Não há espaço para a interpretação. Ela é, no limite do absurdo, indizível, o próprio evento. Mas ao mesmo tempo é clara e poderosa. Este algo que simplesmente acontece pode se tornar uma palavra, uma exclamação, um poema, com força e presença. Ao mesmo tempo transforma o homem e reabre o caminho em direção à linguagem. Essa transformação é o próprio si-mesmo que passa a habitar o mundo em sua abertura infinita. Ao mesmo tempo em que se revela a verdade do mundo, ocorre a verdade do si-mesmo. O poema, então, é essa fala com a profundidade do sentido do silêncio absoluto (UEDA, 1995, p. 5-7).

O poema não nomeia. Assim, a proposta não é trazer o símbolo. As coisas apenas são, na sua brevidade. Ou melhor, o acontecimento é breve e acontece. Há um despertar diante do evento. Esse instante de exclamação frente à vida, se expressa com os Oh! ou Ah! poéticos ou simplesmente Isto! (BARTHES, 2007, p. 113). Esta palavra cortante, chamada *kireji* em japonês, rompe o eu e penetra por instâncias mais profundas (UEDA, 1995, p. 4). A reverberação deste instante escorre por toda a vida e se apresenta não apenas na escrita, mas em qualquer ação cotidiana (LOORI, 2002, p. 17).

O poema Zen geralmente não aparece sozinho, como se tem o costume nos textos ocidentais. Pode vir acompanhado de imagens ou como parte integrante de uma pintura. Desta forma, a poesia como parte da imagem, não é passível de tradução. É, segundo Leminski, igual a si mesma. O poema-pintura Zen, aponta para a ambiguidade entre ser e signo. Há uma fluência entre o pincel que traça as imagens e segue traçando os ideogramas. Não há obstáculos entre o mundo do ser e o mundo dos signos, entre a natureza e a cultura. Nos ideogramas há árvores, montanhas e rios. São uma e a mesma coisa (LEMINSKI, 1983, p. 40-43).

Segundo Ueda, o que ele expressa é a palavra humana, mas sem a influência atuante do homem. A realidade mesma é a que se expressa através das palavras. Não há mediação. No que é falado não há nenhum traço do humano (UEDA, 2004a, p. 124-125). As coisas simplesmente são, a partir de si mesmas. Com a nona figura, é permitido ao homem aprender a escutar a linguagem da natureza de ser o que se é, a partir de si mesmo, em tudo o que existe (UEDA, 1995, p. 10). A verdade da natureza se dá com a interpenetração entre a natureza e o

nada infinito. E nesse encontro entre o nada e o simples surge a poesia. Como nas palavras na nona figura, o que se vê é apenas o “rio amplo por natureza, as flores vermelhas”. Não há ação humana que perturbe o momento. Tu Fu também retrata isto no poema *Lua, Chuva e as Margens do Rio*, trabalhando como temas caros ao Zen, como o rio e a montanha.

A chuva bramiu, agora.
A noite de outono é clara.
A água veste uma pátina de ouro
e carrega uma estrela de jade brilhante.
O Rio Celeste segue claro e puro
tão gentil quanto antes.

O pôr do sol apaga as montanhas em sombra.
Um espelho flutua no profundo vazio verde.
Sua luz refletindo o frio e úmido crepúsculo.
O orvalho brilhando, congelando as flores¹⁴⁴.

Tu Fu

O humano, entretanto, não é negado, desvalorizado ou deixado de lado. Ele faz parte da teia reverberando a transparência de todas as coisas. Habita o mesmo espaço da natureza, mas sem se sobrepor a ela. Torna-se parte do todo com entrega e aceitação. É a própria natureza. Há poemas onde o homem, desta forma, aparece sem se destacar. Sua importância é a mesma de todos os demais elementos da realidade. Não há, porém, neste homem, letargia ou passividade. Ao contrário, segundo Nishida, o ser é marcado pelo movimento (NISHIDA, 1990, p. 44). Mas esta ação surge após ultrapassar o círculo vazio. Ação e ser, objeto e sujeito, são partes de um mesmo todo. No caso da nona figura, o homem nem ao menos aparece. Mas ele é, em seu si-mesmo, o rio que corre e a árvore em sua florescência.

A poesia trabalhada não se aproxima de ideais românticos ou ingênuos. Ela é de um realismo radical. Ela penetra a realidade como ela é e a realidade em si é a poesia (NISHITANI, 2004b, p. 51). É um exercício espiritual onde se percebe os seus dois aspectos ou apenas como uma pétala que caindo, se vira para um lado e para outro, sem o menor esforço. O nada e o simples se revelam como as duas faces da pétala que cai¹⁴⁵, do rio que se move, da árvore que esvoaça ao vento, das palavras do poema, do homem que as evoca. Simplesmente isto!

4.3.2 Monges poetas

¹⁴⁴ Poemas de Tu Fu podem ser encontrados em *The Poetry of Zen* (HAMILL; SEATON, 2007, p. 53).

¹⁴⁵ A sentença remete ao famoso *haikai*, citado por Faustino Teixeira: mostrando o dorso/ mostrando a face/ caem as folhas (TEIXEIRA, 2014, p. 138).

Ah!
 Foi tudo o que disse –
 Monte Yoshino
 coberto de flores¹⁴⁶.
 Teishitsu

O criador de *O Boi e o Pastor* escrevia com simplicidade e profunda sintonia com a vida. O caminho do ser é de interação com a natureza. E isto se percebe quando se ultrapassa as teorias e se adentra o universo da experiência. Ueda diz que o Zen tem produzido muitos textos e estes são importantes para a tradição. Mas se a ideia pode ser alcançada através dos textos, só se atinge a experiência para além deles (UEDA, 2013, p. 12). Esta é trilha oferecida por Kaku-an.

Assim como ele, diversos outros monges se expressaram através de poemas. Segundo Nishida, o fenômeno original é intuído facilmente pelos poetas. O que eles são capazes de expor não é apenas a natureza objetiva, superficial, e sim a realidade profunda da natureza. Retorna-se à origem, como diz o poema. Trata-se da experiência direta onde o sujeito e o objeto não se encontram separados (NISHIDA, 1990, p. 68-71).

Entre os inúmeros *poetas da natureza* de diversos períodos da história, encontram-se Xie Lingyun, chinês que viveu de 385 a 433 EC., considerado um dos precursores do Chan (HARRIS, 1999, p. 239). Sua vida se costura com a natureza como uma única malha, como nos diz o poema:

Tenho viajado pelas montanhas por centenas de milhas,
 sobrevivido sobre um rio no crepúsculo nestes últimos dez dias.
 Quando os pássaros voam para casa eu descanso os remos;
 quando as estrelas se enfraquecem
 eu ordeno que sigamos nosso caminho.
 Alta e clara a lua brilha no amanhecer;
 as gotas de orvalho se formam frias e molhadas¹⁴⁷.
 Xie Lingyun

Meng Hao-Jan (689-740 EC.) faz parte dessa linhagem de monges poetas que se fundiam com a natureza. Tinha uma vida simples e contemplativa no campo (HAMILL; SEATON, 2007, p. 183). Diz em um de seus poemas:

Na primavera, eu sonho até o amanhecer,
 escuto os pássaros cantando em todos os lugares.
 Oh voz do vento e da chuva da longa noite,
 você conta as pétalas que estão caindo?¹⁴⁸
 Meng Hao-Jan

¹⁴⁶ Poema que pode ser lido no artigo sobre *haikais* de Faustino Teixeira (TEIXEIRA, 2015, p. 57).

¹⁴⁷ Poema está no livro *Zen Poems* (HARRIS, 1999, p. 27).

¹⁴⁸ Poema está no livro *The Poetry of Zen* (HAMILL; SEATON, 2007, p. 39).

Li Po (701-761EC.) foi considerado o mais famoso poeta chinês. Diz a lenda que ele se afogou tentando abraçar o reflexo da lua em um rio (HAMILL; SEATON, 2007, p. 184).

Os pássaros desapareceram do céu.
Agora a última nuvem some.
Nos sentamos juntos, a montanha e eu,
até que apenas a montanha permaneça¹⁴⁹.
Li Po

Wang Wei, do século VIII, foi um dos poetas da dinastia Tang. Além de escrever, também pintava paisagens. Diziam que seus poemas eram pinturas e que suas pinturas eram poemas (HARRIS, 1999, p. 240). Em sua obra é a natureza que age, deixando o homem como seu espectador; aquele que vê, aquele que escuta:

Querida pedra
próxima ao rio
quando os salgueiros balançam
novamente sobre minha taça de vinho
se você disser que o vento da primavera
não tem raciocínio
por que estariam caindo sobre mim
estas flores?¹⁵⁰
Wang Wei

Outro poeta do mesmo período foi Chang Jian, também conhecido pelas descrições poéticas da natureza (HARRIS, 1999, p. 241). Escrevia os poemas nas paredes de sua caverna e em pedras e árvores próximas a templos e mosteiros (HAMILL; SEATON, 2007, p. 182). Assim como os demais monges poetas, incansavelmente usando elementos como a lua e a montanha, a beleza de seus poemas escorre pelas palavras:

Aqui, ao lado de um profundo e claro lago
você vive acompanhado de nuvens;
ou, suave através dos pinheiros, a lua se aproxima
para ser sua amiga de coração puro.
Você descansa coberto pela sombra das flores,
suas ervas orvalhadas florescem em cama de musgos.
Permita-me partir deste mundo. Deixe-me brilhar como você,
em suas montanhas do leste com suas fênix e abutres¹⁵¹.
Chang Jian

¹⁴⁹ Poema está no livro *The Poetry of Zen* (HAMILL; SEATON, 2007, p. 42).

¹⁵⁰ Poema está no livro *Zen Poems* (HARRIS, 1999, p. 41).

¹⁵¹ Poema está no livro *Zen Poems* (HARRIS, 1999, p. 77).

Yang Wanli, século XII, comparou a iluminação do Chan com a genialidade artística. Seriam para ele dois processos similares (HARRIS, 1999, p. 244). Tanto esse despertar quanto a arte aparecem na sutil interrelação entre os elementos da natureza e a figura do homem neste poema que segue:

Árvores envoltas na neblina das montanhas,
nuvens remendadas,
o vento dispersa uma tempestade de pétalas perfumadas.
Dizem que, os verdes salgueiros, não tem sentimentos –
por que eles tentam com tanto esforço
tocar o viajante com seu pólen?¹⁵²

Yang Wanli

Seguindo a cronologia, Dōgen desponta no século XIII, com seu pensamento compilado na obra *Shōbōgenzō*, além de vastos poemas sobre a natureza (HARRIS, 1999, p. 244). Nada há, nem uma partícula de pó, que não possa ser banhado pelos raios da iluminação. Todos falam o mesmo idioma. A vida em si é um grande altar onde ela é celebrada constantemente.

Indo, vindo, os pássaros
não deixam traços
nem precisam de guias¹⁵³.
Dōgen

Shinkei, outro poeta fortemente influenciado pela natureza, chegou a dizer que para escrever um bom poema, seriam apenas necessários bambuzais, um pântano e a lua desvanecendo-se no início do dia (HARRIS, 1999, p. 247).

Ryōkan, monge sensível, do século XVIII, foi chamado de o Grande Louco (HARRIS, 1999, p. 248). Eremita, viveu mendigando comida. Escrevia seus poemas em chinês e japonês (HAMILL; SEATON, 2007, p. 194). A simplicidade era a marca deste poeta, refletindo uma das mais importantes características da tradição Zen, como disse certa vez, “poucas coisas bastam para ser feliz” (RYŌKAN apud TEIXEIRA, 2014, p. 136). Como poema de morte ele escreveu alguns dias antes de sua partida, quando falece em posição de zazen:

Como recordação
quero deixar
as flores da primavera
o canto do cuco de verão

¹⁵² Poema está no livro *Zen Poems* (HARRIS, 1999, p. 137).

¹⁵³ Poema está no livro *Zen Poems* (HARRIS, 1999, p. 144).

as cores do outono¹⁵⁴.
Ryōkan

A lista destes poetas é imensa. Com singeleza podem passar despercebidos. Mas o impacto destes autores e o grande número de poemas escritos, elevam estes homens a grandes autores da literatura mundial (TEIXEIRA, 2014, p. 138).

A natureza, que aparece como um dos aspectos da realidade, é para ser pensada aqui não apenas em termos materiais. A experiência que estes poetas expressam não está limitada às palavras, enquanto conceitos abstratos. Ela é, enquanto realidade, uma expressão do si-mesmo. E quanto mais o homem se aprofunda no conhecimento de si e amplia seus ideais, sentimentos e volição, mais ele é capaz de entender o verdadeiro significado da natureza. O si-mesmo e a natureza, desde a perspectiva da experiência pura, não são coisas distintas (NISHIDA, 1990, p. 70-72).

A compreensão de que todas as coisas, inclusive os minerais, são seres sencientes, ofertada por Dōgen, nem sempre foi unânime. Alguns monges refletiram sobre esta questão. No século VIII, Chan-jan, um patriarca da Escola Tendai, afirmava que todas as coisas, sem exceção, possuíam a natureza búdica. Ryōgen, no século X, também desta escola, iniciou a reflexão sobre as etapas da prática Budista, a partir do ciclo das plantas. Como comparação, dizia ele que a aspiração seria o momento do plantio, o treinamento equivaleria ao crescimento da planta. Frutificar expressaria o despertar e o morrer seria o nirvãa. Segundo ele, o ciclo de vida da planta é o próprio caminho para a iluminação (SHAW, 1985, p. 113-114).

Chujin, a fins do século XI e início do XII, trata sobre plantas e árvores, afirmando que estas teriam a natureza búdica. Já Kukai, o fundador da Escola Shingon do Japão, ainda nos fins do século VIII e início do IX, afirmava a presença dos seis grandes elementos, terra, água, fogo, vento, espaço e mente em todos os Budas, seres sencientes e mundos materiais. Não havia distinção entre eles (SHAW, 1985, p. 115).

Dōgen aprofunda a discussão e a apresenta em seus poemas. Todos possuíam a natureza búdica, tudo seria a voz e o corpo de Buda, como as cores das montanhas e o eco dos vales (SHAW, 1985, p. 122). Não era apenas a manifestação da natureza búdica. Tudo era a própria natureza búdica. Diz ele:

¹⁵⁴ Poema está no livro *Religiões & Espiritualidade* (TEIXEIRA, 2014, p. 138).

Todas as mentes são, sem exceção, seres sencientes, e todos os seres sencientes são, sem exceção, possuidores de natureza búdica. E até as grammas, árvores, e nossa própria nação são sinônimos de mente e porque são sinônimos de mente, eles são seres sencientes e porque eles são seres sencientes, todos eles possuem a natureza búdica (DŌGEN, 2007, p. 266).

Assim como na experiência de Dōgen e dos demais monges poetas, não há nada que se possa dizer separado. O si-mesmo não pode ser visto sem o todo. O corpo não pode ser visto desvinculado da terra. A palavra não pode ser vista afastada da realidade. O que há é a vida do universo, a vida em si (NISHITANI, 2016, p. 66). O si-mesmo, da nona figura, como diz Ueda, é a árvore e é o rio (UEDA, 2008, p. 172). E o monge poeta, que mergulha no vazio, torna-se essa mesma árvore e esse mesmo rio.

4.3.3 Poetas peregrinos

Ueda: Quando o caixão de Fuke foi aberto, viram que estava vazio. Fuke tinha desaparecido completamente. Apenas havia o som de um sino tocando no céu. O que isto poderia significar?

Suzuki: Isto é poesia.

Ueda: No Zen, o som do sino não deveria ser sempre escutado?

Suzuki: Escute! Está tocando! É poesia¹⁵⁵.

mondō Zen

A principal caminhada no Zen é a jornada em busca do despertar espiritual. O percurso feito pelo boi e pelo pastor evoca este tema e por isso está além de seu tempo. Ele permanece atual assim como a busca permanece a mesma. Ao mesmo tempo que há um objetivo, este não é importante. A meta é a própria caminhada. Thich Naht Hanh é um incentivador da meditação andando. Para ele, caminhar, significa meditar e este seria o retorno ao lar, onde sempre se esteve. O rio e a árvore, da nona figura, evocam este lar que, ao mesmo tempo, é o próprio si-mesmo. O monge vietnamita afirma que os poetas percebem com grande facilidade o si-mesmo que se inter-relaciona com o todo, que se experimenta sem dualidade. Diz assim:

Se você é poeta, verá claramente que existe uma nuvem pairando nesta folha de papel. Sem a nuvem, não há água, sem água as árvores não podem crescer, e sem árvores não se pode fazer papel. Portanto a nuvem está nesta folha de papel. Esta folha depende da existência da nuvem. Papel e nuvem, portanto, são um (HAHN, 2001, p. 47).

¹⁵⁵ (UEDA, 1973, p. 104).

Enquanto muitos mestres Zen preconizaram a meditação sentada, o ato de andar tem, segundo o monge vietnamita, o mesmo valor. Meditar, para ele, não é retirar-se, mas estar inserido no todo (HAHN, 2001, p. 47). Os monges poetas peregrinos uniam o ato de andar ao de escrever. Assim, relatavam as experiências que viviam.

Para Nishida, o artista, por trabalhar com a intuição e deixar-se levar pelo movimento que vem da profundidade do seu ser, é capaz de chegar à natureza verdadeira da realidade (Nishida, 1990, p. 49). Há uma passagem de Daitō Kokushi que diz que “a ocasião para poesia possui [...] significados ilimitados / permitida apenas ao homem que vagueia pelos campos e arduamente compõe poesia” (KOKUSHI apud NISHITANI, 2004b, p. 40). A captação da realidade é a do homem simples, que tem o olhar atento aos detalhes da vida, que vive a vida. Para Thomas Merton, o poeta busca por algo maior que a morte. Ele busca ultrapassar a dicotomia morte-vida e se torna uma testemunha da vida e do cotidiano (MERTON, 1975, p. 306).

A figura do poeta andarilho é recorrente no Zen. Como Buda, é aquele que aceita a impermanência como lei. Um dos grandes nomes é Matsuo Bashō, que soube captar de forma refinada, a fundação do si-mesmo e da realidade. Bashō nasceu na pequena cidade de Iga no Japão, no século XVII, entre samurais. Com a morte de seu senhor Todō Shinshirō, senhor do castelo de Ueno, Bashō torna-se um *rōnin*, uma espécie de samurai errante, sem um senhor feudal a quem servir (LEMINSKI, 1983, p. 12-13). Aprende sobre a arte poética japonesa e caligrafia. Teve influência de monges Zen, como Bucchō, abade do templo Konponji (TEIXEIRA, 2015, p. 52). Poetas Zen também o influenciaram, como Saigyō, Tu Fu e Po Chu--i. Teve uma vida focada tanto em aperfeiçoar a prática Zen quanto sua poesia. A preocupação com a estética era tão elevada que dentre os poetas japoneses posteriores a ele há uma lenda que diz que o *haiku* nasceu e morreu com Bashō (HAMILL; SEATON, 2007, p. 96). Teve cerca de três mil discípulos poetas. Viveu parte de sua vida como eremita após um incêndio no local onde vivia e elegeu seu nome a partir de plantações de banana, *basho an* em japonês, as quais admirava e onde passou em diversos momentos de sua vida (HARRIS, 1999, p. 248). Também produziu diários a partir de suas viagens. Recorrente em seus trabalhos são as palavras viagem, *tabi*, e viajante, *tabi-bitoto*, reafirmando a influência Zen da vida errante, do amor à natureza e da importância da experiência. Bashō afirmava que não seguia a poesia clássica e nem o estilo dos antigos. Mas ainda assim, tinha a mesma busca que eles. Seus livros mostram uma peregrinação espiritual. Na simplicidade de seus poemas de

três linhas, os poucos elementos, como um sapo ou uma pedra servem para provocar o despertar (PAZ, 2003, p. 165).

Por trás de toda simplicidade Bashō foi um estudioso das diversas artes Zen, tais como a pintura, a cerimônia do chá e o teatro nō. Sua poesia, na visão de Otávio Paz, subverte o tempo e torna-o incomensurável. É um convite não apenas para contemplar o campo e a natureza, mas para viver a vida (PAZ, 2003, p.165-167). No aprendizado como andarilho, entre suas obras encontra-se as *Regras para Peregrinar* (LEMINSKI, 1983, p. 63), com orientações para seus discípulos poetas. Bashō valoriza a simplicidade, gratidão, humildade e aceitação. Um importante item é a de que se deve olhar para dentro de si mesmo. A estrada, para este peregrino, assim como para o pequeno pastorzinho, é a busca incessante de si mesmo.

Este ato de escrever transformado em diários era valorizado como um importante gênero literário japonês. Ao contrário da literatura ocidental, desde o século XII no Japão, os diários aparecem como grandes obras. Uma das primeiras obras, chamada *Palavras de Traveseiro*, ainda do século XII, é a de Sei Shonagon, dama da Corte da Era Heian (LEMINSKI, 1983, p. 61).

O despertar de Bashō, foi narrado em um de seus mais famosos poemas. Conta a lenda que isto se deu, no encontro com aquele que viria a ser seu mestre, Bucchō. O diálogo, apresentado por Leminski, teria se dado como se segue, a partir da pergunta do mestre Buchhō, em visita a sua casa:

-Como vai a Lei de Buda neste jardim quieto com suas árvores e ervas?
 Bashō respondeu: -Folhas grandes são grandes, folhas pequenas são folhas pequenas.
 Bucchō, então, disse: -De uns tempos para cá, qual tem sido seu empenho?
 Bashō: -A chuva em cima, a grama verde está fresca.
 Então Bucchō perguntou:
 -O que é que era esta Lei de Buda, antes que a grama verde começasse a crescer?
 Nesse momento, ouvindo o som de um sapo que pulava na água, Bashō exclamou:
 O som do sapo saltando na água (LEMINSKI, 1983, p. 20).

Com esta resposta, Bacchō afirma o estado de iluminação que Bashō teria alcançado. E o poema segue até os dias de hoje com inúmeras releituras e traduções, mas sempre lembrando os versos originais:

Velha lagoa
 O sapo salta
 O som da água¹⁵⁶.
 Matsuō Bashō

Um dos seguidores de Bashō é Kobayashi Issa (1763-1827). Este segue a tendência dos diários de viagem. Seguindo os preceitos do mestre, diversos monges levavam caderninhos para anotações e escreviam ao longo dos passeios (HAMILL; SEATON, 2007, p. 194).

Tempo de celebração do ano novo:
 me sinto tranquilo
 dando as boas vindas à minha primavera.
 Nas sombras floridas das cerejeiras
 ninguém é realmente um estranho agora¹⁵⁷.
 Kobayashi Issa

Segundo Roland Barthes, não é possível tentar compreender um poema Zen pela lógica racional. Seria mais preciso ruminá-lo, fazendo uma alusão ao boi da história. Diz-se que por isso é comum ver o poema ser recitado duplamente como um eco que se expande. Um eco que surge da forma breve e vazia do *haikai*, da linguagem que cessa (BARTHES, 2007, p. 97-100). No retorno da linguagem, a ressonância do poema é profunda. E se expande para além das terras orientais¹⁵⁸. Bashō vislumbra em seu poema de morte esse mesmo olhar frente à vida. Uma vida de um monge peregrino e poeta. Ou monge poeta e peregrino: “doente em viagem / sonhos vagueiam / pela várzea” (BASHŌ apud LEMINSKI, 1983, p. 29).

Os sonhos de Bashō e o impacto da tradição Zen na literatura avançam não apenas na sua caminhada, mas por todo o mundo. Mais do que seguir uma tradição milenar, a poesia

¹⁵⁶ Poema está no livro *Matsuō Bashō: a lágrima do peixe* (LEMINSKI, 1983, p. 20).

¹⁵⁷ Poema está no livro *The poetry of zen* (HAMILL; SEATON, 2007, p. 168).

