

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

NORMA RIBEIRO NASSER SALOMÃO

**THOMAS MERTON E O ZEN BUDISMO**

Juiz de Fora  
2014

NORMA RIBEIRO NASSER SALOMÃO

**THOMAS MERTON E O ZEN BUDISMO**

Tese apresentada ao 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 a obtenção do grau de Doutora.

Orientador: Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira

Juiz de Fora  
2014

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

Salomão, Norma Ribeiro Nasser.  
Thomas Merton e o Zen Budismo / Norma Ribeiro Nasser  
Salomão. -- 2014.  
285 p.

Orientador: Faustino Luiz Couto Teixeira  
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora,  
Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em  
Ciência da Religião, 2014.

1. Thomas Merton. 2. Zen Budismo. 3. Ver. 4. Natureza. 5.  
Mística. I. Teixeira, Faustino Luiz Couto, orient. II. Título.

NORMA RIBEIRO NASSER SALOMÃO

**THOMAS MERTON E O ZEN BUDISMO**

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração Religião Comparada e Perspectivas de Diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Aprovada em: 17 de dezembro de 2014.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Volney José Berkenbrock  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Clodomir Barros de Andrade  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. José Carlos Michelazzo  
Universidade Estadual de Campinas

---

Prof. Dr. Luiz Felipe Pondé  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

À minha filha Luzia e à minha neta Laura,  
estrelas da manhã.

## AGRADECIMENTOS

A Deus, pai criador e signo do saber, a Deidade, centelha divina!

Às amadas Luzia, minha filha, presença em todos os momentos; e Laura, minha neta, inspiração para a vida.

Ao querido Márcio, pelo apoio e carinho recebidos. Ao meu genro, Luciano, sempre disponível para me ajudar no que foi necessário.

Ao meu analista Eder Schmidt, cujo incentivo me fez chegar até aqui.

Ao meu cão pastor Simba, motivo de alegria.

Ao meu amigo de infância Lúcio, professor de inglês, pela grande ajuda nas traduções.

Ao amigo Paulo Bernardes, pela disponibilização de sua biblioteca particular, pelas conversas e seus livros raros de Zen Budismo que muito me ajudaram.

Aos amigos Suely, Suzana, Deborah, Adriana, Kelly, Carolina, Érica, Carol e todos os outros que passaram por mim nesta jornada. Especialmente, sou grata ao Sibélius Cefas Pereira, pela sua generosidade, pelos livros que me emprestou e pela riqueza de sua tese, que me ajudou neste trabalho, tornando-se importante referência para todos os pesquisadores de Thomas Merton.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Faustino Teixeira, sem o qual esta tese não existiria. Fonte de inspiração que, com a habilidade e o refinamento de um mestre Zen, com sua delicadeza e firmeza, me fez terminar este trabalho e, mais do que isso, realizá-lo com prazer e alegria.

Ao Prof. Dr. Volney José Berkenbrock, pela amizade, carinho, apoio desde o início de minha caminhada, pelos diálogos e momentos que passamos juntos ao me hospedar em sua casa. Também por me oferecer a oportunidade de pesquisar na excelente Biblioteca do Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis.

Ao Prof. Dr. Dilip Loundo, pelas pontuações na qualificação de minha tese que foram de fundamental importância para o resultado final da pesquisa.

Ao Prof. Dr. Clodomir Barros de Andrade, pela gentileza em participar da Banca e pelo seu trabalho de pesquisa sobre a não dualidade na Índia Antiga, que me fez compreender melhor a terminologia budista.

Ao Prof. Dr. Luiz Felipe Pondé, pela sua disponibilidade em compor a Banca e por quem tenho profunda gratidão. Como sua leitora e admiradora, sinto-se honrada e considero a sua participação de grande importância para o enriquecimento de minha pesquisa.

Ao Prof. Dr. José Carlos Michelazzo, que muito me ensinou sobre o Zen Budismo e a prática da meditação, sou grata e sinto-me honrada por ter se disponibilizado a participar da Banca e contribuir com seu vasto conhecimento sobre o tema.

À Universidade Federal de Juiz de Fora, através da Bolsa de Monitoria concedida pelo coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Prof. Dr. Emerson José Sena da Silveira, a quem agradeço por ter dado novo impulso à minha tese, possibilitando a concretização deste trabalho. E, ainda, ao secretário do PPCIR, Antonio Celestino, que, exercendo sua função com seriedade e competência, sempre ajudou em minhas solicitações junto ao departamento.

## RESUMO

Este trabalho propõe-se a lançar um olhar sobre o *ver* em Thomas Merton ao deixar-se tocar pela espiritualidade Zen budista na sua trajetória cristã. O eixo central desta tese será, portanto, o foco na sua via mística em comunhão com a natureza. A rigorosa tradição monástica Zen e o monasticismo trapista da Ordem Cisterciense assemelham-se na rígida disciplina de sua vida cotidiana. A criação para Merton está associada à visão de sacralidade, sendo que este amor é compartilhado pela perspectiva do Zen Budismo, no qual Natureza/Despertar são inseparáveis. A sede de Deus e de aprendizado levou o monge a uma peregrinação pelo continente asiático. Na sua busca da *grande compaixão*, ele encontrou o *outro lado da montanha* e viveu experiências místicas definitivas em sítios sagrados da Ásia.

**Palavras-chave:** Thomas Merton. Zen Budismo. Ver. Natureza. Mística



## ABSTRACT

This study proposes one sharp “looking” at Thomas Merton’s “seeing” considering how he let himself to be touched by the Zen Buddhist spirituality on his Christian journey. The axis of this thesis will be, therefore, to promote a focus on his mystic life lived in a great communion with the nature. The strict Zen monastic tradition and the trapist monasticism of the Cisters are really alike on their rigid disciplines taken seriously for the everyday living by the monks. The Creation in accordance with Merton’s thoughts is extremely associated with the vision of sacrality, furthermore the divine love is shared through a Zen perspective where nature/ to awake are inseparable. Thirsty of God and learning he has done a pilgrimage around the eastern continent and on his search for the great compassion he finally found the “other side of the mountain”, or in another words: he has lived many remarkable mystic experiences indeed while visiting some Asian sacred places.

**Keywords:** Thomas Merton. Zen Buddhism. To see. Nature. Mystic.

## LISTA DE ABREVIATURAS<sup>1</sup>

AsV	Ascensão para a Verdade
AV	Amor e Vida
CE	Carta a Escritores
CF	Cassian and the Fathers
CP	The Collected Poems
CT	The Courage for Truth - Letters
DA	Diário da Ásia (= AJ – Asian Journal)
DS	Diálogos com o Silêncio
DWL	Dancing in the Water of Life – Journal V
EB I	Espiritualidade budista I
EB II	Espiritualidade budista II
ECP	Espiritualidade Contemplação Paz
EI	A Experiência Interior
ES	Entering the Silence – Journal II
HFBZ	Hacia una filosofía del Budismo Zen
HGL	The Hidden Ground of Love – Letters
HI	Homem é algum é uma Ilha
HN	O Homem Novo
ICM	An Introduction to Christian Mysticism
LETM	The Literary Essays of Thomas Merton
LL	Learning to Love – Journal VI
LS	Na Liberdade da Solidão

---

<sup>1</sup> Na primeira citação de cada obra, apresentamos os dados bibliográficos completos, com indicação da abreviatura adotada. A partir da segunda citação de cada obra, adotaremos o critério de referência por meio das abreviaturas, o que vale também para a obra de *The Thomas Merton Encyclopedia* e obras de outros autores citadas com maior frequência.

M&B	Merton & Buddhism
MI	Merton na Intimidade – Sua Vida em Seus Diários
MMZ	Místicos e Mestres Zen (= MZM – Mystics and Zen Masters)
MSP	A Montanha dos Sete Patamares (= SSM – The Seven Storey Mountain)
NSC	Novas Sementes de Contemplação
OSM	The Other Side of the Mountain – Journal VII
PC	Poesia e Contemplação
PD	Pão no Deserto
REC	Reflexões de um Espectador Culpado
RM	Run to the Mountain – Journal I
RO	Reflexiones sobre Oriente
RV	Raids on the Unspeakable
SC	Sementes de Contemplação
SD	A Sabedoria do Deserto
SJ	O Signo de Jonas
SS	A Search for Solitude – Journal III
TME	The Thomas Merton Encyclopedia
TTW	Turning Toward the World – Journal IV
VCT	A Via de Chuang Tzu
VS	A Vida Silenciosa
ZAR	Zen e as Aves de Rapina

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b>	12
<b>CAPÍTULO I</b>	<b>O ZEN BUDISMO</b>	34
1.1	O topos do nada	36
1.2	Considerações sobre sua gênese	42
1.3	Do Ch'an ao Zen	56
1.4	O Zen no Ocidente	76
1.5	Considerações	86
<b>CAPÍTULO II</b>	<b>O OLHAR PARA O ORIENTE</b>	89
2.1	O Zen na trajetória de Merton	90
2.2	Um cristão olha para o Zen	106
2.3	Merton e Suzuki	114
2.3.1	O encontro	134
2.4	Merton e Nishida Kitaro	138
2.5	Considerações	145
<b>CAPÍTULO III</b>	<b>MERTON E O ZEN NA VIDA COTIDIANA</b>	148
3.1	A linguagem da natureza no Zen	150
3.2	A natureza em Merton	159
3.2.1	Aprender a amar	180
3.3	O mestre de noviços	189
3.4	Arte e poesia Zen em Merton	202
3.5	Considerações	209
<b>CAPÍTULO IV</b>	<b>O VER EM MERTON</b>	212
4.1	O outro lado da montanha	216

<b>4.2</b>	<b>Kanchenjunga - a sétima montanha</b>	<b>229</b>
<b>4.3</b>	<b>Polonnaruwa - <i>o jardim Zen</i></b>	<b>236</b>
<b>4.4</b>	<b>O ver tocado pelo Zen</b>	<b>244</b>
<b>4.5</b>	<b>Considerações</b>	<b>256</b>
	<b>CONCLUSÃO</b>	<b>259</b>
	<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>272</b>

## INTRODUÇÃO

Ao abrir de uma vez por todas o meu sino impecável  
 Ninguém questiona o meu silêncio:  
 O pássaro onisciente da noite voa para fora da minha boca.  
 Você já viu isso? Então, apesar de minha alegria, rapidamente terminou  
 Você viverá para sempre em seu eco:  
 Você nunca mais será o mesmo novamente.<sup>2</sup>

Thomas Merton

Merton vislumbrou na flor de um cacto existente no sudoeste americano, raramente vista e que se abre apenas uma vez na escuridão da noite, o símbolo da sua vocação contemplativa e para a solidão. O poema – *A noite da florescência do cacto* – inspira-se neste evento oculto do deserto de rara beleza. Suas pétalas são como uma pérola branca e cerosa, como se cada uma tivesse sido polida delicadamente por mãos divinas. No centro, existe um profundo ninho de filamentos dourados que, em sua pequena onda, tem a textura de espuma. Estes cercam um talo do mesmo tom que sobe das profundezas da flor como um chifre de clarim. Esse poema, escrito após violentas tempestades, “[...] sentado nos bosques frios, descalço na grama molhada”<sup>3</sup>, talvez, diga mais sobre o sentido da sua vocação do que uma centena de ensaios.<sup>4</sup>

Thomas Merton revelava suas múltiplas faces. Entre elas, Padre M. Louis – cristão, monge, trapista, mestre de noviços, reformador da vida monástica, escritor, poeta, artista contemplativo, ativista social, ponte entre o Ocidente e o Oriente, eremita-peregrino e místico.

---

<sup>2</sup> *When I open once for all my impeccable bell no one questions my silence: The all-knowing Bird of night flies out of my mouth. Have you seen it? Then though my mirth was quickly ended. You live forever in its echo: You will never be the same again. “The Night Flowering Cactus” from The Collected Poems.* FOREST, James. *Thomas Merton: A pictorial biography.* New York: Paulist Press, 1980, p. 86.

<sup>3</sup> KRAMER, A. Victor. (Org.) *Turning Toward the World: The Pivotal Years. The Journals of Thomas Merton. Volume Four (1960-1963).* Nova Iorque: Harper San Francisco, 1997. , p. 16 (26 de junho de 1960). (Abreviado TTW).

<sup>4</sup> FOREST, James. *Thomas Merton: A pictorial biography.* New York: Paulist Press, 1980, *Thomas Merton: A pictorial biography*, p. 85.

Michael Mott<sup>5</sup> inicia a sua biografia com as epígrafes: “[...] Quem são todas essas pessoas que você trouxe com você? O discípulo se virou para olhar. Ninguém lá. Pânico! Lao disse: ‘Você não entende?’” (*The Way of Chuang Tzu*). E, logo a seguir, a afirmativa de Merton: “[...] Quanto mais me revelo, mais me escondo”. Os amigos e todos os que se correspondiam com ele se reuniram no Mosteiro de Gethsemani por ocasião da sua morte em 10 de dezembro de 1968. Ficaram impressionados ao saber que Merton se comunicava com tantas e diferentes pessoas. Ele havia feito um esforço enorme para se revelar e, paradoxalmente, quanto mais escrevia, mais se escondia – era inapreensível.<sup>6</sup>

Nascido no último dia de janeiro de 1915 na cidadezinha de Prades, no sul da França, debaixo de montanhas, perto da fronteira com a Espanha, numa bela paisagem onde havia muitos mosteiros em ruínas, foi batizado pelos pais com o nome de Tom Merton. Veio ao mundo em plena Primeira Grande Guerra Mundial e não passou mais que um ano naquela cidade. Seus pais eram artistas: a mãe, Ruth Calvert Jenkins Merton (1887-1921), era uma pintora americana, e o pai, o neozelandês Owen Merton, foi um pintor e pianista. Este veio de um lugar bem distante dali, a cidade de Christchurch na Nova Zelândia, foi para Londres e, depois, Paris para estudar arte. Conheceu a esposa – mãe de Merton – no estúdio de pintura, casou-se com ela e nunca mais voltou à sua terra natal. Thomas ficou órfão ainda menino, sua mãe morreu quando ele tinha apenas seis anos de idade; um pouco mais tarde, na adolescência, enfrentou a morte de seu pai. Viveu na França, Inglaterra e nos Estados Unidos. Estudou em Cambridge, graduou-se na Universidade de Columbia em *New York*.

Thomas Merton viveu 53 anos, dos quais 26 foram pré-monásticos; os outros 27 anos ele viveu na Abadia de Nossa Senhora de Gethsemani, em Kentucky, USA, mosteiro trapista da Ordem Cisterciense da Estrita Observância (OCSO). Converteu-se ao catolicismo em 1938. Tornou-se monge trapista no dia 10 de dezembro de 1941, onde permaneceu até sua morte em 10 de dezembro de 1968. Foi ordenado sacerdote em 1949, sendo, então, chamado de Padre M. Louis. Tornou-se mestre de escolásticos (1951 a 1955) e, depois, mestre de noviços (1955 a 1965). Morreu eletrocutado após sua conferência sobre *Marxismo e Perspectivas Monásticas* no quarto do Hotel onde estava hospedado em Bangkoc, na

---

<sup>5</sup> Poeta, romancista e professor em *English at Bowling Green University* em Ohio, nos Estados Unidos. Empreendeu a biografia de Merton após a morte prematura em 1980 de John Howard Griffin, que tinha começado o projeto. O autor teve a plena cooperação do *Merton Legacy Trust*. Embora não seja uma biografia oficial, essa é a primeira vida autorizada de Merton para aparecer em público. MOTT, Michael. *The Seven Mountains of Thomas Merton*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1984. Outra biografia bastante reconhecida é a escrita por: SHANNON, William H. *Silent Lamp: The Thomas Merton Story*. New York: Crossroad: 1992.

<sup>6</sup> *The Seven Mountains of Thomas Merton*, p. XXI.

Tailândia. Segundo Bonnie B. Thurston, “[...] embora pareça prematura, certamente Merton teve boa morte no sentido de que ele tinha visto o que estava procurando”<sup>7</sup> em sua última viagem.

Conhecido como autor do best seller *The Seven Storey Mountain (A Montanha dos Sete Patamares)*, que vem sendo reimpresso desde 1948,<sup>8</sup> Thomas Merton não tinha a menor ideia do impacto que sua obra causaria na sociedade, desde sua época até hoje. Ernesto Cardenal, seu noviço em Gethesemani, relata em seu livro de memórias que, nas livrarias das ruas de Paris, existiam muitas vitrines repletas com essa obra. Anos depois, Merton perguntou-lhe com “ingênua curiosidade” se ele era muito conhecido “abaixo”, que era como os trapistas referiam-se ao mundo: “[...] o fato é que Merton, em sua humildade, não tinha uma ideia muito clara de sua fama e sentiu-se mais confiante em perguntar a mim do que a qualquer outro. Eu tenho presente sua inocente surpresa quando eu lhe descrevi aquelas vitrines de Paris”.<sup>9</sup> Autor de uma vasta obra, entretanto pouco conhecida como declara Michael Mott:

É espantoso a quase todos aqueles que o conheceram, ou pelo menos para aqueles que conheciam o *seu* Merton, descobrir que ele ainda é mais conhecido como um autobiógrafo. No entanto, há certa justiça nisto. E talvez precisemos do Zen e de antigas tragédias gregas igualmente para nos lembrar de que há frequentemente mais justiça do que injustiça na ironia. Há um lugar onde as linhas paralelas se encontram, o *koan* Zen e o mensageiro em Sófocles chorando ‘profecia Deus!’<sup>10</sup>

A questão central nesta tese não é separar o que é praticamente impossível de fazê-lo, ou seja, qual Merton será buscado, mas o místico que se revela em sua vida cotidiana. O que está velado nos escritos desse homem simples, que, apesar de todos os seus paradoxos e conflitos internos, amava as pessoas, os animais, as montanhas, os bosques e a solidão de seu eremitério. Nas suas orações, esse amor faz presença: “[...] as árvores Te amam sem Te conhecer [...] As belas nuvens escuras atravessam vagarosamente o céu pensando em Ti,

---

<sup>7</sup> THRUSTON, Bonnie Bowman. *Merton & Buddhism: Wisdom, Empitness, and Everyday Mind*. Canadá: Fons Vitae, 2007, p. 21.

<sup>8</sup> O interesse por Thomas Merton é cada vez maior, inclusive no Brasil onde *A Montanha dos Sete Patamares* vem sendo reimpressa pela Editora Vozes.

<sup>9</sup> Cardenal não entende exatamente o sentido da palavra “abaixo” ao invés de fora, pois o mosteiro não estava em uma colina. Mas supõe originar-se da tradição trazida da Europa de onde vinha a Ordem e onde os mosteiros estão em locais altos. CARDENAL, Ernesto. *Vida perdida: Memórias 1*. Madrid: Trotta, 2005, pp. 60-61.

<sup>10</sup> *The Seven Mountains of Thomas Merton*, p. XXII.



como crianças que não sabem com que sonham, enquanto brincam”.<sup>11</sup> Os escritos de Cardenal descrevem a imagem de um homem intenso, mas comum, sem nenhuma auréola especial de misticismo:

À primeira vista seu rosto não irradiava nada de extraordinário. Ao contrário, o que se irradiava, se assim se pode dizer, é que era uma pessoa completamente comum. Mas o que era extraordinário era a grande simpatia que comunicava desde o primeiro encontro com ele; tinha o dom da simpatia. Parecia que se interessava por cada pessoa, que simpatizava com qualquer um e despertava simpatia em todos. Tinha um extraordinário senso de humor e o transmitia. Ria facilmente e seu riso fazia rir.<sup>12</sup>

Tristão de Athayde (Alceu Amoroso Lima) coloca muito bem em seu prefácio *Gesto e mensagem de um santo do século XX*, do livro *O Diário da Ásia de Thomas Merton*, publicado em 1978, a importância da obra e do exemplo de Merton para o mundo. Vivendo nos Estados Unidos, seio de uma civilização tecnológica avançada, ele pregava a vida contemplativa como dimensão interdependente da ação:

Toda vida bem vivida exige uma ação e um gesto. A mensagem é a palavra que leve os outros à ação. O gesto é a ação que põe à prova a palavra de quem a pronunciou. O gesto de Thomas Merton foi sua entrada, em 1941, para a mais rigorosa das ordens religiosas, depois de uma das mocidades mais agitadas e exigentes de nosso século. Sua palavra aos homens do nosso tempo foi a sequência de oito ou mais livros da prosa substancial à poesia mais requintada, pregando ao mais dinâmico dos séculos a primazia da vida contemplativa sobre a vida ativa.<sup>13</sup>

Santo ou místico do século XX, sua obra tem sido incansavelmente estudada e fonte de direção espiritual para a Igreja e para todas as pessoas que têm contato com seu pensamento. Segundo Ernesto Cardenal, era impressionante a sua capacidade de ler e escrever sobre os mais diversos assuntos: “[...] algo que para mim em Merton foi o mais extraordinário, e que me atrevo a chamar sobrenatural, ou dizê-lo, mais simplesmente, milagroso, é que ele teve tempo de fazer tudo o que fez, sendo a vida trapista uma vida em que quase não havia tempo livre”.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> MERTON, Thomas. *Diálogos com o silêncio: Orações & Desenhos*. Rio de Janeiro: Fissus, 2003, p. 115 (Abreviado DS).

<sup>12</sup> *Vida Perdida: Memórias I*, p. 171.

<sup>13</sup> MERTON, Thomas. *O Diário da Ásia*. 2 ed. Belo Horizonte: Vega. 1978, p. XI. (Abreviado DA).

<sup>14</sup> *Vida perdida: Memórias I*, p. 172.

Existem inúmeras obras e pesquisas sobre Thomas Merton, mas parece não existir até então uma obra que trate especificamente sobre a sua vivência em relação ao Zen Budismo numa única publicação. Existe uma obra importante *Merton & Buddhism: Wisdom, Emptiness, and Everyday Mind* (2007), editada por Bonnie Bowman Thurston e ilustrada por Gray Henry, que trata da relação de Merton com o Budismo em geral. Esse livro surgiu como uma compilação de textos de vários autores após a realização de uma conferência no Seminário de Louisville (de 19 a 23 de fevereiro de 2005), que intitula o livro e foi patrocinada pela *Thomas Merton Foundation of Louisville, Kentucky* (hoje, o renomado *The Merton Institute for Contemplative Living*).

Um dos aspectos diferenciais e novidadeiros nesta tese está na pesquisa e tradução de suas cartas e seus diários, ainda inéditos no Brasil. Thomas os escreveu incansavelmente: “[...] não faz nenhum sentido manter diários se não houver, em nossa vida, à medida que ela segue seu curso, uma mudança importante. Os diários pressupõem que em todos os dias de nossa vida haja alguma coisa nova e importante”.<sup>15</sup> Esses conteúdos são de uma riqueza incomensurável, neles estão registrados fatos da época histórica vivida por ele, comentários sobre literatura, política, diversos autores e os mais variados assuntos. Além, é claro, de preciosos momentos de sua vida religiosa e pessoal, sempre ilustrados de uma forma poética e ligada à natureza, que são fundamentais para esta tese:

Talvez o Livro da Vida, no final, seja o livro que cada um viveu. Se alguém não viveu nada, esse alguém não está no Livro da Vida.

Eu sempre quis escrever sobre tudo. Não digo, com isso, escrever um livro que *cubra* tudo – o que seria impossível, mas um livro no qual possa entrar de tudo. Um livro com um pouco de tudo que se cria a partir do nada. E que tem vida própria. Um livro fiel, que já não vejo mais como um ‘livro’.<sup>16</sup>

O objetivo deste trabalho não é somente fazer uma exposição sobre o que Thomas Merton escreveu de uma maneira direta, e sim buscar a elucidação na relação com o mistério em sua escrita e em sua maneira de viver o cotidiano. É justamente este *ver* que se deixa transparecer em sua obra, o olhar distraído, o *foco sem foco* do Zen e, ao mesmo tempo, a *atenção plena* no presente que vai repercutir em seus diários, cartas, poesia, desenhos,

---

<sup>15</sup> HART Patrick, O.C.S.O. *Run to the Mountain: The Storey of a Vocation. The Journals of Thomas Merton. Volume One - 1939-1941*. New York: Harper San Francisco, 1996, p. 133 (13 de janeiro de 1940) (Abreviado RM).

<sup>16</sup> CUNNINGHAM, Lawrence S. *A Search for Solitude: Pursuing the Monk’s Life. The Journals of Thomas Merton. Volume III*. New York: HarperSanFrancisco, 1996, p. 45 (17 de julho de 1956). (Abreviado SS).

fotografias, livros, etc. O que interessa aqui é captar o Zen florescente em Merton, ou melhor, como este se vislumbra em seu olhar e se reflete em sua vida e obra. Vemos a *natureza/despertar* em íntimo liame de forma semelhante ao que aparece em Eihei Dogen, um dos mais respeitados mestres do Zen Budismo.

Este é outro aspecto novo desta pesquisa – a reflexão que envolve Merton e Dogen, dois mestres ligados à questão da *natureza* como via mística. E o mais interessante é a distância que existe entre eles no tempo. Merton, um monge norte americano do século XX; Dogen, um monge Zen budista, fundador da tradição Soto, que viveu no Japão na primeira metade do século XIII. Esses dois pensadores, oriundos de culturas totalmente distintas, tornam-se neste trabalho passíveis de diálogo. Ressalta-se o conhecimento ainda limitado das obras de Dogen e a constatação de que esta tese aponta para a necessidade de um estudo mais apurado sobre essa temática.

Esta pesquisa não pretende fazer afirmações sobre o que é o “verdadeiro Zen”, mas falar sobre o Zen que Merton viu e revelou na sua condição de monge cristão trapista. O primeiro capítulo foi importante para situar o Zen Budismo no seu contexto histórico, mostrar o peso dessa tradição e fazer uma explanação sobre as limitações com as quais ele se expandiu no Ocidente. Colocar o olhar de Merton é, certamente, atender a uma determinada perspectiva, e é esta que interessa aqui. Não será enfocada sua relação com outros “budismos”, como no caso do Budismo Tibetano, com o qual ele ficou bastante impactado em sua peregrinação asiática. A esse respeito, afirmou: “[...] eu me sinto muito em casa com os tibetanos, apesar de muito do que aparece nos livros sobre eles parecer bizarro quando não sinistro”.<sup>17</sup>

Na Ásia, Merton encontrou-se com os monges Theravada, Nyanaponika Mahathera, Phra Khantipalo, Walpola Rahula. Esteve também com vários monges do Budismo Tibetano. Entre eles, o Nyingma yogi Kyabje Chatral Sangye Dorje Rinpoche (1913-), Kalu Rinpoche (1905-1989), Chogyam Trungpa Rinpoche (1949-1987), Khamtrul Rinpoche Dongyu Nyima (1930-1980), Chokling Rinpoche, Chogye Thicchen Rinpoche e outros. Ficou especialmente impressionado com Dalai Lama, com o qual teve três longos encontros onde debateram sobre diversos assuntos, desde política até meditação.

Nessa comunhão com os tibetanos, Merton relatou ter encontrado a fonte de enriquecimento espiritual que buscava: “[...] a coisa mais importante de tudo foi a forma como fomos capazes de nos comunicar uns com os outros e partilhar uma experiência

---

<sup>17</sup> BURTON, Naomi; HART, Patrick; LAUGHLIN, James. *The Asian Journal of Thomas Merton*. New York: New Directions, 1973, p. 82 (Abreviado AJ).

essencialmente espiritual do Budismo, que também está de alguma forma em harmonia com o Cristianismo”.<sup>18</sup> A princípio, Merton estava voltado para o estudo do Budismo Mahayana, especialmente o Zen, mas, certamente, pelo impacto desses encontros, seu interesse foi despertado para o Budismo Tibetano. Possivelmente, se não tivesse morrido tão precocemente, teria se aprofundado nesse estudo. Este é um tema que suscitaria uma nova pesquisa, portanto, não será o foco deste trabalho.

No prefácio de sua obra *Místicos e Mestres Zen*, escrita em 1966, Merton afirmou que esse é um livro que vai além do ecumenismo porque este se interessa somente pelo “[...] domicílio da fé”, ou seja, pelas diversas Igrejas Cristãs. Entretanto “[...] existe um *oikoumene* muito mais amplo, o domicílio da família espiritual do homem que procura o significado da própria vida e de seu propósito final”.<sup>19</sup> O seu horizonte estende-se além do estabelecido no Cristianismo, a sua preocupação foi “[...] compreender os diversos meios pelos quais os homens de diferentes tradições conceberam o significado e o método da ‘via’ que conduz aos mais altos níveis religiosos ou de consciência metafísica”.<sup>20</sup> Segundo o autor, os objetivos desses estudos eram mais práticos que especulativos para que suas intuições e conclusões sirvam às pessoas interessadas nessa “via” e forma de consciência.

Sublinha-se nesta tese a experiência do mistério em Thomas Merton abordada como a sua via de aproximação com o Zen Budismo. Faz-se necessário um esclarecimento a esse respeito. Para isso, será feita uma referência à obra de Henrique de Lima Vaz sobre o estudo da mística. O “estado místico” não será aqui submetido a exaustivas análises e interpretações no âmbito da Teologia da espiritualidade, que, segundo tal estudioso, é uma disciplina nascida da especialização moderna do conhecimento teológico, nem será feita uma leitura como manifestação do “fenômeno místico” como investigado pelas ciências humanas (ciência das religiões, psicologia ou fenomenologia).

Ao falar da experiência mística na modernidade ocidental e das dificuldades epistemológicas para se tratar do tema, Henrique Vaz ressalta a dificuldade em tratar a experiência mística como um fenômeno observável e sujeito às normas que regem a observação científica, ou, ainda, de fazer uma análise ou classificação nos parâmetros de uma razão cartesiana. Mesmo com intencionalidades teológicas, representa a sua integração no universo de “[...] sistema de *objetos* – materiais e simbólicos – que se edifica ao longo do

---

<sup>18</sup> AJ, p. 148

<sup>19</sup> MERTON, Thomas. *Mystics and Zen Masters*. 9. ed. New York: The Noonday Press, 1994. Preface X. (Abreviado MZM).

<sup>20</sup> MZM, preface X.

processo de formação da modernidade e cuja significação profunda deve ser buscada na pertinaz e gigantesca tarefa de reconstruir, segundo uma estrutura intencionalmente *antropocêntrica*”.<sup>21</sup> Segundo Henrique Vaz, a filosofia moderna mostra-se incapaz de oferecer um pressuposto antropológico adequado para a compreensão do fenômeno místico na sua singularidade,

Invertendo na direção do próprio sujeito o vetor ontológico do espírito, trouxe consigo a dissolução da *inteligência espiritual*, provocando em consequência, o desaparecimento, no campo da conceptualidade filosófica, do espaço inteligível no qual contemplação metafísica e contemplação mística podem encontrar, do ponto de vista filosófico, os princípios da sua explicação.<sup>22</sup>

Essa experiência do mistério vivida pelo ser humano, segundo Vaz, ao tornar-se objeto de uma razão antropocêntrica, é tratada a princípio segundo as categorias da antiga teologia mística, porém, com o avanço das ciências humanas, esses esquemas se modificam,

É esse o momento fugaz da passagem da *mystica* adjetivo à *mystica* substantivo, denominada por M. de Certeau como ‘a fábula mística’. [...] A mística como *fábula*, ou seja, a narração de uma história imaginária, circulará doravante pelo sistema simbólico da modernidade como *objeto* de muitos saberes: histórico, psicológico, sociológico, filosófico. Desorbitada, porém, de seu centro *real* de atração em torno do qual girou nos dois milênios da sua história (de Platão a São João da Cruz) como mística filosófica na Antiguidade grega ou como mística teológica no Cristianismo, ela fica reduzida a *objeto* de um saber que lhe é *exterior* e que a domina.<sup>23</sup>

Tendo visto ser *inobjetivável*, Vaz conclui que o centro real da experiência mística é colocado sob suspeita ou negado pela modernidade. Em consequência, ao desaparecer seu centro, “[...] o que dela resta, porque indestrutível, é apenas o profundo e incoercível *élan* para o Absoluto que habita o espírito humano, expresso em linguagem teológica como *potentia oboedientialis*”.<sup>24</sup> Abre-se, então, uma questão sobre a metodologia para este estudo: a abordagem será realizada através dos autores Michel de Certeau e Juan Martín Velasco. A mística em Merton será vista na sua relação *natureza/despertar* em sua ressonância com o

---

<sup>21</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 77-78.

<sup>22</sup> *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 19.

<sup>23</sup> *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 78.

<sup>24</sup> *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 78-79.

universo Zen budista, e não como um fenômeno isolado objetivável sujeito a classificações ou esquemas categóricos.

A presente tese divide-se em quatro capítulos. O primeiro, *O Zen Budismo*, dá uma perspectiva histórica da tradição Ch'an/Zen e seus desdobramentos no mundo. Este trabalho faz uma breve reflexão sobre suas origens na Índia e sua posterior expansão para a China (Ch'an), Japão (Zen) e Ocidente. O segundo capítulo, *O Olhar para o Oriente*, tece considerações sobre o olhar de Merton que se volta para o Oriente. O terceiro capítulo, *Merton e o Zen na Vida Cotidiana*, busca a revelação do Zen na sua vida cotidiana no mosteiro de Gethesemani, e o último e quarto capítulo, *O ver em Merton*, faz reflexões sobre como o olhar do monge trapista é tocado pela espiritualidade oriental. É um trabalho que parte do tema de uma forma geral e histórica, com o I e II capítulos numa estrutura informativa, o III capítulo trabalha Thomas Merton em seus diários e segue fechando o foco até chegar ao aspecto mais particular e pessoal do “ver tocado pelo Zen”. A perspectiva historiográfica perpassa os capítulos, que vêm acompanhados de uma breve consideração final colocando em evidência seus pontos mais importantes.

O primeiro capítulo – *O Zen Budismo* – situa o Zen dentro de seu contexto histórico, com sua tradição peculiar na busca de uma melhor compreensão desta trajetória e sua transmissão para os outros continentes, especialmente China, Japão e o mundo ocidental. Nessa perspectiva, verificam-se as diversas transformações e mudanças ao longo da história pelas quais o Zen e o Budismo, de maneira geral, passaram, resultando, assim, uma imensa variedade de escolas, estilos e formas de culto e vivência, que Bernard Faure apropriadamente denominou “budismos”.<sup>25</sup>

No primeiro tópico, será dado um panorama simplificado, como um contato inicial, da espiritualidade Zen budista no pensamento de Merton no qual, inclusive serão abordados outros olhares de estudiosos e mestres sobre o assunto. Devido à grande extensão da temática proposta, não se pretende abarcar tudo sobre o tema nem separar rigorosamente o Zen em categorias ou linhagens; também não será colocada uma ordem cronológica ou de importância sobre as diversas tradições e seus respectivos mestres. Não se tratará aqui de conceituá-lo.

---

<sup>25</sup> FAURE, Bernard. *Bouddhismes, Philosophies et Religions*. Paris: Flammarion, 1998. In: GONÇALVES, Ricardo Mário. As flores do dharma desabrocham sob o Cruzeiro do Sul: aspectos dos vários “budismos” no Brasil. *REVISTA USP*, São Paulo, n.67, p. 198-207, set./nov. 2005, p. 200.

Devido à impossibilidade de defini-lo precisamente, vamos falar em linhas gerais sobre a temática.

No segundo tópico, será dada uma breve visão histórica da tradição do Zen Budismo, tecendo-se considerações sobre a sua gênese desde o seu nascimento na Índia (*Dhyana*) com Sidarta Gautama até sua chegada à China (*Ch'an*) e Japão (*Zen*). Nesse item, também serão abordados alguns conceitos importantes da doutrina budista para a tradição Zen. O terceiro tópico abordará o desenvolvimento do Budismo Ch'an/Zen desde a sua entrada na China com Bodhidharma até sua chegada ao Japão. Os mais destacados mestres do Zen serão apresentados em uma ordem cronológica no tempo e na história. No quarto tópico, expõe-se uma visão geral sobre a vinda do Zen para o Ocidente, principalmente nos Estados Unidos e Europa, com comentários sobre suas repercussões em padrões culturais bastante diversos do seu país de origem. Serão feitas observações sobre a introdução do Zen no Brasil, especialmente a Escola Soto Zen, por ser esta predominante em nosso país.

Para melhor compreensão do Zen que floresceu no Ocidente, é preciso, em primeiro lugar, situar o peso dessa tradição espiritual, que Merton e várias gerações posteriormente conheceram. Constatou-se nesta pesquisa que o Zen não veio na plenitude de sua riqueza cultural e religiosa, mas surgiu de forma fragmentada e até mesmo com conceitos que parecem não corresponder plenamente às suas origens e tradição monástica. Essa espiritualidade adquiriu em cada lugar por onde passou uma característica própria, seja na Índia como *Dhyana*, na China como o *Ch'an* ou no Japão como o *Zen*. Assim, como absorveu um pouco da cultura de cada sociedade, o Zen no Ocidente também assumiu uma nova forma e, mais ainda, causou grande impacto nas artes e literatura, na filosofia e psicologia, na religião e na cultura popular. Pela extensão e complexidade do tema aqui proposto, também por não ser este o foco principal e único desta pesquisa, não serão abordados todos os preceitos budistas e nem tudo sobre os diversos mestres do Zen. Apenas serão enfatizados os conceitos mais pertinentes para o entendimento da visão de Merton e os mestres com os quais ele teve contato direto ou que, indiretamente, influenciaram a sua formação sobre o assunto.

O segundo capítulo – *O Olhar para o Oriente* – tece considerações sobre a trajetória biográfica de Merton no Zen Budismo através de um estudo historiográfico do seu encontro com essa tradição. Antes mesmo de se tornar um monge trapista, ele se interessou pelo Oriente. O seu olhar voltou-se para um lugar que, certamente, já estava dentro de si mesmo. Procura-se aqui abranger os seus encontros pessoais com estudiosos, mestres do Zen e também obras que o influenciaram nesta jornada. Sublinha-se o contato com o monge Zen budista Thich Nhat Hanh por ocasião de sua vinda aos Estados Unidos numa missão de paz.

Mas o grande marco em sua história com o Zen foi o encontro com o mestre japonês Daisetz Teitaro Suzuki<sup>26</sup> que o deixou bastante impressionado com sua obra e a força de sua presença. Considera-se também o influxo que Merton recebeu através do pensamento chinês dos taoístas Lao Tse e, principalmente de Chuang Tzu. Importante sublinhar que o Taoísmo não será estudado em profundidade, mas será visto somente apenas na perspectiva de Merton em decorrência de suas relações com o Zen.

Esta tese pretende mostrar como se deu essa aproximação, o que despertou esta empatia, este “deixar-se tocar”. Observa-se que esse aprendizado, em termos de conhecimento puramente intelectual, foi, certamente, limitado pelas leituras e pelas influências que ele recebeu de diversas fontes. Porém o monge foi além dessas demarcações, e este trabalho privilegia destacar o Zen que ele “viu” como cristão, a maneira como seu olhar acolheu e transmitiu essas ideias de modo próprio e especial. O místico do século XX não se prendeu às barreiras de sua própria tradição, ele escreveu e viveu o Zen em sua vida cotidiana: “[...] quanto a mim, somente busco o que melhor serve à verdade e às almas, especialmente aqui nos Estados Unidos. Parece-me que semelhante diálogo pode fazer muito bem aos intelectuais”.<sup>27</sup> O interesse desta pesquisa está voltado para o Zen que existe no poeta e místico Padre Louis, como ele era chamado pelos trapistas.

Merton escreveu dois livros específicos sobre essa temática. O primeiro – *Mystics and Zen Masters (Místicos e Mestres Zen)* –, abrange o assunto de maneira mais ampla e foi publicado pela primeira vez em 1961. O segundo – *Zen and the Birds of Appetite (Zen e as aves de rapina)* –, publicado em 1968, compõe-se de duas partes. Na primeira parte, ele escreve exclusivamente sobre o tema, e, na segunda parte, sob o título *Sabedoria e Vazio* encontra-se um diálogo entre Merton e Daisetz Teitaro Suzuki. Esse capítulo trata também do encontro pessoal entre eles, cuja força fez o monge avançar no diálogo Cristianismo - Zen Budismo. As cartas trocadas entre os dois mestres são textos de grande riqueza, que fazem referências a diversos assuntos que dizem respeito à religiosidade de cada um. Buscando semelhanças e apontando as diferenças, o encontro entre eles, que será tratado aqui com detalhes, impressionou profundamente o eremita, principalmente pela força da presença do

---

<sup>26</sup> Suzuki foi admirado por muitos estudiosos importantes, como Shizuteru Ueda, que afirmou a importância das suas obras inglesas para a introdução do Zen no Ocidente. Ele relatou que o seu primeiro encontro com o Zen foi através de um livro de Suzuki (*Cento e uma histórias zen*). Sobre seu encontro com Suzuki, ele diz: “[...] O efeito que produziu em mim foi tão decisivo que custou a crer. Sua influência não procedia dos livros (dos quais li muitos), mas de algo que percebi nele, uma espécie de verdade viva de alcance maior do que sou capaz de expressar no papel”. UEDA, Shizuteru. *Zen y Filosofia*. Barcelona: Herder, 2004, p. 31.

<sup>27</sup> MERTON, Thomas. *Cartas a escritores: Coraje para la verdade*. Buenos Aires: Lumen, 2005, p. 47.



mestre japonês: “[...] Essa experiência foi não somente proveitosa, mas, diria eu, inesquecível”<sup>28</sup>. Esse encontro foi pesquisado em dois livros fundamentais editados por Robert E. Daggy: *Encounter: Thomas Merton & D.T.Suzuki* (1988) e em *Dancing in the Water of Life: The Journals of Thomas Merton. Volume Five 1963-1965* (publicado em 1997).

No último tópico, foi realizada uma reflexão sobre o contato de Merton com o pensamento de Nishida Kitaro (1870-1945), filósofo da Escola de Kyoto, para quem ele dedicou um capítulo inteiro de seu livro *Zen and the Birds of Appetite*. Não será abordada a obra de Nishida, que é rica e extensa, mas serão feitos comentários das impressões de Merton sobre a leitura do livro *Study of the Good* (1911). O monge compara a sua importância para o Zen Budismo com a contribuição de Jacques Maritain em favor da filosofia católica: “[...] Construiu dentro de sua própria tradição mística e na base das suas intuições tradicionais e espirituais, filosofia que fala, ao mesmo tempo, ao homem moderno – inclusive o do Ocidente – e permanece aberta a mais elevada sabedoria que procura Deus”.<sup>29</sup>

O terceiro capítulo – *Merton e o Zen na Vida Cotidiana* – revela o Zen na sua vida diária, como ele, de fato, o transpareceu em seu olhar e na sua vivência no mosteiro de Gethsemani. Para isso, esta pesquisa trabalha principalmente os seus diários a partir do terceiro Volume:<sup>30</sup> *A Search for Solitude: Pursuing the Monk’s True Life. The Journals of Thomas Merton Volume Three (1952-1960)*; *Turning Toward the World: The Pivotal Years. The Journals of Thomas Merton Volume Four (1960-1963)*; *Dancing in the Water of Life: Seeking Peace in the Hermitage. The Journals of Thomas Merton Volume Five (1963-1965)*; *Learning to Love: Exploring Solitude and Freedom. The Journals of Thomas Merton Volume Six (1966-1967)*; e *The Other Side of the Mountain: The End of the Journey. The Journals of Thomas Merton Volume Seven (1967-1968)*.

Busca-se, através das pistas deixadas em sua escrita diária, o místico que revela, na comunhão com o cosmos e com sua própria natureza humana, a experiência direta com Deus. Na maior parte das vezes, seus relatos falarão por si sós, a interferência será feita com breves comentários e, sempre que possível, será utilizada uma sequência cronológica em seus textos com o objetivo de apontar os diversos aspectos da *natureza* em seu olhar. O volume VI,

---

<sup>28</sup> ZAR, p. 83.

<sup>29</sup> ZAR, p. 89.

<sup>30</sup> Não necessariamente nesta ordem, pois o III volume, o IV volume e um período do V volume refletem momentos em que o monge tem as suas responsabilidades como Mestre de Noviços e serão também trabalhados no tópico posterior à *Natureza em Merton*. Pela riqueza e intercorrência dos temas, é impossível uma ordem cronológica rigorosa.

*Learning to Love*, será trabalhado como um tópico à parte, *Aprender a amar*, em que será sublinhada a natureza do homem Merton. Esse foi um momento de maior vulnerabilidade, angústia, sofrimento, solidão e conflitos interiores desencadeados por uma intensa paixão pela enfermeira M., que ele se permitiu viver no auge da maturidade. Essa imersão no amor o levou de volta à vida solitária de monge, esta foi sua escolha.

Para melhor compreensão dessa vivência, é preciso, primeiramente, percorrer um pouco do tema sobre a riqueza da linguagem da natureza no Zen Budismo. Essa linguagem será vista sob o foco de Shizuteru Ueda, filósofo da terceira geração da Escola de Kyoto, e também sob o prisma do mestre da tradição Soto Zen Eihei Dogen. Será usado o capítulo 13 do Shobogenzo de Dogen, o *Sansuikyo (O sutra das Montanhas e das Águas)*, que, por tratar da natureza, ajudará na fundamentação do tema no Zen Budismo.

Essa temática tem um profundo entrelaçamento com sua experiência como Mestre de Noviços, a partir da qual ele passou para seus alunos uma perspectiva diferente da visão de um monge tradicional. Merton conduziu seus escolásticos para um aprendizado no contato direto com a natureza, intimamente ligada com a contemplação. Ernesto Cardenal foi seu noviço e descreve ricamente essa relação em *Vida Perdida: Memórias 1*. Essa obra é muito importante para a compreensão do quanto Merton foi influenciado pelo Zen na sua experiência com os noviços. Nessa época, ele escreveu o diário *Turning Toward the World: The Pivotal Years. The Journals of Thomas Merton Volume Four (1960-1963)*, que também será objeto de pesquisa neste tópico.

Importante citar aqui as cinco obras em que se encontram as conferências de Merton para seus noviços. Estas são: *Cassian and the Fathers: Initiation into the monastic tradition 1*; *Pre-Benedictine Monasticism: Initiation into the monastic tradition 2*; *An Introduction to Christian Mysticism: Initiation into the monastic tradition 3*; *The Rule of Saint Benedict: Initiation into the monastic tradition 4*; *Monastic Observances: Initiation into the monastic tradition 5*. Essas obras não serão trabalhadas nesta tese por não ser este o foco principal desta pesquisa, mas serão dadas as suas devidas referências na bibliografia para utilização em estudos posteriores.

Poeta, artista e escritor, existia muito de Zen em sua arte. No último tópico – *Arte e poesia Zen em Merton*, serão feitas colocações sobre a sua forma de representar o mundo. Merton encontrava-se familiarizado com a arte desde criança, seus pais eram artistas e transmitiram para ele a sensibilidade inerente aos pintores e músicos. Ele gostava de desenhar, escrever e, mais tarde, aprendeu a fotografar. A arte, para o monge, estava profundamente ligada com a sua vivência mística e contemplativa. A beleza representava a experiência do

mistério, a criatividade das formas sobre o vazio. A “visão direta” Zen veio de encontro à sua própria maneira de ver o mundo e a arte. Esse olhar trouxe ressonâncias em suas expressões artísticas principalmente nos últimos anos de sua vida, quando a aproximação com o Oriente deu-se de forma mais intensa e direta.

O último e quarto capítulo – *O ver em Merton* – discorre sobre o olhar do monge tocado pelo Zen. Esse é o capítulo da experiência mística<sup>31</sup> de Merton vivida na Ásia. Aqui, caberia a pergunta de Ernesto Cardenal: “[...] Quais experiências místicas Merton teve? Na verdade ele nunca falava de suas experiências místicas, nem das de nenhum outro”.<sup>32</sup> Segundo Michel de Certeau, ao comentar o Sermão 85 sobre o Cântico dos Cânticos de São Bernardo de Claraval: “[...] Eu tive essa experiência, como eu poderia explicar o que é indescritível? [...] Foi-me permitido experimentar isso mas não falar disso [...] é a graça que a sinaliza, não a língua”.<sup>33</sup> Entretanto reconhece-se em Merton a fala de um místico quando, ao relatar dias depois a sua vivência em Polonnaruwa, ele a declara indescritível.

Nessa jornada, vemos o cristão que olha e compartilha experiência com os mestres asiáticos. O trapista, que, ao se deparar com as estátuas dos Budas gigantes, poucos dias antes de sua morte, chegou ao fim de sua busca. Anteriormente a essa viagem, o monge lia e refletia sobre *Astavakra Gita*:<sup>34</sup> “[...] Quantas encarnações tens tu dedicado às ações do corpo, da mente e da fala? Elas te trouxeram nada além de dor. Por que não cessar com elas?”. E faz o seguinte comentário: “[...] Reencarnação ou não, estou cansado de falar e escrever como se o estivesse fazendo há séculos. Agora é hora de ouvir a extensão desse oceano. Lá mais adiante: a Ásia!”<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> A palavra “mística”, nas línguas latinas, é a transcrição do termo grego *mystikos*, que significava em grego não cristão o referente a mistérios (*ta mystika*), isto é, as cerimônias das religiões *mistéricas*, nas quais o iniciado (*mystes*) se incorporava ao processo de morte-ressurreição do deus próprio de cada um desses cultos. O advérbio *mystikos* (secretamente) e todas essas palavras são derivados do verbo *myo*, que significa a ação de cerrar aplicada à boca e aos olhos e que tem em comum com ela o referir-se a realidades secretas, ocultas, isto é, misteriosas. Trata-se de uma palavra submetida a variados usos. Nesta tese, seu significado pode ser compreendido nas palavras de L. Wittgenstein: “Não como o mundo é, mas que o mundo é, essa é a mística” (*Tractatus logico-philosophicus*, Revista do Occidente, Madrid, 1957, 6.44). Segundo Velasco, essa palavra designa um âmbito do real claramente diferenciado daquele que é acessível ao conhecimento ordinário, objetivo e científico. VELASCO, Juan Martín. *El fenómeno místico*. Madrid: Trotta, 1999, pp. 18-20.

<sup>32</sup> *Vida Perdida*: Memórias 1, p. 167.

<sup>33</sup> CERTEAU, Michel. *La Fable Mystique*: XVI et XVII siècle. Paris: Gallimard, 1882, p. 191.

<sup>34</sup> O *Astavakra Gita*, ou *Samhita*, é o diálogo entre *Astavakra*, o sábio hindu, a quem o texto é atribuído, e seu discípulo Janaka. HART, Patrick. (Org.). *The Other Side of the Mountain: The End of the Journey. The Journals of Thomas Merton*. Volume Seven (1967-1968). Nova Iorque Harper San Francisco, 1999. OSM, p. 91. (Abreviado).

<sup>35</sup> OSM, p. 100 (14 de maio de 1968).

Essa temática será trabalhada em seu sétimo e último diário *The Other Side of the Mountain: The End of the Journey (O Outro Lado da Montanha: O fim da jornada – 1967-1968)*<sup>36</sup>. O foco do quarto capítulo encontra-se na quinta parte desse diário por relatar a sua peregrinação ao Extremo Oriente. Merton foi convidado a participar de duas reuniões na Ásia; uma delas foi a reunião (internacional) dos abades das ordens monásticas católicas nessa área, com o objetivo de fazer a renovação monástica em todo o mundo (*Aide à L'Implantation Monastique*). A outra foi um encontro de fés diversas, incluindo os beneditinos, cistercienses e representantes das religiões asiáticas a ser realizada em Bangkok, na Tailândia, em 1968. Ele foi convidado por sugestão de seu amigo, o teólogo beneditino Dom Jean Leclerc, para ministrar uma das principais conferências. Essa viagem ao continente asiático, como ele afirmou no *Diário da Ásia*, foi resultado de um grande esforço para aprofundar seu compromisso religioso e monástico.<sup>37</sup>

Esse último capítulo será dividido em quatro tópicos, nos quais a tônica principal continuará sendo a natureza em seus diversos aspectos. Todos esses itens serão permeados pelo sétimo e último diário. No primeiro item, *O outro lado da montanha*, será visto o simbolismo da montanha dentro de uma perspectiva Zen budista sem a pretensão de esgotar o assunto, que é muito vasto. Nesse tópico, será comentada uma pequena parte do *Shobogenzo* de Dogen – *Sansuikyo (O Sutra das Montanhas e das Águas)* e, também, do *Keisei Shanshoku (O som dos vales e a forma das montanhas)*. Esses dois capítulos do *Shobogenzo* serão pesquisados utilizando-se duas traduções, uma inglesa (Reverend Master Hubert Nearman, Order of Buddhist Contemplatives), e outra na língua francesa (Bernard Faure). Aqui, serão colocadas reflexões do respeitado estudioso Hee-Jin Kim sobre Dogen em seu livro *L'Essenza del Buddhismo Zen: Dogen realista místico* (2010), bem como a perspectiva sobre o *Zen* e sua reflexão sobre o *ver* do professor japonês Toshihiko Izutsu<sup>38</sup> em seu livro *Hacia una filosofia del Budismo Zen* (2009).

Coloca-se aqui um problema hermenêutico pela diferença histórica e cultural da obra de Dogen. Entretanto, segundo Bernard Faure, o *Shobogenzo* ultrapassa esses limites “[...] pela sua riqueza e ambiguidade mesmo, tem um significado adicional que lhe permite escapar

---

<sup>36</sup> Este diário foi publicado na íntegra em 1998 pelo *The Merton Legacy Trust*. Anteriormente, havia sido publicada parte dele em 1975 com o título *The Asian Journals of Thomas Merton*, que foi, até hoje, o único diário traduzido para o português com o título *O Diário da Ásia de Thomas Merton* e publicado em 1978.

<sup>37</sup> DA, p. XXVI.

<sup>38</sup> Izutsu foi professor emérito na Universidade de Keio, no Japão, além de autor de vários livros sobre o Islã e outras religiões, especialmente, o Zen Budismo. Criado dentro da tradição Zen budista, desde criança, ele estava familiarizado com a prática da meditação e do koan.

das limitações históricas e criar uma proliferação discursiva e até mesmo filosófica radicalmente diferente do contexto de seu ambiente original”.<sup>39</sup> Considerando as devidas diferenças, esta tese arriscará alguns comentários e reflexões intercorrentes entre pensamentos tão distantes no tempo e na cultura como os de Merton e Dogen.

O segundo tópico, *Kanjenjunga – a sétima montanha*, trabalha o olhar de Merton em sua peregrinação asiática ao se deparar com a última montanha de sua vida. Uma *visão* que ele mesmo declarou ser indescritível em sua totalidade, mas que descreve com rara beleza. O terceiro tópico *Polonnaruwa – o jardim Zen* versa sobre a sua experiência mística na Ásia com as estátuas dos Budas na Gruta de Gal Vihara, no Ceilão. Polonnaruwa foi a residência real dos cingaleses. Lá, estão as ruínas dos palácios e dos templos hindus e budistas onde existem as figuras de três imensos Budas esculpidos em pedras. O quarto tópico, *O ver tocado pelo Zen*, segue o mesmo viés, trata de como um olhar cristão perpassado pela *natureza* na sua vida cotidiana deixou-se tocar pelo Zen Budismo.

Este esquema foi utilizado com o objetivo de dar uma fundamentação teórica ao objeto de estudo proposto. Primeiramente, o conteúdo histórico, partindo do geral para o particular até entrar na questão mais profunda de sua “intimidade” até alcançar o “olhar tocado pelo Zen”. Através da pesquisa em seus diários, será apresentado Merton por ele mesmo. Portanto, o alcance da temática torna-se bem amplo pela riqueza de seu legado. Os limites podem ser encontrados pela própria influência histórica e pessoal que o autor recebeu sobre a tradição Zen budista.

A metodologia utilizada foi fundamentalmente bibliográfica, com ênfase na perspectiva historiográfica. Escolheu-se pesquisar parte da obra autográfica de Merton, a maior parte de seus diários, exceto o I e o II volumes, que se incluem apenas com algumas citações e uma ínfima parte de suas inúmeras cartas. O gênero epistolar<sup>40</sup> foi usado para trabalhar parte do II capítulo, e a pesquisa em seus diários foi utilizada em todos os capítulos, mas com muito mais intensidade no III e IV capítulos. As cartas formam grande parte no corpo de sua escrita e, no segundo capítulo, expõem a correspondência entre Thomas Merton e Daisetz Teitaro Suzuki. Nesse tópico, descrevem-se as cartas com as devidas datas e seus

---

<sup>39</sup> DOGEN. *La vision immediate*. Nature, éveil et tradition selon le Shobogenzo. Traduction et commentaire Bernard Faure. Paris: Le Mail, 1987, p. 30.

<sup>40</sup> A palavra epístola vem do grego *epistole* (ordem, mensagem), pelo latim epistola (carta, mensagem escrita, assinada ou não). O gênero epistolar, muito usado por Thomas Merton, vem desde a antiguidade com Horácio, Varrão, Plínio, Ovídio, Sêneca e, sobretudo, Cícero. Esse gênero está presente na Bíblia com as Epístolas de São Paulo, destinadas às comunidades cristãs. 21 dos 27 livros que formam o Novo Testamento são epístolas. Na literatura, as epístolas são estudadas através da epistolografia, devido o seu interesse histórico, literário, institucional ou documental.

conteúdos. O objetivo foi explorar a riqueza desse material no qual eles trocaram não só informações, como críticas e ideias sobre os mais diversos temas, desde religião até os acontecimentos no mundo. Nessas cartas, eles promoveram um intenso diálogo inter-religioso entre o Cristianismo e o Zen Budismo, que culminou com publicações importantes e o seu encontro pessoal.

A pesquisa estende-se ao Merton dos diários, não somente pelo valor histórico dessas publicações. Antes de tudo, a prioridade aqui é captar o “olhar” do monge a partir da maneira como ele se insere e vê a sociedade em que vive. Nesses, buscou-se a temática de maior importância para esta tese, o que, especificamente, poderia estar vinculado ao Zen em seu olhar, ou seja, a natureza – ecológica, cósmica, humana, experiência de Deus ou no sentido Zen do si mesmo. Por muitas vezes, não foi possível separar essas “visões” ou “experiências” porque elas estão entrelaçadas profundamente. Buscou-se o Zen na sua vida cotidiana e na interlocução com autores afins.

As traduções são minhas na sua maior parte, principalmente no caso dos diários que não estão à venda no Brasil nem, muito menos, traduzidos. Todos os textos originais da obra de Merton estão em inglês. Em outras obras, foram feitas comparações entre os textos das obras traduzidas e os originais para se obter uma melhor tradução. Desse total de sete diários, apenas parte do último foi traduzido para o português, *O Diário da Ásia de Thomas Merton* (publicado em 1978), com rico prefácio de Tristão de Athayde (Alceu de Amoroso Lima) – o título original é *The Asian Journal of Thomas Merton* (publicado em 1973). Tentou-se manter uma ordem cronológica, mas nem sempre foi possível segui-la, pois os temas em Merton são recorrentes e atemporais. Em decorrência do volume e riqueza de material recolhido, ao trabalharem-se mais intensamente os diários, foi realizada a transcrição e a tradução das partes consideradas mais importantes para a tese com pequenos comentários. A conclusão final foi feita posteriormente.

Quanto às obras de outros autores não traduzidas para o português, a pesquisa foi feita comparando-se traduções por vezes entre o inglês e o francês, como no caso dos dois capítulos do Shobogenzo de Mestre Dogen. Ressalta-se aqui a dificuldade na fidedignidade dessas traduções, pois esses textos foram escritos em japonês e traduzidos para outras línguas – no caso aqui utilizado, o inglês, o francês, o espanhol e o português, o que pode comprometer o seu verdadeiro significado. Mas esse é um dado que faz parte do trabalho do tradutor que interpreta com as ferramentas e limitações de seu próprio tempo e saber.

Pessoalmente, esta tese vem dar continuidade ao meu trabalho de mestrado *O outro lado da montanha: Thomas Merton – uma perspectiva dialogal*, realizado na Universidade

Federal de Juiz de Fora em 2008. Essa dissertação propôs pesquisar a sua sensibilidade para o diálogo inter-religioso a partir da experiência monástica de solidão, silêncio, contemplação e compaixão. Refez seu percurso na perspectiva dialogal tentando compreender a atração que as religiões orientais exerceram sobre ele, com ênfase ao Sufismo, Taoísmo e Zen Budismo. Abordou as reflexões teóricas e sua vivência no campo do diálogo ainda no mosteiro que culminaram com sua viagem à Ásia. Nessa peregrinação, ele se encontrou com grandes mestres espirituais do Oriente, fazendo a conexão entre o pensamento cristão e o budista.

Tenho buscado conhecer Merton, mas, tal como o Zen, ele me escapa – inapreensível como o instante. Segundo a narrativa de seus biógrafos, ele tratava cada pessoa como se ela fosse única e a mais importante, tinha um modo próprio de se relacionar com a singularidade de cada um. Daí a sua própria multiplicidade. Necessitava da solidão, mas gostava muito de conviver com as pessoas, amava o silêncio e também a conversação; era gregário e monge exemplar. James Laughlin disse que, depois de sua morte, viu que cada amigo seu acreditava realmente ser o mais íntimo de Merton, o que era a realidade.<sup>41</sup>

Foi um homem que viveu a plenitude do momento, experimentou o presente absoluto do homem emancipado e liberto na dimensão da “impermanência radical”<sup>42</sup>, como bem disse José Carlos Michellazzo. Sua essência era o “espírito da noite e a aragem da aurora”, ele renascia com os pássaros a cada amanhecer para cumprir o que lhe fora reservado pelo divino. A sua natureza humana assumiu formas indizíveis, mas imprimiu uma marca indelével no mundo e em cada um que o conheceu. A sua obra faz lembrar este belo trecho do poema *O peixe de Clarice Lispector*, de Leandro Garcia: “[...] este peixe fugidio / escapa e escorrega entre os dedos da molhada mão”.<sup>43</sup>

Ao recordar minha trajetória, me vejo criança, levada por minha avó Augusta Muller aos domingos para a missa da Igreja da Glória. Sua mãe era uma imigrante alemã, e meu avô, descendente de portugueses. Viúva ainda jovem, tornou-se uma costureira que lutou sozinha para criar os cinco filhos. Presença forte em minha vida – o aroma dos pães alemães, o

<sup>41</sup> *Vida Perdida: Memórias 1*, p. 172.

<sup>42</sup> Citação ao *Bussho* (natureza búdica) de Dogen sobre o comentário de Hui-neng, sexto patriarca do Zen, feito a seu discípulo Hsing-ch’ang, referindo-se à não dualidade do problema do tempo. Segundo Michelazzo, Dogen quis salientar que nem permanência, nem impermanência podem ser compreendidas isoladamente, uma não exclui a outra. Esse termo engloba ambas as dimensões. MICHELAZZO, José Carlos. As habitações do humano como expressões do tempo: diálogo entre Heidegger e Dogen. In: NETO, Antonio Florentino; GIACOIA Jr; Oswaldo (Organizadores). *Heidegger e o Pensamento Oriental*. Uberlândia: EDUFU, 2012, p. 199.

<sup>43</sup> Leandro Garcia é doutor em assuntos literários pela PUC-RJ, onde também fez Pós-doutorado em Letras. Autor de livros sobre crítica literária, especialmente sobre Mário de Andrade e Alceu de Amoroso Lima. GARCIA, Leandro. *(Des)poético*. Rio de Janeiro: Azougue, 2012, p. 7.

bolinho de chuva, o doce de figo que ela colhia em seu quintal, que tinha um enorme pé de ameixa. A sua máquina de costura sempre a tecer alegres e coloridas colchas de retalho. Os incríveis miniaeromodelos que enfeitavam a sua pequena casa que, para mim, era enorme. Fui encantada por uma tradição religiosa que não compreendia bem, mas que se tornou uma referência em minha vida – minha primeira comunhão foi no Santuário de Nossa Senhora Aparecida (ainda em construção). Até hoje, sinto-me envolta em seu manto azul, que também devo à devoção de meu pai, que, apesar de não ser um católico praticante, sempre levava toda a família em peregrinação àquele lugar sagrado.

Mais tarde, na juventude, década de 1960, tive contato com os primeiros livros de tradição oriental: vários autores de Yoga; Paramahansa Yogananda, fonte de inspiração para as minhas aulas; o yogue francês Jean Pierre Bastiou; professor Hermógenes, cujos livros *Auto perfeição com Hatha Yoga*, *Yoga para nervosos*, entre outros, guiaram meus estudos por um bom tempo. Além das leituras, fiz um curso de aperfeiçoamento com o polêmico professor De Rose, de quem ganhei uma semente perfumada vinda da Índia que guardo ainda com carinho na minha caixa mais secreta e, junto com o presente, um pedido para eu abrir uma Academia de Yoga em Juiz de Fora, o que só viria a acontecer bem mais tarde com outra orientação (do prof. Hermógenes). Destaco ainda entre as minhas leituras na área o precursor Caio Miranda, primeiro autor brasileiro a escrever sobre o assunto, e a brasileira Chiang Sing, que, ao ler seus livros, eu imaginava ser uma oriental.

Essa filosofia, originária da Índia, veio para o Ocidente, e os brasileiros, à sua maneira, faziam seus discursos de apropriação do Yoga. Estudante de Comunicação e Psicologia na década de 1970, além dos livros de literatura e psicanálise, lia com atenção e tentava compreender a filosofia indiana de Jiddu Krishnamurti, além de ser admiradora de Mahatma Gandhi (do qual fiz um desenho para um trabalho de faculdade) e outros autores do Oriente. Não posso deixar de mencionar as várias mestras *yoginis* que tive (algumas das quais chegaram a viajar para a Índia e Tibete em busca de novos conhecimentos e experiências) – Altair Tostes, Dra. Araci Neves, Cida, Korina e outras tão importantes em minha formação.

Sou de uma geração em que o Yoga (à época, pronunciava-se “a Ióga”, e não “o Yôga”) era praticado na casa das professoras numa relação de proximidade, onde tomávamos chá juntas após as sessões, num aprendizado direto e amoroso. Iniciei-me nessas práticas e nunca mais parei até me tornar instrutora durante mais ou menos vinte anos. Li todos os livros que me chegaram às mãos, entretanto não tive grande aprofundamento teórico a esse respeito por falta de orientação ou acesso aos textos clássicos do Yoga, mas o seu exercício e o contato com esses (as) mestres (as) foram uma experiência selada para sempre em meu espírito.