¹⁵⁸ A literatura ocidental sentiu-se instigada pelos versos Zen. Jack Kerouac, por exemplo, sofre influência direta. Nasceu nos Estados Unidos no ano de 1922. Aos 32 anos inicia seu interesse pelo Budismo que aparece em diversos de seus escritos, tais como: *Os Vagabundos do Dharma*, *Satori em Paris*, *Some of the Dharma*, *Livro de Haikais*, *Despertar: uma Vida de Buda*, entre outros. Com um grupo de amigos intelectuais foi o responsável pelo movimento conhecido como Geração Beat. Escritor de romances e poemas, o Budismo aparece como um misto de busca espiritual e expressão artística, em conjunto com uma vida em torno de viagens, bebidas, drogas e mulheres. Jack Keroac apresentou a obra do poeta chinês Han Shan para uma multidão de leitores no Ocidente (HAMILL; SEATON, 2007, p. 2). No Brasil, a poesia na forma de haikais aparece com o modernismo, como nos poemas-minuto de Oswald de Andrade e posteriormente na obra de Millôr Fernandes (LEMINSKI, 1983, p. 90-91). Um dos grandes nomes na literatura brasileira é Paulo Leminski, poeta da cidade de Curitiba, com um vasto número de livros e poemas. As Aldravias são uma das mais recentes influências da literatura Zen. Esta nova linguagem poética surge no ano 2000 na cidade de Mariana, Minas Gerais, no Brasil, com Gabriel Bicalho e um grupo de amigos poetas. Este estilo poético possui apenas seis palavras-verso, sem maiúsculas ou pontuação. O que ele tenta captar é esse instante precioso, assim como os *haikais* Zen (HORTEGAS, 2017).

Zen apresenta um outro olhar frente à vida. Um olhar de possibilidades e esperança. Para Suzuki, o Zen “é o oceano. O Zen é o ar. O Zen é a montanha. O Zen é o trovão. O Zen é o raio, a flor primaveril, o calor do verão, o frio do inverno, é o homem” (SUZUKI, 1969, p. 65).

Se, na figura nove, não há traços deste homem, a imagem seguinte retorna com duas figuras humanas e é isso o que será desenvolvido a seguir. Valorizar a natureza é também realçar o homem nela inserido, ou melhor, o homem que é também natureza.

Para escapar do poder do intelecto,
das armadilhas das palavras,
desbravei o mar
em busca do conhecimento
que transborda todo dizer.
Deambulei até desfazerem-se as
sandálias
e o que eu encontrei?
A água no rio, a lua no céu¹⁵⁹.
Kaku-an

As sandálias gastas de Kaku-an, assim como de seu pastor que busca pelo boi, na peregrinação de toda uma vida, faz o retorno para o si-mesmo. Não se está só. Ele está aí em conjunto com os demais elementos da natureza em uma trama incessante de fios costurados, no vazio de todas as coisas.

¹⁵⁹ Poema está no livro *Nuvole vaganti: la raccolta di un maestro Zen* (SŌJUN, 2012, p. 99).

5 O OUTRO

[...] o mestre volta a ser discípulo; o iniciado, principiante; o fim, começo, e o começo, consumação.

HERRIGEL, 1995, p. 18

Como última etapa do poema, a figura se apresenta como o encontro de um velho com um jovem rapaz. A natureza da nona imagem ainda está lá compondo o conjunto, representada por uma árvore, fazendo-nos recordar de sua existência. O nada da oitava figura também não passa despercebido com a cabaça na mão esquerda do idoso, completamente vazia. Mas agora a centralidade passa a ser a das duas figuras humanas e sua relação.

O si-mesmo que ora se revela, iluminado pela risada daquele que já percorreu toda a jornada, não cabe em si. Ele existe com o outro, a partir do outro e pelo outro. É um si-mesmo que transborda. Ainda que isto se componha de uma grande sabedoria, não é para ser encontrada nos templos, mosteiros ou em paraísos distantes. Ela faz parte do dia-a-dia, nos afazeres comuns, nas peixarias e nos bares da vida em conjunto com uma simplicidade que permite andar descalço, sem adereços e com poucas roupas.

Ao mesmo tempo que um se vai o outro chega nesta trama sem fim. E o jovem que inicia a jornada já traz suas concepções e reflexões sobre a vida. Ainda que pequena, já tem uma trouxinha de viagem em seus ombros. Terá ele disposição para abandonar tudo? Para aprender o que o outro lhe ensina? Para deixar o que tem de mais precioso e ser capaz de experimentar algo novo?

Às vezes tudo o que se necessita é de mãos estendidas. Um único instante. E em um singelo e breve encontro, tudo se transforma.

5.1 O VELHO E O JOVEM

5.1.1 O entre

Então, diga que meu caminho é diferente do seu.
Nós dois temos cabelo e barba de velhos.
Eles dizem que palavras podem matar a fé.
Eu gosto de arrumar flores de primavera em um velho
e grosseiro vaso funerário¹⁶⁰.

Kuan Hsiu

A imagem com o velho e o jovem rapaz mostra o significado do encontro, em suas mais profundas dimensões. A discussão entre o Eu-Tu já havia sido colocada pelo

¹⁶⁰ O poema se encontra no livro *The Poetry of Zen* (HAMILL; SEATON, 2007, p. 67).

filósofo austríaco Martin Buber. Em sua proposta, Buber estabeleceu uma relação entre dois sujeitos, ou sujeito-sujeito. Ao mesmo tempo que há uma individualidade encerrada em si mesmo, a subjetividade é capaz de se relacionar com a subjetividade do outro (NISHITANI, 2006, p. 93). Isto é uma visão já mais ampla, contrária a se pensar o relacionamento a partir da mente intelectual que posiciona o outro como coisa. Se o outro é pensado em seu sentido apenas útil ou benéfico, a relação permanece como um sujeito e um simples objeto.

A Escola de Kyoto tem acesso às reflexões de Buber, mas avança em outras direções. Diz que apenas quando se estabelece uma relação de amor é possível perceber o outro enquanto sujeito, seja este um ser humano, uma pedra ou uma árvore (NISHITANI, 2006, p. 96). Para Nishitani, o relacionamento é sagrado. E nisto inclui pensar que na relação já não se é apenas um indivíduo, ou indivíduo-indivíduo, mas seres em relação, que se constituem nesse entre (NISHITANI, 2006, p. 17).

Para se pensar no encontro em seus variados contornos, é preciso perceber que o outro habita um solo sagrado distinto do seu. E o início desta relação envolve esse estranhamento. Os sentimentos para com alguém que é um desconhecido passa pela agonia e pela tensão da surpresa inicial como quando se recebe alguém pela primeira vez na entrada de casa. Como diz Montandon que as primeiras sensações ocorrem “naquela porta à qual se bate e que vai abrir um rosto desconhecido, estranho. Limite entre dois mundos, entre o exterior e o interior, o dentro e o fora, a soleira é a etapa decisiva semelhante a uma iniciação” (MONTANDON, 2011, p. 32). Nada aqui é superficial. Tudo remete a uma compreensão mais profunda, mas, ainda assim, cabem perguntas cotidianas como a do mestre Zen: “Quem é aquele que aparece ante mim”? (UEDA, 2004a, p. 44). Ou perguntas ainda mais simples como - Quem é você?

Já neste começo que se dá a saber o nome do outro. A princípio, se este nome se vincular à ideia de eu, no Zen, ele necessita ser desconsiderado. É o caso entre o diálogo entre o rei Milinda e o monge Nāgasena:

O rei perguntou ao monge qual era seu nome, e este lhe responde: “Sua majestade, eu sou chamado Nāgasena; meus companheiros se dirigem a mim como Nāgasena; mas não importa se os pais nos dão o nome de Nāgasena, ou Sūrasena, ou Vīrasena, ou Sīhasena, não é nada além de uma forma de contar, um termo, uma designação conveniente, um mero nome, este Nāgasena; pois não há eu aqui para ser encontrado” (SUZUKI, 2004a, p. 219).

Quando um nome é apenas um nome, há como pano de fundo a valorização do próprio intelecto. E é desta mesma fonte que nasce, por exemplo, o espírito científico moderno e o surgimento do nominalismo e empirismo (NISHITANI, 2004b, p. 45). Há uma ruptura com outros componentes fundamentais da existência que a cultura ocidental desconsidera.

Visto, porém, por um outro ângulo, tradições como o Zen, desde tempos remotos, tem o nome com um papel fundamental. Em conjunto com este estava o próprio ser. Assim como em um casamento, vestir o nome do marido seria, além de uma formalidade legal, uma entrega. Chamar pelo nome de um ser superior, como Amida na tradição budista, significaria que este já havia se doado à humanidade e por isso, ela o clamaria. Em uma parábola Zen, conta-se que:

Kyōzan Ejaku perguntou a Sanshō Enen, “Qual é o seu nome?”
 Sanshō disse, “Ejaku!”
 “Ejaku!” Replicou Kyōzan, “este é o meu nome.”
 “Bem, então,” disse Sanshō, “meu nome é Enen.”
 Kyōzan bramiu com uma risada¹⁶¹.

A experiência do nome aqui é a do próprio ser experienciado enquanto realidade. (NISHITANI, 2004b, p. 45-46). Distinto de se pensar o nome como o eu, ele é quem oferece não apenas um solo para pisar, mas os próprios pés. Esta forma paradoxal de lidar com a temática dos nomes, assim como qualquer outro assunto, própria do Zen, é a mesma tentativa da quebra e da ruptura da mente intelectual. O que se pede é que se vá além. A pessoa, que é capaz de estar em contato com a realidade na maneira como o Zen oferta, experiencia a si mesmo tendo seu próprio ser dentro dessa realidade. Os nomes desta maneira, podem ser percebidos realisticamente, porque a realidade é “intimamente sentida, concretamente vivida, diretamente realizada” (NISHITANI, 2004b, p 46).

Seguido ao reconhecimento do nome há um cumprimento entre as partes. Há uma troca de palavras, um aceno de mão ou, no caso japonês, um inclinar-se. Este ato é mais que uma cortesia. Se insere, segundo Ueda, na insondabilidade do entre, onde não existe mais nem eu nem tu, onde se é pontuado pelo infinito (DAVIS, 2008, p. 247). Quando se abaixa, se penetra no nada, ou melhor, a pessoa se torna este nada. Nesse vazio não há eu e não há tu. É a profundidade infinita do entre, onde também é possível dizer que “este outro sou eu” (UEDA, 2004a, p. 43). Quando se levanta outra vez, neste retorno à vida, há o colocar-se novamente face a face com o outro. Surgindo do nada, não se reconhece mais o outro como um amigo ou

¹⁶¹ A parábola é narrada por Nishitani (NISHITANI, 2004b, p. 40).

como uma expressão do eu, mas simplesmente como a própria pessoa simplesmente é (DAVIS, 2008, p. 247).

Assim como no cumprimentar, o respirar em sua mais profunda compreensão seria este mesmo movimento. Exala-se o eu, e inala-se a abertura infinita do mundo, ou o próprio vazio, incessantemente (DAVIS, 2008, p. 247). Se, para uma visão racionalista o eu é reconhecido enquanto eu em sua individualidade substancial, a partir da oitava figura, o eu se dá a partir do nada absoluto, enquanto si mesmo. É o *eu sem eu*. Avançando para a nona figura temos a concretização da situação anterior, o lugar da forma, da concretude da existência. A partir da natureza, *eu, não sendo eu, sou eu*. Avançando para a décima figura, quando o velho e o jovem se olham, o “ancião se abandona ao encontro com o outro desde si mesmo” e passa a ter a compreensão de que *eu sou você* (UEDA, 2004a, p. 103). As duas figuras seriam um desdobramento do eu do idoso. Se a pergunta por um sentido ocorre aqui a partir de alguém que já percorreu a estrada, aquele que recebe a indagação, a partir da força do entre, desperta para seu verdadeiro si-mesmo. O entre é tanto o lugar do nada, espaço aberto e infinito, quanto o lugar existencial onde nasce a pergunta por si e pelo lugar no mundo. Apenas neste movimento é possível saber-se novamente como *eu sou eu*. Mas como um si-mesmo que se desfez das armadilhas egóicas. Aquele que foi capaz de sair de si e empreender a difícil jornada do retorno a si mesmo (UEDA, 2004a, p. 107).

A relação eu-outro ultrapassa este binômio e inclui o mundo inteiro. Ueda diz que nos encontros, as pessoas se vêm rodeadas das coisas que existem entre este eu e o outro. Assim, mais uma pergunta se faz urgente e necessária. –“Que deveríamos fazer a respeito dessas coisas”? ou - O que é isto? (UEDA, 2004a, p. 44) demonstrando a fundamental preocupação com a responsabilidade que se impõe a cada um, no particular e no coletivo.

Em um encontro realmente significativo, como é o caso de Ejaku e Kyozan, um, passa a utilizar o nome do outro. O ser perde o centro no eu e passa a ser preenchido pelo outro. A existência de cada um passa a ser centrada no outro. Mesmo que nos encontros haja a necessidade de perceber sua própria individualidade, é possível romper com ela até o ponto em que o pequeno eu pode ser dissolvido. Há uma outra condição que passa a ocorrer. Quando se perde o centramento no eu, não há mais discriminação entre si e o outro (NISHITANI, 2004b, p. 48). Mas, mesmo assim, ainda há o eu e ainda há o outro. Após o mergulho no outro e o retorno a si, este outro pode ser visto como ele é, em toda sua inteireza. Aqui há um profundo respeito e humildade que se estabelece na profundidade do vazio de todas as coisas.

Para o Zen, a compreensão da construção de uma pessoa como a união do eu com o outro, é a única capaz de mover as pessoas da família para a nação e desta para a humanidade como um todo (NISHITANI, 2016, p. 161). A grande integração é do si-mesmo com o universo e com o absoluto (NISHITANI, 2016, p. 173). É um modo de ser que deixa de ser auto-centrado para ter o centramento no outro. É possível perceber isto nas mesmas relações cotidianas que passam a expressar um infinito frescor. E no Zen Budismo, isto é simbolizado através dos kōans.

5.1.2 O kōan

Zhaozhou Congshen perguntou a Nanquan Puyun “para onde deve ir uma pessoa sábia quando ela morre?
Nanquan respondeu “Ela deve se tornar um búfalo na casa do fiel aos pés da montanha.
Obrigado, professor, por esta instrução, disse Zhaozhou.
Nanquan disse: Ontem à noite, à meia-noite, a luz do luar brilhou na janela¹⁶².

mondō Zen

O encontro entre o velho e o jovem na décima figura pode ser muito bem considerado como um diálogo próprio da tradição Zen Budista, inaugurado por uma pergunta conhecida como um kōan. Kōans são conhecidos ocidentalmente como pequenas histórias enigmáticas da tradição Zen. Eles surgem com um questionamento que o mestre coloca para seu discípulo. Além de serem estranhas e bastante vívidas, outras características vêm à tona quando se fala deles. Kōans dão à doutrina Budista um tratamento nada ortodoxo e não seguem nem convenções sociais e muito menos lógicas. Com uma ampla gama de variações, eles podem exibir humor, banalidade, crueza e, também, leveza, poesia e beleza (FOSTER, 2013, p. 1).

Acredita-se que se iniciaram com mestres na China no século XII, como Goso Hoyen, Yengo Kokugon e Daiye Soko. Também a escola de Lin-chi valorizava os kōans. É de Hsüeh-tou Ch’ung-hsien a primeira sistematização. Foi compilado o *Pai-tse sung-ku* de cem kōans com comentários em versos. Também Ta-hui Tsung-kao, do período Sung, organizou os kōans em um sistema que tornava acessível aos estudantes para que pudessem ler a doutrina, memorizar e buscar respostas para suas dúvidas. Mas o próprio Ta-hui queimou os blocos de madeira onde se imprimiam os livros e também os já impressos por achar que eles estavam atrapalhando o verdadeiro despertar com a degeneração de construções apenas intelectuais (YAMPOLSKY, 2007, p. 20-21).

¹⁶² Diálogo encontrado na coletânea de kōans *Entangling vines*, p. 91.

No século seguinte, mesmo criticados, adentram o Japão. Diz-se que todos os textos chineses existentes chegaram a esta nova terra, como o *Wu-men kuan*, a *Barreira sem Portões*, compilado por Wu-men Hui-k'ai com quarenta e oito kōans incluindo o famoso kōan *wu*, ou *mu* em japonês, que ainda hoje é oferecido como o primeiro kōan para estudantes principiantes. Entre os principais mestres japoneses estão Hakuin e Rinzai. Hakuin estimou que houvesse em torno de mil e setecentos kōans. Mas se há o desenvolvimento de perguntas secundárias isto poderia elevar o número para três mil (SUZUKI, 1969, p. 139). O praticante passa por eles ao lado de um mestre que possa checar seu desenvolvimento. Dentro da Escola Rinzaí, os kōans se dividiriam em quatro etapas ou temas. O primeiro seria uma transmissão fora das escrituras. O segundo, a não dependência em palavras. O terceiro tema são os kōans que apontam diretamente para a mente e o último é sobre o ver a própria natureza para se tornar um buda (NAGATOMO, 2016, p. 2).

Outra divisão dos kōans os separa em cinco categorias. O primeiro grupo é designado para se atingir a taleidade ou o corpo da verdade. O segundo para obter articulação linguística de experiências meditativas. O terceiro grupo são kōans com um nível de dificuldade elevado. O quarto permite ao praticante trazer *insights* para o cotidiano. O último seria para ir além do estado búdico apagando todo e qualquer vestígio de iluminação (NAGATOMO, 2016, p. 2). Também possuíam a diferenciação entre kōans que não possuíam resposta e kōans respondidos pelos mestres (DUMOULIN, 1993, p. 51). Muitas vezes estes diálogos se davam nos monastérios, como uma cerimônia de examinação espiritual, duas vezes por mês, para ir acompanhando o progresso espiritual dos discípulos (NEARMAN, 2007, p. xxi). De um modo geral, na literatura, os monges com nomes são os que já despertaram e passam a poder avaliar os demais.

O termo original em japonês é *ko-an* e *kung-an* em chinês. *Ko* significa público e *an*, documento ou caso. Inicialmente seria o momento em que o discípulo era atestado publicamente sobre sua realização espiritual. Posteriormente passa a se referir apenas à pergunta espiritual (NEARMAN, 2007, p. xix). Seria a questão a ser resolvida ou encontrada, não no exterior, mas dentro de si. O documento seria “o que cada um de nós traz consigo a este mundo ao nascer e procura decifrar antes de partir” (SUZUKI; FROMM; MARTINO, 1960, p. 55). Toda a questão do kōan é fazer o discípulo pensar em si mesmo, sobre seu ser, sobre seu próprio destino. As histórias, portanto, narram a trajetória de como os praticantes solucionavam suas dúvidas. Para Ueda, “a pergunta que cada kōan nos confronta é a mesma

questão que o Zen como um todo nos confronta, que, no nível mais profundo, é a questão que a própria vida nos confronta” (UEDA, 2013, p. 11).

É importante perceber, quando se está lendo esta literatura, a atitude mental daquele que cria a pergunta e não apenas o que está sendo perguntado. Há um estado particular de mente que deve se ficar atento. Na sequência, o mestre apresenta o kōan para o discípulo. E depois, este retorna ao seu mestre para apresentar sua própria compreensão do mesmo. Mas esta, só será aceita se o próprio estudante tiver a capacidade de ter se transformado na própria compreensão. Ele passa a ser esta compreensão. Com isto o mestre o aprova (UEDA, 2004a, p. 40).

A sequência de perguntas e respostas são chamadas de mondōs, e foram registradas e catalogadas em coleções, como a presente no livro *Entangling Vines: A Classic Collection of Zen Kōans*. A mais conhecida chama-se *Blue Cliff Records* ou *Pi-yen lu*, com comentários e versos de Yüan-wu K’o-ch’in sobre os kōans de Hsüeh-tou (YAMPOLSKY, 2007, p 21). Por mais que no Zen haja uma vasta literatura, não há intenção que ela permaneça como algo meramente intelectual ou literária. Os textos, em si mesmos, não podem ser considerados Zen. A tradição abrange os textos. Porém, segundo Ueda, o que os textos não conseguem expressar, se atinge apenas atravessando-os e depois são experimentados para além destes (UEDA, 2013, p. 12).

O enfoque, como qualquer outra atividade no Zen, é a prática e o despertar do discípulo. No caso específico dos kōans, a intencionalidade está em criar armadilhas para o pensamento lógico. Isto está claro já nos anais da tradição Chan, como na conversa que segue:

Monge: Os professores e budas ancestrais tinham a intenção de enganar as pessoas ou não?

Mestre: Diga-me, rios e lagos tem a intenção de obstruir as pessoas? Embora rios e lagos não tenham nenhuma intenção de obstruir as pessoas, mesmo assim elas não podem atravessá-los, portanto eles se tornam barreiras de um ponto de vista humano. Embora professores e budas ancestrais não tenham a intenção de enganar as pessoas, neste momento as pessoas não conseguem ultrapassá-los, então professores e budas ancestrais as enganam (FOSTER, 2013, p. 2).

Com o passar do tempo, que pode durar anos, pode ocorrer um bloqueio ou um estado de paralização do estudante do Zen. Isto se dá porque tenta resolver o kōan no nível relativo, mas não aparece resultados. Sente-se encurralado. Aqui, a presença do mestre é fundamental. Ele se posiciona onde o intelecto encontra contradições. É onde é possível captar a natureza

concreta do vazio (SUZUKI, 2004c, p. 103-104). Para isto, o mestre poderá, por exemplo, dizer que o discípulo não deve mais pensar com a cabeça, mas com o abdômen.

O abdômen é onde estão contidas as vísceras controladas pelos nervos involuntários. Este seria a expressão da fase mais primitiva da evolução da estrutura do corpo humano. Seria o aspecto corporal mais próximo da natureza. Distinto do cérebro, é ali onde é possível sentir a natureza e compreender a realidade. Assim reter um kōan no abdômen seria apreendê-lo inteiramente, ao ponto de identificar-se com ele, sem mais refletir intelectualmente ou objetivamente (SUZUKI; FROMM; MARTINO, 1960, p. 65). Desta maneira é retratado o ancião da décima figura. Há uma atenção para a sua barriga gorda e exposta. Ele não mais pensa a partir de um raciocínio lógico. Há uma ação total de um homem genuíno. Ele está inteiro (MIYUKI, 1994, p. 39). E ele oferta seu aprendizado para o jovem do início da jornada.

Segundo as orientações do *Shōbōgenzō*, existem três padrões na relação entre o mestre e o praticante no aprendizado dos kōans. Na primeira, o discípulo pergunta ao mestre uma questão que surge de sua mente discriminativa. O mestre então fará ou dirá alguma coisa para quebrar a confusão do aluno e para apontar o aluno na direção de sua natureza original. O que o mestre diz não é uma resposta lógica, filosófica ou doutrinal. Ela surge da fonte que transcende a mente dualística. Algumas vezes a resposta não vem do mestre e sim de uma circunstância externa como o som de um objeto ou o movimento de algum elemento da natureza (NEARMAN, 2007, p. xx).

Em outras circunstâncias, o mestre inicia um diálogo com o monge que ainda está com dúvidas e tenta, através da conversação, levá-lo ao seu problema espiritual. As perguntas iniciais parecem ser triviais, mas há nelas um sentido mais profundo. Se o discípulo não perceber o sentido da pergunta, o mestre segue questionando-o. Nestas situações ou há o despertar do aluno ou o mestre compreende que este ainda não está maduro o suficiente (NEARMAN, 2007, p. xx).

Na terceira situação, há uma troca entre mestre e discípulo, mas ambos estão despertados. O que os dois conversam não mais surge da mente lógico-racional. Nestes momentos o que surge no diálogo são verdadeiros poemas (NEARMAN, 2007, p. xxi). Kōans são “umas poucas palavras acalentadas para iluminar a realidade de uma maneira profunda” (FOSTER, 2013, p. 3). Assim, não apenas o discípulo se ilumina, mas tudo a sua volta. A realidade aqui pode significar iluminação ou taleidade. Para além da mente discriminativa,

ambos, o velho e o jovem, o monge e o discípulo, e todo o mundo que os sustenta são uma única e mesma realidade (FOSTER, 2013, p. 199).