Atualmente, esses exercícios ascéticos/espirituais estão assumindo outro viés. Não cabe aqui fazer críticas, mas apenas uma constatação. Interessante notar que existe hoje uma preocupação muito grande em nomear corretamente a palavra em sua origem no sânscrito – Yoga (pronúncia Yôga). Entretanto a realidade que se vê nas academias é algo totalmente distante da prática original, no sentido de corpo/espírito, harmonizados numa mesma sintonia. Nota-se que a relação tornou-se nitidamente comercial, em que as propagandas sugerem a conquista de um belo corpo ou de uma fictícia “paz interior”. Como bem disse o Professor Dr. Luiz Felipe Pondé, “[...] Existem tipos de religião. Um deles é a ‘nova era’ com alto poder de consumo e baixíssimo comprometimento, do tipo ‘budismo light’. Vai bem com vinho branco no calor”.<sup>44</sup> Muitas vezes, falta o fundamentalmente essencial e simples – o trabalho da respiração, assim como nas chamadas práticas de meditação, inclusive o Zen, divulgadas equivocadamente na mídia, que as colocam como salvação e modelo para diversos problemas. Esta pesquisa pretende situar a realidade do Zen Budismo na sua tradição e procura expor o trabalho de estudiosos e praticantes budistas que buscam com seriedade resgatar o seu mais íntimo sentido.

Nos anos 70, era uma jovem cheia de sonhos e ideais, fruto de uma década que queria contestar tudo que estava estabelecido. Casei-me aos 23 anos com o músico e poeta Ademar Martins Salomão na cidadezinha histórica de Tiradentes aos pés da Serra de São José na Igreja do Rosário, construída pelos negros escravos. Bela e adornada em ouro, com todos os seus anjos negros, à esquerda do altar a imagem de São Benedito, a única imagem branca no centro é a de Nossa Senhora do Rosário. Os escravos roubavam ouro e o escondiam em suas unhas e cabelos para enfeitar a Igreja à noite. Vivi lá durante dois anos realizando um trabalho de pesquisa com crianças, financiado pelo UNICEF, SENAC e Fundação Roberto Marinho – *Visões da infância: O caso Tiradentes*. Este fazia parte de um projeto de revitalização de cidades pequenas coordenado pelo economista chileno Arthur Manfred Max Neef.

Terminada a pesquisa, fui morar num lugar ermo, na mata, acompanhada de alguns dos anjos de Rainer Maria Rilke da segunda Elegia de Duíno: “[...] Todo anjo é terrível. No entanto, ai de mim, eu vos invoco, pássaros quase mortais da alma, sabendo quem sois [...]”. De outros anjos, como os de Vladimir Nabokov, em seu poema Asas sobre Cinzas: “[...] Asas, asas, asas! Como posso descrever as convoluções e os matizes? Eram todo-poderosas e macias – cor de âmbar, púrpura, azul profundo, preto veludoso, com poeira de fogo nas pontas arredondadas das penas curvas [...]”. E de meus próprios anjos negros e caídos em um lugar

---

<sup>44</sup> PONDÉ, Luiz Felipe. *Por que a religião não é uma saída?* Crônica do Jornal *Folha de São Paulo* do dia 28/08/2014.

chamado Sítio da Onça, carregada de livros e sonhos de fazer uma escola no meio rural para ensinar crianças camponesas. Entre o belo e o terrível, lá fiquei durante sete anos, até o sonho se transformar de vez em pesadelo. Um lugar de difícil acesso, sem luz elétrica e com inúmeros problemas, entretanto aprendi muita coisa. Ao ficar viúva, retornei à minha cidade, voltei aos estudos de Psicologia e iniciei um doloroso processo de análise freudiana.

Curiosamente, tomei contato com o curso de Ciência da Religião ao estudar psicanálise. Fiz parte do Campo Lacaniano durante cinco anos e, cansada de certos fundamentalismos teóricos, decidi voltar somente ao estudo de Freud com o querido Dr. Alonso. Lá, conheci Ana Maria Zinsly, a quem sou grata e que me despertou o interesse pelo estudo da Ciência da Religião. Tivemos uma grande afinidade e começamos a estudar sozinhas. Seu orientador de doutorado era o Professor Dr. Faustino; daí, tudo começou. Encontrar Thomas Merton e conviver com ele durante sete anos neste trabalho foi uma experiência, sem dúvida, marcante e que deu novo significado à minha vida. Tive o privilégio de ser aceita por esse grande mestre e orientador que, com suas mãos firmes e delicadas, soube me conduzir pelas “montanhas da academia”, como bem disse o Professor Dr. Volney na dedicatória do primeiro livro que me foi presenteado por ele – *A montanha dos sete patamares*. Tudo se harmonizou – a mata, a visão das crianças, o ver em Merton, o meu próprio fascínio pelo Oriente.

A religiosidade iniciada no simbolismo do Cristianismo, no fascínio pela beleza e pacificação do corpo/espírito das práticas ascéticas yogues, agora se depara com o silêncio da meditação Zen budista. Hoje, vejo esses caminhos, apesar de diferentes, como partes de uma mesma *via*. Thomas Merton representa para mim o retorno ao Deus de minha tradição, ou seja, ao meu ponto original em todos os seus sentidos. Aprendi com ele a dar novo sentido ao catolicismo, ver sua profundidade no olhar do místico, retornar à simplicidade da vida cotidiana, ao tempo presente. Ao ver minha neta apontar o dedo em direção a algo, ao inatingível, não a um objeto de desejo como diria a psicanálise, mas ao inobjetável, expressão do indizível, o ‘entre’ sujeito/objeto, penso no Koan: “[...] agarrar apenas a raiz original, não se preocupar com os ramos, isso é como captar o reflexo da lua numa fonte pura”.<sup>45</sup> Esse é um momento sublime da linguagem em formação, anterior à nomeação de todas as coisas.

Esta tese sinaliza e indica várias questões. Na verdade, não é um fechamento, mas uma abertura, tanto em relação a Thomas Merton como ao Zen Budismo. Este é um estudo muito

---

<sup>45</sup> DAISHI, Yoka. *Shodoka*. O canto do Satori imediato. O texto sagrado essencial do Zen (Tradução e comentários do Mestre Taisen Deshimaru Roshi). São Paulo: Pensamento, 1978, p. 138.

vasto que aponta para o infinito do saber, limitações e faltas, entretanto, como bem disse o Professor Dr. Dilip Loundo em sua palestra na III Semana de Ciência da Religião da UFJF (2014): “[...] a falta é fundante no pensar”. É grande o desafio de estudar o fenômeno místico através das Ciências Humanas, ainda mais em consonância com uma espiritualidade não passível de classificações ou categorias ocidentais como o Zen Budismo. Este é um caminho ainda incerto, complexo e de difícil abordagem metodológica, que, como sugere Henrique de Lima Vaz, apesar de seu vasto manancial de possibilidades, corre-se um sério risco de empobrecimento espiritual ao se fazer tentativas de apreensão desta experiência.

## **CAPÍTULO I O ZEN BUDISMO**

Brisa leve

A sombra da glicínia

Estremece apenas ...<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> SAVARY, Olga. *O livro dos Hai-Kais*. 2.ª ed. São Paulo: Aliança Cultural Brasil-Japão/ Massao Ohno, 1987, p. 40.

## Bashô

Este capítulo, como dito na introdução, pretende situar o Zen Budismo dentro de um contexto histórico marcado por uma tradição monástica rigorosa, numa tentativa de elucidar sua trajetória e posterior expansão para outros continentes. Busca-se, aqui, especialmente compreender como se deu a sua chegada ao Ocidente e a maneira pela qual o Zen sensibilizou o olhar do monge cristão trapista.

Pela extensão e complexidade do tema proposto, e também por não ser este o foco principal e único desta tese, não serão abordados todos os preceitos budistas nem tudo sobre os diversos mestres do Zen Budismo. Serão, entretanto, enfatizados os conceitos mais importantes para o entendimento da visão de Merton e dos mestres com os quais ele teve contato direto ou que, indiretamente, influenciaram a sua formação sobre o assunto. Estes conceitos estão intimamente relacionados, como o princípio da originação interdependente (*pratityasamutpada*, em sânscrito, e *paticcasamuppada*, em páli), a vacuidade (*sūnyatā*, em sânscrito *suññata*, em páli), a impermanência (*anitya* em sânscrito e *anicca* em páli), a doutrina da insubstancialidade (*anātman* em sânscrito, *anatta* em páli) e outros.<sup>47</sup>

O desenvolvimento do Budismo Ch'an/Zen desde a sua origem na Índia, a sua entrada na China com Bodhidharma e sua chegada ao Japão será visto dando destaque para os principais mestres do Zen na tentativa de apresentá-los em uma ordem cronológica. Retirado do berço de sua tradição monástica, o Zen, naturalmente, expandiu-se de forma fragmentada muitas vezes não correspondendo à sua realidade primeira. Percorreu inúmeros obstáculos, especialmente o da língua, as traduções dificilmente correspondiam aos textos originais.

Esse Zen que Merton sorveu em fragmentos não invalida sua experiência com essa espiritualidade, pode-se até mesmo dizer que ele viu os elementos de uma totalidade em um grão de areia. Este fato pode ter sido reforçado pela sua vivência dentro de uma tradição monástica, em muitos pontos, semelhante à tradição monástica Zen. Variados aspectos de sua vida, como sua atração pelo eremitismo e sua experiência como mestre de noviços, o levaram a se reconhecer em tão rica e diferente tradição. Sem, contudo, se confundir com ela.

Hee-Jin Kim, pesquisador coreano do pensamento budista chinês e japonês, que tem dedicado seus estudos a questões religiosas e filosóficas, sobretudo à prática do Zen Budismo e de Dogen (1200-1253), chamado por ele de “realista místico”, afirma que o conhecimento

---

<sup>47</sup> Os principais termos técnicos budistas serão apresentados em páli (P) e em sânscrito (S), as duas principais línguas das tradições budistas indianas. Todavia os conceitos, uma vez referidos ou após serem apresentados em ambas as línguas, serão utilizados em sânscrito.

ocidental do Zen desde o início foi fragmentado. Ele diz que esta cisão não foi apenas qualitativa, mas também quantitativa: “[...] É minha esperança que o estudo do Zen de Dogen constitua um remédio a tal situação e conduza a uma compreensão mais completa do Zen”.<sup>48</sup> Ressalta ainda que o Zen é um produto histórico e cultural, não isolado de uma época, e a aproximação a essa tradição é indispensável para a maturidade do Zen Ocidental ou “para qualquer Zen”. Atualmente, têm sido feitas algumas tentativas de se levar Dogen ao conhecimento do Ocidente, mas, segundo Hee-Jin, isto cobre apenas uma pequena parte do inteiro *corpus* de sua religião e filosofia.

Reafirmando a importância do estudo de Eihei Dogen, Masao Abe (1915-2006), filósofo da Escola de Kyoto, considera que ele é “[...] a única figura que combina a experiência de uma profunda realização religiosa com uma aguçada filosofia e destreza especulativa que ultrapassa seus predecessores e seguidores”.<sup>49</sup> A sua interpretação do Budismo Mahayana foi radical e trouxe seu ponto de vista doutrinário ao seu ápice. Segundo Masao Abe, sua compreensão sobre natureza búdica, ser, tempo, morte e moralidade tem um sentido filosófico em profunda consonância com questões fundamentais e desafiantes para os filósofos contemporâneos.

É fato que Merton teve contato com Dogen, pois o citou diversas vezes em seus livros: “[...] Quem considerasse o Zen como escola ou seita do budismo e o denominasse Zen-shu, escola-zen, seria um demônio”<sup>50</sup>, porém não se pode afirmar exatamente qual a profundidade de seu conhecimento sobre sua vasta obra. Sabe-se, através de seu livro *Místicos e Mestres Zen*, que uma das fontes de seu contato com Dogen foi pela obra do padre jesuíta Heinrich Dumoulin, *A History of Zen Buddhism*. Esse conhecimento pode também ter sido enriquecido através de outro viés, como pela leitura do filósofo da Escola de Kyoto, Nishida Kitaro (1870-1945), para quem Merton dedicou um capítulo do seu livro *Zen e as aves de rapina*. Esse tema será tratado com mais extensão no segundo capítulo, onde será feita uma reflexão sobre as impressões de Merton à respeito da obra *Study of the Good* de Nishida.

## 1.1 O topos do nada

---

<sup>48</sup> KIM, Hee-Jin. *L'essenza del Buddismo Zen. Dogen realista místico*. Collana: Pensieri d'Oriente n.10. Milano: Mimesis, 2010, p. 13.

<sup>49</sup> ABE, Masao. *A study of Dogen: His philosophy and religion*. (Edited by Steven Heine) Albany: State University of New York Press, 1992, p. 11.

<sup>50</sup> MERTON, Thomas. *Zen e as aves de rapina*. 7. ed. São Paulo: Cultrix, 1997, p. 33. (Abreviado ZAR).

Sobre as folhas vermelhas dos longos meses de inverno,  
 A neve imaculada brilha suavemente  
 Sob os raios da lua  
 Que palavras poderiam expressar a beleza indizível?<sup>51</sup>

Dogen

A espiritualidade Zen budista, por pressuposto, não se limita a conceitos. Remete, antes de tudo, a uma prática. Merton, em sua obra *Zen e as aves de rapina*, afirmou: “[...] O Zen a ninguém enriquece. Não há ninguém para ser encontrado. As aves podem vir e esvoaçar em círculo por algum tempo onde se pensa estar o Zen”. Ao irem embora, o “nada” ou “ninguém” aparece: “[...] Isto é o Zen. Ali estava o tempo todo, mas os abutres não o viram, pois não era o seu tipo de presa”.<sup>52</sup>

O monge considerou que definir o Zen estruturalmente ou como um sistema religioso seria um equívoco, “[...] pois o que não pode ser ‘construído’ não pode tampouco ser destruído. O Zen não é algo que possa ser apreendido quando colocado dentro de determinados limites”<sup>53</sup>, estando, assim, fora de quaisquer estruturas e formas distintas:

Não as nega nem afirma; não as ama, nem odeia; não as deseja nem rejeita. O Zen é conscientização não estruturada por forma ou sistema particular. É conscientização transcultural, transreligiosa, transformada. É, portanto, um senso do ‘vácuo’. Pode, entretanto, cintilar através deste ou daquele sistema, religioso ou irreligioso, assim como pode a luz brilhar através de um vidro azul, verde, vermelho ou amarelo. Se o Zen tem alguma preferência, é pelo vidro simples, sem cor, e que é ‘apenas vidro’.<sup>54</sup>

Narra uma lenda singular que Kakua, o primeiro monge japonês a estudar o Zen na China, voltou ao Japão depois de muitos anos de estudos; foi, então, chamado pelo Imperador para falar sobre a nova doutrina. Ao perguntar-lhe o que era o Zen, Kakua fez uma reverência, tirou de seu quimono uma flauta, soprou uma nota, guardou o instrumento, fez nova

---

<sup>51</sup> DOGEN, Maître; EJO, Maître. *Le chant du vent dans l’arbre sec*. Commentaires de Philippe Reiryu Coupey, moine zen. Paris: Charles Antoni/ L’Originel, 2011, p. 21.

<sup>52</sup> MERTON, Thomas. *Zen e as aves de rapina*. São Paulo: Cultrix, 1968, p. 25-26. (Abreviado ZAR).

<sup>53</sup> ZAR, p. 33.

<sup>54</sup> ZAR, p. 34.

reverência e desapareceu. Seu nome, até hoje, não está citado na lista dos fundadores do Zen Budismo japonês por não ter deixado mais nada a não ser essa nota musical.<sup>55</sup>

Em outro caso citado por Ricardo Gonçalves, *O médico e o mestre Zen*, Kenzo Kusuda, diretor de um hospital em Nihonsbashi, Tóquio, recebeu a visita de um médico, seu conterrâneo, de quem não tinha notícias havia sete anos. Ele havia deixado a medicina e praticava o Zen. Kusuda perguntou-lhe, então, o que era o Zen: ele respondeu que é difícil entendê-lo e que o único meio para isso seria praticá-lo. Em resumo, Kusuda, então, se dirigiu à sala do Mestre Nan-in e pediu para que este lhe ensinasse a prática do Zen. O mestre respondeu: “[...] - Praticar o Zen? O senhor é um bom médico, deve tratar bem de seus doentes e se esforçar para o bem de sua família. O Zen é isso. Agora, vá embora”.<sup>56</sup> Este é apenas um trecho do caso que serve para ilustrar a importância da prática para o Zen, seja na sala de meditação ou na vida cotidiana.

O Zen busca a captação intuitiva da verdade da iluminação como visão direta de nossa “mente original” (que é Buda) e concede grande valor espiritual à meditação. Segundo Merton, as histórias do Zen revelam uma tradição que se nega a tolerar qualquer resposta teórica ou abstrata a respeito de que é exatamente o Zen. Apesar de o vocábulo chinês Ch'an designar um determinado “método de meditação” ou um tipo de espiritualidade, “[...] o zen é uma ‘senda’ e uma ‘experiência’, uma ‘vida’, mas a senda, paradoxalmente, ‘não é uma senda’. O zen, conseqüentemente, não é uma religião, nem uma filosofia, nem um sistema de ideias, nem uma doutrina, nem uma forma de ascetismo”.<sup>57</sup> O Zen tem como ideia principal o alcance da “iluminação” como todas as outras formas de Budismo, resultante da resolução das relações e oposições sujeito-objeto em um puro vazio: “[...] chamar a este vazio uma mera negação é restabelecer as oposições que tinham se resolvido. Isto explica a peculiar insistência dos mestres Zen de ‘nem afirmar nem negar’”.<sup>58</sup>

Diante da complexidade em se definir ou se classificar o Zen em categorias, seria possível falar de sua prática. O Zen, no parecer de Merton, visa ao aprofundamento, purificação e transformação da percepção de maneira profunda, indo além da psicologia: “[...]”

---

<sup>55</sup> GONÇALVES, Ricardo Mário. *Textos budistas e Zen budistas*. São Paulo: Cultrix, 2011, p. 205.

<sup>56</sup> *Textos budistas e zen budistas*, pp. 210-211.

<sup>57</sup> MERTON, Thomas. *Reflexiones sobre Oriente. La filosofia oriental a La luz del misticismo occidental*. Barcelona: Oniro, 1997, p. 46. (Abreviado RO).

<sup>58</sup> RO, pp. 46-47.

Possui uma dimensão metafísica e espiritual. Procura o autêntico sujeito ontológico, ao mesmo tempo único e universal, e não mais ‘individual’”.<sup>59</sup> Assim, afirma:

A experiência Zen é principalmente uma libertação da noção do ‘Eu’ e da ‘mente’; no entanto, não é aniquilação e inconsciência total, como os ocidentais supõem que deva ser o ‘nirvana’. Pelo contrário, é uma espécie de superconsciência na qual o homem percebe a realidade não indiretamente ou de modo mediado, mas, sim, diretamente, e na qual, apegando-se à não experiência e à não percepção como tal, sente-se simplesmente ‘consciente’. Essa simples ‘consciência’ ou ‘despertar’ é, de fato, a verdadeira identidade que o estudante Zen procura e pela qual imola, a bem dizer, a própria consciência empírica superficial, e a própria identidade-ego com o *koan*.<sup>60</sup>

Thomas Merton coloca a impossibilidade em se atingir a iluminação (*satori*) simplesmente pela inação quietista ou a suspensão do pensamento, pois ela não é uma atividade de um sujeito pensante e autoconsciente. Não é nem mesmo uma visão do Buda ou uma experiência de uma relação “Eu-Tu” com o Ser Supremo como um objeto de conhecimento e percepção:

O zen, contudo, não nega a existência de um Ser Supremo. O zen não afirma nem nega, simplesmente é. Poderia dizer que o zen é a ontológica *consciência do puro ser mais além do sujeito e do objeto*, uma compreensão imediata do ser em sua ‘semelhança’ e ‘modalidade’.<sup>61</sup>

Essa consciência, para o autor, não é reflexiva, nem autoconsciente, nem filosófica, nem teológica: “[...] Está, em certo sentido, mais além do alcance da observação filosófica e da reflexão metafísica. Se quisermos empregar um melhor termo, podemos chamá-la ‘puramente espiritual’”.<sup>62</sup> Os mestres Zen negam-se a responder perguntas especulativas ou metafísicas, tal como neste provérbio (*mondo*), quando o discípulo perguntou ao mestre Joshu: “[...] Se todos os fenômenos regressam ao Um? Para onde regressa o Um?”. Ele respondeu simplesmente: “[...] Quando eu vivia em Seiju, eu fiz uma veste de cânhamo que pesava dez libras”.<sup>63</sup> Para Merton, não devemos cair na tentação de pensar o Zen em termos neoplatônicos, ele não é um sistema de monismo panteísta nem qualquer outro, nega-se a fazer qualquer declaração sobre a estrutura metafísica do ser e da existência. A visão interna

<sup>59</sup> MMZ, p. 253.

<sup>60</sup> MMZ, p. 252.

<sup>61</sup> RO, pp. 46-47.

<sup>62</sup> RO, p. 47.

<sup>63</sup> RO, pp. 47-48.



Zen, como sinaliza Bodhidharma, consiste na direta compreensão da “mente” ou do “rosto original” de cada um. A esse respeito, Merton pondera:

Esta compreensão direta implica na rejeição de todos os métodos conceituais, de modo que se chega à mente ‘não tendo mente’ (*wu h'sin*): de fato, ‘sendo’ mente em vez de ‘tendo’ mente. A iluminação zen é uma intuição interna do ser em toda sua realidade e atualização existencial. É um ato de ser totalmente alerta e superconsciente que transcende o tempo e o espaço. É o conhecimento da ‘mente de Buda’ ou ‘comunhão budista’.<sup>64</sup>

No Zen, ocorre uma liberação das limitações do ego individual e um descobrimento da ‘natureza original’, e o ‘verdadeiro rosto’ de cada um é uma mente que não está restrita ao eu empírico, mas que está em tudo e acima de tudo:

A intuição Zen não é *nossa* consciência senão a consciência que tem o Ser de si mesmo em nós [...]. É um reconhecimento de que o mundo em sua totalidade é consciente de si mesmo em mim e de que ‘eu’ não sou meu eu individual e limitado, e menos ainda uma alma incorpórea, mas que minha ‘identidade’ não deve ser buscada na *separação* de tudo o que é, mas na unidade (ou poderia ser a ‘convergência’?) com tudo o que é.<sup>65</sup>

No pensamento do filósofo japonês Nishitani Keiji (1900-1991), “[...] o Zen não teme a Vacuidade, mas, ao contrário, descobre na própria Vacuidade o terreno da existência religiosa que a ciência aparentemente destruiu”.<sup>66</sup> Nas palavras de Merton, esse não é um caminho atravessado pelo niilismo, mas “[...] pela dialética da ‘Grande Morte’ que conduz a uma vida nova, uma vida livre do mito e despida de ilusões. Essa descoberta da ‘dimensão insondável’ atrás e no interior dos fenômenos é mais uma vez, característica da iluminação Zen”.<sup>67</sup> O praticante Zen vê o Vácuo como “[...] fonte inexaurível do dinamismo criador em ação nos fenômenos que se nos apresentam e que constituem o mundo que nos circunda”. Merton afirma ainda que “[...] o vislumbre simples e direto da realidade, essa clara compreensão do Um em Muitos, da Vacuidade na vida diária e no mundo comum que nos envolve, é a base do humanismo Zen no mundo moderno”.<sup>68</sup> O conceito do Nirvana é, então, dinâmico e existencial, essencialmente humanista.

---

<sup>64</sup> RO, pp. 48-49.

<sup>65</sup> RO, p. 49.

<sup>66</sup> MMZ, p. 302.

<sup>67</sup> MMZ, p. 302.

<sup>68</sup> MMZ, p. 301.

Ao pensar sobre o Zen, não podemos perder de vista os três princípios fundamentais do Budismo, que são a impermanência, a insubstancialidade e o nirvana. No parecer de Ricardo Gonçalves, no *princípio da impermanência*, “[...] os seres humanos e o mundo que habitam são frutos de um contínuo processo de transformação. Nada é estável. Todas as coisas se encontram num constante vir-a-ser”. No *princípio de insubstancialidade ou não eu*, “[...] as coisas não se definem pelo que elas seriam em si, mas sim pela rede de condicionamentos e relacionamentos que as ligam ao contexto”. Entretanto, no *princípio do nirvana ou do incondicionado*, “[...] por trás do relativo e impermanente, haveria um real incondicionado e permanente. O ser humano poderá atingi-lo ou experimentá-lo aprendendo a se desapegar do impermanente e do relativo”.<sup>69</sup> O nirvana não é definido por Buda, mas caracterizado pela aniquilação do sofrimento e de suas causas.

Marcello Ghilard, no prefácio da obra de Hee-Jin Kim, *L'essenza del Buddhismo Zen*, comenta que “[...] o Zen não é uma filosofia com senso teórico ou sistemático, é mais uma trama existencial, com aspecto religioso, filosófico, experiencial interligado e nunca elucidado completamente, que atravessa *carsicamente* a história cultural do Japão, emergindo também em formas muito diferentes umas das outras”.<sup>70</sup> O *Zen* (originalmente *Zenna*) é a pronúncia japonesa do chinês *Chan* (ou *Channa*), que, por sua vez, é a tradução fonética do sânscrito *Dhyana*. Esse termo indicava um conjunto de técnicas meditativas, de exercícios posturais e mentais, em um sentido amplo espiritual, para disciplinar o complexo psicossomático da pessoa e favorecer formas de concentração profunda e purificação. Essas práticas, na Índia atendidas pelo nome de *Dhyana*, chegaram à China entrelaçadas com a mensagem budista e, lá, encontraram o pensamento e as práticas meditativas próprias da tradição taoísta. Assim, transformado, o termo segue para o Japão como o *Zen*.<sup>71</sup> Na interpretação de Ricardo Gonçalves, “[...] o Budismo Zen é uma corrente budista chinesa (*Chan*) resultante do encontro entre a atitude contemplativa do Budismo Indiano com a mentalidade prática, objetiva e até certo ponto antimetafísica que predomina na cultura chinesa”.<sup>72</sup>

---

<sup>69</sup> GONÇALVES, Ricardo Mário. *As flores do dharma desabrocham sob o Cruzeiro do Sul: aspectos dos vários “budismos” no Brasil*. REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 198-207, setembro/novembro 2005, p. 200.

<sup>70</sup> KIM, Hee-Jin. *L'essenza del Buddhismo Zen. Dogen realista místico*. Collana: Pensieri d'Oriente n. 10. Milano: Mimesis, 2010, p. 7.

<sup>71</sup> *L'essenza del Buddhismo Zen. Dogen realista místico*, pp. 7-8.

<sup>72</sup> GONÇALVES, Ricardo Mário. *A ética budista e o espírito econômico do Japão*. São Paulo: Elevação, 2007, p. 91.

A religião, para Hee-Jin Kim, é um modelo simbólico constituído de valores, crenças, símbolos e práticas que são permitidas, individual e coletivamente, com o objetivo de alcançar a liberação espiritual e dar significado à existência. Esses elementos são intimamente ligados com nossa constituição biológica e psicológica e com as condições históricas e socioculturais. Segundo Kim, Dogen herdou o modelo simbólico do Budismo com a educação, os estudos e a sua formação no Japão e na China. Em consequência disso, seu pensamento move-se dentro de tais modelos.<sup>73</sup> Existem, entretanto, controvérsias a respeito de se considerar o Zen como uma religião, filosofia ou uma Via de libertação.

Na interpretação de Aldo Tollini, esse debate não é estéril. O Chan/Zen dá margem a diversas interpretações, pois são duas variantes de uma mesma tradição budista, que se originam, ainda, de um budismo antigo indiano. O panorama do Budismo na Ásia Oriental e, atualmente, no Ocidente mostra nuances que aparecem, muitas vezes, irreconciliáveis em considerações que vão além da superfície e afetam a substância da doutrina. O Chan/Zen coloca-se de maneira inequívoca na grande tradição budista do Grande Veículo, ou Mahayana, que, mais tarde, expandiu-se largamente pelo Oriente, percorrendo o Tibet, China, península coreana e indochinesa e, finalmente, o Japão.<sup>74</sup>

## 1.2 Considerações sobre sua gênese

O que tem origem interdependente, chamamos de vazio.

---

<sup>73</sup> *L'essenza del Buddhismo Zen*, p. 29.

<sup>74</sup> TOLLINI, Aldo. *Lo Zen. Storia, scuole, testi*. Torino: Giulio Einaudi, 2012, pp. 5-6.

Ele é a representação por palavras e é o caminho do meio.<sup>75</sup>

Nagarjuna

Siddharta Gautama, o *Buddha* (desperto)<sup>76</sup> nasceu entre 560 a.C. e 480 a.C.<sup>77</sup> em Lumbini, no nordeste da Índia, próximo a Kapilavatthu, a principal cidade do clã dos *Shakya*, no atual Nepal, e pertencia a uma família de governantes da Índia. Seu pai, Shuddhodana, fez tudo pra mantê-lo afastado dos problemas cotidianos. Porém o jovem príncipe, com a idade de vinte e nove anos, deixou mulher e filho saiu como um asceta itinerante em busca de uma vida espiritual. Essa conversão foi resultado, de um lado, de sua percepção do sofrimento em consequência da velhice, doença e morte e, de outro, da paz que sentiu com a renúncia ao mundo. A experiência de *dukkha*<sup>78</sup> o levou para a descoberta das quatro nobres (*aryanas*) verdades. A primeira é a natureza de *dukkha*; a segunda, a sua origem; a terceira, a sua cessação e a quarta, o caminho para essa cessação.<sup>79</sup>

---

<sup>75</sup> Passagem retirada de sua obra mais importante, o *Mulamadhyamakakarika* (Estâncias sobre o Caminho do meio, abreviada como MMK, XXIV, 18). Nesse texto religioso, Nagarjuna empenha-se em articular a noção de vazio por meio da lógica. MUSASHI, Tachikawa. *As Filosofias da Tradição Mahayana*. In: YOSHINORI, Takeushi (org.), em associação com Jan van Bragt, James W. Heisig, Paul L. Swanson e Joseph S. O’Leary e Paul L. Swanson. *A espiritualidade budista I: Índia, Sudeste Asiático, Tibete e China Primitiva*. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 215. (Abreviado EB I).

<sup>76</sup> O Buda histórico Gautama é também conhecido como Sakyamuni – o sábio silencioso da tribo Sakya. Segundo a perspectiva gnóstica do budismo, ele despertou para o fato de que o homem comum vivia mergulhado num estado de embriaguez, ignorante de sua verdadeira natureza, bem como do universo. Assim, alcançou a libertação de todos os sofrimentos e angústias inerentes à condição humana. GONÇALVES, Ricardo Mário. *As flores do dharma desabrocham sob o Cruzeiro do Sul*. Aspectos dos vários “budismos” no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n.67, p. 198-207, setembro/novembro 2005, p. 200.

<sup>77</sup> Segundo outras pesquisas, o Buda pode ter vivido 100 anos mais tarde. Cf. BECHERT, Heinz. *The Problem of the Determination of the Date of the Historical Buddha*, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens*, vol. 33, 1989, p 93-120. In: USARSKI, Frank. *O Budismo e as outras*. Encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2009, p. 22.

<sup>78</sup> A expressão *dukkha* não deve ser traduzida apenas por “dor” ou “sofrimento”. Seria mais apropriado traduzi-la pelo termo “mal” ou “desvalor” para sinalizar que a verdade de *dukkha* é revelada não por sentimentos, mas por uma iluminação espiritual. Trata-se de um sofrimento existencial enraizado na temporalidade da existência humana. A universalidade de *dukkha - sabbam dukkham* - não era uma crença peculiar ao Budismo, ela era bastante disseminada entre as seitas indianas. *Dukkha-dukkhata* é a dor das sensações desagradáveis; *Parinama-dukkhata* é a dor causada pelo desaparecimento do prazer e da felicidade; *Samkhara-dukkhata* é a forma mais sutil de “dor”, causada pela instabilidade e transitoriedade dos fenômenos, reconhecida apenas pelos dotados de discernimento espiritual. PANDE, Govind Chandra. *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. In: EB I, pp. 4-5.

<sup>79</sup> PANDE, G. C. *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. In: EB I, pp. 3-4.

Nessa época, no século V a.C., os ascetas independentes estavam se libertando da autoridade védica, do ritualismo bramânico, da tradição social conservadora e das comunidades estabelecidas em busca de novos caminhos espirituais. Esse movimento foi denominado Sramana, e seus adeptos eram os Ajivakas, os naturalistas Lokayatas, a escola agnóstica, os jainistas e os budistas. A biografia de Buda tornou-se um exemplo do damma (em sânscrito, *dharma*) e do caminho para a libertação, o *nibbana*. Esses ensinamentos encontram-se nos livros sagrados (*sutta*) do *Sutta-pitaka*, o primeiro dos Três Cestos (*Tripitaka*) nos quais se dividem as primeiras escolas de Budismo.<sup>80</sup>

Durante seis anos, Buda dedicou-se ao estudo e a práticas espirituais com grandes mestres, como Alara Kalama, que lhe ensinou a denominada terceira meditação sem-forma que consistia em repousar a mente no simples vazio, ou nada. Embora afastasse a mente das atribulações e da dispersão da vida exterior, Buda estava insatisfeito, pois essa concentração não produzia a paz duradoura: “[...] Esse *dhamma* não conduz ao desapego, nem à tranquilidade, nem ao conhecimento supremo, nem ao despertar, nem ao *nibbana*<sup>81</sup>, mas apenas até o plano da nem-percepção-nem-não-percepção”.<sup>82</sup> Seu outro mestre, Uddaka Ramaputta, ensinou a Buda a quarta meditação sem-forma, na qual a consciência recolhida em si torna-se tão sutil sua presença não é percebida com nitidez – “esfera da nem ideação nem não-ideação” – mas que também tinha as mesmas limitações da meditação anterior. Buda, então, se dedicou à prática de austeridades diversas, como a solidão extrema, exposição ao frio e ao calor, entre outras, mas esse ainda não era o caminho.<sup>83</sup>

Segundo a tradição, durante uma noite de lua cheia de primavera do ano 531 a. C., o príncipe Siddharta, aos trinta e cinco anos, sentou-se debaixo da famosa *ficus religiosa* em Bodhgaya e despertou para a iluminação. Conquistou a tripla ciência do passado (conhecendo suas existências anteriores), do presente (decifrando o mistério da morte e do nascimento) e do futuro (reconhecendo que havia destruído todo o desejo, causa das existências subsequentes).<sup>84</sup> O Buda experimentou a verdade como suprema alegria e encontrou o caminho para sair do sofrimento. Ao atravessar de um extremo ao outro, ele descobriu o

<sup>80</sup> *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. In: EB I, p. 3.