5.1.3 A subjetividade fundamental

Nangaku Ejō (677-744) veio inicialmente ver E-an de Sūzan (582-709) para saber por que Bodhidharma foi da Índia para a China. Ele queria saber qual era a mensagem especial do Zen que propõe apontar diretamente para a mente ou si-mesmo na base de todos os ensinamentos budistas. Então sua pergunta começou com: ‘O que tinha na mente de Bodhidharma quando ele veio da Índia para a China?’

E-an responde, ‘Por que não perguntar pela sua própria mente?’ Em outras palavras: ‘Qual é o sentido de estar perguntando pela mente dos outros?’ A principal coisa é saber o que é a sua própria mente, e, uma vez que o saiba, você sabe tudo. Quando o sujeito aparece, sujeito e objeto se mantêm em oposição um ao outro. Quando isto é entendido o resto segue naturalmente [...].

Ejō então pergunta: ‘O que é minha própria mente?’ ‘Mas isto também é uma pergunta estúpida. De que adianta perguntar aos outros sobre você mesmo?’

[...] ‘Olhe para dentro, pois algo inescrutável está acontecendo lá’.

‘E o que é que está acontecendo, mestre?’. O mestre não deu mais nenhuma resposta. Apenas abriu e fechou os olhos¹⁶³.

mondō Zen

Das diversas formas de se compreender o si-mesmo, o Zen tem uma abordagem própria. Conforme os diversos autores e mestres desta tradição, há uma incansável busca por este entendimento. Toda a trajetória de *O Boi e o Pastor*, traduz esta mesma questão. E a figura dez contém o amadurecimento deste percurso quando enfim percebe que o outro é ele mesmo. Nada é circunscrito pelos limites do corpo ou da individualidade. O si-mesmo vai além. Mas ainda assim, as fronteiras são também necessárias e desenham a própria existência.

O Zen começa com a subjetividade que opera primariamente em termos da separação si-mesmo-outro e coloca as coisas no mundo como objetos de atração e repulsa. Para se liberar desta subjetividade e o sofrimento que isto causa, e para permitir agir livremente, deve-se mover para além da consciência discriminativa e suas distinções. Superando esta consciência para um estado de não distinção, se desperta para um contexto mais amplo de existência. Seria a abertura do nada ou do círculo vazio. Mas, como visto nos capítulos

¹⁶³ O *mondō* encontra-se no capítulo *What is the “T”?* de Suzuki, no livro *The Buddha Eye*, editado por Frederick Franck (SUZUKI, 2004d, p. 23-24).

anteriores, não se deve permanecer nele. Há um retorno a uma subjetividade capaz de refletir e discriminar, que agora é enraizada na realização de uma matriz mais ampla (DAVIS, 2008, p. 244). Após o nada da oitava figura e a natureza da nona, a décima figura se torna um si-mesmo verdadeiro. Isto envolve um movimento circular até que o si-mesmo floresça nesta configuração dinâmica e incessante, mostrando toda a sua beleza e simplicidade. Uma beleza que transparece apenas porque cada coisa se expressa tal como é (UEDA; MARALDO, 1989, p. 2-3).

Aqui o corpo é de fundamental importância. Se, para algumas tradições, deve-se almejar a valorização do espírito em prol de um esquecimento ou abdicação deste corpo, no Zen Budismo isto não ocorre. É no corpo onde ocorre a realização salvífica. Ele é a manifestação do si-mesmo mais fundamental. Até mesmo “uma unha no dedo, um pedaço de cabelo, cada uma das células que compõem o corpo, devem participar de todo o processo” (SŌHAKU, 2004, p. 146). Ikkyū, ao se referir ao corpo como esqueleto, diz que é ele que vivencia o mundo fenomênico, que busca pela verdade e que pode realizar a origem do ser (ZENJI, 2004, p. 72). Neste mesmo sentido tem-se que tudo é maravilhoso, incluindo o corpo humano com seus padrões, limitações e imperfeições, como ter uma “cabeça grande, olhos pequenos, nariz vertical, boca horizontal (HISAMATSU, 2004, p. 177).

Segundo Soga onde não há corpo, não há si-mesmo. Mesmo que este seja passível de corrupção, não se deve culpá-lo. Quando se está consciente da verdadeira subjetividade, o corpo torna-se incorruptível. Cada ação e movimento é feito sob esta nova lei. Ele apenas é capaz de testificar esta experiência dizendo: “aqui estou” (SOGA, 2004, p. 237-238). Segundo Nishida, não se pode pensar o corpo como o receptáculo do mundo interior. Ao contrário, ele existe no interior deste mesmo mundo (NISHIDA, 1990, p. 43).

Assim como o corpo, o intelecto não se perde. Ele revive, advindo do despertar. Ele surge como expressão da espiritualidade mais profunda (UEDA, 1973, p. 99). Ele passa a se abrir ao serviço da atividade do si-mesmo (MIYUKI, 1994, p. 38). A inteligência é necessária. Nada, absolutamente nada, é deixado de lado. Porém é importante frisar que não se está tratando sobre um homem comum. Este é um indivíduo concreto, que existe em um lugar e um tempo determinado. Mas ele habita este mundo fenomênico a partir da realidade absoluta (IZUTSU, 2009, p. 17).

O intelecto se dá como fenômeno da consciência. A princípio poderia se pensar que a consciência é conectada com o fato de que seres humanos são seres individuais (NISHITANI,

2006, p. 93). Para Nishida, ela não deve ser pensada unicamente como a consciência humana finita. É parte de um processo dialético maior que inclui o nada. Quando o ser surge no mundo físico, o nada, como expressão da consciência, detém características como o de não ser afetado pelo tempo, lugar ou força e tampouco ser controlado pela lei da causalidade (NISHIDA, 1990, p. 46). O saber oriundo da consciência, compreendida pelo Zen, se dá no mesmo momento que o existir (NISHITANI, 2006, p. 146). Não possui apenas a noção ocidental do termo.

Segundo o pai da Escola de Kyoto, o si-mesmo existe conscientemente, mas não apenas a nível consciente. Ele é ao mesmo tempo subjetivo e objetivo, existindo como expressão no mundo e expressando este mesmo mundo em seu interior. Sua identidade abarca tanto o transcendente como o imanente (NISHIDA, 1990, p. 73).

Abaixo desta mente consciente existe uma profundidade escondida que é conectada ao cosmos. Ali está tanto o cosmos como um todo, mas também a expressão individualizada deste universo maior. Assim como o si-mesmo que se expressa na relação entre o velho e o jovem, “fundamentalmente, nas profundezas de nosso ser, nós somos inescapavelmente ligados a nossos irmãos e irmãs, ao salgueiro e às flores púrpuras, às rochas e aos rios” (CARTER, 2006, p. 17).

A subjetividade fundamental a que se refere o Zen, como entendida por Nishitani, trata do que surge após a morte do eu (NISHITANI, 1983, p. 63). Para ele, a noção de pessoa que se baseia no centramento do eu não é suficiente. Seria mais precisamente o fenômeno que surge de algo que não pode ser chamado de pessoal e que não confina o ser. O conceito de pessoa trabalhada por Nishitani também não surge da ideia de persona. Esta é entendida como uma máscara e subentende que haveria algo por detrás que deveria se revelar. A pessoa aqui não possui nada escondido. Segundo ele, não há absolutamente nada por detrás. Ou melhor, há o completo nada. Embora este nada não seja a pessoa em si, ele faz surgir a pessoa e se torna um com ela (NISHITANI, 1983, p. 69-70).

Quando, portanto, ocorre a abertura do nada no nível pessoal, este nada se realiza como o verdadeiro si-mesmo. Assim, a existência enquanto si-mesmo é, no limite, a manifestação do nada. Mesmo assim, a pessoa não deixa de existir. É apenas um novo modo de ser. O que é deixado de lado é a pessoa centrada no eu. A que passa a existir é o que se tem de mais real de todas as realidades. Ela aparece inteira e plena, sem nenhuma aparência de artificialidade ou falsidade (NISHITANI, 1983, p. 71).

O que poderia ser considerado a persona ou a máscara desta pessoa pode ser chamado de personalidade. Mas esta personalidade é também para ser pensada a partir do nada. Assim, ela se torna a atividade viva da pessoa em questão. Apenas a partir desta personalidade é que a pessoa pode verdadeiramente se tornar realidade. Ela é a forma mais elementar de ser concebida. É o verdadeiro si-mesmo absoluto (NISHITANI, 1983, p. 72).

Ueda trata da subjetividade como o si-mesmo sem forma. Despertar este estado é a função primordial do Zen. Para além de uma condição psicológica ele seria mais precisamente um estado sem condições (UEDA, 1971, p. 150). O si-mesmo compreendido desta maneira ultrapassa a noção de interior e exterior. Seria uma identidade absoluta. Atividades como pensar, sentir e agir, acontecem mas, em cada ocasião, elas são unas com o si-mesmo absoluto que tem consciência de si como o nada absoluto. O campo que este si-mesmo ocupa, por mais que tenha sua existência em um lugar e tempo específico, é o campo do nada (NISHITANI, 1983, p. 73). Nas palavras de Kiyozawa: “O si-mesmo. Sustentando sua confiança nos trabalhos do absoluto e infinito, ele percebe as coisas como elas são e as deixa. Ele faz um lugar para si não importa aonde ele se encontre. Isto é o que o si-mesmo é. Meramente isto e nada mais” (KIYOZAWA, 2004, p. 242).

Esta subjetividade primordial, que se refere ao tornar-se um si-mesmo, é, seguindo os mesmos fundamentos da originação interdependente, sem começo nem fim. Quando se compreende plenamente a relação com o outro, é possível voltar-se verdadeiramente para si¹⁶⁴. É neste voltar-se para si e realizar-se a si mesmo, que se pode dizer que houve um regresso para casa, como exemplifica o ancião que possui sua cabana e no fim do dia retorna para ela com seu cajado. Ao mesmo tempo, a expressão do jovem como aquele que inicia a jornada, também é a expressão deste si-mesmo. No Zen Budismo, há de se ter sempre a mente

¹⁶⁴ Nishitani utiliza conceitos de Kierkegaard para desenvolver este pensamento, assim como outros autores da Escola de Kyoto, incluindo Shizuteru Ueda. Soren Kierkegaard foi um filósofo e teólogo dinamarquês. Viveu dentro de uma sociedade cristã luterana do início do século XIX. Dizia que o ser cristão é um tornar-se. O cristianismo seria ele mesmo, um “modo de existência” (ROOS, Jonas. 2011, p. 56). Kierkegaard tem parte de sua obra escrita com seu próprio nome e parte na forma de pseudônimos. Na obra *A doença para a Morte* de 1849, com o pseudônimo de Anti-Climacus, Kierkegaard trata sobre a subjetividade humana a partir do tornar-se si-mesmo. Diz ele: “[...] Mas o que é espírito? Espírito é o si-mesmo. Mas o que é o si-mesmo? O si-mesmo é uma relação, que se relaciona consigo mesma, ou consiste no seguinte: que na relação, a relação se relacione consigo mesma; o si-mesmo não é a relação, mas a relação se relacionando consigo mesma. O ser humano é uma síntese da infinitude e da finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, uma síntese. Uma síntese é uma relação entre dois. Assim considerado o ser humano ainda não é um si-mesmo” (Citação retirada do livro de Kierkegaard, *Doença para a Morte*, na tradução de Jonas Ross. O texto ainda não foi publicado).

de um iniciante. Talvez seja esta a grande diferença entre uma mente comum e uma mente Zen. Tanto para o mestre como para o discípulo ou para qualquer pessoa disposta a trilhar o verdadeiro caminho do interior de si, toda experiência deve conter o brilho do primeiro orvalho da manhã, seja este acontecimento algo que ocorra no início, ao longo ou no fim de uma vida.

5.2 O RETORNO AO MUNDO

5.2.1 Lar

Você que veio de meu velho país
diga-me o que tem acontecido por lá! –
Estava a ameixeira, quando você
passou pela minha janela de seda,
abrindo sua primeira florada?¹⁶⁵

Wang Wei

Thich Nhat Hanh é um dos grandes mestres Zen da atualidade que relembra, com suas palavras de simplicidade, o fundamental retorno ao lar, que é aonde se está no momento presente. O menino da décima figura possui uma trouxa nas costas. Ele é o seu próprio lar, o seu ponto de partida e chegada. O lar é o si-mesmo.

Ao longo das leituras Zen Budistas, percebe-se que houve uma valorização na postura sentada de meditação, ou zazen, como é batizada. Mas já Sidhārta Gautama, com seu próprio exemplo, expressava o valor das outras posturas de meditação, a saber, deitada, sentada, de pé e andando. Existiria, portanto, alguma postura humana que não se incluiria aí? Seria o próprio existir um estado meditativo constante?

Ueda, fazendo a distinção entre zazen e sanzen, afirma que sim. Sanzen, a princípio, significaria a prática do encontro e diálogo com o mestre. Mas, pensando de forma mais ampliada, ela é qualquer atividade que se dá após levantar-se do zazen. Haveria um incessante fluxo entre sentar em zazen e levantar em sanzen. No primeiro, o ato de sentar implica um processo de infinita abertura que abarca e transcende o mundo. É o lugar da natureza do ser. Mas é necessário, e não menos importante, levantar e agir no mundo cotidiano (UEDA; KIRCHNER, 2007, p. 12). Banhado pelo vazio do nada absoluto, toda e qualquer ação do cotidiano viria com seu perfume. Assim, o posicionamento frente à vida e todos os trabalhos necessários para mantê-la, por mais simples ou elaborados que sejam, levam a marca deste

¹⁶⁵ Poema disponível no livro *Zen Poems* (HARRIS, 1999, p. 51).

mergulho profundo do encontro com o nada absoluto. O vazio não foi deixado para trás. Ele segue atravessando todas as formas.

É preciso estar consciente do valor da existência em termos de simplesmente ser (MIYUKI, 1994, p. 162). Este seria o sentido maior e talvez único. E o mais difícil. Para Nishitani retornar ao lar é de alguma forma recriar uma casa que foi destruída. A modernidade, com sua estrutura lógico racional, afastou a base espiritual da existência. O espírito humano tem sido cada vez mais afastado do que aquece seu coração. A lareira de sua casa e a casa mesmo foram separadas. E o homem foi despojado de ambas (NISHITANI, 2004c, p. 116-117).

Thich Nhat Hanh, ensina o que seria fazer este retorno através das práticas de caminhada. No simples ato de caminhar é possível colocar todo o ser, em sua inteireza. Ao contrário de desintegrar o ato aos processos da mente, ele ensina como é importante a atenção ao que se está fazendo a cada momento. Não importa de onde se vem e nem para onde se está indo. A meditação andando valoriza cada passo, o próprio caminho. Neste tipo de prática não se está indo para lugar nenhum, não há objetivo.

Se há uma atenção plena voltada para os pés, segundo o mestre vietnamita, eles se tornam os pés de Buda. O simples ato de andar se torna um milagre. Em uma de suas obras ele orienta:

Buda menino geralmente é retratado dando seus sete primeiros passos na terra e uma flor de lótus brotando a cada passo seu. Nós todos deveríamos provocar o surgimento de uma flor de lótus a cada passo sereno que déssemos. Na próxima vez que praticar a meditação andando visualize uma flor de lótus nascendo do chão a cada passo seu, como Buda menino. Não se sinta indigno dessa visualização. Se seus passos forem serenos, eles merecerão esse florescer. Você é um Buda, assim como todos o são” (HANH, 1991, p. 48).

Assim como o jovem, o idoso da décima figura caminha. Cada passo é uma semente, uma flor, uma árvore inteira. Como diz o poema, o velho já percorreu o caminho dos sábios. Mas não fica lá. Ele retorna e faz árvores florescerem e pessoas despertarem em lugares simples como mercados, bares e peixarias. Sua cabana não está em uma caverna ou em uma floresta. Ela faz parte de seu vilarejo. O despertar não cria uma fuga ou um abandono do mundo, mas sim uma responsabilidade com o mesmo (DAVIS, 2013b, p. 323). Seu lar faz parte da sociedade como um todo.

Para Nishida, o mundo, incluindo as nações, como uma expressão do absoluto, pode ser também considerado religioso. Nishitani aprofunda a ideia oferecida pelo seu professor e trabalha o conceito terra e nação. Terra seria o espaço não apenas físico, mas um símbolo. É nela que existe a possibilidade de nascer, crescer e também criar raízes. Utilizando o simbolismo de maneira ampliada, o país teria as mesmas características que a terra. Estendendo ainda mais a ideia, se chegaria a noção de Reino de Deus ou a Terra Pura Budista (NISHITANI, 2006, p. 123). Mas esta Terra Pura não estaria em um mundo além. Ela pode ser retratada como o próprio país em que se vive, o lugar onde as pessoas podem nascer e se relacionar. Como o ancião que percorre seu vilarejo, a Terra Pura não é distante das experiências corriqueiras diárias. Buscar a vida eterna na imediatez no cotidiano seria uma forma religiosa de vida. Assim, não apenas caminhar, mas correr, cair, se levantar e se relacionar também fazem parte do caminho (NISHIDA, 1987, p. 115). O desabrochar do si-mesmo se daria, segundo Nishida, como a expressão deste mundo histórico. Há uma mútua interrelação entre ambos, onde, o si-mesmo, como uma expressão do mundo, e a partir deste, é o próprio mundo se expressando por si mesmo (NISHIDA, 1987, p. 59). E, na medida que este mundo se expressa, cada ser também se constitui a si mesmo. Há um duplo movimento onde um se constitui a partir do outro. Seriam espelhos que se constituem mutuamente (NISHIDA, 1987, p. 123).

Nishitani, para ilustrar melhor este tema, dá o exemplo de um carpinteiro. Quando alguém constrói uma casa, não pelo salário que almeja receber, mas pelo prazer de ver algo que ele sonhou transformado em realidade, ele segue sua construção até que esta lhe satisfaça completamente.

Para um carpinteiro sincero e consciencioso, não há diferença entre a casa e ele. [...] Isto é também idêntico ao fato que a casa se torna a casa em si mesma. Se alguém quer conhecê-lo, o carpinteiro poderia dizer: 'Olhe esta casa'. É estabelecido que ele é um com a casa e a casa é um com ele [...] (NISHITANI, 2006, p. 127).

Pensar no si-mesmo como o lar é romper com a lógica racional de poder pensá-lo apenas como um espaço de residência. O Zen Budismo e, de forma específica, o poema de *O Boi e o Pastor*, alargam esta categoria e faz com que habitar o lar, seja, ao mesmo tempo, habitar o mundo e o interior de si. Não deve ser entendido como algo estático e sim em todo o seu vívido dinamismo.

Nishida enfatiza que, dentro dos limites do tempo e do espaço, o si-mesmo percebe que ele nasce em um contexto histórico, atua e morre também na história. Mas é dentro da

própria história onde é possível perceber um mundo criativo que além de lidar com a imanência, vivencia os planos transcendentais na própria profundidade de si mesmo (NISHIDA, 1987, p. 84).

O mundo histórico inclui a humanidade. É um mundo humano e histórico simultaneamente, que possui uma identidade tanto objetiva quanto subjetiva. E esta, para além de uma visão ocidental, inclui o absoluto. O mundo histórico é um mundo vivo. “O alfa e o ômega do mundo são o alfa e o ômega do ser humano” (NISHIDA, 1987, p. 113). O lar é um só. O velho e o jovem expressam cada um a sua maneira, o lar que habitam, o lar que são e o lar que criam na medida que se relacionam com o mundo. Um mundo onde todos estes aspectos ocorrem simultaneamente e, na sua essência, pode ser compreendido como religioso. Não no sentido institucional, mas naquele maravilhar-se diário de uma mente de principiante. A cada dia, frente ao assombro da vida, algo de valioso é acrescentado em si. Ou melhor, há um tornar-se a partir deste maravilhamento da vida em si mesma.

Tim Ingold também trabalha com a ideia de lar em um sentido que se coaduna com o proposto pela Escola de Kyoto. Utilizando a categoria de habitação ele rompe com a perspectiva ocidental de que esta seria um lugar específico. A noção de espaço apenas existe para pensar em sua ocupação. Mas para se refletir sobre o si-mesmo e seu tornar-se, é preciso ter a ideia de um mundo habitado, construído ou costurado pelo próprio caminhar de todos (INGOLD, 2015, p. 145). As casas neste sentido seriam como linhas amarradas em nós feitas por todos os seus moradores. Ampliando para o sentido de mundo, este se daria no entrecruzamento das linhas originadas pelos movimentos de toda a humanidade (INGOLD, 2015, p. 152). Neste mundo de movimento e do tornar-se, quando alguém ou alguma coisa é percebido situado em um determinado espaço ou tempo, ele traz, em sua constituição, a história das relações que o levaram a ser o que é até ali. Apenas é possível compreender a natureza das coisas percebendo suas relações (INGOLD, 2015, p. 160).

E isto é o que está em jogo na figura dez. O velho e o menino se encontram no movimento da vida. É nesse encontro fugaz, mas significativo que ambos se transformam. Para Ingold, andar seria a melhor forma de expressar o modo fundamental de existência (INGOLD, 2015, p. 152). Este retorno ao lar, ou ao si-mesmo, para Dōgen é o próprio despertar (DŌGEN, 2007, p. 69). O si-mesmo é capaz de fazer um lugar para si em qualquer lugar onde está. Isto é o si-mesmo e é o que Thich Nhat Hanh ensina na simplicidade de suas caminhadas diárias.

5.2.2 *Samsāra e nirvāna*

Vocês buscam Buda e vocês buscam o dharma. Vocês buscam liberação; vocês buscam partir do mundo tríplice. Seus idiotas, onde vocês querem ir quando vocês partirem do mundo tríplice?¹⁶⁶

Linji

Em diversas representações mandálicas budistas, o centro é ilustrado pelo Monte Fuji. Esta montanha não se limita aos seus aspectos geográficos. Contornada por deuses e figuras sagradas de diversos mundos, o ponto central da figura, ao que tudo retorna, simboliza a existência concreta do mundo. Se por um lado ele possui uma representação sagrada do absoluto, por outro, ele é a expressão e o sustento do universo. Ele é a existência desse universo mesmo.

Dōgen diz que a humanidade vive em montanhas de jóias. Mas as pessoas não as veem (COOK, 2002, p. 74-75) pois imaginam que esta riqueza estaria apenas em um mundo distante. Em diversas tradições religiosas há uma separação entre o mundo e a existência terrena e o reino da felicidade suprema. Com esta separação, a vida seria sofrimento e o muito sofrer, esperar e se resignar levaria a um plano futuro de alegrias conhecido como paraíso no cristianismo e nirvāna na tradição Budista. A princípio, samsāra seria o espaço do mal, do erro e da morte. Uma emancipação deste, seria a meta da vida Budista, a realização do nirvāna, o lugar do bom, do correto, da paz e da alegria, a Terra Pura.

Almejar a iluminação não seria romper com o mundo cotidiano. Para o Zen Budismo, este é um dos grandes diferenciais com outras religiões, inclusive com outras escolas da tradição Budista. Talvez seja este princípio que possa conduzir a humanidade a sua mais profunda humildade frente à grandiosidade da vida. Deve-se entrar nos recintos sagrados de pés descalços. A décima figura, com seu velho de pés despidos, ensina que todo e qualquer espaço é sagrado. Samsāra é nirvāna e nirvāna é samsāra. Não há dicotomia. Tendo suas raízes no Budismo *Mahāyāna*, não se deve pensar nestas duas instâncias como destino ou meta. Desejar ficar em nirvāna, transcendendo samsāra também seria permanecer acorrentado a desejos ilusórios. No nirvāna, mesmo que não mais houvesse a dualidade entre morte e vida, bom e mau, certo e errado, ainda assim, se permaneceria na dualidade entre o samsāra e o nirvāna, ou o que seria a dualidade entre o secular e o sagrado (ABE, 2004b, p. 59).