<sup>81</sup> *Nirvana*, em sânscrito, é o estágio final da libertação que se segue à iluminação; o extinguir da chama (das ilusões, dos desejos, das paixões); a meta final do caminho budista. EB I, p 449.

<sup>82</sup> HORNER, I.B. (Trad.). *The Collection of the Middle Length Sayngs*, p. 210. Apud: *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. In: EB I, p 5.

<sup>83</sup> *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. In: EB I, p. 6.

<sup>84</sup> Cf. *Cualquiera de las numerosas vidas de Buddha o el voluminoso resumen de LAMOTTE 1958, p. 17 y SS*. In: PANIKKAR, Raimon. *El silencio del Buddha*. Uma introdución al ateísmo religioso. 6 ed. Madrid: Siruela, 2005, p. 119.

“Caminho do Meio”, defendido em seu Primeiro Sermão em Benares, e aconselhou que fossem evitadas as austeridades severas, a automortificação, bem como a autocomplacência e o prazer. A disciplina espiritual necessitava de uma sintonia entre corpo e mente, o Buda alcançou sua meta pela prática de *jhana* – termo que se traduz por “concentração” ou “meditação” – e abandonou o medo ascético da felicidade, superou *Mara* (a figura do tentador, que representa o desejo e a morte) e atingiu o *sambodhi* (o despertar, a iluminação), que constitui a experiência fundadora da espiritualidade budista. Segundo Pande, a iluminação é uma experiência intuitiva, além das palavras e do pensamento, na qual a mente fica num estado de concentração iluminadora:<sup>85</sup>

Eu alcancei o Dhamma, profundo, difícil de vislumbrar, difícil compreender, imóvel, excelente, além do pensamento, sutil, cognoscível apenas pelos de mente receptiva [...] Difícil de vislumbrar é esta situação: origem contingente ou dependente; também esta situação é difícil de vislumbrar: a quiescência de todas as condições compostas, o abandono de todos os acidentes, a cessação dos desejos, ausência de paixões, cessação, *nibbana*.<sup>86</sup>

O conteúdo da iluminação, ou *Dhamma*, nessa passagem, é elaborado em termos do princípio da originação interdependente (*pañiccasamuppāda*, em páli, e *pratītyasamutpāda*, em sânscrito)<sup>87</sup>, com ênfase na contingência e ordenação dos fenômenos temporais, e do *nibbana*, que enfatiza a transcendência do atemporal. A expressão originação interdependente pode ser decomposta na língua sânscrita, segundo Clodomir Barros de Andrade, em *pratītya*, dependência, relação, relação causal, adicionada a *sa*, prefixo de conjunção, e *utpāda*, surgimento. Nesse sentido, o autor explicita:

<sup>85</sup> *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. In: EB I, p. 7-9.

<sup>86</sup> HORNER, I. B. (Trad.), op. Cit., pp. 211-212. In: *Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. EB I, p. 7-9.

<sup>87</sup> *Pratītya* – provém de *prati+i+ya*, isto é, de um prefixo que denota dinamismo, movimento, proximidade, para, etc.; da raiz do verbo “ir” (ire) e da terminação em gerúndio. A significação literal é “indo para” ou “indo em função de”. DASGUPTAS, S. N., (1952-1955, I, p. 93), o traduz por “after getting”. SILBURN (1955, p. 197) o traduz por “allant em fonction de”.

*Samutpada* – provém de *Sam+ut+pada*, isto é, de um prefixo que significa convergência, conjunção, união, intensidade, complemento; de uma partícula *ud-*, que indica superioridade, preeminência, para cima, no alto, sobre, etc. e que, junto com a raiz *pad-*, do verbo “ir”, significa produzir, originar, nascer, ser produzido, emergir, aparecer, tornar-se visível, causar, etc. A significação literal seria, portanto, “produção convergente”, “originação mútua”, “brotar conjuntamente”.

*Pratītyasamutpada* vem a ser algo como a produção em conjunto que se realiza em função da originação harmônica, o caminho para a emergência conjunta, a emergência em virtude de, etc. Panikkar o descreve como “a epifania em conjunto da totalidade”, “a manifestação global do dinamismo de todas as coisas”, ou, simplesmente, “a concatenação universal”. *El silencio del Buddha*, p. 316.

A expressão, portanto, aponta um surgir em conjunto, uma conjunção de fatores determinantes, daí a expressão ter sido diversamente traduzida por gênese coletiva, originação co-emergente, originação co-dependente ou ainda originação interdependente, sendo esta a tradução utilizada ao longo deste trabalho. Esta originação interdependente é unanimemente declarada por todas as tradições do budismo como sendo o melhor instrumento para a correta abordagem dos fenômenos, como sendo a “visão correta” (*P samma ditṭi, S samyak dṛṣṭi*) a ser cultivada por todos aqueles que percorrem a senda budista.<sup>88</sup>

Após seu despertar, o Buda teria dito: “[...] Quando os elementos são revelados pelo iluminado que medita arduamente, suas dúvidas são todas dissipadas, uma vez que ele conhece os fenômenos junto com suas causas”.<sup>89</sup> Conta-se que Brama suplicou a Buda que transmitisse seus ensinamentos, e que este teria concordado em fazê-lo por compaixão, mas, como sua experiência estava além das palavras e do pensamento, a verdade teria, então, de ser compreendida direta e pessoalmente. O caminho Para Buda deve ser apenas sinalizado, com orientações práticas, evitando-se imagens conceituais e verbais da verdade. A vida espiritual deve consistir no esforço do afastamento da ignorância e na aproximação da sabedoria.<sup>90</sup>

Na interpretação de Pande, esse esforço tem duas dimensões que são o cultivo da serenidade e da introvisão. O egoísmo, as paixões, a repetição estão diretamente relacionadas com a crença equivocada na identidade do corpo e da mente. A sabedoria é o vislumbrar das três características da existência – não-eu (*anatta*), impermanência (*anicca*) e sofrimento (*dukkha*); ela é a experiência direta do atemporal. Segundo a tradição Mahayana, o Buda ensinou de modos diversos para pessoas diferentes, daí as subseqüentes divergências de orientação entre as linhagens. Em contraste com crenças e práticas da época, como o jainismo, que acreditava na alma individual, o Buda não aceitava uma substância espiritual individual permanente, seus ensinamentos remetiam a uma prática da serenidade interior e da vigilância para discernir a não-identidade tanto do corpo como da mente. Para alcançar esse discernimento, o ser humano era analisado como um agregado de fatores físicos e mentais. Esses *skandhas* são cinco: a forma, os sentimentos, a percepção, as tendências habituais e a consciência. Na tradição védica, buscava-se, através de orações e rituais, a imortalidade da

<sup>88</sup> ANDRADE, Clodomir Barros de. *A não dualidade do um (Brahmadvaita) e a não dualidade do zero (Sunyatadvaita) na Índia antiga*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião), Faculdade de Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2013, p. 134.

<sup>89</sup> F. L. WOODWARD (Trad.). *Udana, I*, em *Minor Anthologies of the Pali Cannon, II*, p. 2. In: *Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. EB I, p. 9.

<sup>90</sup> *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. In: EB I, p. 10.

alma. Seus resultados eram invisíveis, diferentemente do caminho espiritual do Buda, que envolve uma transformação da autoconsciência e cujos resultados são perceptíveis. Estes não eram garantidos pela fé na tradição nem pela revelação. No entanto o que Buda pregava era considerado parte de uma antiga tradição espiritual invisível e não histórica que não era mais usada. Segundo Pande, “[...] Não é correto dizer que o Budismo exclui a noção de graça. Como mestre supremo, o próprio Buda operava como um canal da graça”.<sup>91</sup> Aquele que segue o caminho do Buda se refugia nas Três Joias – Buda, Dhamma e Sangha –, e isso é da ordem da graça.<sup>92</sup>

A tradição Mahayana representada por Nagarjuna (cc. 150-250 d.C.)<sup>93</sup> afirma que nem o ser nem o não-ser podem, verdadeiramente, ser predicados do fluxo dos fenômenos contingentes e relativos. O princípio da originação interdependente (*pratityasamutpada*) é um caráter essencial do mundo fenomênico e o ponto central do Budismo, de tal maneira que “[...] quem o compreende, compreende o *dhamma* e quem compreende o *dhamma*, o compreende”.<sup>94</sup> Buda afirmou: “[...] Eu vos ensinarei o Darma. Se isso existe, aquilo vem à existência; do surgir disto, surge aquilo; se isto existe, aquilo não vem à existência; da cessação disto, aquilo cessa” (Majjima-Nikaya 2:32).<sup>95</sup> Esse princípio foi revitalizado na escola Mahayana como um princípio de relatividade dialética que revela o vazio dos fenômenos, ele explica a origem de *dukkha* e a ordem necessária que conecta os diversos estados mentais. A consciência dessa lei do encadeamento conduz à libertação, o *nibbana* é a meta do esforço espiritual, que não corresponde a uma mera aniquilação materialista (*ucchedavada*), conceito rejeitado por Buda:

Monges, existe um não-nascido, um não-vindo-a-ser, um não-feito, um não-composto. Monges, se esse não-nascido, não-vindo-a-ser, não-feito, não-composto não existisse, não seria discernível nenhuma saída disto aqui, que é nascido, vindo-a-ser, feito, composto.<sup>96</sup>

---

<sup>91</sup> *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. In: EB I, pp. 11-12.

<sup>92</sup> Cf. PALLIS, Marco. *A Buddhist Spectrum*, pp. 52-71. In: *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. In: EB I, p. 12.

<sup>93</sup> Nagarjuna, fundador da escola Madhyamika ou Escola do Meio, forneceu a base filosófica do Budismo de tradição Mahayana na Índia. Após passar o período de formação e sistematização, essa doutrina funde-se com a doutrina Iogacara, onde vai funcionar como uma das bases teóricas mais importantes do tantrismo budista. MUSASHI, Tachikawwa. *As Filosofias da Tradição Mahayana*. In: EB I, p. 209.

<sup>94</sup> MN I, 190-191, citado numerosas vezes na literatura budista. In: *El silencio del Buddha*, p. 119.

<sup>95</sup> GONÇALVES, Ricardo M. *Textos Budistas e Zen Budistas*, p. 47.

<sup>96</sup> WOODWARD, F. L. (trad.), op. cit., vol. II, p. 98. Apud: *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. In: EB I, p. 13.



A doutrina do não-eu tem como consequência a vacuidade após a cessação dos agregados corporais e mentais. Entretanto, para Pande, isso não significa uma negação da continuidade da vida espiritual nem da responsabilidade moral após a morte (carma): “[...] Não nega a realidade de um princípio transcendente e eterno que se pode alcançar por meio do esforço espiritual. Ela rejeita, sim, a concepção substancial da alma e a identidade de agregados mutáveis”<sup>97</sup>, possibilitando assim o desprendimento em relação a eles através da prática espiritual.

No parecer de Panikkhar, todo o *Madhyamika* de Nagarjuna é uma reinterpretação do *pratityasamutpada*, existindo também outras interpretações desse conceito nas diversas escolas budistas. Etimologicamente, a palavra parece indicar que se trata de uma originação reciprocamente condicionada em virtude de um funcionalismo cósmico. Entretanto ela indica que se trata de uma única rede de conexões entre os distintos elementos, isto é, de uma concatenação universal, mais que de uma causalidade substancialista ou de uma causalidade ontológica.<sup>98</sup> Esta é sua ideia fundamental:

Todas as condições humanas [as energias formativas, as situações terrenas] são impermanentes; tudo o que é impermanente (*anicca*) termina em sofrimento (*dukkha*); tudo que é sofrimento não tem consistência (*attan*), e tudo que não tem consistência é vazio (*suñña*).<sup>99</sup>

As palavras do primeiro discípulo de Buda que alcançou o *nirvana* – “[...] Tudo que está sujeito ao nascimento também está sujeito a desaparecer”<sup>100</sup> – condensam de modo simples toda a intuição do Iluminado. Não é tanto a impermanência o que Buda viu, mas a relatividade radical e constitutiva de tudo, a concatenação universal de todas as coisas. O que ele intuiu é a permanência da impermanência, todo o cosmos em seu *devenir* e em sua conexão mútua, viu a dependência de umas coisas das outras e a ausência de qualquer independência, sem nenhum apoio exterior. A intuição de *pratityasamutpada* é a intuição da pura contingência.<sup>101</sup> Panikkar ressalta que o *Bienaventurado* não exclui a si mesmo, nem o ser humano, desta condicionalidade radical e constitutiva, do nada que são as coisas, sem

<sup>97</sup> *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. In: EB I, p. 14.

<sup>98</sup> *El silencio del Buddha*, p. 120.

<sup>99</sup> UdVag XIII, 5, 8. In: *El silencio del Buddha*, p. 120.

<sup>100</sup> MhVagVP I, 6, 29. In: *El silencio del Buddha*, p. 120.

<sup>101</sup> “[...] Pativasamuppâda é a lei abstrata da contingência aplicada às ‘coisas’”, diz PANDE (1957, p. 418), citando o AbhK de VASUBANDHU, 1922-1931,II, p.73. In: *El silencio del Buddha*, p. 120.

excetuar o ego que, segundo o pensamento substancialista, é o espectador imparcial do declínio de tudo. No Budismo, o *atman* também é lançado ao fluxo da existência relativa.<sup>102</sup>

Buda preocupou-se com a análise do encadeamento da servidão humana originada na ignorância e propôs a Senda Óctupla como saída para essa cadeia de causalidades. Em seu primeiro Sermão no Parque das Gazelas, em Benares, ao ser questionado sobre sua iluminação, o Desperto dirigiu-se ao seu antigo companheiro de ascetismo e afirmou:

Kyojinnyo, não podes julgar minha Iluminação com espírito acanhado. O sofrimento físico traz perturbação à mente. O conforto físico traz apego às paixões. Nem o ascetismo nem o prazer permitem realizar o caminho. É preciso abandonar esses dois extremos e seguir o Caminho do Meio. Este é o Óctuplo caminho, composto de: Visão Correta, Pensamento Correto, Palavra Correta, Ação correta, Vida Correta, esforço Correto, Intenção Correta e Meditação Correta. Aquele que praticar isso alcançará a paz espiritual e se livrará dos tormentos do nascimento, da velhice e da morte. Eu pratiquei o Caminho do Meio e obtive a Iluminação.<sup>103</sup>

O Iluminado propõe primeiramente uma ação a partir de regras morais e o compromisso de evitar más ações (*sila*, em páli e sânscrito). Num segundo estágio da vida espiritual, ocorre uma aquietação da mente, os desejos e paixões enfraquecem através da prática da meditação ou concentração (*samadhi*, em páli e sânscrito) para, finalmente, atingir-se a sabedoria plena através da introvisão (*prajna*, em sânscrito; *panna*, em páli).<sup>104</sup> A falta de dogmas teológicos e metafísicos no caminho ensinado por Buda não significa que ele se limita a um código de ética, mas é o princípio necessário da prática espiritual budista. Na avaliação de Pande, a reta conduta não é, simplesmente, “[...] a adoção de regras claramente formuladas: ela é também a adoção de uma atitude de moderação, em oposição à preguiçosa submissão às impressões dos sentidos e aos impulsos que nela se originam”.<sup>105</sup> Buda rejeitou o mero formalismo ético ou ritual em favor de uma posição analítica relacionada às impressões dos sentidos, numa abordagem psicoética da ação. A lei moral “[...] não é simplesmente uma obrigação formal que deixa os fatos intocados, mas uma lei natural que

<sup>102</sup> *El silencio del Buddha*, p. 121.

<sup>103</sup> GONÇALVES, Ricardo M. *Textos Budistas e Zen-Budistas*. São Paulo: Cultrix, SD, p. 42.

<sup>104</sup> HORNER, I.B. (Trad.). *The Book of the Discipline*, vol. III, pp. 52-57. In: *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. In: EB I, p. 14.

<sup>105</sup> *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. In: EB I, p. 15.

atua cosmicamente, que é percebida pela sabedoria e é expressa em sequências apropriadas de ação e experiência”.<sup>106</sup>

Na espiritualidade budista, a correlação das ações e suas consequências não podem ser perceptíveis devido à complexidade da intenção de cada ação e ao fato de que os resultados das ações se multiplicam em encadeamentos de vida e morte. Segundo Pande, “[...] a cultura moral envolve a adoção de regras, a purificação dos motivos e, em última análise, a transcendência do Carma”.<sup>107</sup> Em linhas gerais, consistiria em não fazer o mal, promover o bem e buscar a purificação do coração, numa atitude de moderação, racionalidade e introspecção. Rejeita a automortificação e a meta mundana da gratificação, é um caminho ascético na medida em que recomenda a autodisciplina: “[...] vive-se no mundo sem aspirar a ele e cultiva-se a verdade, a não-violência, o respeito pela propriedade de outros e a fidelidade conjugal, aceitando-se apenas os métodos corretos de subsistência e praticando a liberalidade e a compaixão” (preceitos contidos no Sermão de Sigala).<sup>108</sup>

A contemplação possibilitaria a purificação do coração. Essa prática consiste, especialmente, dos quatro *brahmaviharas* ou estados (brahmânicos) divinos, originados no hinduísmo, que são a meditação sobre o amor (*metta*), a compaixão (*karuna*), a alegria empática (*mudita*) e a equanimidade (*upekkha*).<sup>109</sup> Esses estados intrínsecos são formas espiritualizadas da consciência que modificam o sujeito, e não simplesmente sentimentos aceitos pela sociedade. O cultivo da atenção<sup>110</sup> é outra prática de grande importância para a meditação, e sua forma fundamental é a atenção à respiração (*anapanasati*):

A atenção à respiração, monges, desenvolvida e repetidamente praticada, traz grandes frutos, grandes benefícios; a atenção à respiração, desenvolvida e repetidamente praticada, aperfeiçoa os quatro fundamentos da atenção; os

---

<sup>106</sup> *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações* In: EB I, p. 16.

<sup>107</sup> *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. In: EB I, p. 16.

<sup>108</sup> *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. In: EB I, p. 18.

<sup>109</sup> Cf. TIN, Pe Maung. *The Path of Purity, being a Translation of Budaghosa's Visudhimagga*, pp. 340-375. In: *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. In: EB I, p. 18.

<sup>110</sup> *Smrt-bhavana*, ou o “cultivo da atenção”. Segundo Griffiths, o termo sânscrito *smrt* muitas vezes significa algo próximo à “memória”, mas, frequentemente, também conota o ato de prestar atenção cuidadosa a algum fenômeno, e é esse o significado enfatizado pelo uso budista do termo. A atenção pode ser considerada como um exemplo de meditação no sentido de que o próprio esforço em se observar os fenômenos da própria vida mental inevitavelmente modifica os fenômenos. *A meditação budista na Índia*. In: EB I, p. 41.

quatro fundamentos da atenção aperfeiçoam os sete fatores da iluminação; os sete fatores da iluminação aperfeiçoam a visão clara e a libertação.<sup>111</sup>

O monge que realiza essa prática senta-se com as pernas cruzadas e o corpo ereto. Primeiramente, presta atenção à sua respiração, inspirando e expirando. Acalma as formações corporais e combina essa atenção com a observação de seus sentimentos subjetivos, observa os pensamentos para, finalmente, perceber a impermanência, o desvanecimento e a cessação dos fenômenos. Essa prática é utilizada por várias seitas com diferentes objetivos, como a busca de poderes acima dos normais ou de uma experiência diferente, entre outros. Esses fins divergem do ponto de vista budista. A concentração ou meditação (*jhana*, em páli; *dhyana* em sânscrito) é o ponto central do cultivo da introvisão (*vipassana*) e da serenidade mental (*samatha*)<sup>112</sup>, Buda a prescrevia com o objetivo de alcançar a realização do aprendizado espiritual (*vijja*, em sânscrito), culminando com o despertar (*bodhi*, em sânscrito). Praticado há milênios pelos yogues (*pranayama*), o exercício da respiração disciplinada é bastante afinado com o Budismo, tendo como paralelo mais próximo a *Samkhya Yoga*, que também inclui os quatro *jhanas*.<sup>113</sup>

A meditação deve culminar com a intuição da verdade. Isso é possível, na avaliação de Pande, porque, no Budismo, os objetos da meditação não são entidades transcendentais ou verbais, mas fenômenos psíquicos que podem ser discernidos com clareza:

A marca fundamental (*lakkhana*) do que é nocivo e à qual se deve buscar o desprendimento é a impermanência. Tudo o que é impermanente é causalmente determinado e despido de identidade. É somente por meio de uma percepção interior direta dessas verdades, voltada para os elementos da experiência, que a pessoa pode finalmente aquietar e libertar a mente. Isso é

<sup>111</sup> HORNER, I. B. (Trad.), op.cit., vol. III, p. 124. In: *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. EB I, p. 20.

<sup>112</sup> Existem divergências quanto às traduções dos termos em sânscrito. Segundo Pande, às vezes, faz-se uma distinção entre o cultivo da serenidade e da introvisão, que seriam dois tipos diferentes de veículos no desenvolvimento da meditação. Uma pessoa que, primeiro, desenvolveu a tranquilidade é chamada de *samathayanika*. Aquele que tem a introvisão pura como seu veículo é chamado de *saddhavipassana-yanika*. *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. In: EB I, p. 21. No parecer de Paul J. Griffiths, meditação e concentração não significam a mesma coisa. A concentração seria um conceito bem próximo ao *Samadhi*, que, segundo os textos budistas indianos, é a “uni-orientação da mente” (*cittasyaikagrata*, em sânscrito). O termo *dhyana* estaria estreitamente ligado ao *samadhi*, refere-se ao conjunto de estados alterados da consciência (em geral em número de quatro). Esses estados são possivelmente provocados pela concentração. *Dhyana e samadhi, assim como samatha-bhavana* (“cultivo da tranquilidade”) conotam o desenvolvimento de práticas enstáticas. *A meditação budista na Índia*. In: EB I, p. 40.

<sup>113</sup> *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. In: EB I, p. 20.

possível devido à natureza da mente, luminosa em si, mas coberta pelos desejos que surgem da apreensão equivocada da natureza das coisas.<sup>114</sup>

A compreensão da nobre verdade do sofrimento leva o indivíduo a iniciar no caminho que culmina com o *nibbana*, que os primeiros budistas assim denominaram: emancipação, ilha do refúgio, fim dos anseios compulsivos, estado de pureza, o supremo, o transcendente, o incriado, o tranquilo, o imutável, o emanante, o inabalado, o imperecível, a ambrosia. Pande observa que essas descrições “[...] são relacionais do *nibbana* como a meta da prática espiritual. O que o *nibbana* é em si mesmo fica além da fala e do pensamento”.<sup>115</sup>

Em Kusinara, por volta dos oitenta anos de idade, Buda atingiu o último *nibbana*, ou seja, libertou-se do substrato residual de constituintes físicos e mentais – a morte. Suas últimas palavras, segundo o *Mahaparanibbana-suttanta*, teriam sido: “[...] A decomposição é inerente a todas as coisas compostas; trabalhem com diligência”.<sup>116</sup> Buda deixou seguidores entre todos os setores da sociedade – reis, generais, banqueiros, cortesãs, escravas, pescadores, barbeiros, ladrões e outros – que se igualavam no Sangha budista e traziam a libertação para uma sociedade de castas.<sup>117</sup>

Buda declarou: “[...] Quando eu tiver partido, Ananda, deixe que a Ordem, se assim desejar, venha a abolir os preceitos menores e secundários”.<sup>118</sup> E afirmou, ainda:

Agora, Ananda, o Tathagata não acha que seja ele que deve conduzir a irmandade, ou que a Ordem seja dependente dele. Por que então ele deveria deixar para a Ordem instruções sobre qualquer assunto? [...] Assim, oh Ananda, sejam vocês candeias luminosas para vocês mesmos. Sejam vocês o refúgio para vocês mesmos. Que vocês não recorram a nenhum refúgio externo. Agarrem-se à Verdade como a uma candeia luminosa. Agarrem-se à Verdade como um refúgio. Não busquem refúgio em ninguém além de vocês mesmos.<sup>119</sup>

Logo após a morte de Buda, foi realizado o Primeiro Concílio em Rajagrha, organizado por Mahakassapa, com o intuito de elaborar um cânone com as palavras do Buda.

---

<sup>114</sup> *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. In: EB I, p. 21.

<sup>115</sup> *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. In: EB I, pp. 22, 23.

<sup>116</sup> Cf. C. A. F. Rhys DAVIDS & T. W. Rhys DAVIDS, op. cit., vol. II, pp. 71-191. In: *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. EB I, p. 23.

<sup>117</sup> *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. EB I, p. 23.

<sup>118</sup> Cf. C. A. F. Rhys DAVIDS & T. W. Rhys DAVIDS, op. cit., vol. II, p. 171. In: *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. EB I, p. 25.

<sup>119</sup> Cf. C. A. F. Rhys DAVIDS & T. W. Rhys DAVIDS, op. cit., vol. II, p. 171. In: *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. EB I, p. 24.

O Venerável Upali contribuiu com as regras disciplinares, ou *Vinaya*. Os princípios da fé ou *dhamma* foram elaborados por Ananda. A partir daí, foram compilados os textos básicos do *Vinaya* e do *dhamma*, o *Suttapitaka*. O Segundo Concílio, considerado o último Concílio realmente ecumênico, foi realizado cem anos mais tarde em Vesali e resultou no acréscimo de um apêndice, com desdobramentos em relação ao *Vinaya*. O *Sangha* não tinha autoridade central organizada, exceto quando se realizava um Concílio Geral ou na ocasião em que algum governante decidisse intervir em seus assuntos: “[...] O Sangha existia como uma unidade local administrada com autonomia. Essas unidades eram consideradas como unidades de uma *ecclesia* universal submetida ao *dhamma* único”.<sup>120</sup> Entretanto, o espírito democrático do *Sangha* não permitia a ideia de um controle personalizado e centralizado, suscitando diferenças regionais e locais relativas às práticas monásticas.

O Terceiro Concílio foi convocado por Moggaliputta Tissa em Pataliputta, em 236 ou 250 a.C., por iniciativa e apoio do grande rei Asoka. Seu objetivo era eliminar as controvérsias sectárias e purificar o Sangha através da expulsão dos dissidentes.<sup>121</sup> Esse Concílio é lembrado apenas na tradição do Sri Lanka da escola Teravada, cujos debates estão registrados no *Katthavatthu* (Pontos de Controvérsia), um dos livros do *Abidarma-pitaka*.<sup>122</sup> Segundo a tradição, existiam, primitivamente, dezoito escolas de Budismo. Dentre estas, os *Mahasanghikas* são reconhecidos como precursores da revolução Mahayana, ou “grande veículo”, sua crença na matéria pura e na mente original os coloca muito próximos dessa tradição. No Quarto Concílio, realizado na época de Kanisha, foi compilado o *Mahavibhassa*, que contém vasta documentação sobre a seita Sarvastivada e outras. Essa doutrina pregava os *dhammas* passados e futuros como substancialmente reais. No entanto a duração dos

<sup>120</sup> *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. In: EB I, pp. 25-26.

<sup>121</sup> O rei Asoka foi de grande importância na história do Budismo. Ele criticava o sectarismo e declarava existir uma unidade essencial nos objetivos espirituais das diversas seitas que o preconceito separava. O seu *Dhamma* é um sistema ético completo: ao mesmo tempo, pessoal, social e político; ele inclui os princípios do *Raja Dhamma* (lei real), concebido em termos de um Estado de benefícios paternalistas, e o princípio budista da “conquista do *Dhamma*”, em oposição à conquista pela guerra. A crença de Asoka na unidade de todas as fés e sua política de auxílio a todas elas criaram ótimas condições, através das quais o Sangha se reorganizou e desenvolveu expressiva atividade missionária. *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. In: EB I, pp. 26- 27.

<sup>122</sup> Os princípios da escola Teravada têm sua primeira expressão sistemática no *Abidarma-pitaka*, que consiste na análise dos *dhammas*, ou elementos irredutíveis, que têm uma natureza fixa, mas dificilmente uma duração. Dividiam os *dhammas* em quatro categorias: mente, funções mentais, matéria e *nibbana*. O *Abidarma* não considera nem a realidade externa nem a mera experiência como finais, mas se concentra em torno de seu caráter dado de forma dependente. Na prática espiritual, seu objetivo é reduzir a noção de personalidade a um fluxo de acontecimentos determinados pela ordem causal. Esse ponto de vista é considerado como emancipador da ilusão da personalidade. *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. In: EB I, p. 31.

*dhammas* compostos (*samskrta*) seria apenas momentânea, pois eles têm as quatro marcas da produção, duração, destruição e cessação ou impermanência. Essa concepção assemelhava-se ao eternalismo do Ioga Samkhia, que, depois, deu origem a outros conceitos dentro das escolas budistas.<sup>123</sup>

A escola Hinayana compreende o Buda como um ser humano mortal que atingiu conhecimentos e poderes sobre-humanos por um esforço pessoal, seu corpo físico (*rupakaya*) era corruptível. O corpo de sua doutrina (*dhammakaya*) permanece um guia vivo para os budistas. Não existe alma, pensamentos e ações são reais, entretanto não existe uma pessoa independente deles. A experiência humana depende de uma pluralidade de reais momentâneos. Existe uma entidade imutável e permanente, cujo conhecimento é libertador. Porém esses conceitos, um tanto controversos, começaram a ser questionados: se o ser humano não é nada além do fluxo de acontecimentos, quem é que deve ser libertado? Isso não cairia no aniquilacionalismo (*ucchedava*) rejeitado por Buda? As escolas Teravada e Sarvastivada desenvolveram uma perspectiva pan-objetivista, na qual o *nibbana* se tornava um entre outros objetivos a serem alcançados.<sup>124</sup>

Segundo a ortodoxia Hinayana, os que entram no fluxo, os que retornam uma vez, os *arahants* ou seres nobres, os *bodisatvas* ou seres compassivos e os budas não diferem em sua essência cognitiva, mas apenas em suas realizações e conhecimentos; são seres humanos em estágios diferentes da espiritualidade. Para os Teravadas, Buda era um ser humano sujeito à morte. Os *Mahasanghikas* desvestiram o Buda de personalidade, pensavam no ser que vivia e morria como mera aparência, o Buda real não é nada, a não ser o princípio eternamente autosubsistente da iluminação espiritual que serve como fonte de inspiração. A sua divindade estava em ser a fonte da graça e não da criação. Buda torna-se assim um princípio vivo inspirador de fé, esperança e devoção: “[...] para os *Mahasanghikas*, o Buda era a imagem da contemplação eterna e silenciosa, onipresente e resplandecente”.<sup>125</sup> Nesse período, surgiram as primeiras divergências de conceituação entre as escolas Hinayana e Mahayana.

Ao descrever sobre a diferenciação interna dentro do Budismo, Frank Usarski salienta uma perspectiva de diferenciação horizontal que leva em consideração a coexistência de diferentes correntes budistas em certas regiões da Ásia, “[...] do ponto de vista geográfico ou em termos sistemáticos, de acordo com as especificidades que os ramos possuem no que diz

<sup>123</sup> *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. In: EB I, p. 31.

<sup>124</sup> *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. In: EB I, p. 32.

<sup>125</sup> Cf. A. BAREAU. *Les sects bouddhiques du petit véhicule*, pp. 58-60. *A Mensagem de Buda Gautama e suas primeiras interpretações*. In: EB I, p. 33.

respeito a doutrinas, práticas e expressões simbólicas”.<sup>126</sup> Essa diferenciação, em termos geográficos, distingue o Budismo do Sul e o do Norte; em termos sistemáticos, ela distingue “três veículos”: o Pequeno Veículo (Hinayana), em países como Sri Lanka, Tailândia, Myanmar (Birmânia), Laos ou Camboja; o Grande veículo (Mahayana), predominante no Extremo Oriente; e o Veículo do Diamante (Vajrayana), forte no Tibete e outras regiões do Himalaia. E acrescenta: “[...] Cada uma das correntes é subdividida em diversas escolas, cujas particularidades não afetam a pertinência da sua classificação como expressão de um dos três veículos mencionados”.<sup>127</sup>

A partir do século VI, desenvolveu-se na Índia o Budismo Esotérico ou Budismo Tântrico, conhecido também como Veículo do Diamante (*Vajrayana*), corrente que exerceu grande influência no Budismo chinês. Essa escola procurava obter concentração mental através de *mantras* (fórmulas mágicas), teorias que datam do século IV mencionadas nos *sutras Mahayanistas*, que buscavam sua explicação na teoria da interdependência das coisas conforme exposto no *Avatamsaka Sutra*, surgindo, assim, a Escola Esotérica. Seus fundamentos baseavam-se na pregação do Buda Maavairocana (O Grande Luminoso), a essência do real manifestada como o Buda que se emanava em diversas formas de budas, bodisatvas, deuses e demônios, que eram representados em complexos diagramas (mandalas) usados como representações esquemáticas da doutrina e suporte visual para a meditação.<sup>128</sup>

Na avaliação de Paul J. Griffiths, na tradição budista indiana, “[...] a prática da meditação está intimamente vinculada tanto a rituais como à magia”.<sup>129</sup> Essas técnicas formavam uma prática religiosa viva; nos primórdios, os praticantes acreditavam na possibilidade da deificação de si mesmo, assim como tinham a crença de que, em resultado dessa prática, o indivíduo alcançaria toda espécie de poderes mágicos, como a clarividência e a transmissão de pensamento. A esse respeito, o mesmo estudioso esclarece:

---

<sup>126</sup> USARSKI, Frank. *O Budismo e as outras*. Encontros e desencontro entre as grandes religiões mundiais. Aparecida, SP, p. 24.