¹⁶⁶ Passagem de Linji encontrada em artigo de Davis (DAVIS, 2008, p. 228).

A meta maior, portanto, não seria almejar a própria salvação. Isto incluiria se preocupar não mais consigo e sim em livrar os demais seres do sofrimento e de qualquer outra ligação ilusória que porventura se possa ter. Assim, transcender samsāra seria a compreensão de que samsāra é samsāra. Seria o próprio retorno ao samsāra. O ancião é esta representação. Ele não almeja nada além do que percorrer espaços cotidianos. Mas vai despertando a todos por onde passa. Masao Abe explica que isto pode ser entendido como:

[...]o caráter dialético do verdadeiro nirvāna, que é, logicamente falando, a negação da negação, ou seja, afirmação absoluta, ou, a transcendência da transcendência, ou seja, a imanência absoluta. A negação da negação é nada menos que a afirmação da afirmação. A transcendência da transcendência não é nada além da imanência da imanência. Estas são expressões verbais da Realidade Última porque a Realidade Última não é nem negativa nem afirmativa, nem imanente, nem transcendente no sentido relativo destes termos. Está além destas dualidades. Nirvāna no Budismo *Mahāyāna* se expressa como samsāra assim como ele é, é nirvāna e nirvāna assim como ele é, é samsāra. Isto é simplesmente o caminho Budista de expressar a Realidade Última. Já que nirvāna não é nada, mas a realidade última, para se obter nirvāna no sentido aqui exposto, significa obter a liberação de qualquer forma de dualidade (ABE, 2004b, p. 59).

Para Nishitani, nenhuma dos dois âmbitos é negado. Ou melhor, se samsāra não é samsāra, ele é samsāra. Se, também, nirvāna não é nirvāna, ele é nirvāna. Ambos são o verdadeiro samsāra e o verdadeiro nirvāna. É, da mesma forma, verdadeiro tempo e verdadeira eternidade. É neste mesmo instante em que cada momento é perdido ou ainda não chegou ou neste mesmo lugar onde se nasce e onde se morre, que é possível experimentar as bênçãos e alegrias do nirvāna. Neste estado, é possível dizer que “todo momento é um bom momento para nós. Todo dia é um bom dia [...]” (NISHITANI, 1983, p. 181).

A realidade última, portanto, seria onde tanto o imanente quanto o transcendente, o secular e o sagrado não se eliminam mutuamente. Ao contrário, se expressam como as duas faces de uma mesma pétala. São paradoxalmente um só. E este um se encontra no si-mesmo. A realidade última no Zen Budismo não é vista, portanto, na figura do Buda histórico. Não é Ele, mas o si-mesmo, ou o verdadeiro si-mesmo que abarca a totalidade. Não é a toa que a figura de Buda não apenas traz o ancião mas também o jovem iniciante. São eles também as duas faces, que paradoxalmente se fazem um, como a representação do si-mesmo em sua máxima expressão. Assim também, a compreensão de Buda aqui se faz mais ampla. Nele se incluiria não apenas as alegrias, mas também as vicissitudes da vida.

Buda é tudo – perda e fracasso, traição, o cair das pétalas das flores, tumores cerebrais, o criminoso morto, o colapso das dinastias, a extinção dos sóis.

Não há outra realidade [...] Não há outro lugar para escapar nem haveria necessidade de escapar se esse lugar existisse [...] (COOK, 2002, p. 44).

Também Bashō trata deste tema em um de seus poemas:

Piolhos, mosquitos
um cavalo urinando
ao lado do meu travesseiro.¹⁶⁷

O Zen Budismo não é um país idílico onde não se fala dos incômodos e inconveniências da vida, assim como da dor. Eles existem e fazem parte da constituição humana. Mas, quando a vida é alicerçada nas bases profundas do si-mesmo, há uma mudança para se perceber a si e ao mundo. Os aspectos mais difíceis não desaparecem. Mas no estado desperto, dor é dor assim como prazer é prazer. A mente é capaz de receber e aceitar os eventos sem distorção. A diferença é que não há mais o julgamento que trata uma experiência como boa e outra como ruim. Todos os eventos são vividos em sua inteireza (COOK, 2002, p. 9).

Segundo Suzuki, no plano do absoluto não há nem bem nem mal pois o que há é indiferenciação. Apenas no plano do mundo, onde o ser vem à existência, é possível falar da diferenciação entre bem e mal (UEDA, 1973, p. 102). O problema do mal portanto não é negado. Já nas fundações da tradição, ainda no tempo de Buda, as regras eram claras em relação a ele: deve-se abster-se de todo o mal, deve-se promover o bem, deve-se purificar o coração. Mas é apenas no momento em que se é capaz de realizar a não separação entre o sujeito e o objeto, entre o sujeito e os outros, entre o sujeito e o mundo, que ocorre a real disposição de não se projetar ilusões ou de não se desejar prejudicar os outros. O que é dado não é uma ordem, uma prescrição. Mas é uma descrição do que ocorre em um estado desperto.

Para Nishida, esta realização se dá quando se percebe que a própria mente cotidiana é o caminho. Não há um templo ou lugar sagrado especial. Não há fuga de sua posição no tempo e na história. Citando Lin-Chi, ele lembra que se deve comer arroz quando se tem fome e dormir quando se está cansado (NISHIDA, 1987, p. 90). São tarefas simples e ao mesmo tempo sagradas, pois refletem o fundamento humano, e de onde se pode perceber seu esplendor. A figura do ancião também nos lembra da fundamental alegria desta simplicidade. Ele bebe vinho. Assim como Cristo, que para manter acesa a celebração de um casamento, promove o milagre da transformação da água em vinho, aqui também o velho traz próximo a

¹⁶⁷ Poema apresentado no livro de Cook (COOK, 2002, p. 54).

si, a cabaça vazia para enchê-la com vinho na abundância e exuberância dos mercados da existência.

Se o fundamento do ser se dá a partir do real entendimento do espaço em que se vive ou que se é, também a compreensão do tempo é fundamental. O instante com sua expressão máxima no aqui e agora é onde o si-mesmo repousa, se sustenta e se desdobra.

5.2.3 O instante

Liangjie: Se alguém me pedir para descrever o que seriam centenas de anos daqui para frente, o que eu deveria responder?

Yunyan: Diga apenas: Simplesmente isto! Isto!

Liangjie: Buscar a resposta de outros é proibido pois te tornaria cada vez mais alienado. Agora que eu sigo meu caminho inteiramente sozinho, não há um lugar que eu não a encontre. Agora é tudo o que eu sou. Quando compreendemos esta verdade é que nos aproximamos do Venerável¹⁶⁸.

mondō Zen

Na obra *Shōbōgenzō*, Dōgen apresenta, em seu décimo primeiro livro ou discurso, o texto *Uji*. Este termo pode receber diversas traduções. Pode ser relacionado apenas à noção de tempo, focando em algum momento do passado, alguma situação especial ou momento específico. Mas se o termo for desmembrado, temos a primeira parte *u* como existência ou ser e a segunda partícula *ji* como tempo. Ultrapassando a ideia de ser e tempo desenvolvida por Martin Heidegger, Dōgen aproxima de forma tão intensa os dois conceitos que eles passam a ser algo indiviso, um *sertempo* (NEARMAN, 2007, p. 106).

Heidegger trabalha com esta discussão na obra *Ser e Tempo* (NISHITANI, 2006, p. 48). Nascido em 1889 na Alemanha, professor de filosofia na Universidade de Freiburg, editou sua importante obra em 1927 com base em uma ontologia fundamental. O jovem filósofo buscava compreender o sentido do ser. Para a Escola de Kyoto, entretanto, Heidegger não conseguiu se aprofundar na problemática que envolvia o presente absoluto (MICHELAZZO, 2011, p. 160).

Para Michelazzo, Heidegger chegou a um estágio que poderia ser chamado como segundo modo de existência. Haveria uma interdependência entre o tempo e a existência. Mas o homem só alcança a compreensão deste tempo a partir de sua própria vida. Como ela é temporal, é marcado pela morte como fim da existência. Ainda permanece com a ideia de que

¹⁶⁸ Diálogo registrado no livro *Entangling Vines*, p. 229.

a morte estaria do lado de lá, em outra dimensão, e não aqui e agora. Não se experiencia a morte do eu. Mas em sua obra já se pode dizer que é uma vida nas proximidades do sagrado (MICHELAZZO, 2012, p. 190-191). No modo de habitação anterior não há nem esta vivência. O homem tem uma ruptura entre sua identidade e o outro. Sua posição é central e seu esforço é o de mostrar sua soberania no mundo (MICHELAZZO, 2012, p. 185-186).

Dōgen, teria atingido um terceiro modo de habitação, onde o tempo é o próprio vazio, ultrapassando qualquer traço do antropocentrismo (MICHELAZZO, 2012, p. 195). Segundo o tradutor da obra *Shōbōgenzō*, Hubert Nearman, o tema desenvolvido em *Uji* se refere a dois conceitos budistas, *anatta* e *anicca*. O primeiro trata da existência de um si-mesmo que não é permanente e o segundo sobre sua constante transformação. Em outras palavras trata-se da insubstancialidade e impermanência, tão caros ao Zen Budismo e intrinsecamente vinculados à noção de interdependência. Assim, nenhum pensamento ou coisa pode existir desvinculado do tempo e, ao mesmo tempo, tudo se dá apenas temporariamente; nada é absoluto. Dito de outra maneira, “a totalidade do tempo é a totalidade da existência” (NEARMAN, 2007, p. 106).

O desenvolvimento do pensamento em *Uji*, ocorre a partir de um poema central¹⁶⁹ escrito pelo mestre Yakusan Igen da linhagem Sōtō. Na versão chinesa, todos os versos constam da palavra *uji* que poderia ser substituída pela palavra eu, sem a caracterização da individualidade, própria do pensamento ocidental (NEARMAN, 2007, p. 107). Mas ao mesmo tempo o termo insiste na transitoriedade do fenômeno. Tudo é, como o tempo, passageiro.

Pode-se pensar, a princípio, no tempo como um percurso que segue do passado para o presente e deste para o futuro. Haveria uma linearidade lógica, sequencial e unidirecional que ganha nomes, como minutos, horas, dias, meses e anos. Esta forma de ver o tempo, como diz Dōgen, é apenas algo que escapa, que se perde à medida que vai acontecendo. Estes segmentos do tempo apenas seriam flutuações de pensamentos e coisas que surgem e se desvanecem inexoravelmente. Mas, para ele, não é possível imaginar o tempo de forma acumulativa, como pilhas que vão se colocando umas sobre as outras (DŌGEN, 2007, p. 112-113). Há uma história Zen que diz sobre um homem muito sábio, que seguia diligentemente os ensinamentos do Sūtra do Diamante. Seguia-o de trás para frente e de frente para trás. Até que um encontro o marcou profundamente. Uma vendedora de chá, o indagou: “No Sūtra do Diamante, diz que ‘a mente do passado não pode ser retida, a mente do futuro não pode ser

¹⁶⁹ Para a leitura do poema, vide *Shōbōgenzō*, p. 108.

retida, a mente do presente não pode ser retida'. Com qual mente então você poderá aceitar este chá que eu te ofereço?" (LOORI, 2002, p. 4)

Para Dōgen, o despertar inclui a compreensão do que é a existência e do que é o tempo. Seria uma completa realização destes dois conceitos e de que não haveria nada além disto. O instante ou o aqui e agora, como um sempre presente, é a simples manifestação da vida em cada exato momento. Um exemplo que se oferta é o da primavera. Por mais que ela se mostre exuberante com suas flores e frutos, não é algo imóvel. É uma simples estação que passa. Mas esta passagem não é a primavera em si, mas trata sobre o período em que ela se apresenta. Mas é nesta mesma transição que a primavera é realizada (DŌGEN, 2007, p. 115).

Nesta maneira de compreender o tempo, este flui do presente ao presente. O presente seria como uma mônada que contém em si o leque infinito do presente-passado-futuro. Seria ele o mantenedor de todos os passados e todos os futuros. Ao mesmo tempo ele reflete a eternidade. Pensado racionalmente, tempo e eternidade estão tão separados como o céu e a lua de um rio. Mas de forma paradoxal, a eternidade também engloba cada instante individual. É ela que estabelece o instante. Assim, ao longo do mesmo rio, é possível ver a lua e o céu refletido, da mesma maneira que cada momento reflete a luz da eternidade. Assim, não apenas o presente, mas qualquer evento do passado ou futuro estão também contidos no espelho da eternidade. São todos presentes no eterno agora (YOSHINORI, 2007, p. 196-198). Há uma reconciliação entre o tempo e a eternidade (HEINE, 1992, p. 5).

Um dos aspectos fundamentais do Zen seria o de reconectar-se com o momento presente, a partir do comportamento, dos gestos, do corpo como um todo. Volta-se para a intimidade dos acontecimentos cotidianos (MICHELAZZO, 2011, p. 152). O poema *O Boi e o Pastor*, em sua última figura apresenta um velho que frequenta peixarias, mercados e tabernas. Come peixe quando tem fome, bebe vinho quando tem vontade. A questão do jovem é a mesma do idoso. Na simplicidade da vida, eles não têm questão alguma (UEDA, 2015, p. 175). Há uma outra passagem Zen que se refere ao mesmo tema:

Um dia, mestre Sutra veio e questionou Mestre Zen Dae-Ju. Eu percebo que você atingiu o satori. O que é o Zen?

Dae-Ju disse, Zen é muito fácil. Não é nada difícil. Quando estou com fome eu como; quando estou cansado, eu durmo.

O mestre Sutra disse: Isto é fazer o que todas as pessoas fazem. Atingir o satori (iluminação Zen) e não atingir é então o mesmo.

Não, não. As pessoas no exterior e interior são distintas.

O mestre Sutra disse: Quando eu estou com fome, eu como. Quando eu estou cansado, eu durmo. Por que o exterior é diferente do interior?

Dae-Ju disse: Quando as pessoas estão com fome, elas comem. Apenas o exterior, o corpo, está comendo. No interior, eles estão pensando, e eles tem desejo por dinheiro, fama, sexo, comida e eles sentem raiva. E então quando eles estão cansados, devido as suas necessidades, eles não dormem. Então o interior e o exterior são diferentes. Mas quando eu estou com fome eu apenas como. Quando eu estou cansado, eu apenas durmo. Eu não tenho pensamentos, e então eu não tenho dentro e fora (TAN, 2004, p. 15-16).

Esta diferença na forma de se relacionar com a vida entre uma pessoa desperta e as demais, segundo Nishida, é a consciência de que o presente tem suas raízes no eterno. E este eterno seria o outro nome para o nada absoluto (YOSHINORI, 2007, p. 197-198). Nas tarefas diárias, o nada não é abandonado. Neste retorno à vida cotidiana, as perguntas, embebidas pelo vazio, são muito simples. Ueda diz que estes questionamentos poderiam ser: “De onde você vem? Qual é o seu nome? Como você vai? Você já comeu? Você vê esta flor?” (UEDA, 1982, p. 21-22). É uma atenção cuidadosa às pequenas coisas, uma atenção vigilante aos detalhes de cada instante, um “adentramento de sua espessura” (TEIXEIRA, 2014, p. 125).

Para Ueda, existiriam três formas de se pensar a vida, com o auxílio da língua japonesa. A primeira delas, *seimei*, se refere ao que pode ser estudado pela ciência, como a biologia. Nisto se inclui os processos respiratórios, digestivos e de reprodução não apenas dos humanos, mas das espécies animais e vegetais. A segunda maneira de se refletir sobre a vida cabe na palavra *sei*. Ela é tudo o que se refere à cultura e aos hábitos humanos de comer, se relacionar e assim por diante (UEDA; FORTE; NAKANO, 2014, p. 265).

A terceira expressão de vida seria encontrada no termo *inochi*. Com ele é incluída a noção de tempo. Mas não o tempo linear e sim o tempo eterno que adentra o humano neste exato momento. O tempo, mesmo que por um breve período é experimentado como eternidade. Aqui não há o sentido comum de viver, mas um sentido de existência fundamental. Mas, ao contrário de ser experimentado em templos ou momentos de reclusão, ele é vivido na experiência cotidiana. Mesmo sendo repetidos, os dias podem ser valiosos. Vividos desta maneira, cada manhã é experimentada como um novo e precioso começo (UEDA; FORTE; NAKANO, 2014, p 255).

O próprio cotidiano seria o caminho. Não apenas o sentar em zazen, dialogar com os kōans ou seguir algum caminho artístico revelariam os verdadeiros praticantes do Zen Budismo. É na vida comum que a mística, ou melhor, a não-mística acontece. O tempo seria a expressão da plenitude do tempo. Há um alargamento do coração “para que ele abranja a eternidade do tempo e o infinito do espaço em cada palpitação [...]” (SUZUKI, 1969, p. 66).

Para além das práticas, isto se dá desde o início da manhã até o anoitecer, evidenciando que toda e qualquer atividade é a tradução viva deste estado de ser. Não é mais apenas o velho, após percorrer a longa estrada, que ensina. Tudo ensina. É apenas no presente que o homem pode ser eterno (NISHITANI, 1982, p. 266). Com esta compreensão, “todo dia é um bom dia” (UMMON apud NISHITANI, 1983, p. 181).

Segundo Faustino Teixeira, “o despertar espiritual [...] não é nada mais que a tomada viva de consciência deste instante presente, nas suas misteriosas malhas de enigma, surpresa e gratuidade” (TEIXEIRA, 2014, p. 126). E as ações provenientes a partir daí serão naturalmente justas pois são resultantes não de normas prescritas, mas da sabedoria adquirida com a experiência. No Zen há regras, porém são meios provisórios. O homem sábio baseia sua ética na mais profunda liberdade do seu ser.

5.3 VALORES ZEN

5.3.1 Liberdade

Há apenas uma brisa soprando no pé do viajante
(UEDA; HEISIG, 1983a, p. 58).

A última figura pode ser a simbologia folclórica de um monge chamado Hotei e que ainda hoje é representada por um buda sorridente e barrigudo. Sua barriga é imensa e gorda e em muitas iconografias também carrega uma sacola tão grande como sua pança. Não importava se lhe ofendessem ou lhe tratassem mal, ele não se incomodava. Ao contrário, recebia e escutava os problemas das pessoas e os colocava em sua sacola (HARADA, 1998, p. 31). Segundo Suzuki esta pode ser a representação de uma cornucópia, símbolo de fertilidade, riqueza e abundância (SUZUKI, 1955, p. 202). Há fartura tanto em sua imagem corporal quanto no que leva consigo. Um excesso que pode ser amplamente doado para os que cruzam com ele, incluindo aqui, o jovem no início de sua jornada.

O que é ensinado é como ser o que se é, o verdadeiro modo de ser. A liberdade no Zen é o sentimento de que qualquer restrição pode ser superada e a existência pode ser aberta até o ponto onde se é amplamente saciado. Uma saciedade ou abundância a partir do sentimento de abertura infinita (UEDA, 2004a, p. 29).

Rompendo com a mente, uma das formas de se conhecer e compreender o mundo é a partir da região do estômago ou mais precisamente a região do diafragma ou plexo solar. Em tradições antigas era esta a região do pensamento. Diz-se que após ler o poema de Kanzan, do

período Tang, sobre escutar a brisa que passa por entre pinheiros, um mestre Zen pergunta aos seus discípulos, como se dava esta escuta e o discípulo prontamente responde que estes sons se escutam com a barriga” (SUZUKI, 1995, p. 201).

Entre os diversos níveis de interpretação também é possível ver a figura como um louco. O louco de Deus, como São Francisco de Assis, capaz de ter os animais e os elementos da natureza como seus irmãos ou o louco do tarô que carrega em si o traço da ruptura com os padrões engessados da sociedade e que ainda traz leveza, pureza, ingenuidade mesmo estando à margem da dita racionalidade convencional. O que todos trazem em comum é a liberdade com que pautam suas vidas. São livres para serem o que são. Como diz o poema, ele não mais segue os antigos sábios. Está só e livre. A solidão não é abandono e sim ter alcançado a plenitude de sua existência. Esse si-mesmo solitário, que aprendeu sobre a realidade última e por isso é livre, retorna com sua mesma aparência simples, e sem que os outros se dêem conta, os desperta para esta mesma realidade (NISHITANI, 2004c, p. 128). Uma realidade que não possui nada de misteriosa. Apenas a compreensão de que as coisas são em si mesmas.

O tema sobre a liberdade humana é fundamental na tradição Zen Budista. E a única possibilidade de se tratar sobre este assunto e compreender sua profundidade é ir ao âmago da existência e buscar responder àquela pergunta que esteve desde o início de toda a jornada: - quem é você? (UEDA; KIRCHNER, 2007, p. 12) Segundo Ueda, esta liberdade atrelada à expressão do si-mesmo em sua plenitude, se dá a partir do mergulho no vazio. Em suas palavras:

Liberdade, no Zen, seria mais bem explicada, como uma falta de restrição ilimitada. Seria perceber-se completamente aberto, livre de qualquer impedimento. [...] Tudo o que fazemos está restringido. Mas o verdadeiro modo de ser para existir deve superar as restrições. Deve deixar-se ir. Quando se deixa ir, quando se tem o sentimento da abertura infinita, o ser se sacia (UEDA, 2004a, p. 29).

Segundo Suzuki, há duas formas de se traduzir liberdade do japonês. Uma é *jiyū*, que é a capacidade de ser mestre de si mesmo. A outra é *gedatsu* que trata sobre ser livre de qualquer aprisionamento. Enquanto esta é estar liberado de alguma coisa, aquela tem um sentido mais profundo, seria um estado de ser. Pensar na relação eu-outro, da décima figura, não é apenas pensar em si na oposição ao outro, ou pensar na liberdade que se alcança nesta oposição que é produzida. A liberdade se dá em si mesmo, mas apenas a partir do encontro com o outro.

Apenas quando o eu encontra o outro, é que o si-mesmo pode se revelar. Assim, é possível compreender que há uma divisão entre o eu e o outro, no sentido fenomênico, próprio do mundo imanente. Mas é neste mesmo mundo em que é possível perceber que o eu e o outro, a partir do vazio, é uno. Assim, tanto o encontro ocorre quanto também a realização de si mesmo. Há muitas críticas ao Zen Budismo por ser pensada como um panteísmo. Mas para o mestre Suzuki, o panteísmo elimina o individual, o que não ocorre no Zen (UEDA, 1973, p. 101).

É a partir do indivíduo e sua construção enquanto consciência, que se dá o entendimento sobre a liberdade. É a consciência que determina a vontade humana. Em um primeiro momento o indivíduo pode pensar que a partir de sua vontade, é livre para agir ou não, e nascem as ideias de responsabilidade, auto-confiança ou por outro lado, irresponsabilidade, culpa e arrependimento. Mas a ideia de liberdade aqui ainda seria ilusória. Não é possível um controle absoluto sobre o mundo externo ou até mesmo sobre o próprio corpo. Não há leis mecânicas que sejam suficientes para enquadrar a plena compreensão sobre o pensamento e o comportamento humano. Segundo Nishida, a razão por detrás da vontade contém leis próprias. E quando o espírito humano funciona de acordo com estas leis, é possível falar verdadeiramente sobre liberdade.

Para que se possa analisar esta liberdade maior, Nishida separa a ideia de liberdade em dois diferentes aspectos: aquela determinada por uma série de circunstâncias e a que é autônoma e parte da vontade no interior do ser humano. A primeira ocorre no mundo natural. A segunda, como fenômeno da consciência. Esta, mesmo circunscrita às leis, não são confinadas a estas. A conduta não surge de algo exterior, mas do interior. Ela não nega as suas próprias leis. E estas leis, as mesmas que fazem surgir inclusive as leis da natureza, estão na base da realidade mesma. E porque a vontade é uma expressão destas leis internas, ela é livre em sua máxima expressão (NISHIDA, 1990, p. 98-99).