<sup>127</sup> *O Budismo e as Outras*, p. 24.

<sup>128</sup> GONÇALVES, Ricardo M. *Textos Budistas e Zen-Budistas*. São Paulo: Cultrix, SD, p. 22.

<sup>129</sup> O termo meditação aqui é compreendido de forma mais ampla. Tal como postula Griffiths, como uma tentativa consciente de alterar, de forma sistemática e integral, a experiência perceptiva, cognitiva e afetiva do praticante sem o recurso de substâncias químicas externas. O termo em sânscrito mais próximo para a referência da prática da meditação seria *bhavana* ou “fazer vir a ser, causar, produzir, desenvolver, cultivar”. Como na expressão budista, *samatha-bhavana* ou o “cultivo da tranquilidade”. GRIFFITHS, Paul. J. *A meditação budista na Índia*. In: EB I, pp. 38-40.



A prática da meditação sempre foi de importância central para a soteriologia budista e para as teorias filosóficas budistas [...] Tal prática é condição necessária tanto para o alcance do nirvana quanto para se chegar às conclusões filosóficas corretas sobre a natureza das coisas. Aparentemente não é possível alcançar a salvação nem envolver-se no filosofar efetivo sem a prática da meditação.<sup>130</sup>

Essas práticas enstáticas<sup>131</sup> visavam a uma redução dos conteúdos mentais do praticante como um fim em si mesmo, *samatha-bhavana*, ou “cultivo da tranquilidade”. Era vista também como uma prática preliminar que atuaria como uma propedêutica apropriada ao *vipasyana-bhavana*, ou “cultivo da introversão”, que, segundo Griffiths, consistiria em “[...] transformar as próprias faculdades cognitivas e perceptivas de acordo com as doutrinas filosóficas budistas”.<sup>132</sup> Assim, o praticante aprenderia a perceber, através da experiência prática meditativa, a impermanência de tudo, e não apenas a dar seu assentimento intelectual à doutrina budista.

O Budismo Esotérico pregava a natureza búdica original e acreditava que sua obtenção não necessitaria da longa ascese ensinada nos textos Mahayana. O discípulo deveria iniciar-se na doutrina esotérica com um mestre autorizado e praticar o Ioga dos Três Segredos, que consistia na realização dos gestos simbólicos com as mãos (*mudras*), recitação de fórmulas mágicas (mantras) e concentração da mente nas imagens e símbolos das divindades do panteão esotérico. Essa corrente não reprimia as fraquezas e paixões humanas através da ascese, mas pregava sua transmutação para a Grande compaixão voltada para todos os seres vivos. A partir do século VII, ela foi introduzida no Tibete, onde, misturada com a cultura local, deu origem ao Lamaísmo ou Budismo Tibetano. Foi difundida na Mongólia, na China e no Japão, onde originou a Escola Shingon. No século XIII, o Budismo Esotérico foi destruído pelos exércitos muçulmanos que invadiram a Índia, desaparece de sua pátria de origem e se desenvolve em outras regiões do Extremo Oriente.<sup>133</sup>

---

<sup>130</sup> *A meditação budista na Índia*. In: EB I, p. 37.

<sup>131</sup> O termo “enstasia” significa literalmente “estar dentro”. A prática enstática visa ao recolhimento dos sentidos e pensamentos do praticante e à redução dos conteúdos de sua consciência. *A meditação budista na Índia*. In: EB I, p. 42.

<sup>132</sup> *A meditação budista na Índia*. In: EB I, pp. 40-41.

<sup>133</sup> *Textos Budistas e Zen-Budistas*, p. 23.

### 1.3 Do Ch'an ao Zen

De que árvore florida  
Chega? Não sei.  
Mas é seu perfume.<sup>134</sup>  
Bashô

A escola Ch'an/Zen remonta sua origem ao “sermão da flor”<sup>135</sup>, no qual se narra que o Buda Sakyamuni ofereceu e girou uma flor entre os dedos para a assembleia de discípulos reunidos para ouvir seus ensinamentos. Somente Mahakasyapa sorriu, mostrando, assim, haver compreendido o que Buda queria transmitir com este gesto singular. Esse evento é altamente simbólico na medida em que mostra a transmissão direta mente a mente, sem o uso da palavra, de extrema pureza baseada na intuição.<sup>136</sup> Demonstra que essa escola não foi fundada sobre um texto ou uma doutrina nem sobre uma prática definida, mas se originou de um gesto e uma resposta, no instante em que a introvisão do mestre toca a inerente pureza de ser do discípulo, que é transformado para sempre ao ver a si mesmo e ao mundo com um novo olhar, “[...] a própria interação e a introvisão que ela desencadeia são a essência do Ch'an”.<sup>137</sup>

A palavra chinesa *Ch'an* origina-se do termo sânscrito *Dhyana*, que corresponde a um “[...] estado de alto nível de meditação que alcança a introvisão pelo aquietamento das paixões”.<sup>138</sup> A escola Ch'an busca através dos ensinamentos e práticas budistas alcançar esse estado meditativo; sua sobrevivência no decorrer do tempo foi transformada pela influência cultural, econômica e política por que passou em diversos momentos históricos dentro do contexto chinês.

---

<sup>134</sup> SAVARY, Olga. *O livro dos Hai-Kais*. 2. ed. São Paulo: Aliança Cultural Brasil-Japão/ Massao Ohno, 1987, p. 40.

<sup>135</sup> No fascículo *Udonge (A flor de Udumbara) do Shobogenzo* de Dogen, “[...] passamos da flor que gira na mão de Buda às flores que giram pelas flores; até que, finalmente, Dogen nos diz que a sua própria reflexão sobre as flores que giram é também um girar das flores”. José Jorge de CARVALHO. *Raro como a Flor de Udumbara. A influência crescente de Dogen no pensamento filosófico-religioso mundial*. Série Antropologia, Brasília, 2006, p. 5.

<sup>136</sup> TOLLINI, Aldo. *Lo Zen. Storia, scuole, testi*. Torino: Giulio Einaudi, 2012, 16.

<sup>137</sup> KASULIS, Thomas P. *A espiritualidade Ch'an*. In: YOSHINORI ,Takeuchi (org.). *A espiritualidade budista: China mais recente, Coréia, Japão e mundo moderno*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 32. (Abreviado EB II).

<sup>138</sup> *A espiritualidade Ch'an*, p. 24.

Durante a Segunda Dinastia de Han<sup>139</sup>, nas primeiras décadas do século I da Era Cristã, o Budismo foi introduzido na China. Cerca de dois séculos antes, os chineses começaram a controlar as rotas de comércio da Ásia Central (Caminho da Seda). Foi por esse caminho e pelas rotas de comércio marítimo que o Budismo entrou na China, trazido por monges e mercadores convertidos vindos da Índia e da Ásia Central. Com eles, vieram textos budistas indianos traduzidos para o chinês por monges indianos, iranianos, chineses que faziam longas peregrinações à Índia em busca desses textos sagrados. A escola que mais obteve popularidade na China foi a *Mahayana*, e novas escolas surgiram, como a Escola de Lótus ou Tien-tai, a Escola Devocional da Terra Pura e a Escola dos Mistérios, versão chinesa do Budismo Esotérico. Mas, segundo Ricardo Gonçalves, a mais importante das escolas chinesas foi a tradição Ch'an/Zen.<sup>140</sup>

Segundo a tradição, o Budismo Ch'an foi levado para a China pelo monge indiano Bodhidharma, o terceiro filho de um príncipe no sul da Índia, que foi a Cantão por via marítima nos fins do século V. Apesar da séria crise de fragmentação política da época, o Celeste Império estava num período de intensa atividade cultural e religiosa. No parecer de Ricardo Gonçalves, o Budismo era muito bem recebido pelo povo e seus governantes, devido ao fato de que sua doutrina assemelhava-se à do filósofo chinês Lao-Tsé, que, assim como Buda, pregava o Vazio e a impermanência de todas as coisas. Mas, para Bodhidharma, esse Budismo era essencialmente teórico, e ele quis estabelecer na China o verdadeiro Budismo de Sidarta Gautama, fundamentado na vivência e na ação. Recomendava a prática da meditação *dhyana* (*Ch'an/Zen*) como disciplina para alcançar o desenvolvimento do *prajna* ou conhecimento intuitivo.<sup>141</sup> Segundo a lenda, ao chegar ao templo Shao-lin, Bodhidharma sentou-se por nove anos “fitando a parede” (*pi-kuan*), dando um destaque privilegiado à meditação em vez da entoação de Sutras, pregação ou comentários escritos, fato que chamou a atenção dos primeiros historiadores chineses.<sup>142</sup>

Bodhidharma foi reconhecido como o Primeiro Patriarca do Ch'an na China e o vigésimo oitavo na linha dos budas históricos, transmitiu os ensinamentos para um discípulo chinês, Hui-k'o, que, por sua vez, transmitiu-os ao Terceiro Patriarca, Seng-ts' an. O Quarto Patriarca foi Tao-Hsin (580-651) e o Quinto, Hung-Jen (601-774), que, por sua vez, os

<sup>139</sup> A Dinastia Han foi, no ano 206 a.C, dividida entre as dinastias Han do Oeste (206 a.C e 24) e Han do Leste (25 a 220). Nesse período, foram inventados o papel e a porcelana, bem como foi aberta a primeira rota de comércio com o Ocidente (Rota da Seda).

<sup>140</sup> *Textos Budistas e Zen-Budistas*, pp. 23-24.

<sup>141</sup> *Textos budistas e Zen-budistas*, p. 24.

<sup>142</sup> *A espiritualidade Ch'an*, p. 24.

transmitiu a Hui-Neng (638-713), célebre como o Sexto Patriarca, ao qual a tradição Zen remete sua origem.<sup>143</sup> O principal ramo do Zen-Budismo, o Zen do Sul, deve-se a Hui-Neng. Esse ramo subdividiu-se numa série de escolas que floresceram posteriormente na China e no Japão; sua autobiografia, o Sutra do Sexto Patriarca, contém uma série de sermões com as doutrinas básicas do Zen.<sup>144</sup>

O Budismo Ch'an é, segundo Yampolsky, “[...] uma forma de budismo que enfatiza a iluminação obtida por um processo de meditação profunda. Essa iluminação é alcançada pela transmissão de mestre a discípulo [...] de uma mente a outra, em geral sem o uso de palavras ou letras”.<sup>145</sup> No norte da China, os praticantes enfatizaram as técnicas de meditação assim como nas escolas de budismo, em especial T'ien-t'ai, onde se passou a dar importância ao desenvolvimento e prática da meditação; a partir daí, começaram a formação de comunidades. Na metade do século VII, foi criado um centro de meditação Ch'an no monte Shuang-feng, em Hupei, sob a liderança do Quinto Patriarca, Hung-jen (Escola da Montanha Leste), que tinha onze principais discípulos que difundiram os ensinamentos por toda a China. Três desses discípulos fundaram importantes escolas da tradição Ch'an: Shen-hsiu (606?-706), Chih-hsien (609-702) e Hui-neng (638-713). Os discípulos de Hui-neng, a saber Nan-yueh Huai-jang (677-744) e Ch'ing-yuan Hsing-ssu (m. 740), estão na origem de toda linhagem da tradição Ch'an registrados em relatos tanto na China como no Japão.<sup>146</sup>

Em 1900, foram encontrados importantes documentos, datados entre 406 e 996, dentro de uma caverna em Tun-huang, um oásis desértico em Kansu, no extremo noroeste da China. Essa caverna havia sido vedada para proteger seus conteúdos dos bárbaros invasores no início do século XI. Com um total de cerca de vinte mil ou mais manuscritos, constitui-se de textos budistas chineses e outros documentos, entre os quais se incluem obras literárias, poemas, documentos sobre finanças e leis, textos sobre educação, dicionários e outros.<sup>147</sup> Esses documentos são de grande importância para o conhecimento da história e desenvolvimento da escola Ch'an dos períodos Sui e T'ang. Entre esses, estão exemplos literários como o *t'eng-shih* (transmissão da lâmpada), que são histórias contadas na forma de biografias dos patriarcas e dos mestres que os seguiram no decorrer dos séculos, como o *Kao-seng chuan* (Biografias de monges eminentes, 519) e *Hsu kao-seng chuan* (645). Essas obras destinavam-

---

<sup>143</sup> YAMPOLSKY, Philip. *Um esboço histórico*. São Paulo: Perspectiva, 2007. In: EB II, p. 3.

<sup>144</sup> *Textos Budistas e Zen-Budistas*, p. 24.

<sup>145</sup> *Um esboço histórico*, p. 3.

<sup>146</sup> *Um esboço histórico* p. 4.

<sup>147</sup> *Um esboço histórico*, p. 4.

se a estabelecer a tradição Ch'an como uma escola legítima de budismo que remontava às origens indianas, com particularidades próprias. O *Ch'uan fa-pao chi* (Registros da Transmissão do Tesouro do Darma), compilado por volta de 710, foi a primeira obra a estabelecer a sucessão dos patriarcas da escola Ch'an. Nesses documentos, também se encontra o *Leng-ch'ieh shih-tzu chi* (Registro da Transmissão do Lankavatara), compilado entre 713 e 716, que dará origem mais tarde, com Shen-hsiu à escola Ch'an do norte.<sup>148</sup>

Shen-hui (670 ou 672) foi um sacerdote que afirmava ensinar a doutrina Ch'an da Escola do Sul (Nan-tsung), referente ao sul da Índia; com o intuito de criar sua própria escola, ele iniciou uma série de ataques, às vezes inexatos e injustos, à escola de Shen-hsiu, encontrados no *Sutra da Plataforma e a Determinação da Verdade dos Ensinos do Sul*. Essas críticas criaram duas escolas – a do norte e a do sul, que persistem até hoje: “[...] os ensinamentos da Escola do Norte seguiam a abordagem passo-a-passo da iluminação, isto é, lenta e gradual, enquanto a Escola do Sul adotava um método súbito”.<sup>149</sup> Esses métodos, de fato, não diferiam muito um do outro, mas a dicotomia estava criada. Shen-hui alegava ainda que Shen-hsiu não tinha o direito de se aclamar como o Sexto Patriarca, afirmava que a roupa de Bodhidharma, símbolo da transmissão, estava guardada no templo de seu mestre Hui-Neng (nascido em 638, próximo ao Cantão, morto em 713); reivindicou e conseguiu o título de Sexto Patriarca para seu mestre. Venerado como um grande personagem do Ch'an, tem uma biografia em grande parte lendária – a transmissão de seus ensinamentos se dá através do *Liu-tsu t'an-ching* (Sutra da Plataforma do Sexto Patriarca).<sup>150</sup>

As escolas Soto e Rinzai, segundo Ricardo Gonçalves, são originadas de uma das mais importantes subdivisões do Zen do Sul. A tradição Soto é caracterizada pela prática do *Zazen*, método de meditação baseado no sentar-se em silêncio para deixar a mente esvaziar-se de toda espécie de pensamento; a tradição Rinzai utiliza mais o método *Koan*, em que o indivíduo medita sobre casos enigmáticos e paradoxais referentes aos antigos mestres para despertar o *prajna*.<sup>151</sup>

Em meados do século VIII, a dinastia T'ang perdia sua força. A escola Ch'an, das principais cidades, começava a perder a importância, mas persistia a escola Ch'an do norte e a Escola Ch'an de Shen-Hui. Além disso, outras escolas que surgiram na periferia se tornaram predecessoras da tradição Ch'an atual. Todas elas relatam sua origem a partir de Hui-Neng,

<sup>148</sup> *Um esboço histórico*, pp. 6-7.

<sup>149</sup> *Um esboço histórico*, p. 9.

<sup>150</sup> *Um esboço histórico*, p. 10.

<sup>151</sup> *Textos Budistas e Zen-Budistas*, p. 24.

como a Escola de Szechwan, fundada por Chih-hsien (609-702), discípulo do Quinto Patriarca, que floresceu nessa época. Um documento de Tun-huang, o Li-tai Fa-pao Chi (Registro histórico do Tesouro do Dharma- 780) contém uma exposição dos ensinamentos de Wu-chu (714-774), o quarto na linhagem dessa escola, que reconhece Hui-neng como o Sexto Patriarca, mas afirma que a roupa de Bodhidharma, passada para ele como símbolo da transmissão da escola Ch'an, foi dada por Hui-neng à imperatriz Wu, que a presenteara a Chih-hsien. Os símbolos de transmissão eram muito importantes naquela época, assim como a roupa de Bodhidharma, a cópia do *Sutra da Plataforma* e, também, os versos da transmissão (*ch'uan fa chieh*). Esses versos, principais símbolos da transmissão, eram usados para sumarizar os ensinamentos e revelar o grau de iluminação de quem os escrevia. Tornou-se um costume dos mestres do Ch'an compor versos quando estavam para morrer. Assim, transmitiam a essência de seus ensinamentos.<sup>152</sup>

Existem muitos textos e sutras apócrifos de origem incerta que são atribuídos a Bodhidharma e a outros patriarcas. Algumas dessas obras tinham grande valor literário e eram muito utilizadas pelos budistas, desempenhando um importante papel no início da escola Ch'an, como o *Chin-kang san-mei ching* (Sutra do Samadhi do Diamante), feito por volta de 680. Segundo os estudiosos, essa obra representa a ligação entre o pensamento de Bodhidharma com o da Montanha Leste do Quinto patriarca.<sup>153</sup>

No século IX, a escola Ch'an havia abandonado as características do budismo indiano e adquirido um caráter chinês mais prático, incorporando-se ao cotidiano do povo. Surgem dois novos líderes nas ricas regiões de Chiang-hsi e Hunan: Ma-tsu Tao-i (709-788) e Shih-t'ou Hsi-ch'ien (700-788), discípulos dos mestres herdeiros do Sexto Patriarca, Nan-yueh Huai-jiang e Ch'ing-yuan Hsing-ssu. Esses líderes converteram os proprietários de terras e os chefes locais; assumiam uma postura diferente da praticada nas capitais, mais rústica, rural e popular, que se apoiava nos leigos e buscava a iluminação nas atividades cotidianas como buscar água ou cortar madeira. Expressões como “a mente do dia a dia é o caminho” e “essa mente, ela própria, é o Buda” refletem o foco de Ma-tsu no presente, a vida cotidiana era a atividade própria da natureza búdica. Ma-tsu afirmava que todos eram potencialmente Buda, mas que ninguém se torna um Buda simplesmente sentando-se em meditação.<sup>154</sup>

A história dessa nova forma de budismo Ch'an foi descrita no ano 800, na obra em 10 volumes denominada *Pao-lin chuan* (Transmissão do Templo de Pao-Lin), que registra a

<sup>152</sup> *Um esboço histórico*, p. 11-12.

<sup>153</sup> *Um esboço histórico*, p. 12.

<sup>154</sup> *Um esboço histórico*, p. 13

linhagem da Escola Ch'an desde a Índia, passando pelo Sexto Patriarca. Em 1930, num templo de Quioto, um desses volumes foi encontrado, sinalizando que cópias dessa obra eram conhecidas pelos japoneses. Esta era uma compilação muito importante para a proclamação da escola Ch'an de Hung-chou. O movimento Ch'an iniciado por Ma-tsu desenvolve-se, então, em grupos organizados. Diferentemente dos monges da Índia, que dependiam do apoio dos leigos, os monges chineses criaram novos regulamentos de sobrevivência na comunidade. Como o *Pai-chang chi'ng-kuei* (Regulamentos puros de Pai-chang) elaborado por Pai-chang Huai-hai (720-814), discípulo de Ma-tsu. Em uma pequena obra do ano de 1004, anexada à biografia de Pai-chang (Ch'an-men kuei-shih), encontra-se o mais antigo código que preconiza regulamentos independentes para a escola Ch'an; entre estes, está a declaração de que a posição de um monge no saguão não deve se basear em sua posição social, mas no período de tempo vivido no mosteiro. Orienta sobre os períodos de trabalho para os membros da comunidade e prevê expulsão para a violação dos regulamentos.<sup>155</sup>

Segundo Ricardo Gonçalves, o grande organizador das comunidades monásticas Ch'an foi Po-Chan Huai-nai (749-814), conhecido no Japão como Hyakujô Ekai. Ele conseguiu criar grupos independentes e organizou um conjunto de regras – *Shingi* – a serem obedecidas pelo praticante. Essas regras valorizavam o trabalho (*samu*) como complemento indispensável da prática da contemplação, o que pode ser comparado à Regra de São Bento do monasticismo ocidental, com seu *ora et labora*: “[...] Na verdade, de todas as organizações monásticas do Oriente, só o Budismo Ch'an/Zen sino-japonês é comparável ao monasticismo ocidental, por sua ênfase no trabalho produtivo.”<sup>156</sup> Reza a tradição que Po-Chan fazia questão de participar dos trabalhos agrícolas de sua comunidade monástica mesmo com a idade avançada – os discípulos tentaram esconder sua enxada, mas foi em vão. Hyakujo procurou-a por toda parte abstendo-se de alimento nesse dia. Dirigiu-se, então, a seus discípulos e disse: “[...] No dia em que não se trabalha, não se come”.<sup>157</sup>

Em 1103, surge o Ch'an-yuan ch'ing-kuei (Regulamentos puros do jardim do Zen), a primeira obra que abrange mais amplamente os códigos para os mosteiros. Usada na Dinastia Sung, ela serve de modelo tanto na China como no Japão. O texto fornecia detalhes sobre a vida no mosteiro, como o uso de trajes, equipamentos e documentação, reuniões com o abade,

<sup>155</sup> *Um esboço histórico*, p. 14-15.

<sup>156</sup> GONÇALVES, Ricardo Mário. *A Ética Budista e o espírito econômico do Japão*. São Paulo: Elevação, 2007, p. 92-93.

<sup>157</sup> Sobre a valorização do trabalho na tradição Zen cf. NAKAMURA, Hajime. *Nippon Suhkyo no Kindaisei*, pp. 11-37. In: *A Ética Budista e o espírito econômico do Japão*, p. 93.

nomeação de administradores do templo, recitação de sutras e outros. Enquanto isso, outros praticantes do Ch'an desenvolviam formas isoladas de prática, como os seguidores de Shih-t'ou Hsi-ch'ien (700-790), que preferiu a vida de solidão na montanha à convivência em comunidade, deixando poemas como o *Ts'an-t'ung chi* (Em Louvor à Identidade) e *Ts'ao-an ko* (Canto da Cabana de Palha).<sup>158</sup>

Segundo os relatos do *Ch'iu T'ang-shu* (Antiga História da Dinastia T'ang), o Budismo sofreu uma grande perseguição, em 845-846, por parte do imperador Wu-tsung, que precisava obter suporte em termos militares, econômicos e políticos com a pilhagem de templos budistas, pela riqueza e vastidão das propriedades e terras desses. Cerca de 4.600 templos foram destruídos, mais de 40 mil templos menores foram fechados; 260.500 monges e monjas retornaram a vida de leigos. Nesse conflito, os praticantes do Ch'an nas periferias foram pouco afetados, e os descendentes de Ma-tsu e Shih-t'ou propagaram o movimento Ch'an, que dominaria o Budismo chinês a partir do final do período T'ang. A partir dessa época, enquanto outras desapareceram, diversas escolas prosperaram e continuam até hoje. Entre estas, estão as ditas Cinco Casas e as Sete Escolas Ch'an.<sup>159</sup>

As Cinco Casas não existiam isoladamente, havia uma interação entre seus mestres durante o período que se seguiu à perseguição ao Budismo. A Primeira Casa foi a de Kuei-yang, que descendia de Ma-tsu; a Segunda Casa era a de Lin-chi I-hsuan (m. 866), conhecida no Japão como seita Rinzai, que privilegiava uma forma de budismo compatível com os chefes poderosos, que não eram simpatizantes da dinastia Han. A Terceira Casa foi a de Ts'ao-tung (Soto em japonês), fundada por Tung-shan Liang-chieh (807-869), que estudou com vários mestres importantes, como Kuei-shan Ling-yu (771-853), que o enviou para estudar com Yun-yen T'an-sheng (780-841), do qual ele se tornaria herdeiro. A Quarta Casa é a escola de Yun-men, no Sul da China no atual Cantão, e a Quinta Casa se desenvolveu nas áreas de Fukien e Honan e abrigou vários sacerdotes famosos, como Hsue-feng I-ts'um (822-908). Sete Escolas referiam-se às Cinco Casas mais os dois ramos da Escola Lin-Chi: a de Yang-ch'i Fang Hui (992-1049) e a de Huang-lung Hui-nan (1002-1069). Dessas Casas, somente as escolas Lin-chi e Ts'ao-tung permaneceram como escolas de tradição Ch'an, sendo Lin-chi a maior e mais ativa.<sup>160</sup>

Relatos do movimento Ch'an foram encontrados em diversos registros históricos, uns se perderam, outros foram preservados e incorporados ao conjunto da doutrina budista, o

---

<sup>158</sup> *Um esboço histórico*, p. 15.

<sup>159</sup> *Um esboço histórico*, p. 16.

<sup>160</sup> *Um esboço histórico*, p. 17-18.



Tripitaka. Compilado em 952 por dois monges coreanos, o *Tsu-t'ang chi* é um dos mais antigos, no qual se encontram as biografias de cerca de 246 patriarcas da escola Ch'an. Dos Sete Budas do passado até Hsueh-feng I-t'sun, cita os ensinamentos e o registro de sessões do tipo perguntas-e-respostas, textos variados e versos de transmissão. Publicada na Coreia em 1245, não foi incluída no Tripitaka, mas foi redescoberta pelos japoneses em 1900. Em 1004, foi concluída uma grande obra sobre a escola Ch'an, o *Ching-te chuan-teng lu* (Registro da Transmissão da Luz). Composta por trinta volumes de registros, biografias e conversas dos monges, contém 960 biografias; a partir daí, surgem várias outras obras desse gênero.<sup>161</sup>

No período Sung, o desenvolvimento da impressão teve grande influência sobre o Budismo e a cultura chinesa em geral. Foram impressas e distribuídas coletâneas do Tripitaka e outras obras, como as do período T'ang e das Cinco Dinastias, além dos tratados neoconfucianos que acirravam a polêmica antibudista. Estudiosos chineses atacaram a doutrina do *Sunyata*, o vazio, atribuída à escola Ch'an, mas ao mesmo tempo, práticas como a meditação eram usadas. Outro fator que levou ao declínio do Ch'an foi a expansão do serviço leigo no sistema de exames destinados a estudiosos que buscavam posições na burocracia imperial para ocupar cargos de poder e prestígio. Estes se baseavam em clássicos confucianos e excluía referências ao Budismo com a intenção de acabar com o Ch'an. Nesse período, a publicação das obras da escola Ch'an aumentou muito nas áreas de Chekiang e Fukien, que haviam escapado dos conflitos do final do período T'ang e das Cinco dinastias. A obra de Fa-yen, o *Ch'ing-te ch'uan-teng lu*, trouxe nova luz ao Ch'an, suas histórias constituíram a base das coletâneas de *koans*. O sacerdote Fo-jih Ch'i-sung (1007-1072), da escola Yun-men, buscou uma aproximação entre o Ch'an e o neoconfucionismo. Porém, com o tempo, os *koans* perderam o frescor e transformaram-se em construções intelectuais.<sup>162</sup>

Hsueh-tou Ch'hung-hsien (980-1052), no início do período Sung, compilou cem *koans* comentados em versos denominados *Pai-tse sung-ku*, que seguia uma abordagem literária do Ch'an – com obras dirigidas para o estudo, a memorização e a discussão – que se afastava do Ch'an espontâneo do período T'ang. Tempos depois, Yuan-wu K'o-ch'in (1063-1135), da linhagem Yang-ch'i da escola Lin-chi, elaborou comentários e acrescentou seus próprios versos a estes cem *koans*, que se tornou a mais famosa coletânea denominada *Pi-yen lu* (Registros do Penhasco Azul).<sup>163</sup>

---

<sup>161</sup> *Um esboço histórico*, p. 19.

<sup>162</sup> *Um esboço histórico*, p. 20.

<sup>163</sup> *Um esboço histórico*, p. 21.

Em 1126, sob a pressão dos bárbaros, a corte Sung, acompanhada dos sacerdotes da escola Lin-chi, foi obrigada a abandonar a capital K'ai-feng e se estabelecer em Ling-an, sul do Yangtze, onde o Budismo florescera durante muito tempo. Com o objetivo de manter o controle sobre o budismo, o governo Sung instituiu diversos regulamentos e uma elaborada organização administrativa, sendo o principal sistema de classificação dos templos o das Cinco Montanhas e Dez Templos, mais tarde introduzido no Japão. Nomeados pela corte, os abades exerciam a função de oferecer preces e serviços ao imperador e à nação. Esse sistema foi de grande importância para a formalização das atividades e a estabilização da vida nos templos.<sup>164</sup>

O mais eminente sacerdote do período Ch'an foi Ta-hui Tsung-kao (1089-1163), que organizou os *koans* num sistema, tornando-os acessíveis tanto para monges como para leigos. Os estudantes da época liam o *Pi-yen lu*, que havia alcançado grande popularidade, mas estes, ao invés de praticarem a doutrina, buscavam memorizar passagens e suas respostas. Esse fato levou Ta-hui a queimar os blocos de madeira usados na impressão do livro e destruir todas as cópias da obra compilada por seu mestre. Ta-hui buscou retornar o *koan* à sua forma original como um dispositivo para sondar e iluminar a mente. Defendia uma meditação na qual o corpo e a mente se concentravam numa busca da iluminação sob a orientação de um mestre. Criticava a “iluminação silenciosa” (*mo-chao*), que, segundo ele, não alcançava a “grande dúvida”, essencial ao despertar, e defendia a “introspecção do *koan*” (*k'an-hua*). Essa controvérsia é a manifestação do desacordo entre as escolas de Lin-chi e Ts'ao-tung, ou seja, o uso do Koan e a primazia da meditação sobre ele. O marco do Ch'an no período Sung foi a organização do sistema *koan*, que foi transmitido para o Japão através dos sacerdotes chineses ou por meio dos japoneses que iam estudar na China. A obra *Wu-men kuan* (Barreira sem Portões, 1229), compilada por Wu-men Hui-k'ai (1183-1260), é uma coletânea de 48 *koans* selecionados com comentários e novos versos que foi de grande importância no Japão. Nela, encontra-se o famoso *koan wu* (japonês, *mu*), que até hoje é o primeiro *koan* apresentado aos iniciantes.<sup>165</sup>

A dinastia Yuan estabeleceu-se em 1279 com a invasão dos mongóis que protegeram e deram apoio aos templos Ch'an existentes. Nessa época, houve um aumento no número de sacerdotes chineses, e muitos japoneses foram estudar na China. Chung-feng Ming-pen (1263-1323) foi um importante sacerdote que combinava os ensinamentos da Terra Pura com

---

<sup>164</sup> *Um esboço histórico*, p. 21.

<sup>165</sup> *Um esboço histórico*, p. 22.

os da escola Ch'na. Teve diversos discípulos nipônicos e estabeleceu a escola Genju-ha, com referência a seu eremitério, e foi uma força dominante no Zen de linhagem Rinzai no Japão. A dinastia Yuan foi sucedida pela dinastia Ming, a dinastia chinesa nativa (1368-1644). Nessa época, a escola Ch'an havia passado por grandes mudanças. O sistema de *koans* não era mais usado, apesar de ser mantida a tradição da transmissão da linhagem de mestre a discípulo. As doutrinas Ch'an e da Terra Pura eram ensinadas, mas o neoconfucionismo predominava no governo e nos círculos intelectuais. Yun-ch'i Chu-hung (1535-1615) foi um célebre escritor, cujas obras de maior destaque são *Ch'ankuan ts'e-chin* (Progresso no caminho do Ch'an), que era usada na China e no Japão, e *Ou-i Chih-hsu* (1599-1655), na qual enfatizava um budismo que combinava a doutrina Ch'an com os ensinamentos de outras escolas.<sup>166</sup>

Até meados do século IX, o budismo floresceu, mas, a partir daí, foi novamente vítima da perseguição por parte dos imperadores da Dinastia Tang que queriam restaurar as finanças do Celeste Império com as riquezas acumuladas nos templos e mosteiros budistas. A Escola Ch'an sobreviveu nos meios mais cultos, e a fé da Terra Pura, nos meios populares; essas escolas fundiram-se numa espécie de sincretismo que hoje caracteriza o Budismo chinês. A partir da China, o Budismo difundiu-se na Coreia, no Japão e no Vietnã.<sup>167</sup>

A introdução oficial do Budismo no Japão ocorreu no ano 538 no reinado do imperador Kinmei. O príncipe Shotoku (574-622) fez a primeira lei escrita baseada nos fundamentos budistas, enviou missões de estudo à China e escreveu comentários aos Sutas Mahaianas. Do século VI ao século IX, o Budismo nipônico foi quase que exclusivamente uma religião de Estado, destinada a reforçar o prestígio político do imperador. Nessa época, na capital Nara, floresceram grandes mosteiros onde os monges dedicavam-se a estudos filosóficos e rituais mágico-religiosos com o objetivo de aumentar a prosperidade do Estado.<sup>168</sup>

No século IX, iniciou-se uma nova fase do Budismo no Japão marcada pela mudança da capital para Quioto. Os mestres de maior destaque desse século foram Saichô (Denkyo Daishi - 767-822) e Kukai (Kobô Daishi - 774-835). Saichô introduziu no Japão a Escola Tendai e fundou o mosteiro de Enryakuji no Monte Hiei, próximo a Quioto, de onde saíram os principais mestres do Budismo japonês. Essa escola é eclética, combina a doutrina da escola chinesa Tien-Tai (Sutra do Lótus da Boa lei) com elementos do Zen-Budismo. Kukai, grande educador, estudioso, artista de caligrafia e escritor, introduziu no Japão o Budismo

---

<sup>166</sup> *Um esboço histórico*, pp. 22-23.