Se, em todo o percurso da estrada, era preciso, como nos lembra Dōgen, deixar cair corpo e mente, agora, é possível receber este mesmo corpo e esta mesma mente. O raciocínio lógico e todos os componentes conscientes da mente humana são deixados de lado para receber o vazio e é este mesmo vazio que a banha e a traz renovada. A mente humana, com seus aspectos racionais são passíveis de abrigar a liberdade em sua máxima extensão. Nishida, para isso, lembra a morte de Sócrates: “Sócrates era mais livre do que os atenienses que o mataram. Pascal disse que uma pessoa é tão fraca quanto um vara, mas, porque ela é uma vara pensante, mesmo se o mundo inteiro a tentasse destruir, ela é maior do que aquele que a

destrói [...]” (NISHIDA, 1990, p. 99). O conhecimento aqui, como fruto da característica livre da mente, se atrela ao fato de existir. Ambos, existência e conhecimento são estabelecidos em conexão. Conhecer-se a si mesmo tem sua base no próprio absoluto. O si-mesmo conhece a si tal como é. Assim ser e conhecer podem aqui ser tratados como sinônimos. Mas para além da compreensão de um conhecimento lógico racional, ele se baseia no próprio vazio que é a base desta consciência (NISHITANI, 2006, p. 147). Pensar na consciência como apresentada no Ocidente seria apenas como a ponta de um iceberg. Abaixo dessa superfície, a profundidade da mente se conectaria com o cosmos. Ela já é o cosmos em sua totalidade e, a consciência seria então uma pequenina parte individualizada deste todo maior. “Fundamentalmente, nós somos inescapavelmente conectados com nossos irmãos e irmãs, ao salgueiro e a flor carmesim, as montanhas, rios na profundidade de nosso ser” (CARTER, 2006, p. 17).

Suzuki também traz o exemplo cotidiano de uma conversa entre mãe e filho para tratar sobre esta mesma liberdade última. A criança é capaz de brincar um dia inteiro e quando retorna para casa sua mãe pergunta:

- Onde você foi?
- Sai.
- O que você fez?
- Nada (UEDA; KIRCHNER, 2007, p. 19).

A criança, ao contrário de não fazer nada, fez muito. E tudo o fez plenamente, vivendo na consciência plena de cada instante. Isto é o próprio nada ou o vazio de todas as coisas. Uma das simbologias recorrentes no Zen é a água. A água que, a partir da ideia de oceano traz os mesmos aspectos do absoluto, inclui em si a característica da liberdade. Se recolhemos a água de um riacho, a colocamos em um balde e a levamos para o mar, uma e a mesma água será encontrada dentro e fora do balde. A realidade livre da água é sempre a mesma, assim como o vazio que tudo preenche (MIYUKI, 1994, p. 160).

O despertar para o Zen torna a pessoa livre. Ela se liberta das cadeias que a prendem, se reconhece verdadeiramente e pode perceber o mundo real da existência e da não existência, da vida e da morte, do bem e do mal, da matéria e do espírito (BREAR, 1974, p. 432). O que se enfatiza é obter a liberdade espiritual, não a revolta contra as vicissitudes da vida. A liberdade algumas vezes consiste apenas em comer quando se tem fome e descansar quando se está cansado. Outras vezes não há comida e então, não se come quando se tem fome. Também é preciso trabalhar e então não se descansa quando se está cansado (SUZUKI, 2004b, p. 9).

Mas, ao mesmo tempo em que o discurso e a ação, baseados na liberdade profunda, são de paz, são também destemidos e corajosos o suficiente para se posicionarem quando o outro é aquele que traz o mal, a agressão e a discórdia. Não há resignação ou neutralidade mesmo que a ação seja sutil, mesmo que a ação seja a não ação. Em uma tradicional parábola Zen, conta-se que:

Durante as guerras civis no Japão feudal, um exército invasor poderia facilmente dizimar uma cidade e tomar o controle. Numa vila, todos fugiram apavorados ao saber que um general famoso pela sua fúria e crueldade estava a aproximar-se, todos exceto um mestre Zen que lá vivia. Quando chegou à vila, os seus batedores disseram que não estava mais ninguém, além do monge. O general foi então ao templo, curioso em saber quem era tal homem. Quando lá chegou, o monge não o recebeu com a normal submissão e terror com que o general estava acostumado a ser tratado, o que o deixou furioso.

– Seu tolo, gritou ele enquanto desembainhava a espada.

– Não percebe que está diante de um homem que pode trucidá-lo num piscar de olhos?

Mas o mestre permaneceu tranquilo e respondeu:

- E você percebe que está diante de um homem que pode ser trucidado num piscar de olhos?

Parábola Zen

Talvez esta seja a mais radical ação humana, como sentar em zazen, em si mesmo, já é posicionar-se no mundo. É, para além de leis, ser profundamente ético.

5.3.2 Ética

Baizhang Huaihai, mestre chinês, costumava trabalhar com os seus discípulos mesmo aos oitenta anos de idade. Aparava o jardim, limpava o chão e podava árvores. Os discípulos sentiram pena de ver o velho mestre trabalhar tão duramente, mas eles sabiam que ele não iria escutar os seus apelos para que parasse. Então resolveram esconder as suas ferramentas. Naquele dia o mestre não comeu. No dia seguinte, e no outro, também não. Ele deve estar irritado por nós termos escondido suas ferramentas, pensaram os discípulos, é melhor nós voltarmos a pô-las no lugar. No dia em que fizeram isso, o mestre trabalhou e comeu exatamente como antes. À noite ele instruiu-os, dizendo simplesmente: -sem trabalho, sem comida.

Parábola Zen

Ética é um dos fundamentos da ação humana, independente de se tratar do mundo oriental ou ocidental. É um dos campos mais antigos do conhecimento e desde tempos remotos se tem notícias de teorias que examinam o tema exaustivamente.

O conceito para ética em japonês é *rinri*. *Rin* significa irmandade ou a relação fraterna entre um ser humano e outro. Seria a relação em seu sentido mais sagrado, aquela, pelo meio da qual é possível se expressar de forma mais genuína e autêntica. Quando se age em relação

ao outro, se conhece a si mesmo (CARTER, 2006, p. 17). No Zen há uma ética fundacional. É o que se deve ser e não somente o que se deve fazer. O Zen não ensina regras de ação para serem obedecidas. Ele ensina mais precisamente sobre a perfeição de caráter (DAVIS, 2008, p. 240), sobre o conhecimento de si.

No Zen é preciso fazer uma distinção entre moralidade e ética. “Moralidade nunca pode ser inocente, espontânea, esquecida de si e com preocupações divinas ou diabolicamente acima de questões mundanas. Deve-se, portanto, fazer a distinção entre o homem santo e o homem moral” (BREAR, 1974, p. 429). É apenas com a ética que é possível pensar em uma existência comum (NISHITANI, 2006, p. 159). E esta ética está intrinsecamente vinculada à noção de religião. É a partir de uma consciência religiosa, que é possível construí-la solidamente.

A religião, base desta ética, estaria preocupada com a existência do si-mesmo (ABE, 1990, p. xxiv). O propósito não seria obedecer às leis formais da moralidade, mas preencher a mais profunda natureza e realizar a personalidade em sua mais ampla expressividade (ABE, 1990, p. xix). Porque se deveria evitar o mal e promover o bem, se alguém que despertou estaria acima de qualquer dicotomia, inclusive do bem e o mal? Aqui é importante perceber a diferença no que se refere ao nível absoluto e relativo, próprio de todas as parábolas e kōans. Assim, em alguns momentos o devoto é orientado a se livrar apenas de confusões mentais para que seja considerado virtuoso. Em outros momentos há orientações bem claras sobre como atuar no mundo de forma digna com seu próprio corpo, pensamentos e ações. Nyoojoo chega a incluir o cuidado para não se machucar nem mesmo um inseto. Segundo Dōgen, que foi seu discípulo, “benevolência é a lei universal” (BREAR, 1974, p. 435).

Mas a grande marca destes mestres é que suas ações virtuosas não necessitam ser escolhidas em contraposição às ações más que devam ser descartadas. O bem nasce naturalmente a partir do vazio. Seu comportamento é consistente, não como uma ação boa, mas como um comportamento que se sustenta na sabedoria.

Para Nishida, as ações do bem se sustentam na verdadeira realidade do si-mesmo. E para compreender o que é o si-mesmo, é preciso se realizar existencialmente. Assim, a conduta humana passa a ser sobre as genuínas demandas do si-mesmo, suas necessidades internas. Neste caso, não seria nem que os aspectos objetivos da personalidade se guiassem pelos subjetivos e nem vice-versa. A única possibilidade de se atingir a quintessência da boa

conduta seria quando o si-mesmo e as coisas se tornam um só, e o que impera é a atividade da única realidade de todo o universo (NISHIDA, 1990, p. 135).

Dōgen analisa o que seria a atuação correta a partir de um poema recitado por Buda e que aparece na tradução chinesa do *Agama Scriptures* em pali. Diz assim:

Se abstenha de todo o mal
Persevere e pratique todo o bem
E assim você purifica suas próprias intenções
Isto é o que Buda ensina (DŌGEN, 2007, p. 78).

Segundo Dōgen este preceito é passado de geração em geração e deve ser estudado e refletido a partir da mente meditativa do praticante. Para iniciar o entendimento do poema, o mal possui duas formas de ser compreendido. Uma, como absoluto e a segunda, no nível das atividades cotidianas. O primeiro é o que dará espaço para que pensamentos e coisas maléficas possam surgir. O segundo é o que mal que se deve abster.

Abster-se do mal como um pedido parece uma contradição, já que o Zen não se preocupa com os preceitos e sim com o modo de ser. Mas para Dōgen, ambos caminham juntos. O próprio ato de abster-se do mal já coloca a pessoa no caminho do desperto. Enquanto se escuta a orientação e enquanto se pratica, já se experiencia os frutos da realização (DŌGEN, 2007, p. 79).

Para se tornar um buda, ou realizar a natureza búdica, é necessário seguir este preceito ao longo de todo o dia, em todas as ações. Seja esta sentar, andar, reclinar-se ou ficar de pé. Apenas quando este entendimento penetra o coração é que é possível dizer que há abstenção do mal. O mal não é algo que surge de causas e condições. E também não é algo que desaparece com estas mesmas causas e condições. A única possibilidade é abster-se dele. Dōgen diz que:

Não é que não haja o mal: é apenas que há coisas que não se deve fazer. Não é que haja o mal: é apenas que há coisas que não se deve fazer. Não é que o mal não tenha forma: é apenas que eles são coisas que não devem ser feitas. Não é que o mal tenha uma forma específica: é simplesmente que eles são coisas que não devem ser feitas. O mal não é uma coisa que nós não devemos fazer: eles são simplesmente coisas que não se faz (DŌGEN, 2007, p. 81-82).

O não fazer o mal acontece simultaneamente com a compreensão de si mesmo. E isto gera a prática de todo o bem. Segundo Dōgen, isto não significa que o bem está apenas em algum lugar esperando ser encontrado. O que ocorre simplesmente é que quando alguém faz o bem, nada além do bem surge. O bem atrai em si a bondade. Assim também, há dois planos para se pensar no bem. O primeiro está além dos nascimentos, aniquilamentos, causas e

condições. O segundo é o que se percebe no cotidiano. A prática que se estabelece nele faz surgir o bem em cada ação e também em sua totalidade, que por sua vez, forma a base da realidade e do próprio ser (DŌGEN, 2007, p. 85). O homem livre e ético está pronto para amar. E para ser o próprio amor.

5.3.3 Compaixão

Cantando, cantando, sorvendo da sua correnteza –
Pôr do sol. O luar. Nosso canto continua¹⁷⁰.
Ikkyū

Quando se emerge do vazio, sabedoria e amor atuam concomitantemente na vida cotidiana. Se, segundo Ueda a sabedoria seria perceber que a forma é vacuidade, amor seria o caminho inverso, perceber que a vacuidade é forma (UEDA, 2004a, p. 33).

Se o vazio é o lugar do absoluto e a forma é o aspecto imanente da realidade, não há lógica racional possível que una os dois âmbitos. Apenas o amor seria capaz de interligar estes dois mundos. Para Nishida, é ele que dá o sentido à existência. É, a partir deste amor, que o sujeito se une ao mundo. Em suas palavras:

Quanto mais nos desfazemos de nosso eu [...] maior e mais profundo se torna este amor. Avançamos do amor entre os pais e um filho ou marido e mulher para o amor entre amigos, e daí para o amor a toda a humanidade. O amor de Buda se estende para os pássaros, animais selvagens, grama e árvores (NISHIDA, 1990, p. 174).

Ao mesmo tempo em que é imprescindível ultrapassar a razão, o amor não a elimina. Para Nishida, amor e razão seriam a mesma atividade mental. A distinção entre eles seria apenas no nível abstrato. Para conhecer alguma coisa é preciso amá-la e para amá-la é preciso conhecê-la. O conhecimento em si mesmo é amor e o amor em si mesmo é conhecimento. O amor poderia ser entendido como o mais profundo conhecimento das coisas. O conhecimento apenas analítico é superficial e não atinge a realidade. Apenas pelo amor é possível tocar a realidade. Para Nishida, amor é a culminância do conhecimento (NISHIDA, 1990, p. 175).

O profundo amor que surge quando o centramento sai de si e passa a ser o outro, se transforma em compaixão. Quando se desperta, o que resta é apenas o desejo de eliminar o sofrimento e se rejubilar com a felicidade alheia. Há uma profunda identificação com todos os outros seres que nasce deste mesmo vazio que liga a todos (DAVIS, 2008, p. 241). Não há mais diferenciação entre as tradições no quesito caridade. Ela é o mesma pois atinge aquele

¹⁷⁰ (HAMILL; SEATON, 2007, p. 128)

ponto central profundo que liga a todos. A caridade, na tradição cristã aparece no texto bíblico como:

A caridade é prestativa, não é invejosa, não se ostenta, não se incha de orgulho. Nada faz de inconveniente, não procura seu próprio interesse, não se irrita, não guarda rancor. Não se alegra com a injustiça, mas se regozija com a verdade. Tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta (BÍBLIA, 1969, I Coríntios 13: 4-7).

É também Cristo que diz: “Pai, se queres, afasta de mim este cálice! Contudo, não a minha vontade, mas a tua seja feita!” (BÍBLIA, 1969, Lucas 22: 42). A décima figura, no encontro entre o eu e o outro mostra que para amar e conhecer algo deve-se eliminar toda tentativa de glória ou poder pessoal e possuir um coração que acredita ser guiado pelo outro. Para Nishida, apenas através da religião, é possível vivenciar esta vinculação máxima entre conhecimento e amor (NISHIDA, 1990, p. 176). Também Jung, foi capaz de ligar conhecimento e amor em sua compreensão sobre a religião. Diz ele:

Poderá dar ao amor todos os nomes possíveis e imagináveis de que dispõe; afinal, não fará mais do que abandonar-se a uma infinidade de ilusões. Mas se possuir um grão de sabedoria deparará as armas e chamará *ignotum per ignotius* (uma coisa ignorada por uma coisa ainda mais ignorada), isto é, pelo nome de Deus. Será uma confissão de humildade, de imperfeição, de dependência, mas ao mesmo tempo será o testemunho de sua liberdade de escolha entre a verdade e o erro (JUNG, 1989, p. 305-306).

Para o Zen Budismo, é ele que guia os passos do pastorzinho. Seu profundo amor pelo boi o acompanha pela vereda da vida. Seu boi deve estar alimentado, cuidado, protegido. Não há sossego em seu ser se o boi não está apascentado e feliz. Absorvido por este amor, ambos se tornam um só e ao mesmo tempo se aniquilam neste mesmo amor.

Na figura dez, este aniquilamento se mostra nas cinzas que cobrem o homem velho. O fogo do amor queimou e as cinzas são seu único vestígio. O poder incompreensível do amor passa a funcionar em toda a sua majestade (NISHIDA, 1990, p. 174). E essa entrega é capaz de expressar em todo o seu esplendor a mística Zen Budista. Distinto de se pensar que o aniquilamento do eu ou um mergulho no vazio seria suficiente para a compreensão desta religiosidade, o homem é convidado a celebrar a vida. O velho está de pés descalços e sujos. É ele que ampara a moralidade humana. Valores que não são apenas regidos por leis humanas, mas que nascem do âmago do vazio e do amor. E o jovem, recebendo este amor, nos brinda com um novo começo, uma nova jornada, uma vida inteira pela frente.

Os três valores tão fortemente presentes para a tradição Zen, que impactam todos os outros aspectos morais da humanidade, têm uma forte ressonância na tradição cristã com o lema da liberdade, igualdade, fraternidade que posteriormente foi utilizado pela Revolução Francesa e impactou o desejo pela democracia dos tempos modernos. Diz-se que estes princípios primeiro teriam aparecido no Ocidente no século XVI, por Etienne de La Boetie, em seu *Discurso da Servidão Voluntária* e que já voltariam a aparecer em Santo Agostinho em *De Moribus Ecclesiae Catholicae*.

No Ocidente, esses três princípios passaram por uma transformação ao sair do âmbito cristão para a esfera da Revolução no solo francês. Se o homem tinha seu centramento em Deus, com a secularização, ele se despe de toda a vontade e desígnio divino. Seu ser se torna autônomo, e sua existência é então apenas sustentada em si mesma. Para Nishitani, a realização da humanidade passa a ser a realização de seu próprio ego.

Segundo Nishitani, na base da liberdade e da igualdade cristã, é possível anunciar o amor do homem religioso. Estes três componentes são inseparáveis para quem se percebe como filho de Deus ou no exercício da fé. Para este pensador, com a secularização, o amor, o principal componente do seu ser, é perdido ou simplesmente deixa de ser o ingrediente principal da autorrealização. Se ainda é possível falar de igualdade nos direitos humanos ou liberdade na autonomia dos indivíduos, o mesmo, não se dá, para o amor.

Se o amor religioso pode ser compreendido como *ágape*, o amor moderno se transforma em *eros*. Sob esta nova forma de amor, liberdade e igualdade passaram a ser reivindicadas não mais como constituintes do ser, mas como direitos. E o amor recebe então, o nome de fraternidade. Mas, ainda segundo Nishitani, este amor não é capaz de ultrapassar as fronteiras do ego e não se mantém como a força que dirige a formação das sociedades e dos indivíduos (NISHITANI, 2004a, p. 17).

Ao contrário, o amor, que nasce das profundezas que tudo une e vivifica, é a fonte verdadeira de contentamento e de sentido. No Zen Budismo ele expressa a ideia de compaixão. A salvação é retornar para despertar a todos. Só o indivíduo não basta. Como é dito em uma ordenação: “Por mais inumeráveis que sejam os seres vivos, faço o voto de salvar todos eles”, lembrando as próprias palavras de Buda: “Eu e todos os seres alcançamos juntos a suprema iluminação”. Assim também Nāgārjuna defendia um engajamento compassivo não apenas como uma obra, mas como a própria verdade (DAVIS, 2008, p. 238). Nada é esquecido ou deixado de lado.

A realização do homem, apresentada por *O Boi e o Pastor*, na transformação do jovem no velho e no velho no jovem é banhada por este amor que emana do seu próprio ser e que se mistura com o vazio de todas as coisas. O vazio é amor. A forma é amor. Este amor, que tudo preenche, tudo abarca, tudo vivifica, tudo conecta, é representado pela risada da décima figura. Uma risada que ressoa em todas as dez mil direções, iluminando o mundo inteiro.

Consegue escutá-la?

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Você sabe por que meteram um boi naquele estábulo ao invés de um pequeno rinoceronte? Deve ter tido alguma coisa a ver com a geografia. Ou com os felizmente insolucionáveis mistérios que só podem vir do misticismo asiático. Um boi é um bicho tão... inexplicável. Ainda bem¹⁷¹.

Matilde Campilho

A conclusão de uma tese remete a quatro longos anos de dedicação e vida. A tese passa a ser você. Todas as palavras serão poucas para esta despedida. As últimas palavras são sempre dolorosas. Vem com o peso do mundo. De um boi que caminhou comigo diariamente apontando meus erros, me erguendo, celebrando acertos, segurando minha caneta em toda a escrita, tornando-se meu grande amigo. Um boi, que desde as cavernas de *Lubang Jerij Saléh* na Indonésia, a cerca de 40.000 anos atrás, caminha lado a lado com a existência humana e participa de seu mistério. Nunca se sai ileso de um doutorado. Ao mesmo tempo que a tese vai ganhando forma, ela te transforma, te agiganta. Da aluna iniciante de doutorado, psicóloga, poeta, conhecedora de Jung, estudiosa do Zen, torno-me agora principiante de mais uma etapa da vida. O que sou eu após o boi ter cruzado meu caminho? O que sobrou de mim após o vazio ter cruzado nossos caminhos – meu e do boi?

O poema sobre o boi antes de sublinhar o tema do si-mesmo, remete ao boi em si. Um animal robusto, fértil, de olhar doce, inofensivo, que tem, como principal atividade de sua vida, o pastar. Na Índia é um animal sagrado, relacionado a várias divindades. Em diversos países é um tema recorrente na literatura. No Brasil, desde os tempos da colônia, incansavelmente colabora com o homem e ainda hoje é um dos principais alimentos da mesa do brasileiro. E assim é mostrado no nosso folclore popular: um boi que pode ser retalhado, mas que renasce em nosso imaginário.

A mais importante figura que temos em nosso país é a do *Bumba Meu Boi*. Também chamada de *Boi-Bumbá* é uma lenda, incluída, em conjunto com suas festas populares, como Patrimônio Cultural do Brasil, a partir de 2012, pelo Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. A lenda trata de uma história que se passa às margens do Rio São Francisco, em uma fazenda, no período da escravatura.

¹⁷¹ Poema *Fevereiro* de Matilde Campilho.

Conta-se que um casal de escravos, chamados Catarina e Francisco, que viviam em uma rica fazenda com criação de gado, passam por uma situação inusitada. Grávida, mãe Catarina diz ao marido sobre seu desejo de comer língua de boi. Pai Chico mata então um boi que passeava perto de sua casa, já que não queria matar nenhum dos bois de seu patrão. Após dar a língua para sua esposa, ele reparte o resto do animal para seus vizinhos, apenas guardando para si os chifres e o rabo. O boi morto, entretanto, fazia parte do rebanho e era um boi especial trazido recentemente do Egito. O senhor da fazenda, sentindo falta do boi pergunta para seus escravos, recebendo a informação do que havia ocorrido. Catarina e Francisco fogem e deixam o amo inconsolado. Mas o choro do patrão seguiu até que os escravos fugidos souberam de sua tristeza. O filho, agora já crescido, pede que o levem de volta à fazenda. O menino pegou o rabo do boi e o soprou três vezes. O animal então reviveu, fazendo com que o patrão perdoasse a todos.

A celebração, que traduz esta lenda, acontece em diversas regiões do Brasil, sendo a mais importante delas festejada no Maranhão, com o nome de *Festival Folclórico de Parintins*. Divididos em agremiações conhecidas como *Boi Garantido* de cor vermelha e *Boi Caprichoso* de cor azul, os grupos fazem cortejos e apresentações utilizando a figura do animal e dos personagens da lenda, em caráter competitivo, dentro de uma área conhecida como bumbódromo, com duração de três dias. Adentrando o país, ela recebe outros nomes, como *boi-calemba*, *boi de reis*, *boi-surubim*, *boi-zumbi*, *boi-janeiro*, *boi-estrela-do-mar*, *mulinha-de-ouro*, *folgado-do-boi*, *boi de jacá*, *dança-do-boi*, *boi-de-mourão*, *boi-de-mamão* e de forma simples e carinhosa apenas de *boizinho*.

Nestas festas, além de muita alegria e música, a figura principal recai sobre o boi. Ele aparece em uma armação de madeira, coberta de veludo bordado. Prende-se a esta armação, uma saia de tecido colorido. A pessoa que veste a fantasia e o conduz é chamada miolo de boi. Em algumas regiões do país o tecido é retalhado e seus pedaços são levados para a casa dos participantes da celebração. Lá eles os penduram em suas janelas como símbolo do que ocorreu. No limite, sua representação é um resgate da alma brasileira. Mas outras questões surgiram ao longo da tese, para além desta reflexão maior sobre seu significado, inclusive a forma como devemos nos relacionar com os animais. Para além do que o animal representa, ele é em si mesmo. Como diz Donna Hataway, é uma espécie companheira, que precisa ser respeitada, cuidada e amada.

A ideia do homem que se vincula e se mistura ao boi acontece não apenas nas festas folclóricas, mas na poesia brasileira. Dentre poemas belos registrados ao longo do tempo,

temos *Um Boi Vê os Homens* de Carlos Drummond de Andrade, que mostra um homem perdido, confuso e triste, por perder algo que o animal ainda possui. O poeta, que poderíamos dizer, tão próximo de uma interpretação Zen da vida, realça a importância da simplicidade e do instante presente, que escapa na correria do homem contemporâneo. Diz assim:

Tão delicados (mais que um arbusto) e correm e correm
de um para o outro lado, sempre esquecidos de alguma coisa.
Certamente falta-lhes não sei que atributo essencial,
posto se apresentem nobres e graves, por vezes.
Ah, espantosamente graves, até sinistros.
Coitados, dir-se-ia que não escutam nem o canto do ar nem os segredos do feno,
como também parecem não enxergar o que é visível
e comum a cada um de nós, no espaço.
E ficam tristes e no rasto da tristeza chegam à crueldade.
Toda a expressão deles mora nos olhos -
e perde-se a um simples baixar de cílios, a uma sombra.
Nada nos pêlos, nos extremos de inconcebível fragilidade,
e como neles há pouca montanha, e que segura e que reentrâncias e que
impossibilidade de se organizarem em formas calmas, permanentes e necessárias.
Têm, talvez, certa graça melancólica (um minuto) e com isto se fazem
perdoar a agitação incômoda e o translúcido vazio interior que os torna tão pobres
e carecidos de emitir sons absurdos e agônicos: desejo, amor, ciúme
(que sabemos nós), sons que se despedaçam e tombam no campo
como pedras aflitas e queimam a erva e a água,
e difícil, depois disto, é ruminarmos nossa verdade¹⁷².

Carl Gustav Jung, ao contrário de Drummond, coloca em dúvida se o animal permanece alheio ao mal-estar de nossa civilização. Diz em sua autobiografia que até os animais se esqueceram de seu sentido, aparentando tristeza e alienação, assim como o homem. Em suas reflexões coloca:

Eu percebia isso no olhar triste das vacas, no olho resignado dos cavalos, na submissão dos cães, tão dependentes dos homens, e até mesmo na atitude segura do gato que escolhera a casa e a granja para sua morada e território de caça. Os homens também pareciam inconscientes como os animais: olhavam a terra sob os seus pés e, em cima, as árvores, a fim de ver como poderiam utilizá-las e com que finalidade. À semelhança dos animais, reuniam-se em grupos, acasalavam-se e lutavam entre si, sem perceber que habitavam o cosmos [...], o universo [...] (JUNG, 1989, p. 69).

Guimarães Rosa também percebe essa diferença. Em *Conversa de Bois* diz que os bois soltos não pensam como os homens. Eles têm o presente e a liberdade em suas entranhas. Mas os bois-de-carro tem as mesmas questões que seus donos, incluindo os sentimentos de medo, pressa e tristeza. E arremata, como em um ditado com o espírito Zen: “tudo pensado é pior” (ROSA, 2009, p. 217). A vida com uma finalidade é o que também refuta o Zen Budismo. A

¹⁷² Este poema pode ser encontrado no livro *Claro Enigma* (ANDRADE, 2012).

vida basta em si mesma. Quando isto é esquecido, perde-se o sentido maior. O sofrimento a que se refere Jung embala também o início do poema de Kaku-an e é a grande marca da existência. É ela que move o pastorzinho na busca de seu boi; é ela que move a todos nós na busca de nós mesmos. Jung trava uma profícua conversa com o professor de Budismo Shin'ichi Hisamatsu, sobre o sofrimento. Este diálogo ocorreu no dia 16 de maio de 1958, mas sem autorização de publicação, no mesmo período em que o estudioso Zen japonês se encontrou também com outros importantes pensadores ocidentais, tais como Heidegger e Paul Tillich. A conversa só foi editada e distribuída ao público após a morte de Jung (SHORE, 2002, p. 29).

Para que haja um diálogo profícuo, ambas as partes devem ter claras qual conceito discutir e quais fronteiras este conceito possui. Não é possível afirmar que o conceito junguiano do si-mesmo para Jung seria o mesmo que para Hisamatsu. Para o primeiro, o si-mesmo seria uma composição entre o consciente e o inconsciente e para o segundo, o si-mesmo estaria além, no terreno do vazio. Já dizia o pensador e psicólogo junguiano, também japonês, Hayao Kawai, que enquanto o Ocidente se preocupa com questões pessoais, interpessoais ou até mesmo transpessoais do si-mesmo, o Oriente se preocupa com uma problemática não pessoal (ROSEN, 2008, p. xi). Jung, porém, não se situa em terreno tão protegido. Em sua conversa com Hisamatsu, ele chega a sugerir que é possível se libertar inclusive do inconsciente coletivo. Jung diz que os limites para além deste inconsciente coletivo caberiam à metafísica e que ele não estaria apto a responder tais questões (JUNG; HISAMATSU, 2002, p. 112-113). E se isto é possível, o sentido do si-mesmo junguiano poderia se aproximar incrivelmente da tradição Zen Budista. Hisamatsu deixa claro que para ele filosofia e religião caminham juntas. Jung não podia fazer o mesmo na época já que estava inserido dentro de um ambiente científico ocidental. Mas isto não o impediu de demonstrar seu posicionamento em cartas, diários e diálogos. Para Hisamatsu ele afirma: “a meta da psicologia é a mesma do Budismo” (JUNG; HISAMATSU, 2002, p. 112).

De fato, Jung já era próximo da tradição Zen, especialmente no desenvolvimento de sua amizade com Suzuki. Em 1939, ele havia escrito o prefácio para o livro *A Grande Libertação*, do amigo japonês, dizendo que esta tradição seria talvez o fruto mais importante do Budismo como um todo (JUNG, 2012a, p. 77) e uma das flores mais maravilhosas do espírito oriental (JUNG, 2012a, p. 81). Ali, ele relata o que pensa ser a diferença entre o eu e o si-mesmo, aproximando-o da noção oriental de um si-mesmo que se estende para além desse eu. Para que o homem ocidental possa compreender este si-mesmo, ele diz que é uma

coisa tão simples, um acontecimento natural, mas que muitas vezes nos escapa. Ainda nesta época, o psicólogo suíço dizia que esta forma de compreensão da vida não era aplicável aos povos do Ocidente. Mas quando já passava de seus oitenta anos, escreve em seu diário:

A idade avançada é uma limitação, um estreitamento. E, no entanto, acrescentou em mim tantas coisas: as plantas, os animais, as nuvens, o dia e a noite e o eterno no homem. Quanto mais se acentuou a incerteza em relação a mim mesmo, mais aumentou meu sentimento de parentesco com as coisas. Sim, é como se essa estranheza que há tanto tempo me separava do mundo tivesse agora se interiorizado, revelando-me uma dimensão desconhecida e inesperada de mim mesmo (JUNG, 1989, p. 310).

Jung desenvolve conceitos importantes ao longo de toda sua vida acadêmica com limites movediços entre a psicologia, filosofia e religião. É interessante notar que todos os aspectos que cruzavam as fronteiras da ciência ele relutaria em publicar. Isto se deu com o *Livro Vermelho*, iniciado em 1913 com experiências pessoais. Não houve autorização para publicá-lo em vida. Apenas no ano 2000, a publicação foi autorizada pela família. A prática terapêutica desenvolvida por ele, que incluía um trabalho de mergulho em processos que ultrapassam a consciência cotidiana, chamada de *imaginação ativa* se manteve por treze anos em silêncio. Também o tema da *função transcendente* foi publicado apenas quarenta anos após sua elaboração (RIKLIN, 2014, p. 9). Este seria um processo dinâmico entre os aspectos inconscientes e conscientes, mas que, como o próprio nome diz, traria em si características metafísicas.

Já o conceito *sincronicidade* foi publicado vinte anos depois que o desenvolveu. Este trata sobre uma natureza da psique que ultrapassa as fronteiras científicas. Ela “designa o paralelismo do espaço e de significado dos acontecimentos psíquicos e psicofísicos, que nosso conhecimento científico até hoje não foi capaz de reduzir a um princípio comum” (JUNG, 2014, p. 94). A sincronicidade seria transcendental (JUNG, 2014, p. 97) e incluiria conceber o tempo com as mesmas características do absoluto. Sendo assim, ela possuiria qualidades e condições para manifestar pensamentos e símbolos em locais diferentes, mas simultaneamente. A psique e a matéria se fundiriam e a vida interior e exterior teriam a possibilidade fantástica de coincidir.

Ele chegou inclusive a se intitular como um teólogo em um de seus livros. Mas após a primeira edição, este comentário foi, a seu pedido, retirado (JUNG, 2011b, p. 255). Toda a caminhada deste psicólogo foi a de abrandar as paredes rígidas da ciência de sua época, conduzida de forma muito sutil, embasada por conceitos científicos e arcabouços teóricos. Ele buscava arduamente ser aceito pelos seus pares. Mas foram nas palavras que deixou em seu

diário e cartas, onde é possível encontrar um pensador que se banha em águas onde a ciência ocidental encontra seus limites, e que, na tentativa de ultrapassá-la, percebe o diálogo possível com as tradições mais antigas. No fim de sua vida, sem a pressão das exigências da vida, foi buscando para si a simplicidade de buscar água, cortar lenha e cozinhar (JUNG, 1989, p. 198).

Se Jung pode captar a essência do Zen, isto coube também ao papel da conversa com Hisamatsu. A insistência das perguntas pelo mestre japonês parecia mais uma série de kōans, do que uma necessidade de respostas concretas. Hisamatsu pergunta sobre o que seria o consciente e o inconsciente e se a psicologia teria a capacidade da libertação do sofrimento. Em paralelo, dizia que no Zen Budismo, a visão do si-mesmo existe sem forma fixa ou substância e isto seria a chave para se compreender a libertação religiosa. Para o Zen, o importante seria compreender que o ser, ainda que fenômeno, ainda que independente, ainda que existindo e se submetendo a todas as vicissitudes da existência, atua como expressão do nada absoluto. E isto seria, para Hisamatsu, não uma questão religiosa ou de filosofia ou de psicologia, mas sobre a malha que tece a humanidade como um todo. O tocante encontro entre estes dois mestres, rendeu um poema feito por Hisamatsu para Jung, quando soube de sua morte. O tema aqui tratado é o mesmo da conversa original, que permeou as dúvidas entre os limites do si-mesmo, da psicologia analítica e do Zen Budismo:

Sem fronteiras
e sem fundo
o vasto oceano:
ondas sem número
grandes e pequenas
desde o princípio dos tempos
aparecendo para logo desaparecerem
desaparecendo apenas para aparecerem
infinita e incessantemente
Surgindo e emergindo.
mas o que é isto que sabe
que aquele pleno e indisruptível
oceano originalmente não cria
nem a mais leve forma de onda
aquele sem forma
que é presente agora
lá onde não se obtém
nem passado, nem presente, nem futuro
e está presente aqui
onde não se obtém
nem leste nem oeste
nem norte nem sul
sustentando tudo e ao mesmo tempo sem tocar em nada
não tocando em nada e ao mesmo tempo sustentando tudo.
Quão maravilhoso

Este oceano que cria tudo não é nada além do mar vazio!¹⁷³

Seria este um kōan insondável?

Uma possível saída veio por parte da proposta da Escola de Kyoto apresentada nesta pesquisa de criar uma filosofia que se alimente tanto da tradição Zen quanto de pensadores ocidentais. Não há uma melhor que a outra, ambas são incompletas. São as pontes que vão dando uma visão mais ampla. E muitos autores, como Nishida, Nishitani e Ueda caminhando por elas, ofertam formas novas de compreender o sofrimento, a vida e o ser.

A poesia tem seu papel especial pois alça voos para além de suas próprias palavras e chega em pontos comuns entre essas visões ditas oriental e ocidental. Ao longo da tese pude apresentar diversos poetas tanto do Chan quanto do Zen. Aqui, realço dois poetas ocidentais, que no diálogo com bois e pastores, tratam dos mesmos assuntos de *O Boi e o Pastor*. A primeira que me refiro, Hilda Hilst, em sua quarta elegia, queria ser boi. Penso que queria adentrar as dez figuras de Kaku-an e brincar com as palavras de seu poema.

Não te espantes da vontade
Do poeta
Em transmudar-se:
Ser flor
Ser paisagem.
Sentir a brisa da tarde
Olhar os céus, ver às tardes
Meus irmãos, bezerros, hastes,
Amar o verde, pascer,
Nascer
Junto à terra
(À noite amar as estrelas)
Ter olhos claros, ausentes,
Sem o saber ser contente
De ser boi, ser flor, paisagem.
Não te espantes. E reserva
Teu sorriso para os homens
Que a todo custo hão de ser
Oradores, eruditos,
Doutos doutores
Fronte e cerne endurecido.
Quero e queria ser boi
Antes de querer ser flor.
E na planície, no monte,
Movendo com igual compasso
A carcaça e os leves cascos
(olhando além do horizonte)
Um pensamento eu teria:

¹⁷³ Este poema é encontrado no artigo de Jeff Shore (HISAMATSU apud JEFF, 2002, p. 35-36).

Mais vale a mente vazia.

E sendo boi, sou ternura.
 Aunque pueda parecer
 Que del poeta
 Es locura¹⁷⁴.

No diálogo fértil de poesia em poesia e de poeta em poeta, Fernando Pessoa, com o heterônimo Alberto Caeiro, escreve uma série de poemas chamada *O Guardador de Rebanhos*. Já em suas primeiras linhas, diz, como qualquer um de nós, que não é um pastor e que nunca guardou rebanhos. Mas mesmo assim, de suas mais profundas entranhas, com a sintonia mais fina da vida, ele afirma que sua alma é como um pastor. E assim, como quem compreende verdadeiramente o Zen, ele recita:

Sou um guardador de rebanhos.
 O rebanho é os meus pensamentos
 E os meus pensamentos são todos sensações
 Penso com os olhos e com os ouvidos
 E com as mãos e os pés
 E com o nariz e a boca.

Pensar uma flor é vê-la e cheirá-la
 E comer um fruto é saber-lhe o sentido.

Por isso quando num dia de calor
 Me sinto triste de gozá-lo tanto.
 E me deito ao comprido na erva,
 E fecho os olhos quentes,

Sinto todo o meu corpo deitado na realidade,
 Sei a verdade e sou feliz¹⁷⁵.

O saber a verdade ou o viver a realidade, como diz Fernando Pessoa, ultrapassa o raciocínio lógico. Na poesia há vazio entre as palavras. E é nesse vazio que o mistério atravessa uma flor, a pedra, o boi ou o homem. Da mesma forma, esta compreensão nos foi ofertada pelo Zen, através de mestres antigos e filósofos mais recentes, insistindo na abertura ao silêncio, e o não preocupar-se para ter uma resposta perfeita e acabada. A natureza búdica se expressa plenamente em uma montanha ou em uma pequenina folha na relva.

A travessia de um boi e seu pastor ofertada por Kaku-an insiste em nos cativar ao longo do tempo pois ela é construída com um tecido comum a toda a humanidade. É a busca

¹⁷⁴ Disponível no livro *Sobre a Tua Grande Face* de 1986 de Hilda Hirst.

¹⁷⁵ Escrito em 1914 e publicado originalmente em 1925, o poema apresentado é o nono da série.

pelo sentido, por compreender o lugar da nossa existência. As dez figuras são ainda hoje redesenhadas a cada vez que nossos olhos se demoram sobre elas. Com olhos de iniciante, as imagens ressurgem do nada, da mesma forma que nós mesmos vamos trilhando nosso próprio caminho. Não é uma estrada bem definida e delineada. É, ao contrário, o que está à margem onde devemos depositar nossa atenção. É dali, em terrenos acidentados ou sulcados, nas pequenas flores solitárias, nas frutas maduras, nas sombras de um dia ensolarado que vamos nos construindo enquanto pessoas e vamos fazendo florescer nossa expressividade única frente ao mundo. Mas esta estrada nos pede coragem.

Como mulher e poeta, vejo que esta tese apresentou para mim meu próprio caminho. Com a pesquisa acadêmica veio junto a força imensa da poesia. Uma poesia que se independiza das palavras e que ganha vida. Uma poesia que é realidade. Uma realidade que permite o absurdo, o paradoxo, a fantasia. Uma poesia que é ao mesmo tempo mística. Uma poesia que, por entre ritos, sinos e incensos, também ousa ser erótica, mesmo não podendo. Uma poesia que mesmo se misturando ao pó da estrada ousa ser santa. A poesia se tornou a própria via. Como diz Suzuki, poesia é religião. Uma religião que é a própria poesia das pequenas coisas do cotidiano. O Zen é esta poesia (UEDA; KIRCHNER, 2007, p. 28).

Creio que o poema não expressou a importância dos aspectos femininos, necessários para complementar esta jornada. Carl Gustav Jung já nos dizia sobre uma integração apenas possível a partir de um elemento feminino. Para que haja um equilíbrio, isto deve ser considerado, assim como Maria pode ser vista como o aspecto que faltava à Santíssima Trindade. Buda, em sua sabedoria, trava um diálogo com uma jovem mulher, em frente a sua congregação. A conversa, chamada *As Quatro Perguntas* mostra a profundidade dos questionamentos do mestre e a sabedoria feminina:

Buda: De onde você vem, jovem menina?

Moça: Eu não sei, venerável senhor.

Buda: Para onde você vai?

Moça: Eu não sei, venerável senhor.

Buda: Você não sabe?

Moça: Eu sei, venerável senhor.

Buda: Você sabe?

Moça: Eu não sei, venerável senhor¹⁷⁶.

Se o poema não soube perceber toda a dimensão da falta do feminino em sua construção, estamos, por outro lado, acostumados, enquanto pensamento eurocêntrico, aos

¹⁷⁶ Diálogo encontrado em artigo de Tan (TAN, 2004, p. 22).

excessos dos aspectos egóicos. A construção do si-mesmo ocidental é egocentrada e subjuga todo o seu entorno. Já a tradição Zen revela um si-mesmo que se despe do eu e se realiza na natureza e no outro, e por isso, mais compassiva e livre. Caberia unir estes aspectos ora separados, e descobrir um si-mesmo que se revela ainda mais capaz de lidar com os novos desafios que a contemporaneidade nos coloca. A tentativa talvez primeira de criar uma ponte entre estes horizontes foi promovida pela Escola de Kyoto e atualmente ainda brilha através da voz de Shizuteru Ueda com seus mais de noventa anos.

Há muito o que aprender com estes mestres. Relembrando a primeira vez que assisti os vídeos sobre *O Boi e o Pastor* proferidos por Ueda na *Associazione Asia*, a linguagem me escapava por completo. Ueda falava em japonês e seu tradutor falava em italiano. Eu não possuía o domínio de nenhuma destas duas línguas. Mas ali estava um homem que me intrigava. Com seu traje ocidentalizado, ele ainda possuía a delicadeza de um mestre do Oriente. Sua expressão corporal contida, a sabedoria herdada pela avançada idade e por anos de prática e estudo, seu semblante com um ligeiro sorriso. Havia ali *algo* que eu não conseguia definir e que me exigiram quatro anos para que eu pudesse captar dali um sentido. O idioma não me era necessário. Eu aprenderia, ao contrário, nas entrelinhas e nos silêncios.

Uma tese sobre a busca pelo si-mesmo em um contexto Zen traz mais perguntas que respostas. A resposta finaliza uma etapa. A pergunta abre horizontes dentro de si. É um processo sem fim, que percorre uma vida inteira. Não basta escrever uma tese ou um excelente artigo. O Zen nos ensina que devemos ultrapassá-los. O si-mesmo verdadeiro de que fala esta tradição é, e ao mesmo tempo não é. Apenas quando se dá valor às tarefas simples do cotidiano como cortar lenha e recolher água, como diz a tradição, é possível perceber que se pode falar de uma natureza búdica com toda a pompa e esplendor que cabe a uma natureza divina. Somos e não somos. Não somos seres substanciais e cristalizados, finamente acabados. E mesmo com todas as limitações e imperfeições, somos maravilhosos.

Para compreender o si-mesmo é preciso vagar errante, como o boi e o menino. É preciso deixar o boi caminhar, é preciso se deixar. É preciso ser peregrino, atuar no mundo, defender causas, ter voz, enxugar lágrimas. É preciso errar, perder tudo, inclusive o próprio ego. É preciso percorrer a Grande Dúvida, a Grande Morte, as noites escuras da alma. É preciso ter fé e sentir-se sempre um iniciante. É preciso andar descalço, sentir-se rio e também flor. Parece difícil, mas não é. É e não é. Não é e também é. O que o Zen prega não é luxo, não é intelecto, não é só estudo. É simplicidade, é ser em si mesmo, resplandecente, único. É retornar e perceber que nada mudou. É o mesmo boi, o mesmo pastor, nós mesmos. Mas

agora, com olhos de ver e ouvidos de ouvir. Ou olhos de ouvir e ouvidos de ver. Ao longo dos quatro anos de doutorado as árvores ficaram mais verdes e os rios mais azuis. As flores têm cor e cheiro e os pássaros cantam. Nada mais dorme. Chego ao fim desta tese com roupa de festa. O encontro é com Buda que é ao mesmo tempo minha natureza e, também, a natureza do outro. Não ousou dizer que é divina. Seria blasfêmia. Após esta longa estrada de quatro anos meu encontro é com o mundano, com o doloroso, com o cotidiano, com a erva daninha, com o mato alto. Meu encontro ruminou palavras e as foi tecendo uma a uma para esta despedida. Não gostaria de dizer adeus. Reluto em ser esta coisa finita. Mas sei que é hora de me desfazer da tese, de mim mesma e destes quatro anos. O que sobra? Uma vereda chamada si-mesmo. A que percorro, deslumbrada, todos os meus dias.

REFERÊNCIAS

- ABE, Masao. Emptiness is suchness. In: FRANCK, Frederick (org.) *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto School*. Bloomington: World Wisdom, 2004a. p. 209-213.
- _____. God, emptiness and the true self. In: FRANCK, Frederick (Org.) *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto School*. Bloomington: World Wisdom, 2004b. p. 55-68.
- _____. Man and nature in christianity and buddhism. In: FRANCK, Frederick (org.) *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto School*. Bloomington: World Wisdom, 2004c. p. 147-155.
- _____. *A study of Dōgen: his philosophy and religion*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- _____. Introduction In: NISHIDA, Kitaro. *An inquiry into the good*. New Haven: Yale University, 1990. p. vii-xxviii.
- ALLEN, Laura. Historical overview. In: LONG, Tisha Carper (ed.) *Arts of the samurai: a curriculum packet for educators*. San Francisco: Asian Art Museum of San Francisco/ Chong-Moon Lee Center for Asian Art and Culture, 2009. p. 11-28.
- _____. Image description. In: LONG, Tisha Carper (ed.) *Arts of the samurai: a curriculum packet for educators*. San Francisco: Asian Art Museum of San Francisco/ Chong-Moon Lee Center for Asian Art and Culture, 2009.
- ANDRADE, Carlos Drummond. Um boi vê os homens (poema). In: ANDRADE, C. D. *Claro enigma*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ANDRADE, Clodomir Barros de. *Budismo e a filosofia indiana antiga*. São Paulo/Juiz de Fora: Fonte Editorial e PPCIR, 2015.
- _____. O caminho e as suas etapas: as quatro nobres verdades (catvaryāryasatyani), o nobre óctuplo caminho (āryāṣṭāṅgikamarga) e os estágios dos buscadores. *Kriterion*, Belo Horizonte, n° 133, Abr./2016, p. 105-125
- ANSELMO. *Proslógio*. In: Santo Anselmo, Abelardo. Coleção Os Pensadores. 4.Ed. Ed. Nova Cultural: São Paulo, 1988.
- AUTORE, Maria Grazia. *Le dieci icone del bue*. Associazione Culturale Shodo, 2011. Disponível em: <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/Zen/migi.pdf>. Acesso em: 04 abril 2016.
- BARASH, David. Not just the lotus blossom. *Aeon: only connect*, 2012. Disponível em: <https://aeon.co/essays/not-just-the-lotus-blossom-buddhism-and-ecology-partner-up>. Acesso em: 22 jul 2018.
- BARTHES, Roland. *O império dos signos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BAUMGARTNER, Matthias. *Die philosophie des Alanus de Insulis*. Munster, Aschendorff, 1896. Disponível em:

<https://archive.org/stream/diephilosophiede00baum#page/n11/mode/2up>. Acesso em: 13 jan. 2015.