<sup>167</sup> *Textos Budistas e Zen-Budistas*, p. 25.

<sup>168</sup> *Textos Budistas e Zen-Budistas*, p. 25.

Esotérico, com o nome de escola de Shingon. Essas escolas, a princípio, eram instrumentos nas mãos da aristocracia, mas, a partir do século XII e XII, quando o Estado aristocrático japonês entra em crise, surgindo, a partir daí uma sociedade feudal, nascem, então, escolas mais populares. Esse é chamado Budismo de Kamakura, pois a sede do novo poder feudal era a cidade de mesmo nome.<sup>169</sup>

Nesse novo Budismo, estão as escolas devocionais: a Escola da Terra Pura, fundada por Hônen (1133-1212) e a Verdadeira Escola da Terra Pura, fundada por seu discípulo Shinran (1173-1262). A proposta de Hônen para a salvação era o *Nembutsu* ou recitação do nome do Buda Amitabha (Amida, em japonês). Shinran era mais pessimista em relação à salvação: para ele, o homem deveria abandonar-se incondicionalmente à graça salvadora de Amida. No parecer de Ricardo Gonçalves, “[...] Com Shinran, surge pela primeira vez no Budismo uma doutrina que preconiza a salvação pela fé, ao passo que em todas as demais escolas predomina a doutrina da realização através das obras”.<sup>170</sup> Surgiu também o monge Nichiren (1222-1282), que se dispunha a reformar o *Tendai*. Ele criticou o sincretismo, e sua doutrina de salvação era feita através da fé no *Sutra* do Lótus da Boa Lei e na prática de seus ensinamentos. Esse movimento estava repleto de nacionalismo e “[...] inspirou, em nosso século, a formação de inúmeros movimentos neobudistas de tendência fascista”.<sup>171</sup>

Segundo Philip Yampolsky, a escola Zen floresceu na China durante o período T'ang, quando mestres foram para o Japão, onde, somente no período Kamakura, o Zen se estabeleceu como uma escola budista independente. São três os homens responsáveis pela introdução precoce do Zen no Japão: Myoan Yosai (Eisai - 1141-1215 [?]), Dainichi Nonin (morreu por volta de 1196) e Dogen (1200-1253). Eisai foi, segundo o *Genko shakusho* (1322), a primeira coletânea japonesa de biografias de personagens budistas, o mestre que introduziu o Zen da tradição Rinzai no Japão, enquanto Dogen, que foi seu discípulo, é reverenciado como fundador da escola Zen de tradição Soto. Embora não se tenha dado muito destaque a ele, Dainichi Nonin desempenhou importante papel no início da história religiosa do período Kamakura.<sup>172</sup>

O movimento Rinzai teve grande aceitação por parte da nobreza guerreira do Japão feudal; foi enriquecido por Ikkyû (1394-1481) com seus poemas de delicada ironia e protagonista de deliciosas anedotas Zen; por Takuan (1573-1645), que escreveu a *Carta a*

<sup>169</sup> *Textos Budistas e Zen-Budistas*, p. 26.

<sup>170</sup> *Textos Budistas e Zen-Budistas*, pp. 26-27.

<sup>171</sup> *Textos Budistas e Zen-Budistas*, p. 27.

<sup>172</sup> *Um esboço histórico*. In: EB II, p. 265.

*Tajimanokami* para um mestre de esgrima com o intuito de explicar a coincidência entre a prática Zen e o treinamento nas artes marciais; na atuação de Hakuin (1685-1768), que sistematizou o método Koan e escreveu o *Hino à Prática do Zen*, responsável também por levar o Zen às classes mais populares.<sup>173</sup>

Dogen teve seus primeiros contatos com o Zen como discípulo de Eisai, mas, posteriormente, viajou para a China, onde se iniciou na Escola Soto com o mestre Tendô Nyôjo. É reverenciado como “[...] um dos pensadores mais originais de todo o Budismo japonês, e também um de seus escritores mais fecundos”.<sup>174</sup> Seu legado é imenso, são 95 volumes do *Shobogenzo* (O Tesouro do Olho da Verdadeira Lei), tratado sobre as questões referentes à prática do zen; os seis volumes do *Zuimonki*, coletâneas vividas por mestres Zen, inclusive ele próprio; o *Eihei Shingui*, ou “Regra do Mosteiro Eihei”, fundado por ele; e coleções de ensaios e poemas.

De origem aristocrática, Dogen é considerado um gênio religioso e um pensador dotado de profunda visão espiritual. Segundo Tsuchida Tomoaki, juntamente com o Budismo da Terra Pura, desenvolvido por Honen, e outros, foi um importante fundador e reformador da tradição budista japonesa, atuando em sua revitalização e reforma na virada do século XIII:

O zen centrado na meditação, introduzido por Eisai e Dogen, ajudou os fiéis budistas a compreenderem as dimensões transcendentais da espiritualidade humana, para as quais o Buda e os grandes mestres da história haviam apontado. Entre os mestres espirituais mais respeitados que o Japão já teve, Dogen continua a impor admiração ainda hoje e seu pensamento religioso e filosófico continua merecendo sério estudo.<sup>175</sup>

Seu pai, Kuga Michichika, foi um alto oficial do governo, e sua mãe era filha do principal conselheiro do imperador, Kujo Motofusa, que pertencia à célebre família Fujiwara. Porém, quando tinha apenas três anos, perdeu seu pai, e, aos oito anos, perdeu a mãe, fato que ele nunca mencionou em seus escritos. Dogen, provavelmente, recebeu uma educação nos clássicos chineses e na poesia *Waka* japonesa; o desejo de sua mãe era que ele seguisse a vida religiosa. Com uma formação que, possivelmente, abriria seus caminhos na política, Dogen entrou para o noviciado de um dos templos do complexo de Enryaku-ji na Escola Tendai em monte Hiei com a idade de 13 anos.<sup>176</sup>

<sup>173</sup> *Textos Budistas e Zen-Budistas*, p. 27.

<sup>174</sup> *Textos Budistas e Zen-Budistas*, p. 27.

<sup>175</sup> TOMOAKI, Tsuchida. *A espiritualidade monástica de Dogen mestre do Zen*. In: EB II, p. 283.

<sup>176</sup> *A espiritualidade monástica de Dogen mestre do Zen*, p. 283.

Desde a tenra idade, Dogen já se preocupava com o caráter inato ou adquirido da iluminação. Estudou com o monge Koin, em Onjo-ji, que o encaminhou para Eisai, no templo de Kennin-ji, onde os estudos esotéricos seguiam a escola Rinzai fundamentado em *Koans*. Dogen continua seus estudos sob orientação de Myozen (1185-1225), discípulo de Eisai. Em 1223, Dogen e Myozen seguem para a China, onde se encontram com vários mestres da escola Lin-chi (Rinzai), mas Dogen não encontra nenhuma afinidade com esses mestres. Volta, então, ao templo de T'ien-t'ung, onde está Ju-ching (Tendo Nyojo, 1163-1228), com quem tem uma sintonia imediata. Esse mosteiro era muito rigoroso em suas práticas, fato que favoreceu a permanência de Dogen por mais dois anos, apesar de ter recebido a sanção de seu mestre.<sup>177</sup>

Segundo a tradição, quando o navio que levava Dogen à China chegou ao porto de Ning-Po, um velho monge chinês subiu a bordo para comprar cogumelos japoneses para a despensa do templo. Ele era o cozinheiro responsável pelo Templo de Ikuozan. Dogen convidou-o para passar a noite no navio, alegando que alguém poderia substituí-lo em sua função. Ele não aceita, retorna ao templo e diz que Dogen não conhece nada de Budismo. Esse e outros fatos levaram Dogen a compreender e valorizar a importância do trabalho nos mosteiros como uma forma de ascese.<sup>178</sup> Conta-se que, quando Dogen praticava o Zen no Templo Tendozan, na China, ele viu um velho monge numa tarde ensolarada, coberto de suor, varrendo o pátio do templo. Dogen se ofereceu para colocar um jovem em seu lugar; o monge discordou e afirmou que, se ele passasse seu trabalho para outro, não seria mais seu próprio serviço e que o tempo passa muito rápido, é irreversível e deve ser plenamente aproveitado. Profundamente tocado por esses acontecimentos, Dogen regressou ao Japão e conferiu importância ao trabalho manual em sua comunidade monástica de Eihei-ji.<sup>179</sup>

Dogen voltou para o Japão em 1227 e retornou ao templo de Kennin-ji. Não concordava com a prática do Zen misturada aos ensinamentos esotéricos. Em 1231, mudou-se para Fukakusa, ao sul de Quioto, pois se encontrava ameaçado pelos monges de monte Hiei. Fundou o Kosho-ji, um lugar de meditação para a prática Zen e a observância rigorosa de seus preceitos. Atraiu discípulos pertencentes à escola de Dainichi Nonin que vieram para estudar e praticar o Zen com Dogen, como Koun Ejo (1198-1280) em 1234, que foi discípulo de

---

<sup>177</sup> *Um esboço histórico*, p. 269.

<sup>178</sup> No Budismo Indiano, os monges permaneciam desvinculados das atividades produtivas, somente na China, com o Budismo Ch'an, o trabalho foi adotado pelos monges como uma forma de ascese. GONÇALVES, Ricardo Mário. *A Ética Budista e o espírito econômico do Japão*. São Paulo: Elevação, 2007, p. 90.

<sup>179</sup> *A Ética Budista e o espírito econômico do Japão*. São Paulo: Elevação, 2007, pp. 94-95.

Kakuan, e um grupo liderado por Kakuzen Ekan (m. 1251), que chegou em 1241 com Tettsu Gikai (1219-1309), Gien (m. 1314) e Gijun (s.d.).<sup>180</sup>

Em 1243, Dogen saiu do templo em Quioto e, com o apoio de Hatano Yoshishige, um oficial do xogunato Kamakura, foi para as regiões remotas de Echizen. Dogen sentia-se pressionado pelas seitas budistas mais antigas, o templo de tradição Rinzai Tofuku-ji patrocinado pela família Fujiwara estabeleceu-se muito próximo em Higashiyama. O primeiro abade desse templo foi Enni Ben'en (1202-1280), do ramo Yogi do Zen, de tradição Rinzai, que escreveu o Shoitsu Kokushi. Ele foi um dos primeiros sacerdotes que estudou na China no século XIII e ajudou na formação da base da elite Zen de Quioto e Kamakura que, mais tarde, se organizariam no sistema das Cinco Montanhas ou Gonzan.<sup>181</sup>

Dogen fixou-se no templo de Eihei-ji e, ainda bastante jovem, com a saúde debilitada, passou a direção do templo para seu discípulo Koun Ejo com o objetivo de concentrar-se em seus escritos, em particular o famoso *Shobogenzo*, cujos capítulos têm um título individual e, muitas vezes, com indicação de data. Ejo, que era muito culto, ajudou Dogen na compilação dessa obra e, possivelmente, ampliou o texto após a sua morte. Dogen mudou-se para Echizen com cerca de quarenta capítulos já concluídos, quase metade da obra. Até então, ele elogiava o budismo leigo e defendia o estudo de Zen por mulheres, mas, a partir daí, observa-se uma mudança radical em sua posição. É quando ele começa a defender a escola Soto e preconiza o estudo do Zen só para os monges que deixaram seus lares. O *Shobogenzo* permaneceu sem publicação até o final do período Tokugawa e suas cópias manuscritas eram distribuídas privadamente. A edição pública dos 95 capítulos iniciou-se em 1796 e foi concluída em 1811. O *Eihei Koroku* continha violentos ataques ao Zen de tradição Rinzai.<sup>182</sup>

A morte de Dogen ocorreu em 1253 em Quioto. Ejo assumiu o templo de Eihei-ji, que, devido à sua saúde debilitada, em 1267, delega o templo a Tettsu Gikai, que era o encarregado da cozinha, posto considerado de grande importância. Anteriormente, em 1251, Gikai havia recebido o certificado de sucessão na escola Nihon Daruma do mestre Ekan. Nessa época, Gikai pede a Dogen que lhe mostre o certificado que recebeu de Ju-ching, mas isso não acontece, apesar da promessa de Dogen de transmitir-lhe o darma em seu retorno a uma visita a Quioto. Porém, lá, ele morre aos 53 anos. Gikai ficou sob orientação de Ejo, que o enviou

---

<sup>180</sup> *Um esboço histórico*, p. 269.

<sup>181</sup> *Um esboço histórico*, p. 270.

<sup>182</sup> *Um esboço histórico*, pp. 270- 271.

para estudar em templos Rinzai, em Quioto e Kamakura. Em 1259, foi para a China sob a dinastia Sung e, ao retornar, trouxe projetos arquitetônicos para o templo de Eihei-ji.<sup>183</sup>

A escolha de Gikai na sucessão de Ejo, entretanto, gerou um conflito conhecido como *sandai sorun*, ou disputa da terceira geração, gerada por um grupo em torno de Gien (m. 1314) e Chi-yuan (Jakuen, 1207-1299), o qual alegava que o estilo austero e simples de Dogen estava sendo violado e que Gikai estava introduzindo elementos do budismo esotérico para atrair seguidores. Este, então, deixou Eihei-ji, seguindo para Kaga (hoje Ishikawa), onde transformou, em 1283, um antigo templo Tendai, o Daijo-ji, num templo da tradição Soto. A escola de Gikai disseminou-se pelo Japão, ganhando prosperidade e popularidade, enquanto os descendentes de Gien e Chi-yuan, juntamente com o templo Eihei-ji, perderam a força e o apoio da família Hatano.<sup>184</sup>

Herdeiro de Gikai e considerado um dos fundadores do Soto, Keizan Jokin (1268-1325) foi monge sob orientação de Ejo e passou a estudar com Gikai após a morte de seu mestre. Em 1295, recebeu sanção de Gikai e, em 1302, tornou-se o segundo abade do templo de Daijo-ji. Em 1311, ficou no templo de Joju-ji, em Kanazawa; em 1313, com o patrocínio de Shigeno Nobunao, ele fundou o templo de Yoko-ji, em Kaga, e o de Soji-ji, em Noto. Passou esses templos a seus discípulos Meiho Sotesu (1277-1350) e Gazan Joseki (1275-2366). Keizan, no entanto, não fez nada para preservar o estilo simples e austero de Dogen; ao contrário, buscou aumentar o seu grupo religioso, incorporando elementos do budismo antigo e esotérico, como o das religiões montanhesas, crenças da tradição Hakusan (fé Tendai) em Kannon, adoração de diversas divindades locais pertencentes ao *Shinto* e práticas ascéticas dos monges *Shugendo* montanheses. A escola Soto revitalizou templos associados a formas antigas de budismo e conquistou popularidade dando ênfase a obras e serviços públicos, como a educação da população, construção de pontes, escavação de fontes quentes, cura de doenças e expulsão de espíritos malignos, entre outros. Nesse período, encontram-se *goroku*, da seita Soto, que refletem essa abordagem popular. São homilias emitidas em funerais, serviços memoriais, versos e outros escritos em linguagem simples dirigidos não somente à classe guerreira, mas também às classes populares.<sup>185</sup>

Nos templos Soto, o dia era dividido em três períodos de trabalho e quatro de meditação *zazen*. Isso ocorreu até a metade do período Muromachi, quando essas práticas não diferiam de outros templos do Zen. Todo ano, havia dois períodos de três meses de prática

---

<sup>183</sup> *Um esboço histórico*, p. 271.

<sup>184</sup> *Um esboço histórico*, p. 271.

<sup>185</sup> *Um esboço histórico*, pp. 272- 273.



intensa, um encontro anual de monges de todo país, o *gokoe*, e um período de oito dias no início do décimo segundo mês, o *rohatsu sesshin*, no qual se praticava a meditação contínua, dia e noite. A prática do *sanzen*, ou a visita ao mestre do Zen para uma entrevista, não era mais usada. Nas escolas de tradição Gozan e nos templos de Myoshin-ji e Daitoku-ji, a prática do *Koan* perdeu sua vitalidade, os monges memorizavam as respostas dadas pelos mestres e as repetiam. O *gokoe* e o *jukaie* (recepção de preceitos) tornam-se populares em todo o país e ajudam na restauração e manutenção dos templos, também permitem a transmissão ao povo do conhecimento e prática do Zen, antes restrito aos monges.<sup>186</sup>

No final do período Muromachi, os descendentes da escola de Keizan começam a se interessar pelo templo de Eihei-ji, com o qual não tinham mais contato desde a disputa da terceira geração. Em 1490, este passa a ser denominado *Kompon dojo* (local básico da prática), com abades da linhagem Keizan. No período Sengoku, a Escola Soto recebeu o apoio das famílias Imagawa e Tokugawa e se amplia ainda mais.<sup>187</sup>

Segundo Philip Yampolsky, durante o século XIII e início do século XIV, o *Zen de tradição Rinzai* floresceu em Quioto e Kamakura, com a proteção do xogunato de Kamakura. Muitos monges japoneses que visitaram a China nesse período eram de formação Tendai ou Shingos e defendiam um Zen misturado a elementos esotéricos; outros resgatavam um Zen baseado em koans. Os monges viajavam regularmente entre Quioto e Kamakura, residindo em templos construídos com o apoio do império e do xogunato. Em Kamakura, os monges chineses, convidados pelos regentes Hojo, transmitiam um ensinamento simplificado, enquanto em Quioto o Zen combinava-se com doutrinas esotéricas. Esses sacerdotes, mais tarde, no período Ashigaka, se organizariam numa hierarquia de templos conhecida como Gozan ou Cinco Montanhas, numa imitação do sistema que havia se estabelecido na China do período Sung. Enni Ben'en, monge importante na transmissão do Zen, foi para a China em 1235 e se tornou herdeiro de Wu-chun Shih-fan. Retornou ao Japão em 1241 e trouxe mil livros sobre o Budismo e o Confucionismo. Ele ensinava o Zen com elementos do esoterismo no complexo de Tofuku-ji. Em 1249, Shinchu Kakushin foi para a China e se tornou herdeiro de Wu-men Hui-k'ai (1185-1260), o compilador do *wu-men kuan* (Mumonkan; A Barreira sem portal); ele também combinava o Zen com o esoterismo. Em 1254, fundou o templo em

---

<sup>186</sup> *Um esboço histórico*, p. 273.

<sup>187</sup> *Um esboço histórico*, p. 274.

Wakayama, sua escola floresceu durante várias gerações, mas foi suprimida pelo xogunato Ashikaga por razões políticas.<sup>188</sup>

Lan-hsi Tao-lung (Rankei Doryu, 1213-1278) contribuiu de modo significativo para o estabelecimento do Zen como uma escola independente. Estudou na China com mestres do Zen e em 1246; aos 33 anos, tornou-se o primeiro abade de templo de Kencho-ji, em Kamakura, conquistando muitos seguidores entre a classe guerreira. O seu Zen era despido de elementos esotéricos, era rigoroso e adepto dos regulamentos monásticos. Em 1259, vai para o templo de Kennin-ji, em Quioto, onde ensina o estilo mais puro do Zen chinês.<sup>189</sup>

Outro importante sacerdote chinês para o Japão foi Wu-hsueh Tsu-yuan (Mugaku Sogen, 1226-1286), que obteve a sanção do mestre Wu-chun. Em 1279, Hojo Tokimune convidou Tsu-yuan para ir ao Japão, tendo sido recebido por Enni Ben'en, que também havia estudado com Wu-chun, e logo foi para o templo de Kencho-ji, em Kamakura. Hojo estudou sob sua orientação e construiu o templo de Engaku-ji, fazendo de Tsu-yuan seu abade. Os seus discípulos empenharam-se na disseminação do Zen de tradição Gozan<sup>190</sup>. O Zen de Kamakura e de Quioto, apoiados por Hojo, pela aristocracia e pela corte imperial, cresceu em popularidade, especialmente em meio às classes de elite, passando a exercer uma significativa influência política e literária, se organizando dentro do sistema Gozan. Cada templo de tradição Rinzai de Kamakura e Quioto tinha sua própria hierarquia ou linhagem de descendência com relação ao seu abade; as escolas literárias tinham cada uma sua própria linhagem.<sup>191</sup>

No início do século XIII, quando os monges japoneses começaram a chegar à China, o Zen de tradição Sung passou a ser dominado pela escola que descendia de Ta-hui tsung-kao (1089-1163). Porém os sacerdotes chineses que chegaram ao Japão no período Kamakura pertenciam à escola rival menor de Hu-ch'iu shao-lung (1077-1136), que estava dividida em duas facções, a de P'o-na Tsu-hsien (1132-1211) e a de Sung-yuan Ch'ung yueh (1132-1202). Essas disputas estenderam-se ao Japão e estão na retaguarda de antagonismos entre as escolas de tradição Gozan. A escola Ta-hui, de tradição Sung, se associou com a corte Sung, com altos oficiais e com a intelectualidade. O sistema burocrático chinês penetrou nos templos da escola Zen em todo o país, desenvolvendo um sistema altamente organizado de classificação e administração de templos. A atmosfera aristocrática do Zen era altamente atraente para as

---

<sup>188</sup> *Um esboço histórico*, p. 275.

<sup>189</sup> *Um esboço histórico*, p. 275

<sup>190</sup> *Um esboço histórico*, p. 275.

<sup>191</sup> *Um esboço histórico*, p. 276.

famílias governantes do Japão, os Hojo e os Ashikaga, xogunato estabelecido por Takauji (1305-1358) após a queda do regime Hojo em 1333.<sup>192</sup>

Essa forma organizada do Zen foi adotada quase integralmente pelo xogunato Ashikaga como ideal para alcançar os seus propósitos políticos, pois ampliava a sua dignidade e autoridade; foram tomadas medidas para a organização do zen e promoção dos interesses do xogunato. Orientados pelo mestre do Zen da escola Rinzai, Muso Soseki, a partir de 1338, Takauji e seu irmão Tadayoshi fundaram templos oficiais (*Ankoku-ji*) nas 36 províncias e em duas ilhas. Esses templos serviam para enfatizar a presença política dos Ashikaga nas províncias e para conferir importância aos senhores feudais. Seguiam o modelo chinês do governo Sung, que também havia estabelecido templos oficiais em todas as províncias. Também foram fundados os *risho-to*, que eram províncias pagodes dedicadas aos espíritos dos guerreiros mortos desde o conflito civil da era Genko (1331-1333). Esses se localizavam no interior dos distritos de tradição tendai, Shingon e Ritsu. Após a morte de Takauji, esses templos perderam a importância.<sup>193</sup>

No período Muromachi, o sistema Gozan entrou em pleno uso oficial. Em 1299, o templo de Lochi-ji, em Kamakura, recebeu seu estatuto oficial; em 1310, o Kencho-ji, o Engaku-ji e o Jufuku-ji alcançaram classificação como Gozan, o que seria um indicativo da aceitação oficial desse sistema antes do final do período Kamakura. As classificações de templos de tradição Gozan, tanto em Quioto quanto em Kamakura, eram objetos de disputa, variando conforme as preferências do xogunato ou com a influência dos sacerdotes. Dentre esses, destaca-se Muso Soseki. Nascido numa família aristocrática, foi um estudante talentoso que, desde cedo, mergulhou nos textos budistas e leu extensamente obras confucionistas e taoístas. Com 18 anos, foi para o templo de Todai-ji, em Nara, onde recebeu os preceitos; voltou-se para o Zen visitando diversos mestres em Quioto e Kamakura e sacerdotes vindos da China até encontrar Koho Kennichi (1241-1316), que tentou demovê-lo de sua preocupação com os textos sagrados e literários. Soseki passou três anos em isolamento e retornou a Koho, onde recebeu a sanção em 1305, tornando-se o representante Zen de tradição literária, motivo pelo qual foi bastante criticado, especialmente por Shuhu Myocho (Daito Kokushi, 1282-1338), que afirmou que a interpretação de Muso Soseki estava no mesmo

---

<sup>192</sup> *Um esboço histórico*, p. 276.

<sup>193</sup> *Um esboço histórico*, pp. 276-277.

nível das escolas de ensinamento. Soseki contribuiu para a ênfase nos templos Gozan nas composições literárias; aos poucos, o ensino do Zen foi se tornando altamente formalizado.<sup>194</sup>

Nos templos de Daitoku-ji e de Myoshin-ji em Quioto, havia um rigoroso ensinamento Zen importado da China e baseado em *koans* que era conhecido como escola Otokan (baseado nos nomes dos seus fundadores Daio Kokushi, Daito Kokushi e Kanzan), a qual foi predominante na escola Rinzai do século XVII em diante, sendo a forma que existe até hoje. Nanpo Jomyo (Daio Kokushi, 1235-1309) é o fundador dessa linhagem, tendo iniciado seus estudos em Kamakura sob a orientação de Lan-hsi Tao-lung, indo, em 1259, para a China, onde obteve a sanção de Hsu-y'ang Chih-yu (1185-1269), que tinha vínculos com a corte imperial Sung. Depois de trinta anos em Kyushu, é chamado pelos Hojo para assumir a posto de abade no templo de Kencho-ji, em Kamakura. Seus ensinamentos eram baseados nos *koans* de seu mestre chinês e não incluíam elementos do Budismo esotérico. Shuho Myocho (Daito Kokushi) foi seu principal herdeiro, mantinha um rigoroso estilo Sung de Zen e, possivelmente, foi o primeiro a criar um programa sistemático de estudo de *koans* no Japão. Fez severas críticas ao Zen de Soseki, fundou o templo de Daitoku-ji e teve vínculos com o imperador Hanazono e a Corte Imperial.<sup>195</sup>

O templo de Daitoku-ji foi ampliado sob a direção de Tetto Giko (1295-1369), que estabeleceu templos subsidiários próximos a Quioto, mas, como o estilo de ensino diferia do estilo dos templos do sistema Gozan, ele não recebeu apoio de Ashikaga bafuku entrando em deterioração. Esse templo voltou a prosperar com o novo abade Ikkyu Sojun (1394-1481), um dos mais famosos sacerdotes japoneses, filho do imperador Gokomatsu; com a idade de vinte anos, foi praticar o Zen no estilo rigoroso sob a orientação de Kaso Sodon (1352-1428) e alcançou a iluminação, segundo relatos, pelo ruminar das vacas, quando meditava em um pequeno barco. Escreveu em forma poética chinesa, o *Jikai shu* (Autocensuras), com severas críticas ao sucessor de Kaso, Yoso Soi (1379-1458), acusando-o de fazer comércio com o Zen, vender certificados falsos de iluminação e seduzir mulheres no templo. Entretanto Ikkyu frequentava lugares de homossexualismo e cultivava vínculos com mulheres, sobre as quais ele cita em seus versos em *Kyoun-shu* (Coletânea da Nuvem Louca).<sup>196</sup>

Durante a guerra civil de Onin (1467-1477), no período Muromachi, vários templos foram destruídos em Quioto, inclusive o de Daitoku-ji, em 1468, que foi reconstruído no início de 1473. No templo de Myoshin-ji, um homem extremamente simples, Kanzan Egen

---

<sup>194</sup> *Um esboço histórico*, pp. 278- 279.

<sup>195</sup> *Um esboço histórico*, p. 280.

<sup>196</sup> *Um esboço histórico*, p. 281.

(1277-1360), discípulo de Shuho Myocho, atraiu estudantes que estavam desencantados com a ausência da prática Zen nos templos do sistema Gozan. Kanzan não deixou nenhum escrito, ao contrário de Daio e Daito Kokushi, que compilaram *goroku*, ou os registros de seus mestres. Esse templo, a princípio, era apenas um subtemplo de Daitoku-ji, mas por razões políticas, deixou de existir e, depois, foi restaurado pelo arquiteto Nippo Soshun (1368-1448), continuando, então, a prosperar e, com o apoio dos *daimyos*, ou senhores feudais, por todo país, tornou-se mais poderoso que o de Daitoku-ji, cujos monges sentiam-se ameaçados.<sup>197</sup>

O templo de Myoshin-ji passou a ocupar gradativamente os templos de tradição Gozan, Jissetsu e Shozan. Entre seus adeptos, estavam atores, poetas, médicos, comerciantes e outros. Aproximou-se do povo, adotou crenças locais, realizava serviços budistas e oferecia preces para agradar a população; a prática Zen tradicional foi negligenciada, formalizaram-se as perguntas-e-respostas, e os registros secretos das entrevistas na forma de *koans* circulavam como nos templos de Gozan, assemelhando-se às instituições do Tendai e do Shingon. No início do século XVII, com o governo Tokugawa bakufu, o Budismo ficou sob rigoroso controle do governo, estabeleceu-se um sistema de templos principais e subsidiários. Essa liderança era confuciana, e o budismo ficou sujeito a frequentes ataques, o que possibilitou uma reavaliação crítica de sua fé e uma ênfase nas questões teóricas. Tanto na escola Rinzai como na Soto nasceram figuras de destaque que revitalizaram o budismo no Japão.<sup>198</sup>

Na interpretação de Ricardo Gonçalves, depois do século XII, o Budismo japonês continua sua história com o desenvolvimento das escolas anteriores; o Budismo Zen disseminava-se entre a classe guerreira e influenciava a moral feudal, as artes e a cultura em geral; as escolas devocionais influenciavam as classes populares. Na atualidade, os mestres mais estudados no Japão são Shinran, Dogen e Kobo Daishi. A industrialização excessiva, juntamente com o afastamento da natureza, está gerando entre os jovens uma volta às tradições antigas do Japão, especialmente o Budismo, assim como práticas ascéticas nas montanhas para adquirir sabedoria e poderes mágicos, o *Shugwendô*, religião nascida do sincretismo entre o Budismo e elementos da religião primitiva japonesa.<sup>199</sup>

---

<sup>197</sup> *Um esboço histórico*, p. 381.

<sup>198</sup> *Um esboço histórico*, p. 382.

<sup>199</sup> *Textos Budistas e Zen-Budistas*, p. 28.

## 1.4 O Zen no Ocidente

Cortinas de seda  
 O vento entra  
 Sem pedir licença<sup>200</sup>

Paulo Leminski

O teólogo Harvey Cox<sup>201</sup>, na década de 70, fez uma reflexão sobre o fenômeno da crescente onda de interesse dos norte-americanos pela espiritualidade oriental, fato sem precedentes na história dos Estados Unidos até aquela época. Na cidade de Cambridge, no Estado de Massachusetts, surge Harvard, antiga Universidade americana que se tornou um dos centros mais importantes do movimento religioso que Cox chamou de “neo-oriental”, termo que ele utilizou não para se referir às grandes tradições clássicas do Oriente como o Budismo e o Hinduísmo em seu ambiente asiático, mas com o intuito de falar sobre a versão americana dessas tradições.<sup>202</sup>

Essa influência, segundo Cox, não é nova em seu aspecto teórico. Em Chicago, entre 11 e 27 de setembro de 1893, foi realizado o Parlamento Mundial de Religiões com a presença de vários líderes religiosos, entre eles Anagarika Dharmapala, do Budismo Theravada, e o filósofo e guru indiano Swami Vivekananda (1863-1902), que fundou, naquele mesmo ano, a Sociedade “Vedanta” nos EUA, porém a novidade está em seu aspecto devocional e prático.<sup>203</sup> A partir dos anos 60, florescem nas ruas e avenidas de Massachusetts em torno de quarenta ou cinquenta movimentos neo-orientais. Entre esses, centros de Zen Budismo; a “Missão da Luz Divina”, do jovem guru Maharaj Ji; jovens siks, com seu restaurante vegetariano “Tempo de ouro da cozinha consciente”. Não muito distante, encontra-se o “Centro Internacional pela meditação do estudante”, fundado pelo célebre swami dos anos 60, o yogue Maharishi Mahesh, que divulgou a “Meditação Transcendental”. Fundada também nessa época, a “Casa do Dharma”, pelo lama budista tibetano Chogyam

---

<sup>200</sup> LEMINSKI, Paulo. *Pensador*. Info. Disponível em: [http://pensador.uol.com.br/autor/paulo\\_leminski/](http://pensador.uol.com.br/autor/paulo_leminski/). Acesso em: 16 dez. 2012.