BERZIN, Alexander. The 32 major marks of a Buddha's physical body. Disponível em: www.studybuddhism.com. Acesso em: 16 fev. 2018. Sem paginação.

BÍBLIA. Coríntios. A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. I Coríntios 13 vers. 4-7.

BÍBLIA. O Evangelho segundo São Lucas. A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. Lucas 10 vers. 41-42.

BÍBLIA. O Evangelho segundo São Lucas. A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. Lucas 22 ver. 42.

BÍBLIA. Atos dos apóstolos. A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. Atos 9 vers. 8.

BLOFELD, John. *Taoísmo: o caminho para a imortalidade*. São Paulo: Pensamento, 1979.

BODHI, Bhikkhu. Introdução. In: *THE MIDDLE length discourses of the Buddha: a new translation of the Majjhima Nikāya*. Bhikkhu Nanamoli e Bhikkhu Bodhi (Trad.). Boston: Buddhist Publication Society, 1995.

BOISSELIER, Jean. *A sabedoria de Buda*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

BOREL, Henri. *Laotzu's tao and wu wei*. New York: Brentano's publishers, 1919.

BORGES, Paulo. O sorriso de Buda. In: REDYSON, Deyve (Org.) *Budismo e filosofia*. São Paulo: Fonte editorial, 2013. p. 193-206.

BRAZ, Alcio. *O grande silêncio: uma introdução à meditação e ao Zen*. Rio de Janeiro: Gryphus. 2016.

BREAR, A.D. The nature and status of moral behavior in zen buddhist tradition. *Philosophy East & West*. V 24. Hawaii: University of Hawaii Press, 1974. p. 429-441.

BRYANT, Darrol; MANIATIS, John; HENDRICKS; Tyler. *Assembly of the world's religions 1985: spiritual unity and the future of the earth*. New York: The International Religious Foundation, 1986.

CABRAL, Alexandre Marques. *Fenomenologia da experiência mística: mística, anti-metafísica e existência à luz de Mestre Eckhart e do Zen Budismo*. Rio de Janeiro: Viavérita, 2016.

CAMPILHO, Matilde. Fevereiro (Poema).

CARTER, Robert. Introduction In: Nishitani, Keiji. *On buddhism*. Albany: State University of New York Press, 2006. p. 1-20.

CARVALHO, José Jorge de. Raro como a flor de udumbara: a influência crescente de Dōgen no pensamento filosófico-religioso mundial. Série Antropologia. Brasília, 2006.

CHENG, Anne. *História do pensamento chinês*. Petrópolis: Vozes, 2008.

COOK, Francis Dojun. *How to raise an ox: Zen practice as taught in Master Dōgen's Shōbōgenzō*. Boston: Wisdom Publications, 2002.

_____. *Come allevare un bue*. La pratica dello zen come è insegnata nello Shōbōgenzō del Maestro Dōgen. Roma: Ubaldini, 1981.

CŪLAGOPĀLAKASutta In: *THE MIDDLE length discourses of the Buddha: a new translation of the Majjhima Nikāya*. Bhikkhu Nānamoli e Bhikkhu Bodhi (Trad.). Boston: Buddhist Publication Society, 1995.

DAVIS, Bret W. The enlightening practice of nonthinking: unfolding Dōgen's fukanzazengi." In *Engaging Dōgen's Zen: The Philosophy of Practice as Awakening*. Tetsuzen Jason M. Wirth, Shūdō Brian Schroeder e Kanpū Bret W. Davis (editores). Somerville, MA: Wisdom Publications, 2017. p. 199–224.

_____. The Kyoto School. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), 2014a. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/kyoto-school/>. 106 páginas.

_____. Forms of emptiness in Zen. In *A companion to buddhist philosophy*. Steven Emmanuel (ed.) West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013a, p. 190–213.

_____. The philosophy of Zen Master Dōgen: egoless perspectivism. In *The Oxford Handbook of World Philosophy*. Jay Garfield e William Edelglass (editores) New York: Oxford University Press, 2011b, p. 348–60.

_____. Introduction: conversations on an ox path. In: DAVIS, Bret W.; WIRTH, Jason M. (ed.) *Japanese and Continental Philosophy: conversations with the Kyoto School*. Bloomington: Indiana University Press, 2011a. p. 1-16.

_____. Letting go of God for nothing: Ueda Shizuteru's non-mysticism and the question of ethics in Zen Buddhism." In HORI, Victor Sogen; CURLEY, Melissa Anne-Marie. *Frontiers of Japanese Philosophy 2*. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2008, p. 221-250. Disponível em: <https://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/2065>

_____. Nishitani Keiji's the standpoint of Zen: directly pointing to the mind. In: *Buddhist Philosophy: Essential Readings*. Jay Garfield and William Edelglass (ed.) Oxford University Press, 2009. p. 93–102.

_____. Revisão do livro Ueda, Shizuteru. Wer und was bin ich? Zur Phänomenologie des Selbst im Zen-Buddhismus. Verlag Karl Alber, 2011. *Monumenta Nipponica: studies in Japanese culture*. v. 68. n. 2. Tokyo: Sophia University, 2013b. p. 321-327.

_____. The step back through nihilism: the radical orientation of Nishitani Keiji's philosophy of Zen. *Synthesis Philosophica* 37, 2004.

_____. Naturalness in Zen and Shin Buddhism: before and beyond self- and other-power. *Contemporary Buddhism*. v. 15. n. 2. Taylor and Francis Online, 2014b.

DESPEUX, Catherine. *Le chemin de l'éveil*. Paris: L'asiathèque, 2015.

DILWORTH, David. Introduction. In: NISHIDA, Kitaro. *Last writings: nothingness and the religious worldview*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.

DÖLL, Steffen. A phenomenology of self: Ueda Shizuteru's interpretation of the ten ox-herding pictures. 11th *Conference of the European Association for Japanese Studies* at Vienna University, Department of East Asian Studies, Viena, 2005.

DŌGEN, Eihei. *Tenzo Kyōkun: instruções para o cozinheiro zen*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2010.

_____. *Shōbōgenzō: the treasure house of the eye of the true teaching*. A trainee's translation of great master Dōgen's spiritual masterpiece. Tradução de Hubert Nearman. California: Shasta Abbey Press, 2007.

_____. *Shōbōgenzō: la vraie loi, trésor de l'oeil*. Traduction integrale – tome 1. Vannes: Sully, 2005.

DUMOULIN, Heinrich. Early chinese Zen reexamined: a supplement to Zen Buddhism: a history. *Japanese Journal of Religious Studies*. 20/1. 1993. P. 31-53.

DURAZZO, Leandro. Experiência e relato da experiência: modernas abordagens no discurso sobre o Zen. In: REDYSON, Deyve (Org.) *Budismo e filosofia*. São Paulo: Fonte editorial, 2013. p. 109-140.

EARHART, Byron. The ideal of nature in japanese religion and its possible significance for environmental concerns. *Contemporary religions in Japan*. v. 11 n. ½ mar-jun. 1970. p. 1-26.

ECKHART, Meister. *Sermões Alemães*. Petrópolis: Vozes, 2008.

EQUIPE do Instituto Nanzan de Religião e Cultura. Introdução. In: YOSHINORI, Takeuchi (org.). *A espiritualidade budista: China mais recente, Coréia, Japão e o mundo moderno*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. XI-XXII.

FENOLLOSA, Ernest; POUND, Ezra. El caracter de la escritura china como medio poético. Madrid: Visor, 1977.

FERRARI, Esaú Fiori. *Variações do Exílio*, Guaratinguetá: editora Penalux, 2018.

FERRARO, Giuseppe. A doutrina dos cinco skandha: uma contribuição budista à reflexão contemporânea sobre a mente. In: REDYSON, Deyve (org.) *Budismo e filosofia*. São Paulo: Fonte editorial, 2013. p. 79-108.

_____. *Verdade ordinária e verdade suprema no pensamento de Nāgārjuna*. Belo Horizonte: Editora Phi, 2017.

FOSTER, Nelson. Foreword. In: *Entangling vines: zen koans of the shūmon kattōshū*. Thomas Yūhō Kirchner (trad.). Somerville: Wisdom Publications, 2013. p. 1-5.

FRANCK, Frederick. Prologue. In: FRANCK, Frederick (Org.) *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto School*. Bloomington: World Wisdom, 2004. p. xvii-xxiv

GARCIA, Raquel Bouso. *Zen*. Barcelona: Fragmenta, 2012.

GODDART, Dwight. Introduction In: BOREL, Henri. *Laotzu's tao and wu wei*. New York: Brentano's publishers, 1919. p. 1-6.

GONÇALVES, Ricardo Mario. Minha trajetória no Higashi Honganji. In: REDYSON, Deyne (Org.) *Budismo e filosofia*. São Paulo: Fonte editorial, 2013. p. 69-78.

_____. *Textos budistas e Zen budistas*. São Paulo: Cultrix, 1972.

GOUVEIA, Ana Paula Martins. Tibete: língua, cultura, budismo e a nobre filosofia de Arya Nāgārjuna. In: NETO, Antonio Florentino; BARROS, Douglas Ferreira (Editores). *Nāgārjuna: exame do ser e do não ser*. Campinas: Editora Phi, 2018. p. 80-98.

GRAEF, Sunyata. The foundations of ecology in zen buddhism. *Religion Education* v. 85 n. 1. 1990. p. 42-48.

GUIMARÃES, Torrieri. Prefácio In: *I Ching: o livro das mutações*. São Paulo: Hemus Editora, 1984. p. 5-12.

HAMILL, Sam; SEATON, J. P. (Org.). *The poetry of zen*. Boulder: Shambhala Publications, 2007.

HARRIS, Peter (Org.). *Zen poems*. Pssneck: GGP Media GömbH, 1999.

HEINE, Introdução In: ABE, Masao. *A study of Dōgen: his philosophy and religion*. Albany: State University of New York Press, 1992.

HEISIG, James. Filosofia como Espiritualidade: O caminho da Escola de Quioto. In: YOSHINORI, Takeuchi (Org.). *A espiritualidade budista: China mais recente, Coréia, Japão e o mundo moderno*. São Paulo: Perspectiva, 2007.p. 377- 399

_____. The religious philosophy of the Kyoto School: an overview. *Japanese Journal of Religious Studies*, 17/1, 1990. p. 51-81.

HANH, Thich Nhat. *Nulla da cercare: un commento alla raccolta di Linji*. Roma: Astrolabio, 2010.

_____. *Meditação andando: guia para a paz interior*. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *Caminhos para a paz interior*. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Love letter to the world*. Berkeley: Parallax Press, 2013.

_____. *Reasons for retranslating the Heart Sutra*. 2014. Disponível em: www.plumvillage.org Acesso em: 02 out. 2018.

_____. *The Diamond that cuts through illusion: commentaries on the Prajñāparamita Diamond Sutra*. Berkeley: Parallax Press, 2006.

HARADA, Shodo. *A commentary on the Jūgyūzu: the ten oxherding pictures*. Palestras traduzidas por Priscilla Daichi Storandt e poema traduzido por Victor Sogen Hori. 1998.

HERSHOCK, Peter. Chan Buddhism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), 2015. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/buddhism-chan/>. Acesso em: 10 maio 2016.

HERRIGEL, Eugen. *A arte cavalheiresca do arqueiro zen*. São Paulo: Editora Pensamento, 1995.

HERRIGEL, Gusty. *O zen na arte da cerimônia das flores*. São Paulo: Editora Pensamento, 1979.

HIRST, Hilda. Quarta Elegia (poema). In: HIRST, Hilda. *Sobre a tua grande face*. Massao Ohno (editor), 1986.

HISAMATSU, Shin'chi. Zen as the negation of holiness. In: FRANCK, Frederick (org.) *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto School*. Bloomington: World Wisdom, 2004. p. 171-181.

HORTEGAS, Monica Giraldo. *Mandalas: o impacto das tradições religiosas na obra de C. G. Jung*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.

_____. *Aldravia: poesia do instante*. Juiz de Fora: Juizforana, 2017.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2015.

IZUTSU, Toshihiko. *Hacia una filosofía del Budismo Zen*. Madrid: Trotta, 2009.

JEFF, Shore. A Buddhist model of the human self: working through the Jung-Hisamatsu discussion. In: YOUNG-EISENDRATH, Polly; MURAMOTO, Shoji. *Awakening and Insight: East Sussex: Brunner-Routledge*, 2002. p. 29-42.

JUNG, Carl Gustav. *Aion: estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*. 8.ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *A vida simbólica*. volume 2 (18/2). Petrópolis: Vozes, 2011b.

_____. *Memórias, sonhos e reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

_____. *Psicologia e religião oriental*. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 2012a.

_____. *Psicologia e religião*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2012b.

_____. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2012c.

_____. *Sincronicidade*. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. *The psychology of kundalini yoga: notes of the seminar given in 1932*. Bollingen Series XCIX. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

_____; WILHELM, Richard. *O segredo da flor de ouro*. Petrópolis: Vozes, 2011.

KAO, Stephanie. Notes to the reader. In: LONG, Tisha Carper (ed.) *Arts of the samurai: a curriculum packet for educators*. San Francisco: Asian Art Museum of San Francisco/ Chong-Moon Lee Center for Asian Art and Culture, 2009. P. 6-9.

KING, Winston. Foreword In: Nishitani, Keiji. *Religion and nothingness*. Berkeley, Los Angeles e California: University of California Press, 1983. p. vii-xlv.

KIRCHNER, Thomas Yūhō (Org. e Trad.). *Entangling vines: zen koans of the shūmon kattōshū*. Somerville: Wisdom Publications, 2013.

KIYOZAWA, Manshi. The great path of absolute other-power. In: FRANCK, Frederick (org.) *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto School*. Bloomington: World Wisdom, 2004. p. 241-245.

KOBORI, Sōhaku Nanrei. A dialogue. In: FRANCK, Frederick (org.) *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto School*. Bloomington: World Wisdom, 2004. p. 137-146.

KODERA, Takashi James. The buddha-nature in Dōgen's *Shōbōgenzō*. *Japanese Journal of Religious Studies*. V 4.4. 1977. p. 267-292.

LAY, U Ko. (Org.). *Guide to Tipitaka*. Buddha Dharma Education Association Inc. 1984. Disponível em: disponível em: <http://www.budsas.org/ebud/ebud001.htm>. Acesso em: 26 set. 2017.

LAO-TSÉ. *Tao-te king*. ROHDEN, Huberto (trad. e notas). São Paulo: Círculo do Livro, 1989.

LAO-TSU. *Tao-te king*. WILHELM, Richard (Org. e trad.). São Paulo: Pensamento, 1978.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. Apresentação. In: ECKHART, Meister. *Sermões Alemães*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 9-19.

LEGGE, James. Introdução In: *I Ching: o livro das mutações*. São Paulo: Hemus Editora, 1984. p.383-432.

LEVERSON, Claude B. *Budismo*. Porto Alegre: L&PM, 2010.

LONG, Tisha Carper (ed.) *Arts of the samurai: a curriculum packet for educators*. San Francisco: Asian Art Museum of San Francisco/ Chong-Moon Lee Center for Asian Art and Culture, 2009.

LOORI, John Daido. *Riding the ox home: stages on the path of enlightenment*. Boston, London: Shambala, 2002.

LYALL, Graeme. Preface In: RAHULA, Walpola. *Zen and the ten ox-herding pictures*. Haymarket: Buddha Dharma Meditation. Australia, 2000. Disponível em: enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-NA/an141754.pdf Acesso em: 5 jan. 2017.

LEMINSKI, Paulo. *Matsuō Bashō: a lágrima do peixe*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LOUNDO, Dilip. A noção de svabhava nas escolas védicas e materialistas da filosofia clássica da Índia. In: NETO, Antonio Florentino; BARROS, Douglas Ferreira (Editores). *Nāgārjuna: exame do ser e do não ser*. Campinas: Editora Phi, 2018. p. 33-49.

MAHĀGOPĀLAKA Sutta In: THE MIDDLE length discourses of the Buddha: a new translation of the Majjhima Nikāya. Bhikkhu Nānamoli e Bhikkhu Bodhi (Trad.). Boston: Buddhist Publication Society, 1995.

MARALDO, John. Nishida Kitarō. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/nishida-kitaro/>. Acesso em: 12 nov. 2018.

MARTON, Scarlett. O homem que foi um campo de batalha. In: NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Martin Claret, 2010. p. 245-253.

McGINN, Bernard. O percurso da mística no cristianismo (entrevista). IHU: Instituto Humanitas Unisinos, 2013. Sem paginação.

MERTON, Thomas. *The Asian journal of Thomas Merton*. New York: New Directions Books, 1975.

_____. *Zen e as aves de rapina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

_____. *Dancing in the water of life: the journals of thomas merton*, vol. V 1963-1965, seeking Peace in the hermitage. New York: HarperCollins, 1997.

MICHELAZZO, José Carlos. As habitações do humano como expressões do tempo: diálogo entre Heidegger e Dōgen. In: NETO, Antonio Florentino; GIACCOIA, Oswaldo Jr. (Orgs) *Heidegger e o pensamento oriental*. Uberlândia: Edufu, 2012.

_____. Desapego e entrega: atitudes centrais da meditação zen-budista e suas ressonâncias nos pensamentos de Eckhart e de Heidegger. *Rever*, n 2. jul/dez 2011.

MIYUKI, Mokusen. Buddhist experience as “Selbstverwirklichung”. In: SPIEGELMAN, Marvin; MIYUKI, Mokusen. *Buddhism and Jungian psychology*. Arizona: New Falcon Publications, 1994. p. 171-184

_____. The psychodynamics of buddhism meditation: a jungian perspective by Mokusen Miyuki. In: SPIEGELMAN, Marvin; MIYUKI, Mokusen. *Buddhism and Jungian psychology*. Arizona: New Falcon Publications, 1994. p.157 - 170.

_____. Self-realization in the ten oxherding pictures. In: SPIEGELMAN, Marvin; MIYUKI, Mokusen. *Buddhism and Jungian psychology*. Arizona: New Falcon Publications, 1994. p. 29-42

MONTANDON, Alan. *O livro da hospitalidade*. São Paulo: Senac, 2011.

MONTEIRO, Joaquim. *O budismo yogacāra: uma introdução*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

NĀGĀRJUNA. Capítulo XV dos Versos fundamentais do caminho do meio, *Mūla-madhyamakakārikā* (LOUNDO, Dilip; FERRARO, Giuseppe; MONTEIRO, Joaquim; VIEIRA, Leonardo (trad.). In: NETO, Antonio Florentino; BARROS, Douglas Ferreira (Editores). *Nāgārjuna: exame do ser e do não ser*. Campinas: Editora Phi, 2018. p. 18-32.

NAGATOMO, Shigenori. Japanese Zen Buddhist Philosophy, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), 2016. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/japanese-Zen/>.

NAKAMURA, Hajime. The goal of meditation. *Japanese Journal of Religious Studies*. v. 13/1. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 1986.

NEARMAN, Hubert. Translator’s General Introduction. In: *Shōbōgenzō: the treasure house of the eye of the true teaching*. A trainee’s translation of great master Dōgen’s spiritual masterpiece. Tradução de Hubert Nearman. California: Shasta Abbey Press, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Martin Claret, 2010.

_____. *Assim falou Zarathustra*. São Paulo: Martin Claret, 2014.

NISHIDA, Kitarō. *Last writings: nothingness and the religious worldview*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.

_____. *An inquiry into the good*. New Haven: Yale University, 1990.

NISHITANI, Keiji. *Dialettica del nichilismo*. Palermo: L'epos, 2008.

_____. The awakening of Self in Buddhism. In: FRANCK, Frederick (Org.) *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto School*. Bloomington: World Wisdom, 2004a. p.11-20.

_____. The I-Thou relation in Zen buddhism. In: FRANCK, Frederick (Org.) *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto School*. Bloomington: World Wisdom, 2004b. p.39-53.

_____. *Nishida Kitarō: The man and his thought*. Nagoya: Chisokudo, 2016.

_____. *On buddhism*. Albany: State University of New York Press, 2006.

_____. Ontology and utterance. *Philosophy East and West*. v. 31. n. 1. Jan. 1981. p. 29-43.

_____. *Religion and nothingness*. Berkeley, Los Angeles e California: University of California Press, 1983.

_____. Science and zen. In: FRANCK, Frederick (org.) *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto School*. Bloomington: World Wisdom, 2004c. p. 107-135.

O'BRIEN, Barbara. *What is meant by Buddha Dharma?* Dharma: a word with infinite meaning. 2017. Disponível em: www.thoughtco.com Acesso em: 29 jul. 2017.

OTTO, Rudolf. *The idea of the holy*. New York: Oxford University Press, 1979.

PADMA, Dorje. *McMindfulness: meditação com marca registrada*, 2014. Disponível em: budavirtual.com.br Acesso em: 26 set. 2017.

PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Lisboa: Ed. 70, 2006.

PALMER, Micheal. *Freud e Jung: sobre a religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

PASQUALOTTO, Giangiorgio. *Estetica del vuoto: arte e meditazione nelle culture d'oriente*. Venezia: Marsilio, 2013.

PAZ, Otavio. *Signos em rotação*. São Paulo: Editora Perspectiva. 1976.

PESSOA, Fernando. *O guardador de rebanhos: Poemas de Alberto Caeiro*.

RAHULA, Walpola. *Buddhismo: Theravada e Mahayana*. 2010. Disponível em: <http://nalanda.org.br/incomprensões/buddhismo-theravada-e-Mahayana> Acesso em: 09 abril 2017.

RATO, Mariano Antolin. Introducción. In: FENOLLOSA, Ernest; POUND, Ezra. *El caracter de la escritura china como medio poético*. Madrid: Visor, 1977. p. 9-21.

REPS, Paul (Org.) *Zen flesh, Zen bones*. Middlesen: Penguin Books, 1986.

RIJCKENBORGH, J. Van; PETRI, Catharose de. *A gnosis chinesa: primeira parte do Tao Te King de Lao-tsé comentada*. São Paulo: Lectorium Rosicrucianm, 2010.

ROHDEN, Huberto. Preliminares. In: LAO-TSÉ. *Tao-te king*. ROHDEN, Huberto (trad. e notas). São Paulo: Círculo do livro, 1989. p. 9-17.

ROSA, João Guimarães. *Ficção completa*. Vol 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2009.

ROSHI, Shundo Aoyama. *Para uma pessoa bonita: contos de uma mestra Zen*. São Paulo: Palas Athena, 2002.

ROOS, Jonas. Religião e estilo literário na obra de Kierkegaard. *Work in Progress*, 2011.

SHAW, Miranda. Nature in Dōgen's philosophy and poetry. *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, v. 8 n. 2, 1985.

SHEAKSPEARE, William. Hamlet. Tradução de Millôr Fernandes. Disponível em: <http://www2.uol.com.br/millor/teatro/download.htm#hamlet> Acesso em: 07 abril 2017.

SHŌTŌ, Hase. Nishitani's philosophy of emptiness in "emptiness and immediacy". *Japanese Religions*. v. 34 n. 1. 2007. p. 75-82.

SHULTZ, Duane; SHULTZ, Sydney Ellen. *História da psicologia moderna*. São Paulo: Cengage Learning, 2011.

SOGA, Ryojin. Dharmakara bodhisattva. In: FRANCK, Frederick (org.) *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto School*. Bloomington: World Wisdom, 2004. p. 229-240.

SŌJUN, Ikkyū. *Nuvole vaganti: la raccolta di um maestro Zen*. Roma: Ubaldini, 2012.

_____. Ikkyū's skeletons. In: FRANCK, Frederick (org.) *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto School*. Bloomington: World Wisdom, 2004. p. 69-79.

SŌJUN, Ikkyū. Zen poems In: STEVENS, John. *Wild ways: zen poems of Ikkyū*. Boston: Shambala, 1995. p. 21-114.

KIERKEGAARD, Soren. *A doença para a morte*. Tradução de Jonas Roos. Ainda não publicado.

SOUZA, Adriana Andrade de. Entre o um e o dois: Mestre Eckhart e o aberto da Abgeschiedenheit. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, Juiz de Fora, 2012.

SPIEGELMAN, Marvin. The oxherding pictures of Zen buddhism: a commentary. In: SPIEGELMAN, Marvin; MIYUKI, Mokusen. *Buddhism and Jungian psychology*. Arizona: New Falcon Publications, 1994. p. 43-87

STAMBAUGH, Joan. Foreword to the 2004 edition. In: FRANCK, Frederick (org.) *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto School*. Bloomington: World Wisdom, 2004. p. xiii-xv.

STEVENS, John. *Wild ways: zen poems of Ikkyū*. Boston: Shambala, 1995.

SUTRA of the teachings left by Buddha. EIDMANN, Philip Karl. (Trad.). *Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies*, 3, n 6, 2004. p. 109-116.

SUZUKI, Shunryu. *Zen mind, beginner's mind*. Hong Kong: Weatherhill, 1995.

SUZUKI, Teitaro Daisetz. Apropos of shin. In: FRANCK, Frederick (Org.) *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto School*. Bloomington: World Wisdom, 2004a. p. 217-227.

_____. *Introdução ao zen-budismo*. São Paulo: Pensamento, 1969.

_____. *Manual of Zen buddhism*. Bagdad: Buddha Dharma Education Association, 2005.

_____. The buddhist conception of reality. In: FRANCK, Frederick (org.) *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto School*. Bloomington: World Wisdom, 2004c. p. 83-105.

_____. Self the unattainable. In: FRANCK, Frederick (org.) *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto School*. Bloomington: World Wisdom, 2004b. p. 3-9.

_____. What is the I? In: FRANCK, Frederick (org.) *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto School*. Bloomington: World Wisdom, 2004d. p.21-37

_____. *The awakening of a new consciousness in Zen*. Düsseldorf: Rhein-Verlag, 1955.

_____. The ten oxherding pictures. Disponível em: <https://terebess.hu/english/Kuoan2.html>

_____; FROMM, Erich; MARTINO, Richard de. *Zen budismo e psicanálise*. São Paulo: Cultrix, 1960.

TAN, Piya. The taming of the bull: mind-training and the formation of Buddhist traditions. *Living Word of the Buddha*, v 8, n 2. 2004. Disponível em: <http://dharmafarer.org/wordpress/wp-content/uploads/2009/12/8.2-Taming-of-the-Bull-piya.pdf>

TAKEUCHI, Yoshinori. The philosophy of Nishida. In: FRANCK, Frederick (org.) *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto School*. Bloomington: World Wisdom, 2004. p. 183-208.

TEIXEIRA, Faustino. *Religiões & espiritualidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

_____. O haikai e a revelação do instante. *Interações: Cultura e comunidade*. Belo Horizonte: v. 10 n. 17. 2015. p. 48-61.

THE LOTUS Sutra. WATSON, Burton. (Trad.). New York: Columbia University Press, 1993.

TOMOAKI, Tsuchida. A espiritualidade monástica de Dōgen mestre do Zen. In: YOSHINORI, Takeuchi (Org.). *A espiritualidade budista: China mais recente, Coréia, Japão e o mundo moderno*. São Paulo: Perspectiva, 2007.p. 283-298

UEDA, Shizuteru. *Zen y filosofia*. Barcelona: Herder, 2004a.

_____. “Nothingness” in Meister Eckhart and Zen buddhism. In: FRANCK, Frederick (Org.) *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto School*. Bloomington: World Wisdom, 2004b. p. 157-169.

_____. O nada absoluto no Zen em Eckhart e em Nietzsche. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 10, n. 1, jan./jun. 2008 p. 165-202. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v10n1/v10n1a08.pdf>> Acesso em: 31 jul. 2015.

_____. Silence and words in Zen buddhism. *Diogenes*. n. 170. v. 43/2. 1995. p. 1-21.

_____. Introduction. In: *Entangling vines: zen koans of the shūmon kattōshū*. Thomas Yūhō Kirchner (trad.). Somerville: Wisdom Publications, 2013. p. 7-13.

_____. *Dieci tori*. Commentati da Shizuteru Ueda. Parte 1 – Parte 10. Associazione Asia. Disponível em: youtube.com Acesso: 20 jul. 2017.

_____. The place of man in the noh play. *The Eastern Buddhist*, New Series, vol. 25, n 2, autumn 1992. p. 59-88.

_____. The sayings of the Rinzai: a conversation between Suzuki Daisetz and Ueda Shizuteru. *The Eastern Buddhist*, New Series, vol. 6, n. 1, may 1973. p. 92-110.

_____. A response to rev. Kadowaki. *The Eastern Buddhist*, New Series, vol. 9, n. 1, may 1976, p. 122-123.

_____. The LSD experience and zen. *The Eastern Buddhist*, New Series, vol. 4, n. 2, oct. 1971. p. 149-152.

_____. The practice of zen. *The Eastern Buddhist*, New Series, vol. 27, n. 1, spring 1994. p. 10-29.

_____; FORTE, Victor; NAKANO, Michiaki. Seimei, sei and inochi: three japanese concepts of life. *The Eastern Buddhist*, vol. 45, n. 1 and 2, 2014. p. 253-274.

_____. Wilhelm Gundert. *The Eastern Buddhist*, New Series, vol. 5. n. 1, may 1972. p. 159-162.

_____. My teacher. *The Eastern Buddhist*, New Series, v. 25, n. 1, spring 1992. p. 1-7.

_____; KIRCHNER, Thomas. Outwardly, be open; inwardly, be deep: dr. Suzuki's eastern outlook. *The Eastern Buddhist*, New Series, v. 38, n. 1 and 2, 2007. p. 8-40.

_____. The difficulty of understanding Nishida's philosophy. *The Eastern Buddhist*, New Series, vol. 28, n. 2, autumn 1995. p. 175 -182.

_____; MAROLDO, John. The zen buddhism experience of the truly beautiful. *The Eastern Buddhist*, New Series, vol. 22, n. 1, spring 1989. p. 1-36.

_____; BRAGT, Jan Van. Soseki and buddhism: reflections on his later works: part one. *The Eastern Buddhist*, New Series, vol. 29, n. 2, 1996. p. 172-206.

_____; BRAGT, Jan Van. Soseki and buddhism: reflections on his later works: part two. *The Eastern Buddhist*, New Series, vol. 30, n. 1, 1997. p. 32-52.

_____; BRAGT, Jan Van. Nishida's thought. *The Eastern Buddhist*, New Series, vol. 28, n. 1, spring 1995. P. 29-47.

_____; HEISIG, James. Ascent and descent: zen buddhism in comparison with Meister Eckhart part one. *The Eastern Buddhist*, New Series, vol. 16, n. 1, autumn 1983a, p. 52-73.

_____; ASTLEY, Ian; HEISIG, James. Ascent and descent: zen buddhism in comparison with Meister Eckhart part two. *The Eastern Buddhist*, New Series, vol. 16, n. 2, autumn 1983, p. 72-91.

_____; SZIPPL, Richard. Freedom and language in M. Eckhart and zen. *The Eastern Buddhist*, New Series, vol. 23, n. 2, 1990, p. 18-59.

_____; SZIPPL, Richard. Freedom and language: part two. *The Eastern Buddhist*, New Series, vol. 24, n. 1, 1991, p. 52-80.

_____; HEISIG, James; GREINER, Frederick. Emptiness and fullness: sunyata in mayahana buddhism. *The Eastern Buddhist*, New Series, vol. 15, n. 1, 1982, p. 9-37.

_____. KIRCHNER, Thomas. Outwardly be open; inwardly be deep: dr. Suzuki's eastern outlook. *The Eastern Buddhism*, new series, v. 38, n1/2, 2007. p. 8-40.

USARSKY, Frank. *O Budismo e as outras: encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais*. Aparecida: Idéias & Letras, 2009.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. São Paulo: Record, 2004.

VELASCO, Juan Martín. *El fenómeno místico: estudio comparado*. Madrid: Trotta, 2009.

VIEIRA, Leonardo Alves. Apresentação. In: NETO, Antonio Florentino; BARROS, Douglas Ferreira (Editores). *Nāgārjuna: exame do ser e do não ser*. Campinas: Editora Phi, 2018. p.9-16.

VIEIRA, Leonardo Alves. Ontologia, bhavologia, falogia: metafísica como corretivo. In: NETO, Antonio Florentino; BARROS, Douglas Ferreira (Editores). *Nāgārjuna: exame do ser e do não ser*. Campinas: Editora Phi, 2018. p. 99-126.

VIEIRA, Leonardo Alves; FERRARO, Giuseppe. *Introdução ao pensamento de Nāgārjuna: exame das condições (pratyaya-parīksā)*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2016.

WILHELM, Richard. Comentários: os ensinamentos de Lao-tsu. In: LAO-TSU. *Tao-te king*. WILHELM, Richard (Org. e trad.). São Paulo: Pensamento, 1978. p. 125-173.

YAMPOLSKY, Philip. Ch'an. In: YOSHINORI, Takeuchi (Org.). *A espiritualidade budista: China mais recente, Coréia, Japão e o mundo moderno*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 3-56

_____. Zen. In: YOSHINORI, Takeuchi (Org.). *A espiritualidade budista: China mais recente, Coréia, Japão e o mundo moderno*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 265-338

YOSHINORI, Takeuchi. The philosophy of Nishida. In: YOSHINORI, Takeuchi (Org.). *A espiritualidade budista: China mais recente, Coréia, Japão e o mundo moderno*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

YUTANG, Lin. *A importância de compreender*. São Paulo: Círculo do Livro, 1982.

ANEXO: O BOI E O PASTOR: AS FIGURAS E O POEMA¹⁷⁷

ANEXO A: figura 1 - Buscando pelo boi

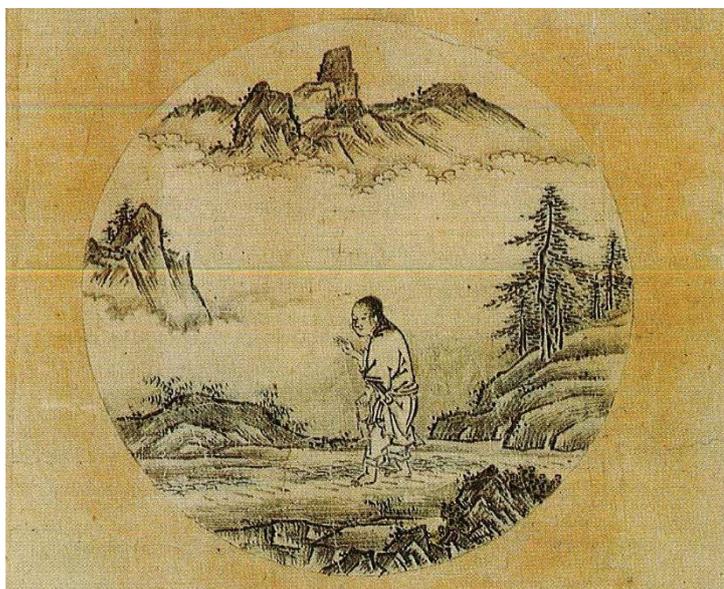


Fonte: UEDA, Shizuteru. Zen y filosofia. Barcelona: Herder, 2004a.

Prefácio: Até este momento, o boi nunca se perdeu. Por que então ele precisa procurá-lo? Porque ele se afastou de si mesmo, se tornou um estranho, e então, perdido na poeira, finalmente, ele perde seu boi; ele se perde assim que o caminho se divide. Ganhar e perder o consome como chamas, o certo e o errado se elevam a sua volta como lâminas.

Verso: Percorrendo por entre a infinita grama bravia, ele olha e busca, os rios se alargam, as montanhas se alongam, os caminhos vão se tornando cada vez mais profundos. Com sua força exaurida e seu espírito cansado, nenhum lugar lhe permite refúgio. Ele escuta – há apenas o estridente som noturno de cigarras nas árvores.

¹⁷⁷ O poema foi retirado de *A commentary on the Jūgyūzu: the ten oxherding pictures*, de Shodo Harada. Traduzido por Victor Sogen Hori para o inglês. Sem haver uma tradução completa para o português, a presente pesquisa promoveu a atual tradução. No livro *O nada absoluto e a superação do niilismo: os fundamentos filosóficos da Escola de Kyoto*, organizado por Antonio Florentino Neto e Oswaldo Giacoia Jr., há a tradução dos prefácios do poema, mas sem a presença dos versos posteriores.

ANEXO B: figura 2 – Encontrando os rastros

Fonte: UEDA, Shizuteru. Zen y filosofia. Barcelona: Herder, 2004a.

Prefácio: Com a ajuda dos sutras, ele ganha conhecimento; através do estudo dos ensinamentos, ele encontra os rastros. Os muitos vasos são claramente todos de um mesmo ouro; e ele mesmo é a personificação das dez mil coisas. Mas incapaz de reconhecer o correto do incorreto, como ele irá distinguir o verdadeiro do falso? Já que ele ainda tem que passar pelo portão, apenas de forma hesitante ele avista os rastros.

Verso: Pela água e sob as árvores, há rastros profundos e apressados. Na delicada grama, que cresce forte, ele o viu ou não? Mas mesmo nas profundezas das montanhas mais distantes, como pode o animal esconder dos outros sua narina que aponta para os céus?

ANEXO C: figura 3 – Vendo o boi

Fonte: UEDA, Shizuteru. Zen y filosofia. Barcelona: Herder, 2004a.

Prefácio: Através de sons ele marca sua presença e passa a conhecer sua origem. Mas isto não é diferente para cada um dos seis sentidos. Em cada função, ele está plenamente presente, como sal na água, ou cola na tinta. Levante suas sombrancelhas – não é nada mais do que você mesmo.

Verso: Em um ramo da árvore um rouxinol canta, sol que aquece, brisa suave, verdes salgueiros nas margens do rio. Agora, não há mais nenhum lugar para se esconder, seus chifres majestosos nenhum artista é capaz de desenhar.

ANEXO D: figura 4 – Pegando o boi

Fonte: UEDA, Shizuteru. Zen y filosofia. Barcelona: Herder, 2004a.

Prefácio: Finalmente hoje você encontra com o boi há tanto tempo escondido na selva. Mas o mundo em torno é tão distrativo, é difícil seguir com o boi. Ele não quer abandonar sua ânsia pela doce grama. Ele está tão desejoso e selvagem como antes. Aquele que verdadeiramente o domar, deve se amparar no chicote.

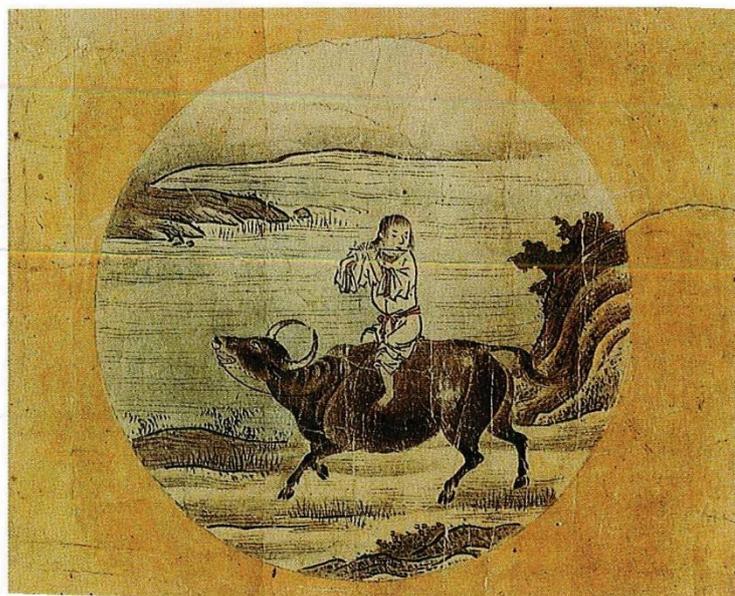
Verso: Ele gasta toda sua força para manter o boi. Mesmo voluntarioso e forte, nem tão cedo se romperá. Tão logo ele atinge o mais alto patamar, ele desaparece mais uma vez no meio da névoa.

ANEXO E: figura 5 – Amansando o boi

Fonte: UEDA, Shizuteru. Zen y filosofia. Barcelona: Herder, 2004a.

Prefácio: Se mesmo um único pensamento surge, logo outro o segue. Com o despertar tudo se torna verdadeiro; mas se você reside na ignorância, tudo é ilusão. Coisas surgem, não devido ao mundo objetivo, mas apenas por causa da mente. Mantenha-se firme com a corda e não vacile.

Verso: Não deixe cair nem o chicote e nem a corda por um único momento pois o boi pode retornar para o pó e o desejo. Dome o touro e ele será puro e gentil. Sem grilhões ou correntes, ele irá te seguir.

ANEXO F: figura 6 – Voltando para casa sobre o boi

Fonte: UEDA, Shizuteru. Zen y filosofia. Barcelona: Herder, 2004a.

Prefácio: A luta finalizou; toda a preocupação sobre ganhar ou perder cessou. Ele canta músicas do vilarejo dos lenhadores e toca melodias rurais de crianças. Recostando-se sobre o boi, ele admira o céu. Chame-o de volta e ele não mais olhará para trás; tente pegá-lo, mas ele não mais será pego.

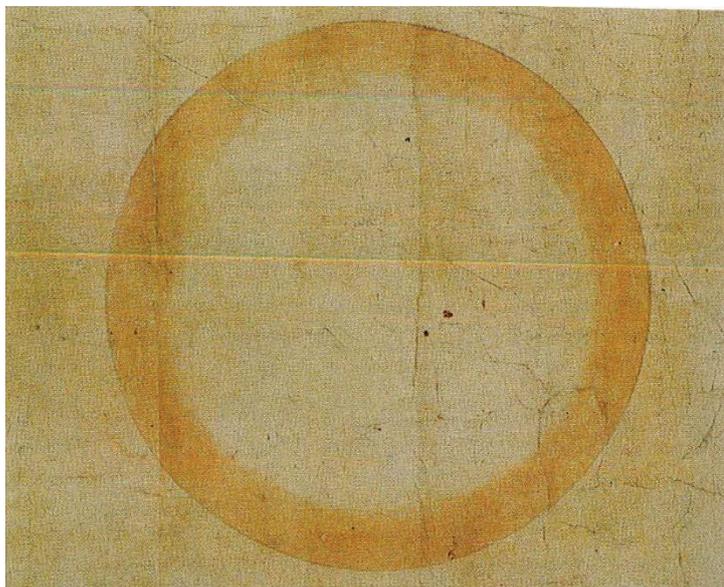
Verso: Montado em seu boi, calmamente ele segue para casa. Entoando uma flauta nômade, ele parte no entardecer enevoado. Em cada compasso e verso, seu sentimento infinito – para uma companhia íntima, nem mais palavras são necessárias.

ANEXO G: figura 7–O boi esquecido, a pessoa permanece

Fonte: UEDA, Shizuteru. Zen y filosofia. Barcelona: Herder, 2004a.

Prefácio: O dharma não é dual; o boi apenas é em sua taleidade. Assim como a rede e o coelho são diferentes, e a rede de pesca e o peixe não são os mesmos. Portanto, também, ouro se separa das impurezas e a lua emerge das nuvens, emanando um único feixe de gélida luz que vem de antes da Era do Ferro.

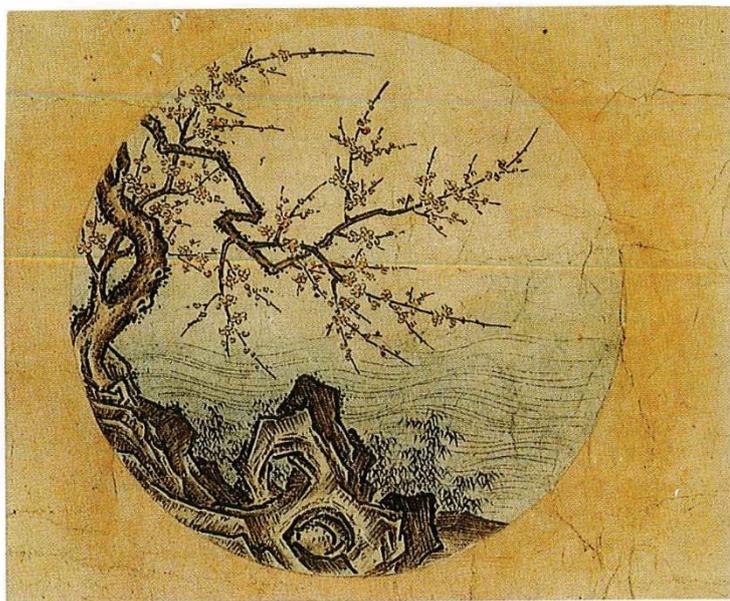
Verso: Na garupa do boi, ele chega em seu lar. O boi se foi, ele permanece firme. O sol se eleva alto, entretanto ele ainda sonha, velho cabresto e corda colocados juntos com o depósito de lenha.

ANEXO H: figura 8 –Esquecendo a ambos, pessoa e boi

Fonte: UEDA, Shizuteru. Zen y filosofia. Barcelona: Herder, 2004a.

Prefácio: Ele alimentou todos os sentimentos mundanos e apagou todos os pensamentos elevados. Ele não permanece aonde o Buda está; ele se apressa também aonde o Buda não está. Na medida que ele não se vincula a nenhum lado, nem mesmo os mil olhos podem encontrá-lo. Revoada de pássaros bicando as flores – isto seria uma cena infeliz.

Verso: Chicote e corda, homem e boi – tudo desaparece no vazio. Céu azul imensamente vasto – não há como falar dele ou expressá-lo. Nas chamas de uma pira de fogo, como pode cair um floco de neve? Aquele que além isto é verdadeiramente um com o Patriarca.

ANEXO I: Figura 9 – Return to the origin / Retorno à origem

Fonte: UEDA, Shizuteru. Zen y filosofia. Barcelona: Herder, 2004a.

Prefácio: O fundamental é puro e imaculado, sem um grão de poeira. Ele vê os acontecimentos da existência nascerem e decaírem e ainda assim ele reside na serena quietude do não fazer nada. Mas ele não está apenas idealizando visões. Por que então precisaria mudar alguma coisa? As águas azuis, as verdes montanhas – ele apenas senta e as assiste surgirem e esvaecerem-se.

Verso: Retorno à origem, volta à fonte – um esforço inútil. O que se compara com ser mudo e cego? De dentro da cabana, não se vê o que há na frente – o rio amplo por natureza, as flores vermelhas.

ANEXO J: Figura 10 –Entrando no mercado com as mãos estendidas

Fonte: UEDA, Shizuteru. Zen y filosofia. Barcelona: Herder, 2004a.

Prefácio: Completamente sozinho, o portão fecha sua porta tão firmemente– nem mesmo milhares de sábios são capazes de compreender. Escondendo sua luz ele vagueia pelas veredas que os sábios percorreram anteriormente. Ele chega ao mercado com sua cabaça pendurada e retorna a sua cabana com seu cajado. Ele aparece em bares e peixarias despertando a todos para sua natureza búdica.

Verso: Com o peito nu e os pés descalços, ele adentra o mercado, coberto com sujeira e cinzas, a risada ilumina sua face. Sem usar artes místicas ou poderes divinos, ele faz as árvores secas florirem.