<sup>201</sup> Nascido em 1929 em Malvern, na Pensilvânia, Harvey Cox é um teólogo protestante. Foi professor de Teologia na Universidade de Harvard desde 1965 até sua aposentadoria em 2009.

<sup>202</sup> COX, Harvey. *La svolta ad Oriente: Promesse e pericoli Del nuovo Orientalismo*. Brescia: Editrice Queriniana, 1978, p. 11.

<sup>203</sup> *La svolta ad Oriente*, p. 24.

Trungpa Rinpoche. Todos esses grupos, centros de estudos e práticas do Oriente tornaram Cambridge, uma cidade a princípio conservadora, terreno fértil para a fascinação pelas tradições orientais, principalmente entre os jovens estudantes universitários.<sup>204</sup>

O Budismo e as descrições de suas práticas vieram para o Ocidente no início do século XIX, quando os principais textos da tradição indiana começaram a ser traduzidos para as línguas européias. No início desse século, os ingleses formaram as primeiras sociedades budistas, embora a influência do budismo fosse maior na literatura e filosofia alemãs.<sup>205</sup> A doutrina era difundida por missionários e intérpretes ocidentais que, na maioria das vezes, distorceram as ideias originais. Na análise de Frank Usarski, o termo “Budismo Ocidental” refere-se às correntes que se manifestaram na Europa e nos Estados Unidos e, posteriormente, em outros países ou regiões, como Austrália e América Latina:

O ‘Budismo Ocidental’ existe em complementação ao Budismo asiático, não apenas no sentido geográfico, mas também no que diz respeito a seu caráter específico, inclusive sua afinidade com um engajamento político-social, motivo pelo qual alguns autores qualificam-no como o ‘quarto veículo’<sup>206</sup> não-redutível a nenhuma das três correntes clássicas que surgiram no continente de origem do Budismo.<sup>207</sup>

Na interpretação de Usarski, o “Budismo Ocidental” é predominantemente representado por indivíduos que “não nasceram budistas, mas seguem o Budismo por conversão”. Diferente do “Budismo de Imigração” que é representado por asiáticos que, “[...] como fugitivos ou por motivos econômicos, deslocaram-se de seus países tradicionalmente budistas sem mudar drasticamente a maneira de praticar e viver sua religião nativa em um ambiente-

<sup>204</sup> *La svolta ad Oriente*, p. 12-13.

<sup>205</sup> *Textos Budistas e Zen-Budistas*, p. 28.

<sup>206</sup> O Budismo divide-se em três veículos ou *yanas* clássicos: O Theravada, ou Escola dos Anciãos, chamado também de Hinayana ou Pequeno Veículo, dominante nos países do sudeste Asiático (Tailândia, Sri Lanka, Myanmar), que privilegia a vida monástica, a estrita observância de regras e preceitos e a prática da meditação. O segundo *yana*, chamado de Mahayana ou Grande Veículo, predominante na China, no Japão, na Coreia e no Vietnã. Essa corrente é originária do norte da Índia, sofreu influências persas e helenísticas, tem como ideal a figura do Bodhisattva; o Zen segue a sua linhagem. O terceiro *yana* é o Vajrayana (Veículo do raio ou do Diamante) ou budismo tântrico, carregado de misticismo, magia e simbolismo sexual, que floresce principalmente no Tibete, na Mongólia e entre os buriatos da Rússia, presente também na China e no Japão. GONÇALVES, Ricardo Mário. As flores do dharma desabrocham sob o Cruzeiro do Sul: aspectos dos vários “budismos” no Brasil. *REVISTA USP*, São Paulo, n.67, pp. 198-207, setembro/novembro 2005, pp. 200-201-202.

<sup>207</sup> Cf. QUEEN, Christopher S. *Introduction: A New Buddhism*. In: QUEEN, Christopher S. (ed.) *Engaged Buddhism in the West*, Boston: Wisdom, 2000, p. 17-26. In: *O Budismo e as outras*, p. 54.

anfitrião”.<sup>208</sup> Mesmo não sendo idêntico aos movimentos surgidos nos países asiáticos como alternativas à interpretação convencional dos veículos clássicos do budismo (“modernismo budista” ou “Budismo protestante”), o Budismo Ocidental recebeu sua influência, “[...] em parte devido ao intercâmbio intensificado sob as condições da globalização acelerada, ambas as correntes compartilham uma série de características”<sup>209</sup>, reconhecendo a necessidade de uma colaboração para a solução dos problemas mundiais.

No início de século XX, sacerdotes da escola Zen e da escola Ch'an vieram para o Ocidente transmitir os ensinamentos e práticas budistas para comunidades de imigrantes. Esses *Roshis* pioneiros, tanto da tradição Soto como da Rinzai, foram provenientes de linhagens que já promoviam a prática leiga da meditação *zazen* no Japão, que hoje existe como minoria em sua terra de origem e no Ocidente desenvolveram-se. Os *Roshis* “[...] colocaram o lótus sobre a rocha, e, embora demorasse mais que suas vidas, ele criou raízes”.<sup>210</sup> Com todos esses esforços, o Zen permaneceu pouco difundido no Ocidente por décadas.

Na década de 1950, ocorre um grande movimento de mudança: surgem os livros do estudioso japonês Daisetz Teitaro Suzuki (1869-1966), três volumes de *Ensaio sobre o Zen Budismo* e outros que apresentam ao Ocidente, segundo Franz Aubrey Metcalf, uma visão bastante atraente da espiritualidade Zen.<sup>211</sup> Na interpretação de Hee-Ji Kim e de Aldo Tollini, sua obra foi de fundamental importância na divulgação do Zen no Ocidente, no conhecimento dessa escola e em seu reflexo na Europa. Na avaliação de Tollini, Suzuki forneceu uma visão que pode ser definida como “transcendental” ou mitopoética do Ch'an/Zen, sustentando que isso transcende a compreensão humana e se situa em uma zona não passível somente de análise intelectual. Esse olhar, no entanto, reflete uma atitude nem sempre compartilhada e para, alguns estudiosos, sujeita à revisão crítica.<sup>212</sup>

Suzuki foi lido e reverenciado por estudantes, intelectuais, leigos e outros. Entre eles, o filósofo inglês, escritor e estudante de religião comparada, Allan Watts (1915-1973), que estimulou o crescimento da experimentação religiosa e participou na época da formação da “geração beat” ou “beatnik” (*beat generation* ou geração batida). Jovens intelectuais norte-

---

<sup>208</sup> Cf. NUMRICH, Paul David. *Old Wisdom in the New World: Americanization in Two Immigrant Theravada Buddhist temples*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1966. In: O Budismo e as outras, p. 55.

<sup>209</sup> *O Budismo e as outras*, pp. 55-56.

<sup>210</sup> METCALF, Franz Aubrey. *O Zen no Ocidente*, p. 521. In: EB II.

<sup>211</sup> *O Zen no Ocidente*, p. 522.

<sup>212</sup> *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, p. 7.



americanos que, em meados dos anos 50, cansados dos padrões da classe média do pós-guerra, num contexto marcado por drogas, *jazz* e liberdade sexual, provocaram uma revolução cultural própria. A partir daí, foi gerado o movimento da contracultura que, no início dos anos 60, deu origem aos *hippies*. Através das artes e literatura, questionavam os valores centrais da cultura ocidental, “[...] tendo como uma de suas características fundamentais uma espécie de entusiasmo Zen, ao mesmo tempo, místico e mundano”.<sup>213</sup> Vários mestres Zen vieram do Japão no intuito de divulgar o Dharma, e uma grande parte de pessoas das classes médias se interessaram pelas tradições e práticas orientais. Esse movimento, iniciado nos Estados Unidos, “[...] estendeu-se por todas as nações industrializadas, que não estavam sob governos totalitários, nas quais havia uma abertura a novas idéias e formas religiosas”.<sup>214</sup>

O Budismo teve forte influência nas artes e literatura da época. O escritor norte-americano Jack Kerouac (1922-1969) publicou, em 1957, o livro *On the Road*, traduzido no Brasil em 1984, por Eduardo Bueno, como *Pé na estrada*, recentemente filmado e dirigido no Brasil por Walter Salles (lançado em 2012 com o título *Na estrada*). Kerouac, considerado como o “Rei dos Beats”, título que ele rejeitava por ser, no íntimo, um conservador, foi autor de vários livros e poemas. Em 1958, ele escreveu *The Dharma Bums* (traduzido no Brasil como *Vagabundos iluminados*), época em que Jack aprofundava sua busca espiritual pela via do Budismo. O personagem desse livro, Japhy Ryder, era uma referência ao amigo poeta, linguista, mitólogo e antropólogo Gary Snyder (nascido em San Francisco, Califórnia, em 08 de maio de 1930). Budista e ativista ambiental, tradutor de vários poetas chineses, Snyder é considerado um dos precursores da pesquisa etnopoética, além de ser vencedor do prêmio Pulitzer de poesia.<sup>215</sup>

Outro poeta dessa geração de estudantes da Universidade de Columbia foi Allen Ginsberg (1926-1997), autor de um dos livros de poesia mais vendidos na história dos Estados Unidos, *Howl* (Uivo), lançado em 1956. No início da década de 60, participa de movimentos que divulgam o LSD (ácido lisérgico) e, em 1967, em San Francisco, participa do Human Be-In, onde ajuda a multidão a cantar o mantra OM. Consagrado como um dos escritores da contracultura, viaja pelo mundo e descobre o Budismo, tornando-se discípulo do guru tibetano Rinpoche.

Neal Cassady (1926-1968), que escreveu o romance autobiográfico *The First Third* (*O primeiro terço*), publicado em 1971, teve importante participação no movimento beat.

---

<sup>213</sup> *O Zen no Ocidente*, p. 522.

<sup>214</sup> *O Zen no Ocidente*, p. 522.

<sup>215</sup> WILLER, Cláudio. *Geração Beat*. Porto Alegre: L&PM Pocket Encyclopaedia, 2009.

Considerado o “herói secreto”, do livro *Uivo*, Neal também inspirou Kerouac a escrever sobre ele, dando-lhe o nome do personagem Dean Moriarty, um anti-herói, em *On the Road*. Entre outros dessa geração, estão incluídos o escritor e editor Laurence Ferlinghetti (1919), Gregory Corso, Michael Mc Clure e William Burroughs (1914-1997), escritor, pintor e crítico social que escreveu a autobiografia *Junky (Drogado)*.

Desde as décadas de 40 e 50, o Zen Budismo vem florescendo entre a Ásia e o Ocidente, especialmente na Califórnia, onde ele permanece até hoje não exatamente como uma religião, mas como uma “atmosfera” de algo novo e diferente; a palavra é, muitas vezes usada no Ocidente como adjetivo: “[...] Os ocidentais podem não saber o que é o Budismo Zen, mas sentem que podem de alguma forma intuir o que é ‘semelhante ao zen’”. A Califórnia tornou-se uma região budista bastante ativa no mundo, sobretudo no Zen, como sinaliza Metcalf:<sup>216</sup> “[...] Enquanto os ‘adjetivos Zen’ florescem, a ‘religião Zen’ cria raízes”. Nessa transmissão do Zen Budismo da Ásia para o Ocidente, verifica-se uma presença cultural forte e uma prática espiritual vivenciada.<sup>217</sup>

As práticas budistas têm atraído atenção e publicidade no Ocidente, tais como a meditação *vipassana* da escola Theravada, práticas tibetanas e meditação Zen. Por outro lado, os asiáticos no Ocidente parecem estar perdendo o entusiasmo por formas de práticas tradicionais do Budismo, como observa Paul Numrich num texto apresentado no encontro anual da *American Academy of Religion*, em 1994, onde não registrou nenhum *bhikku* asiático-americano, com ordenação plena num templo americano da escola Theravada.<sup>218</sup>

Na década de 60, vieram para o Ocidente grandes mestres espirituais asiáticos para difundir o Dharma, como os tibetanos e vietnamitas. Thich Nhat Hanh (Vietnã), que fundou um centro Zen no sul da França, e Hsuan Hua eram monges exilados que fugiam da perseguição política no seu país de origem. Esses representavam o Budismo Engajado, movimento que atraiu adeptos que se dispuseram a contribuir para a solução de problemas em áreas como paz, justiça social, ecologia e direitos humanos. Essa atração é interpretada por Frank Usarski, pelo fato de que, em parte:

Do ponto de vista do Budismo 'clássico', a vida monástica é ainda vista como o mais importante respaldo da religião, enquanto a maioria dos budistas ocidentais quer viver o Budismo no cotidiano e considera o último o contexto adequado para a evolução espiritual. Essa orientação atinge

---

<sup>216</sup> Ph.D. da Divinity School da Universidade de Chicago em 1997, estuda o desenvolvimento do Budismo zen-norte-americano. Atualmente, trabalha com o Instituto Forge e leciona na Universidade do Estado da Califórnia, Los Angeles.

<sup>217</sup> *O Zen no Ocidente*, p. 517.

<sup>218</sup> *O Zen no Ocidente*, p. 520.

também a questão das consequências éticas de uma existência budista civil e a necessidade da reinterpretação de virtudes clássicas sob as condições no mundo moderno.<sup>219</sup>

Na interpretação de Franz Aubrey, “[...] O Zen no Ocidente entrava numa nova fase, uma fase de transmissão intercultural tão profunda quanto a que se iniciara com Bodidarma e seus sucessores, quando eles levaram a escola *dhyana* para a China”.<sup>220</sup> Alguns desses mestres Zen asiáticos, como Thich Tien-an, chegaram como estudiosos; outros, como Taizan Maezumi Roshi e Suzuki Roshi, fundador do centro Zen de São Francisco, foram para os Estados Unidos servir a comunidades de imigrantes “[...] e foram seduzidos pelo entusiasmo da elite dos estudantes ocidentais”. Além desses, Sheng-yen, em Nova York, o ocidental Philip Kapleau, fundador do Centro Zen de Rochester, e Robert Aitken Roshi que criou os centros havaianos. Todos esses mestres criaram diversos “centros de Zen” que deram origem a novas formas de Budismo para leigos que queriam atuar de forma mais plena.<sup>221</sup>

Entre esses leigos, estudantes universitários estavam dispostos a desenvolver a prática zen numa condição intermediária entre leigo e sacerdote. Essa prática rompeu divisões sectárias tradicionais no interior do Zen, originando uma liberdade muitas vezes negligenciada na Ásia, especialmente no Japão. A distinção Soto/Rinzai foi rompida pelas linhagens mistas de mestres como Kapleau, Maezumi, Aitken e Sheng Yen. Surgiu, a partir da convivência entre mestres asiáticos e estudantes, uma nova e importante visão da prática budista em relação à participação da mulher no *sangha*. Segundo Metcalf, “[...] a participação plena das mulheres é provavelmente o desenvolvimento mais radical e criativo da espiritualidade budista ocidental em geral e não apenas da prática Zen”.<sup>222</sup> Em 1970, existiam listas de espera para participar dessas comunidades; surgem, a partir daí, novos perigos, conflitos ligados à sexualidade e também a dificuldades dos mestres de lidarem com o poder econômicos desses centros que cresciam rapidamente.

Atualmente, é expressiva a quantidade de mulheres atuantes no ambiente budista. Inclusive, nota-se o seu aumento crescente no ensinamento e transmissão do *dharma*, devido ao fato de que, na avaliação de Frank Usarski, durante grande parte de seu percurso, “[...] o Budismo ocidental foi moldado sob a influência de movimentos alternativos, inclusive o

---

<sup>219</sup> *O Budismo e as Outras*, p. 62.

<sup>220</sup> *O Zen no Ocidente*, p. 522.

<sup>221</sup> *O Zen no Ocidente*, pp. 523-524.

<sup>222</sup> *O Zen no Ocidente*, pp. 526-527

feminista”.<sup>223</sup> Em relação às correntes tradicionais, constata-se que, “[...] pela primeira vez na sua longa história, a expansão ocidental do Budismo uniu grande número de homens e mulheres praticando lado a lado, em uma atmosfera igualitária”.<sup>224</sup>

Sensei Taisen Deshimaru (1914-1982) levou a prática do Zen para a Europa, chegando à França em julho de 1967. Taisen foi influenciado pelos ensinamentos de Dôgen (1200-1253), fundador da tradição Soto Zen no Japão, foi ordenado monge em 1965 pelo mestre Kôdô Sawaki (1880-1965), importante guia zen japonês do século XX, e foi por ele encaminhado na intenção de levar o pensamento oriental para o Ocidente. Dôgen utilizava a expressão *dharma* (o caminho, a via) em lugar de Zen, e, para ele, a via em direção à “pura subjetividade” é praticar a meditação sentada (*Zazen*), ou “deixar cair corpo e mente” (*shin jin datsu raku*). Em 1979, em Gendronnière, Deshimaru reúne em torno de si um grande círculo de discípulos e amigos, entre eles grandes pensadores como Jean Paul Sartre, Claude Lévi-Strauss, Karl Jaspers, André Malraux, e também artistas, como Maurice Bejart e o cineasta Arnaud Desjardins, que dedicou a ele o filme “*Zen ici et maintenant et partout et toujours*”.<sup>225</sup>

Na Europa, é significativa a influência do Oriente na década de 60. Segundo o filósofo e psicólogo alemão Karlfried Graf Durckheim<sup>226</sup>, houve nesse período uma abertura e disposição para acatar as ideias e mensagens do Zen Budismo. A força de atração do Zen tinha sua origem na insatisfação interior do ser humano com a ordem do mundo, que o fazia sentir-se perdido em busca de saídas:

O Zen promete nos livrar da necessidade de disfarçar a nossa verdadeira vida e modo de ser. Todas as autênticas expressões vitais do Zen rompem a crosta daquilo que nós mesmos criamos, dando testemunho da possibilidade de um novo modo de ser... O Zen toca a realidade encerrada em nós mesmos... O Zen escancara as portas e aponta o ar livre.<sup>227</sup>

<sup>223</sup> Cf. ROMBERG, Claudia. *Women in Engaged Buddhism, Contemporary Buddhism*, vol. 3, n. 2, 2002, p. 166-170. In: *O Budismo e as Outras*, p. 61.

<sup>224</sup> Cf. COLEMAN, James William. *The New Buddhism. The Western Transformation of an Ancient Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 16-17. In: *O Budismo e as Outras*, p. 61.

<sup>225</sup> TEIXEIRA, Faustino Couto. *Taisen Deshimaru e o ritmo do universo*. Artigo publicado no Portal da Amai-vos em 06/07/2011 e também no IHU-Notícias de 07/07/2011. Reflexão sobre a obra de BLAIN, Dominique. *Sensei Taisen Deshimaru, maître zen*. Paris: Albin Michel, 2011.

<sup>226</sup> Nascido em Munchen, Alemanha, em 1896, psicólogo e doutor em filosofia nas Universidades de Munchen e Kiel; professor no Instituto de Psicologia da Universidade de Leipzig (1925 a 1932). Permaneceu no Japão de 1937 a 1948, onde se aprofundou nos estudos e na prática do Zen Budismo.

<sup>227</sup> DURCKHEIM, Karlfield Graf. *O Zen e nós*. São Paulo: Pensamento, 1998, pp. 13-14.

Karlfried pontua que o ocidental apega-se à consciência objetiva do eu, o que lhe dificulta a abertura de um espaço para aquela consciência onde o Ser transcende o habitual. A sabedoria do Budismo, em particular a do Zen, se destina à humanidade como um todo e é significativa nessa época, em que se observa o perigo do desenvolvimento unilateral das aptidões e do excessivo abuso de atitudes em nome de uma suposta racionalidade.<sup>228</sup>

Bastante popularizado nos Estados Unidos e na Europa, o Zen Budismo vem repercutindo no Brasil. Como sinaliza Ricardo Mário Gonçalves, “[...] A partir de 1960, comecei a frequentar o templo Busshinji<sup>229</sup>, sede da missão da escola Soto Zen, dirigida então pelo mestre Ryohan Shingu”. Essa missão foi a primeira organização budista a ultrapassar os limites da colônia japonesa para, em 1961, criar um grupo de zazen para brasileiros, cujo intérprete era o próprio professor Ricardo.<sup>230</sup> Em 1965, o Brasil recebe a visita do grão-mestre Soto Zen, Rosen Takashina, para os festejos do 10º aniversário da fundação da missão. Seu intérprete, Ricardo Gonçalves, com experiência de 45 anos de trabalho budista, nessa ocasião, conheceu o divulgador do Zen no Rio de Janeiro, Murillo Nunes de Azevedo, que lançava, no Brasil, a tradução do livro de Daisetz Teitaro Suzuki<sup>231</sup>, *Introdução ao Zen Budismo*. Esse encontro multiplicou-se em afinidades, palestras sobre budismo e sessões de meditação Zen. Em 1967, Ricardo e Murillo reativam a Sociedade Budista do Brasil “[...] para fazer da mesma uma organização aberta a todas as escolas budistas”, ideia que foi desviada pela vinda do monge Theravada do Sri Lanka, T. Anuruddha, que fez com que a sociedade se limitasse a essa Escola.<sup>232</sup>

---

<sup>228</sup> *O Zen e nós*, p. 15.

<sup>229</sup> Templo bastante voltado para a celebração de ritos fúnebres para os japoneses.

<sup>230</sup> GONÇALVES, Ricardo Mário. As flores do dharma desabrocham sob o Cruzeiro do Sul: aspectos dos vários “budismos” no Brasil. *REVISTA USP*, São Paulo, n. 67, p. 198-207, setembro/novembro 2005, p. 204.

<sup>231</sup> Suzuki tem sido criticado por alguns estudiosos pela maneira com que apresentou o Zen para o Ocidente. Esses apontam ainda para as possíveis limitações de Merton na compreensão do Zen Budismo por seu estudo ser intermediado por Suzuki. Segundo Robert Sharf, Professor de Estudos Budistas do Departamento de Línguas e Culturas da Ásia Oriental da Universidade de Berkeley, na Califórnia, Suzuki demonstrou uma visão simplista de um nacionalismo exagerado, fazendo uma caricatura do Zen, intelectualizando-o, colocando-o como uma forma de vivenciar o mundo, ao invés de uma complexa prática monástica budista, cortando do Zen links do Budismo tradicional, como preocupações soteriológicas, cosmológicas e no que diz respeito à ética (Cf. John P. KEENAN. *The Limits of Thomas Merton's Understanding of Buddhism*, In: Bonnie Bowman THURSTON (Ed.). *Apud Merton & Buddhism – Wisdom, emptiness, and everyday mind*. Louisville: Fons Vitae, 2007, p.118-125-132.

<sup>232</sup> GONÇALVES, Ricardo Mário. As flores do dharma desabrocham sob o Cruzeiro do Sul: aspectos dos vários “budismos” no Brasil. *REVISTA USP*, São Paulo, n.67, p. 198-207, setembro/novembro 2005, p. 204.

Em 1968, chegou ao templo Busshinji o monge Ryotan Tokuda, que, estando mais voltado para a prática do zazen, tem realizado importante trabalho com brasileiros em vários pontos do país, fundando o mosteiro zen Morro da Vargem em Ibiracú, no Espírito Santo, o templo Zen Pico dos Raios em Ouro Preto e o centro zen do recife – Seirenji. Outro divulgador do zen no Brasil é o mestre Moryama, que dirigiu o templo Busshinji por dois anos e, depois, foi para o sul do país. Em 1995, depois de passar vários anos de treinamento, em Los Angeles e no Japão, a monja brasileira Coen Murayama volta ao Brasil, onde dirige o Busshinji até o ano 2000. Com a vinda do mestre japonês Myoshi, ela sai do templo e funda o Tenzui Zen Dojo.

O atual superior do Busshinji é o mestre Saikawa, que trabalha pela reconciliação entre os diversos grupos Soto Zen existentes no país. Outros importantes difusores dessa linhagem no Brasil são Petrucio Chalegre, de Porto Alegre, Getúlio Taigen, do Rio de Janeiro, e Rui Ikko, de Campina Grande, na Paraíba. Como sinaliza Ricardo Gonçalves, o sistema zen, por valorizar muito a relação entre mestre e discípulos, tem a tendência, “[...] independente da existência ou não de conflitos, a fragmentar o movimento em grupos que atuam independentemente uns dos outros”.<sup>233</sup>

Foi criado recentemente no Brasil o Colegiado Budista Brasileiro, formado por líderes de movimentos budistas tradicionais, entidade pluridisciplinar presidida por Maurício Ghigonetto, direcionada para a correta divulgação, orientação e organização dos ensinamentos do *dharma* no Brasil. Entre outras, tem a função de assessorar os órgãos de imprensa no sentido de evitar informações distorcidas sobre os “budismos” no Brasil. Ricardo Gonçalves, membro do conselho consultivo, afirma:

Acredito que o budismo brasileiro será construído através do trabalho lento, perseverante e discreto de pequenos grupos, quer no seio das organizações criadas pelo budismo de imigração, quer fora delas. Como historiador, quero lembrar que em países como a China e o Japão a implantação do budismo começou com pequenos grupos organizados sob a influência de missionários e residentes estrangeiros, e que o processo de consolidação do *dharma* nessas sociedades se estendeu por vários séculos.<sup>234</sup>

---

<sup>233</sup> GONÇALVES, Ricardo Mário. As flores do dharma desabrocham sob o Cruzeiro do Sul: aspectos dos vários “budismos” no Brasil. *REVISTA USP*, São Paulo, n.67, p. 198-207, setembro/novembro 2005, p. 205.

<sup>234</sup> *As flores do dharma desabrocham sob o Cruzeiro do Sul: aspectos dos vários “budismos” no Brasil*, p. 205.

O influxo Zen faz-se notar também nas artes e literatura no Brasil. Destaca-se o escritor e poeta Paulo Leminski (1944-1989), crítico literário, tradutor e professor, faixa preta de judô. Criador de vasta e relevante obra, foi estudioso da língua e cultura japonesa, escreveu haicais e publicou, em 1983, uma biografia sobre Basho. Observa-se a influência da geração beat em poetas e escritores brasileiros como Roberto Piva, Chacal, Torquato Neto, Mário Bortolotto e outros. Na música, constata-se a influência do orientalismo mesclado com a irreverência de Raul Seixas (1945-1989). O Budismo repercutiu também em poetas de uma época anterior, como o paraibano Augusto dos Anjos (1884-1914), autor do soneto *Budismo Moderno*, composto em 1909.

Nesse contexto de grande efervescência cultural, Merton viveu seus últimos anos de vida. Em *Zen e as aves de rapina*, publicado em 1968, ele buscou ir além do mero verbalismo e tentou a identificação entre as palavras e práticas Zen com aquelas dos padres do deserto e com outros elementos da tradição contemplativa do ocidente. O monge, assim como os jovens da época, buscava uma saída para a sociedade americana excessivamente utilitarista e individualista, como ele afirma em sua reflexão: “[...] A sociedade massificada se compõe, em realidade, de indivíduos que, entregues a si mesmos, sabem que são zero, e que, ajuntados uns aos outros numa multidão de zeros, têm a impressão de adquirir realidade e poder”.<sup>235</sup>

A cultura industrial do Ocidente, que vivia, segundo Merton, uma tradição de egoísmo, alcançou o máximo de contradição e de racionalização. O Zen levou esse paradoxo ao seu limite, onde nos dirigimos à “loucura” ou à “inocência”. O interesse pelo Zen no Ocidente seria, de alguma maneira, uma reação saudável a uma herança de quatro séculos de cartesianismo: “[...] A deificação de conceitos, a idolatria pela consciência reflexiva, a fuga da realidade para ater-se ao verbalismo, à matemática e à racionalização. Descartes fez, do espelho em que o eu se encontra, um fetiche. O Zen o despedaça, pondo-o em frangalhos”.<sup>236</sup> No Ocidente, tudo tem sempre de ter algum significado, somos obrigados a não parar nunca e a ter sempre mais: “[...] A coisa alguma é permitido simplesmente ser, e significar o que é em si mesmo; tudo tem de, misteriosamente, significar outra coisa. O Zen tem a especial finalidade de causar frustração à mente que pensa em tais termos”.<sup>237</sup>

Na década de 1980, desaparece a experimentação das décadas de 60 e 70, ocorrendo um declínio da prática Zen. Segundo Metcalf, um importante grupo de praticantes foi além do “parque de diversões” e continua seu trabalho até hoje com autocrítica e refinamento da

<sup>235</sup> MERTON, Merton. *Reflexões de um espectador culpado*, p. 65. (Abreviado REC).

<sup>236</sup> REC, p. 330.

<sup>237</sup> ZAR, p. 64.

prática. Centros originalmente sob a orientação de mestres asiáticos começam a conquistar sua independência, e o Zen novamente floresce com maior abertura e diálogo entre os centros, as linhagens e outras formas de Budismo. Atualmente, a escola da tradição Soto Zen fundada pelo mestre Dogen é a mais influente no Ocidente, onde se iniciou um processo para formalização da sua organização americana.<sup>238</sup> O Zen deita suas raízes e lança suas sementes.

### 1.5 Considerações

Com a exposição das origens e da trajetória do Zen Budismo, vimos uma espiritualidade singular que flui na correnteza pelos diversos continentes, assumindo novos contornos, cores e significados, desde suas raízes remotas na Índia com Buda, o Iluminado, até sua entrada na China com Bodhidharma e sua chegada ao Japão. Dhyana/ Ch'an/ Zen são, essencialmente, práticas de meditação que Buda ensinou a seus seguidores para atingirem a iluminação. Entretanto a “simplicidade” dessas práticas passa por um longo e rigoroso processo ascético. Essa é uma tradição de ancestrais, transmitida de mestre para discípulo no momento próprio, onde cada um imprime sua marca, que vem impregnada da cultura da qual faz parte. Mestres estes que, muitas vezes, sofreram fortes pressões políticas, mas, mesmo assim, continuaram seu processo de transmissão do Dharma. Daí o surgimento dos vários “budismos”, de tantas linhagens, ramos, estilos, às vezes de difícil compreensão.

Nesta breve conclusão, destaca-se a divisão do Budismo em três veículos ou *yanas* clássicos: o Theravada, ou Escola dos Anciãos, chamado também de Hinayana ou Pequeno Veículo, dominante nos países do sudeste asiático (Tailândia, Sri Lanka, Myanmar); o segundo, *yana*, chamado de Mahayana ou Grande Veículo (predominante na China, Japão, Coreia e Vietnã), cuja linhagem é seguida pelo Zen, tem suas raízes no norte da Índia, onde sofreu influências persas e helenísticas, tem como ideal a figura do Botdhisattva. O terceiro *yana* é o Vajrayana, ou Veículo do Raio ou do Diamante, chamado também de Budismo Tântrico ou Esotérico (presente no Tibete, Mongólia, Rússia, China e Japão). Alguns estudiosos consideram o Budismo Ocidental como um quarto *yana*.

Segundo os historiadores, o Budismo Mahayana ao chegar à China levado por Bodhidharma, o Primeiro Patriarca, sofreu forte influência do pensamento chinês, especialmente do Taoísmo, e deu origem ao Ch'an. Segue para o Japão, onde predominam

---

<sup>238</sup> *O Zen no Ocidente*, p. 531.



duas escolas: Soto e Rinzai, que são originadas de uma das mais importantes subdivisões do Zen do Sul, que, por sua vez, foi iniciado por Hui-Neng, o célebre Sexto Patriarca. Essa divisão foi gerada por um simples verso: “[...] Não há nenhuma árvore Bodhi, nem lugar para um espelho brilhante. Uma vez que tudo é vazio, aonde irá a poeira assentar?”<sup>239</sup> A tradição Soto caracteriza-se, principalmente, pela prática do Shikantaza, método de meditação baseado em apenas sentar em silêncio e deixar a mente vazia, prática identificada à própria iluminação. A tradição Rinzai utiliza mais o método Koan, em que o discípulo medita sobre casos enigmáticos e paradoxais.

O propósito aqui foi dar esta visão geral e histórica do Zen. Destacam-se, então, as suas transformações ao chegar ao Ocidente. A palavra Zen parece ter um incomensurável poder de produção de significantes no imaginário ocidental, a apropriação do termo gerou um novo olhar sobre ela. Diariamente, na mídia, colocam-se matérias sobre meditação, Zen, yoga, e diversas outras ditas “espiritualidades orientais” que, na sua maior parte, não têm a menor semelhança com as suas raízes. Não cabe aqui fazer um juízo de valor sobre isto, mas apenas constatar o fato de que cada grupo apropria-se do termo como melhor lhe convém e sem um mínimo de conhecimento de causa. Essas “práticas” vêm misturadas a tudo que se possa imaginar, desde religião até esoterismo. Constata-se, na maior parte das vezes, um total desconhecimento quanto à sua origem, filosofia e tradição.

Este trabalho, principalmente este capítulo, tenta elucidar um pouco da trajetória do Zen Budismo. Na realidade, essa prática encontra-se bem distante de sua realização original e vem na contramão da realidade atual, tanto do Oriente como, e, principalmente, do Ocidente. Entretanto, atualmente, inclusive no Brasil, existem grupos que estudam e praticam com seriedade o Zen Budismo e estão vinculados aos mestres tradicionais do Japão. Aqui, fica um desafio, o de viver o Zen Budismo no mundo de hoje, até mesmo como uma prática leiga em que a noção do tempo presente, do aqui e agora da vida cotidiana numa sociedade que se perpetua em relação ao futuro, à produção, ao consumo exagerado, enfim, está cada vez mais acelerada. Outra questão se levanta – seria mesmo possível praticar a meditação Zen sem estar vinculado à sua tradição religiosa? Certamente, o ser humano precisa reaprender a “prática contínua” que se harmonize com a realidade de seu tempo. Não adianta apenas resgatar o nome Zen que foi dado em algum tempo perdido da história, mas urge criar uma nova forma de exercê-lo que possibilite o ser humano viver com menos sofrimento. Esse foi o grande legado de Buda Shakyamuni.

---

<sup>239</sup> VAN, Tam Huyen. *O Sutra de Hui Neng*: Sutra proferido pelo VI Patriarca no Alto Assento do “Tesouro do Dharma”. Rio de Janeiro: Claudio Miklos, 2007, p. 25.

Por fim, tem-se um esboço do Zen Budismo que chegou ao Ocidente. Thomas Merton sofreu forte influência dessa filosofia, principalmente através dos escritos e do contato direto com Daisetz Teitaro Suzuki. Sublinha-se também seu grande interesse no pensamento do chinês Chuang Tzu, considerado um grande escritor taoísta que segundo Merton esclarece muito sobre o Zen. Ele traduziu seus escritos, ou melhor, “[...] estas minhas leituras não são esboços para uma reprodução fidedigna, mas aventuras pessoais e espirituais. De toda maneira, *qualquer* interpretação de Chuang Tzu tende a ser muito pessoal”.<sup>240</sup> Para tal feito, ele contou com a ajuda de seu amigo chinês Dr. John Wu. O capítulo seguinte percorrerá, de maneira mais específica, as suas relações com o Zen Budismo na sua história e no influxo que recebeu das diversas leituras que formaram os contornos de seu olhar rumo ao Oriente.

## **CAPÍTULO II O OLHAR PARA O ORIENTE**

---

<sup>240</sup> MERTON, Thomas. *A via de Chuang Tzu*. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 11,12. (Abreviado VCT)

Este caminho!  
 Sem ninguém nele,  
 Escuridão de outono.<sup>241</sup>  
 Bashô

Este capítulo percorre a trajetória biográfica de Merton com o Zen Budismo, ou mais precisamente, procura realizar um estudo historiográfico deste encontro. O seu interesse pelo Oriente é anterior à sua entrada ao mosteiro trapista, aqui busca-se compreender como se deu esta empatia. Merton manteve diversos contatos, tanto pessoais como indiretos através da leitura de obras e também da correspondência com estudiosos e mestres do Zen que o influenciaram de maneira decisiva nesta jornada.

Este trabalho pretende mostrar como Merton foi aos poucos deixando-se tocar pelo olhar oriental, porém, sem nunca deixar a sua própria tradição. Observa-se como uma perspectiva aparentemente limitada pelas informações teóricas que chegaram ao seu conhecimento foi aos poucos tornando-se um referencial importante em sua vida. Merton foi além das fontes recebidas intelectualmente – ele experienciou o Zen e o “viu” como cristão, seu olhar acolheu e o transmitiu de maneira única. A influência que ele recebeu de Daisetz Teitaro Suzuki foi decisiva na formação desta visão. Como descreve tão bem Murillo Nunes de Azevedo no prefácio de *Zen e as aves de rapina*:

Seus fotografias, seus desenhos, são uma comprovação do mesmo ângulo estético que caracterizam a pintura chinesa e japonesa influenciadas pelo Zen. A valorização do vazio, das coisas insignificantes ao homem apressado que não olha os musgos, os velhos muros descascados, os galhos secos, os objetos marcados pelo uso. A solidão de uma floresta. A plenitude do deserto.<sup>242</sup>

Serão abordados neste capítulo os dois livros que Merton escreveu sobre esse tema – *Mystics and Zen Masters* e *Zen and the Birds of Appetite*. O primeiro abrange o assunto de maneira mais ampla e foi publicado pela primeira vez em 1961. Essa obra inclui diversas

---

<sup>241</sup> SAVARY, Olga. (Trad.). *O livro dos hai-kais*. 2. ed. São Paulo: Massao Ohno, 1987, p. 44.

<sup>242</sup> MERTON, Thomas. *Zen e as aves de rapina*. São Paulo: Cultrix, 1968, p. 17. (Abreviado ZAR).

abordagens sobre temas correlatos como *Místicos e mestres Zen*, *O pensamento clássico chinês*, *O amor e o Tao*, *Os jesuítas na China*, *Da peregrinação à cruzada*, *Virgindade e humanismo dos Padres Orientais*, *Os místicos ingleses*, *O autoconhecimento em Gertrude More e Augustine Baker*, *Os místicos russos*, *O monasticismo protestante*, *Pleasant Hill*, *Contemplação e diálogo*, *O monasticismo Zen budista*, *O zen koan*, *O outro lado do desespero*, *O Budismo e o mundo moderno*. Nesses ensaios, ele demonstrou a similaridade entre as várias tradições religiosas tentando delinear novos pressupostos e crenças comuns.

O segundo livro, *Zen and the Birds of Appetite*, publicado pela primeira vez em 1968, divide-se em duas partes. Na primeira parte, ele escreve exclusivamente sobre o Zen incluindo os seguintes ensaios: *O estudo do Zen*, *A nova conscientização*, *Um cristão olha para o Zen*, *D.T. Suzuki: O homem e seu trabalho*, *Nishida: Um filósofo do Zen*, *Experiência transcendente*, *Nirvana*, *Zen na arte japonesa* e um apêndice, *O Budismo é negação diante da vida?* Na segunda parte sob o título *Sabedoria e Vazio* encontra-se *Um diálogo: entre Daisetz T. Suzuki e Thomas Merton*, e um *Posfácio*. Este encontro foi também pesquisado em dois livros fundamentais editados por Robert E. Dagg, *Encounter: Thomas Merton & D.T.Suzuki* (1988) e *Dancing in the Water of Life: The Journals of Thomas Merton. Volume Five 1963-1965* (publicado em 1997).

No último tópico, foi realizada uma reflexão sobre o influxo da obra de Nishida Kitaro (1870-1945), *A Study of Good* (1911), no seu diálogo com o Zen Budismo. Presenteada a Merton por Suzuki esta muito o impressionou levando-o a dedicar ao autor e filósofo da Escola de Kyoto um capítulo inteiro de seu livro *Zen and the Birds of Appetite* (1968).

## 2.1 O Zen na trajetória de Merton

Aprender o Budismo é aprender a si mesmo. Aprender a si mesmo é esquecer-se de si mesmo. Esquecer-se de si mesmo é ser despertado para a realidade. Despertar-se para a realidade é deixar cair o próprio corpo/mente e o corpo/mente dos outros. Todos os traços de iluminação [então] desaparecem e essa iluminação sem vestígios continua indefinidamente.<sup>243</sup>

Dogen

---

<sup>243</sup> DOGEN, Eihei. *Genjokoan*. In: *Shobogenzo*, pp. 134-135.

No centro de nosso ser existe um ponto como que vazio, intocado pelo pecado e pela ilusão, um ponto de pura verdade, um ponto, uma centelha, que pertence inteiramente a Deus, que nunca está à nossa disposição, do qual Deus dispõe para as nossas vidas, que é inacessível às fantasias da nossa própria mente ou às brutalidades de nossa vontade. Esse ponto ‘de nada’ e de *absoluta pobreza* é a pura glória de Deus em nós.<sup>244</sup>

Thomas Merton

A história da peregrinação espiritual de Merton relatada na obra *The Seven Storey Mountain* revela inicialmente uma vida de caos e sofrimento que segue em direção à busca do silêncio contemplativo e à renúncia dos prazeres mundanos. O monge sentia-se como uma criança no mundo moderno, envolvido em “preocupações insignificantes e inúteis” consigo mesmo, como afirma no início de sua trajetória espiritual:

Acho que minhas feridas internas haviam chegado ao limite. Eu sangrava mortalmente. Se minha natureza tivesse teimado mais em agarrar-se aos prazeres que me desgostavam; se ela se tivesse recusado a admitir que fora derrotada por esta procura fútil de satisfação onde não podia ser encontrada, e se a minha constituição moral e nervosa não tivesse sucumbido ao peso de meu próprio vazio, quem sabe o que poderia ter acontecido comigo? Quem poderia dizer onde eu teria acabado?<sup>245</sup>

Na interpretação de Ruben Habito<sup>246</sup>, na terminologia budista, Merton experimentou *duhkha*, reconheceu, aceitou o sofrimento da natureza da existência humana e se lançou na senda do despertar. A partir desse ponto, o seu caminho foi uma busca da verdade. Sua vida

---

<sup>244</sup> MERTON, Thomas. *Reflexões de um espectador culpado*. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 183. (Abreviado REC).

<sup>245</sup> MERTON, Thomas. *A montanha dos sete patamares*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 151 (Abreviado MSP). Tradução de *The Seven Storey Mountain*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1990, p. 201. (Abreviado SSM).

<sup>246</sup> Ruben L. F. Habito nasceu em 1947 nas Filipinas, foi para o Japão com vinte e poucos anos como um seminarista jesuíta, onde começou a treinar o Zen sob a orientação de Yamada Koun Roshi, chefe da comunidade Sanbo Kyodan em Kamakura, Japão. Ordenado padre jesuíta em 1976, concluiu o doutorado em Budismo na Universidade de Tóquio. Lecionou na Universidade de Sophia, ao mesmo tempo continuando a sua prática Zen. Foi autorizado como Mestre Zen por Yamada e recebeu o nome Keiun-ken (Nuvem da Graça), em 1988. Ele deixou a Ordem dos Jesuítas em 1989 e se mudou para Dallas, Texas. Ele leciona na Perkins School of Theology, Southern Methodist University. Desde 1991, ele orienta professores na Maria Kannon Zen Center comunidade em Dallas.

de solidão e contemplação iniciou quando ele ingressou no Mosteiro de Nossa Senhora de Gethsemani, perto de Louisville, Kentucky, em 10 de dezembro de 1941.<sup>247</sup> O horror à guerra, os problemas pessoais, como a morte de seus pais, de seus avôs, Pop e Bonnemaman, de seu irmão, John Paul, e a crise geral no mundo daquela época fizeram com que ele “[...] aceitasse de todo coração esta revelação da necessidade de uma vida espiritual, de uma vida interior, incluindo algum tipo de mortificação”.<sup>248</sup> Em sua autobiografia, afirmou:

Agora minha tribulação passou e minha alegria está prestes a começar: a alegria que rejubila na mais profunda dor. Pois estou começando a entender. Vós me ensinastes e me consolastes, e eu comecei novamente a esperar e aprender. Ouço vossa voz a me dizer: *Darei o que desejas. Eu te levarei para a solidão. Eu te levarei pelo caminho que talvez não compreendas, porque eu quero que seja o caminho mais rápido.*<sup>249</sup>

Os aspectos do Budismo que atraíram Merton, no parecer de Bonnie B. Thurston foram principalmente sua articulação nos caminhos do desenvolvimento espiritual, a sua "cultura alternativa" e sua contribuição para a renovação monástica. Merton foi um monge cisterciense, padre da Igreja Católica que amava sua própria tradição espiritual e ao mesmo tempo sentia atração pelo Budismo.<sup>250</sup> Para o monge, se olharmos mais atentamente as tradições contemplativas do Oriente e do Ocidente, embora divergindo na formulação de postulados e métodos, verificamos que,

Mediante disciplinas espirituais o homem pode transformar radicalmente a própria vida e atingir um sentido mais profundo, uma integração mais perfeita, um desempenho mais completo, uma liberdade espiritual mais total do que seria possível encontrar nas práticas rotineiras de uma existência simplesmente ativa e centralizada na conquista do dinheiro.<sup>251</sup>

O seu interesse pelo Budismo pode ser didaticamente dividido em três momentos – período pré-monástico, período monástico e período asiático. O *primeiro momento* ou *período pré-monástico* ocorreu quando ele ainda era um jovem estudante de Oakham School in

---

<sup>247</sup> M&B, p. 99.

<sup>248</sup> MSP, p. 170.

<sup>249</sup> SSM, p. 421-422. MSP, p. 380.

<sup>250</sup> M&B, p. 22.

<sup>251</sup> MMZ, prefácio, p. XIV.

England (1928-32). Naquela época participou de um debate sobre Ghandi; no final de 1937, durante seus estudos na Columbia University em Nova York, ele leu *Ends and Means* de Aldoux Huxley que o levou a buscar livros sobre a espiritualidade oriental na biblioteca da Universidade.

Saí da leitura de Huxley com o preconceito de que o Cristianismo era uma religião menos pura por estar mais “imersa na matéria” – isto é porque não desdenhava empregar uma liturgia sacramental que se apoiava no apelo das coisas criadas aos sentidos para elevar as almas das pessoas a coisas maiores.<sup>252</sup>

Merton leu os quatro grandes volumes do Padre Jesuíta Wieger, que eram textos orientais traduzidos para o francês. Contudo o fato mais marcante para ele foi o encontro com o monge hindu Bramachari, doutor em filosofia pela Universidade de Chicago, que deu novo enfoque à sua leitura religiosa: “[...] Existem muitos e belos livros místicos escritos por cristãos. Você deveria ler *As Confissões de Santo Agostinho e A Imitação de Cristo*”.<sup>253</sup> Outra importante leitura para Merton foi o livro do filósofo e escritor parisiense Jacques Maritain (1882-1973), *Arte e Escolasticismo*, que o colocou na pista dos Padres da Igreja e da Escolástica. Esse escritor de formação católica e responsável pela renovação do pensamento tomista do século XX exerceu forte influência sobre Merton, não apenas na área acadêmica, mas também em sua vida pessoal. As suas obras juntamente com as obras de Etienne Gilson contribuíram de forma decisiva para sua conversão ao catolicismo romano.

Em 1939, Merton foi apresentado por Dan Walsh a Jacques Maritain quando este fazia uma palestra sobre ação católica na Universidade de Columbia. Tornaram-se amigos, e ele tornou-se conselheiro para o trapista, corresponderam-se durante dezoito anos – estas cartas estão publicadas em *The courage for truth*<sup>254</sup> (*Coraje para la verdade*). Ao recordar sua passagem por essa Universidade, Merton incluía Maritain aos escritores que o haviam despertado às leituras de Tomás de Aquino, Santo Agostinho, mestre Eckhart e William Blake. Assim, descreve sobre o seu encontro após trocarem algumas palavras convencionais:

---

<sup>252</sup> MSP, p. 181.

<sup>253</sup> MSP, p. 180.

<sup>254</sup> Estas cartas estão datadas de 10 de fevereiro de 1949 a 13 de agosto de 1967. MERTON, Thomas. *Cartas a escritores: Coraje para la verdade* (Seleccionadas y editadas por Christine M. Bochen). Buenos Aires: Lumen, 2005.

“[...] a impressão que se tinha deste francês gentil e condescendente, com muito cabelo grisalho, era de uma imensa bondade, sensibilidade e santidade”.<sup>255</sup>

A *segunda aproximação* com o Zen aconteceu no *período monástico*, quando o seu interesse intelectual e espiritual volta-se naturalmente para o Cristianismo. Entretanto oito anos após sua entrada no mosteiro, em 24 de novembro de 1949, Merton interessa-se mais uma vez pelo estudo do Oriente. Assim, registrou em seu diário:

Eu penso que devo pedir permissão para escrever para um hindu que me escreveu uma carta sobre o Yoga de Patanjali... Eu devo pedir a ele para nos enviar alguns livros. Um químico que nos tem ajudado com algumas pinturas disse-nos ser um postulante em um mosteiro zen budista no Havaí e ele falou à comunidade sobre isto.<sup>256</sup>

No parecer de Patrick Hart, secretário e amigo de Merton, foi Daisetz Teitaro Suzuki quem estimulou o seu profundo interesse pelo Zen Budismo – eles se corresponderam desde os fins dos anos 50 até a morte do monge trapista em 1968. Essas cartas, segundo Robert Daggy, somam o total de quatorze, entre a primeira de Merton para Suzuki, em 12 de março de 1959, e a última, de 03 de maio de 1965.<sup>257</sup>

Em carta a Jacques Maritain, em 08 de abril de 1960, o monge pede seu conselho e apoio sobre suas correspondências com o mestre japonês: “[...] no ano passado, depois de traduzir uma parte das *Verba Seniorum* (sc. Deserto), escrevi a Suzuki, um budista, para solicitar-lhe um breve ensaio sobre os Padres que, de muitas maneiras se parecem aos mestres Zen”.<sup>258</sup> Na opinião de Merton, Maritain foi bastante generoso e respondeu com um ensaio sobre o Paraíso:

Sobre a vida contemplativa como um retorno ao Paraíso, sobre a inocência e a ‘vacuidade’ da sabedoria do Paraíso em contraste com as complicações e as ilusões da ciência humana que é ao mesmo tempo superficial e ‘dual’. Por suposto, trata-se do Zen, mas soa bastante como Santo Agostinho e São Bernardo. Não se tratava exatamente de algo que um leitor não preparado pudesse entender com facilidade. Em consequência, também escrevi um

<sup>255</sup> *Cartas a escritores: Coraje para la verdade*, p. 37.

<sup>256</sup> MERTON, Thomas. *The Sign of Jonas*. New York: Doubleday Image, 1956, p. 237. (Abreviado SJ).

<sup>257</sup> A correspondência entre eles será estudada em tópico posterior. DAGGY, Robert E. *Encounter: Thomas Merton & D.T. Suzuki*. Kentucky: Larkspur Press. 1988. (Abreviado Encounter).

<sup>258</sup> *Cartas a escritores: Coraje para la verdade*, pp. 46-47.



ensaio que continha muitas citações de Santo Agostinho, etc. Queríamos publicar ambos os ensaios com as traduções dos Padres.<sup>259</sup>

No entanto a Ordem Cisterciense na época fez uma forte censura ao livro que chamaram de *communicatio cum infideli* (comunicação com um infiel). Merton, então, decidiu publicar somente as traduções dos padres (*Sabedoria do Deserto*) e pediu ao Abade Geral, Dom Gabriel Sortais, autorização para publicar seu ensaio com Suzuki em outro lugar, como em uma revista literária, por exemplo. Após essa licença ser concedida, ele pensou em convidar outras pessoas, como Erich Fromm e o protestante Paul Tillich, para se unirem a seu diálogo com Suzuki. Mas o Abade Geral respondeu que ele preferia ver os ensaios publicados em uma revista e “[...] objetou esta espécie de diálogo entre um membro da Ordem e os budistas, protestantes, judeus e demais em um livro. Não proibiu em absoluto a publicação desse livro. O que incomoda é a questão do escândalo e a aparente indiferença”.<sup>260</sup> Mais tarde, em 1968, com o enfraquecimento da censura, esse diálogo entre o cristão e o budista foi publicado em *Zen and the Birds of Appetite*.

Manteve também correspondência com o jesuíta Heinrich Dumoulin, Dr. John C. H. Wu, Masao Abe, Marco Pallis e outros estudiosos das tradições budistas. Grande parte do corpo de seus escritos sobre o Budismo é específico do Zen. Abrange *The Inner experience* (1959, que é um trabalho de revisão de *What Is Contemplation?*)<sup>261</sup>, *Mystics and Zen Masters* (1961) e *Zen and the Birds of Appetite* (1968). Material budista foi também encontrado em *Conjecturas of a Guilty Bystander* (1966) e em publicações póstumas – *The Asian Journal of Thomas Merton* (1973 - incluído em *The Other Side of the Mountain: The End of the Journey. The Journals of Thomas Merton, Volume Seven* - 1998) e *Introductions East and West* (1981)<sup>262</sup>. Porém, em quase todos os seus diários, principalmente a partir de *A Search for Solitude* – Journal volume III – 1952-1960, até VII e o último, volume verificam-se muitos conteúdos sobre o Zen, seja de uma maneira direta, seja em forma de uma linguagem mística e poética alusiva ao falar da natureza.

Merton expressou muito cedo seu interesse pelo Zen Budismo no livro *When Prophecy*<sup>263</sup>, em agosto de 1938. Embora não se tenha registro de um estudo maior sobre o Zen antes de 1956, ele incluiu uma discussão sobre a iluminação Zen em seu manuscrito *The*

<sup>259</sup> *Cartas a escritores: Coraje para la verdade*, pp. 46-47.

<sup>260</sup> *Cartas a escritores: Coraje para la verdade*, p. 47.

<sup>261</sup> Aqui as datas entre parênteses referem-se às primeiras publicações.

<sup>262</sup> M&B, p. 16-17.

<sup>263</sup> *When Prophecy Still Had a Voice: The Letters of Thomas Merton and Robert Lax* (2001).

*Inner experience (A experiência interior)* no final da década de 50. No segundo capítulo desse livro, *O despertar do eu interior*, ele cita Suzuki e comenta um relato de *satori* vivido por um funcionário chinês da dinastia Sung<sup>264</sup>, Chao-pien. Enquanto este estava sentado com a mente calma, ouviu um estrondo, e “[...] as portas da mente se abriram de golpe” nas profundidades de seu silencioso ser, para lhe revelar seu “eu original” ou “talidad”.<sup>265</sup>

O *satori*, o coração e a essência do zen, é uma experiência espiritual revolucionária, na qual depois de uma prolongada purificação e uma série de provas e, por suposto, depois de haver seguido uma determinada disciplina espiritual, o monge experimenta uma espécie de explosão interior que faz estilhaçar em pedaços seu falso eu exterior deixando apenas ‘seu rosto originário’, o ‘eu originário que tinha antes de nascer’.<sup>266</sup>

O monge manteve contato pessoal com o jurista e escritor chinês John Wu<sup>267</sup> (1899-1986). Em janeiro de 1965, ele escreve em seu diário que recebeu do chinês um “[...] bom capítulo sobre Hui Neng”<sup>268</sup>, que é parte de seu livro “*The Golden Age of Zen*”, publicado em 1967, cuja introdução foi feita por Merton.<sup>269</sup> John Wu fez um poema em sua honra que nomeia a biografia feita por William Shannon:

Luz silenciosa! Luz silenciosa!  
Eu só vejo seu brilho,  
Mas não ouço sua voz!  
Salta além do mundo!<sup>270</sup>

Em 1965, Merton publicou *The Way of Chuang Tzu (A via de Chuang Tzu)* com a ajuda de John Wu para quem ele dedicou esse livro, “[...] que é a principal figura de apoio, meu cúmplice, e que me tem auxiliado de muitas maneiras. Nesta iniciativa, estamos unidos. E devo ainda acrescentar que gostei muito de ter escrito este livro, muito mais do que

<sup>264</sup> A dinastia Sung governou a China de 960 a 1269. MERTON, Thomas. *La experiencia interior. El encuentro del cristianismo con el budismo*. Barcelona: Oniro, 2004, p. 215. (Abreviado EI).

<sup>265</sup> EI, p. 30.

<sup>266</sup> EI, pp. 29-30.

<sup>267</sup> John Wu Chiang Hsiung converteu-se ao catolicismo e escreveu obras em chinês, inglês, francês e alemão sobre espiritualidade cristã e literatura chinesa, inclusive fez a tradução do Tao Te Ching.

<sup>268</sup> DWL, p. 185.

<sup>269</sup> Esta introdução apareceu, mais tarde, no livro *Zen e as aves de rapina*, como um capítulo com o título de *Um cristão olha para o Zen*.

<sup>270</sup> *Silent Lamp! Silent Lamp! I only see its radiance, but hear not its voice! Spring beyond the world!* SHANNON, William H. *Silent Lamp. The Thomas Merton Story*. New York: Crossroad Publishing Company, 1992, pp. 4-5.

qualquer outro”.<sup>271</sup> John Wu disse que, numa “vida primitiva”, o trapista teria sido um monge chinês: “[...] não posso afirmar isso com certeza e, evidentemente, apresso-me em garantir a todos que não acredito na reencarnação (e nem ele tampouco)”.<sup>272</sup> Segundo Merton, o período clássico da filosofia chinesa compreende cerca de 300 anos, de 550 a 250 a.C., considera Chuang Tzu o grande escritor taoísta<sup>273</sup> e afirma que “[...] o Taoísmo sutil, sofisticado, místico, de Chuang Tzu e de Lao Tzu deixou marcas permanentes em toda a cultura chinesa e no próprio caráter chinês”.<sup>274</sup> Merton alerta para o erro de se confundir o seu pensamento com “[...] o amálgama populista, superstições, alquimia, mágicas e panaceias em que ele veio a se constituir mais tarde. Os herdeiros reais do pensamento e do espírito de Chuang Tzu são os Zen budistas chineses do Período T’ang (séc. VII a X d.C.)”.<sup>275</sup>

Segundo Merton, a reação de Chuang Tzu contra a filosofia clássica Ju, de Confúcio, não foi em nome de uma espontaneidade instintiva do indivíduo que não desejava cumprir tantos rituais, “[...] mas em nome de algo bem mais elevado. Este é o fato mais importante a lembrar, quando nós, ocidentais, confrontamos o aparente antinomismo de Chuang Tzu e os mestres do Zen”.<sup>276</sup> Seguindo a sua reflexão, temos uma ideia importante no Taoísmo, um dos alicerces para o Zen, que é o *wu wei*, o não-fazer ou a inação, “[...] é a maneira de agir do próprio Tao, e, portanto, a fonte de todo o bem”<sup>277</sup>. Ressalta-se, entre as suas traduções, o diálogo entre Chuang Tzu e Hui Tzu – *A alegria dos peixes*:

Chuang Tzu e Hui Tzu atravessavam o ri Hao pelo açude. Disse Chuang: ‘Veja como os peixes pulam e correm tão livremente: Isto é a sua felicidade’. Respondeu Hui: ‘Desde que você não é um peixe como sabe o que torna os peixes felizes?’ Chuang respondeu: ‘Desde que você não é eu, como é possível que saiba que eu não sei o que torna os peixes felizes?’ Hui argumentou: ‘Se eu, não sendo você, não posso saber o que você sabe daí se conclui que você, não sendo peixe, não pode saber o que eles sabem’. Disse Chuang: ‘Um momento: Vamos retornar à pergunta primitiva. O que você me perguntou foi ‘*Como você sabe* o que torna os peixes felizes?’ Dos termos da pergunta você sabe evidentemente que eu sei o que torna os peixes

---

<sup>271</sup> VCT, p. 12.

<sup>272</sup> VCT, p. 12.

<sup>273</sup> Taoísmo é uma das maiores tradições religiosas da China. Pode ser observado sob dois aspectos: o de seus cultos e ritos - práticas religiosas ligadas à tradição popular; o outro é o Taoísmo como forma de pensamento filosófico, criado pelos mestres Lao Tsé e Chuang Tzu. Este último foi estudado por Merton durante cinco anos.

<sup>274</sup> VCT, p. 20.

<sup>275</sup> VCT, pp. 20-21.

<sup>276</sup> VCT, p. 26.

<sup>277</sup> VCT, p. 33.

felizes. ‘Conheço a alegria dos peixes no rio através de minha própria alegria, à medida que vou caminhando à beira do mesmo rio’.<sup>278</sup>

Este texto clássico do pensamento chinês também foi citado por Heidegger pouco tempo após a publicação de “Ser e Tempo” em sua conferência de 1934, “Sobre a Essência da Verdade”, em Bremen, fazendo uma referência direta a esse diálogo. Segundo o filósofo Antonio Florentino Neto, após ter sido levantada a questão sobre a possibilidade do homem de se colocar no lugar do outro, de sentir o que o outro sente, Heidegger pede a edição do livro de Chuang Tzu (Tschuang-Tse), traduzida em 1911 do inglês para o alemão por Martin Buber, e lê o diálogo para esclarecer a questão da “intersubjetividade”.<sup>279</sup> Interessante notar a atualidade do pensamento de Chuang Tzu e sua aguçada percepção filosófica, num contexto cultural e histórico bem diferente do Ocidental, que Merton ousou chamar de gênio literário, gracioso e sofisticado.

Em 1956, o monge afirmou sobre a importância do Zen para o seu “apostolado” em *Search for Solitude*<sup>280</sup>, quando mencionou suas correspondências com Suzuki. Em 25 de novembro de 1958 – o *Dia de Recolhimento*, ele relata:

Meu zen está na lenta oscilação dos topos de dezesseis pinheiros.  
O tronco longo e fino de uma árvore de quinze metros de altura oscila em um arco maior do que todos os outros e oscila mesmo quando esses estão quietos.

Centenas de pequenos olmos brotando do chão seco sob os pinheiros.  
Meu relógio está entre as folhas de carvalho. Minha camiseta está pendurada na cerca de arame farpado. O vento canta na mata nua.  
A falta de sentido de qualquer vida que não é vivida em face da morte.<sup>281</sup>

Ele ficou fortemente impressionado com a leitura de uma passagem de um escritor Samurai Zen e guerreiro do século XVII citado por Suzuki: “[...] Nossa grande dignidade é testada pela morte, quero dizer, a nossa liberdade. Não há morte comum”.<sup>282</sup> Segundo ele, existe toda a diferença do mundo entre voar com ela interiormente e enfrentá-la com liberdade, quando a “bifurcação dos caminhos” vem, então, para definir o pé no caminho que

<sup>278</sup> VCT, p. 127.

<sup>279</sup> NETO, Antonio Florentino; OSWALDO, Giacoia Jr. (Orgs). *Heidegger e o Pensamento Oriental*. Uberlândia: EDUFU (Ed da Universidade Federal de Uberlândia), 2012, p. 23-24.

<sup>280</sup> MERTON, Thomas. *A Search for Solitude: Pursuing the monk's life*. The Journals of Thomas Merton - Volume three 1952-1960. San Francisco: Harper Collins, 1996, p. 48. (Abreviado SS).

<sup>281</sup> SS p. 226.

<sup>282</sup> SS, p. 226.

leva para fora deste mundo: “[...] Este é um grande dom de nós mesmos, não para a morte, mas à vida. Para quem sabe como morrer, não só vive mais tempo nesta vida (como se isso importasse), mas vive eternamente por causa de sua liberdade.”<sup>283</sup>

Merton sentia que o homem estava, mais do nunca, impotente diante da morte pelo simples fato de que aquela era uma época em que ele podia fazer tudo, exceto fugir da morte. Segundo ele, seu poder só tem fortalecido a ilusão de que podemos agarrar-nos à vida sem tirar o medo inconsciente da morte. Estamos sempre segurando a morte no comprimento dos braços, inconscientemente tentando retirar sua presença, e isso gera uma tensão insuportável: “[...] É aquele que não tem medo da morte que é mais preparado para escapar e quando chegar a hora enfrentá-la bem”.<sup>284</sup>

No último dia do ano em 1964, o trapista refletia sobre a morte e a verdade. Acabando a leitura de Von Drukheim, *The Japanese Cult of Tranquillity*:

A parte melhor e mais reveladora é o apêndice de um mestre japonês ao falar sobre a ‘espada que mata e dá a vida’ na tradição de Takuan.<sup>285</sup> Na verdade, o ápice da esgrima não é violento e mortal, mas apenas uma ‘verdade’ contra a qual o adversário pode arruinar a si mesmo ou pela qual ele pode ser iluminado. Um conceito fascinante. Somente ‘o homem dos animais’ busca ‘ganhar’ (prevalecer). Mas o homem espiritual é simplesmente verdade e a lei da verdade tem que ‘ganhar’ nele.<sup>286</sup>

Merton afirmou em seu diário *Search for Solitude* que fazer a tradução de alguns provérbios dos *Padres do Deserto (Verba Seniorum)* foi o mais simples, fácil e agradável trabalho que ele fez naquele ano:

Trabalhava em uma ou duas páginas sempre que eu tinha tempo disponível ao longo da preparação das conferências de noviciado e cada vez que leio os provérbios a minha alma se enche com a fragância de sua simplicidade e eu quero ser tão humilde quanto aqueles homens eram. Suas palavras são cheias de luz solar e eles são como crianças, mas eles só podem ser assim por serem muito fortes.<sup>287</sup>

---

<sup>283</sup> SS, p. 226.

<sup>284</sup> SS, p. 226, 227.

<sup>285</sup> Takuan Soho (?-1573) foi um monge Zen, calígrafo, pintor, poeta, jardineiro, mestre de chá, escritor (sua obra completa preenche seis volumes). Conselheiro e confidente de nobres e plebeus ele foi segundo a lenda, amigo e mestre de Miyamoto Musashi, espadachim e artista.

<sup>286</sup> DWL, p. 184.

<sup>287</sup> SS, pp. 227- 228.

Ainda neste diário, o autor comenta sobre a liberdade e relaxamento que advém decorrentes da prática da meditação ativa como exercício:

Devo centrar-me nos interesses de meu Pai. O desejo constante de interioridade, de meditação, o desejo de libertação e pureza, de vazio, é algo que devo estar seguindo sempre – sem tentar saber aonde ele leva. Se o sigo, levar-me-á aonde não posso antever a realização que está à espera. Fidelidade a este chamado. Todo o resto é absurdo.<sup>288</sup>

*O terceiro momento* da sua aproximação com o Zen aconteceu no *período asiático*. Em setembro de 1964, o monge recebeu uma carta do jesuíta alemão Heinrich Dumoulin<sup>289</sup>, reconhecido teólogo com profunda visão da cultura e religião japonesa que escreveu sobre o Zen Budismo durante mais de vinte e cinco anos. O trapista escreveu em seu diário:

Na manhã de ontem eu fui até a caixa do correio e lá havia uma carta do Padre Dumoulin dizendo que eu deveria ir ao Japão por uns poucos meses para lograr alcançar conhecimentos iniciais do Zen [...] Ele parecia interessado no que eu disse sobre a disciplina Zen, e acho que mesmo aqui há alguma esperança. Valeria muito a pena - a sugestão era certamente providencial.<sup>290</sup>

Na esperança de que ele tivesse permissão de visitar as fundações cistercienses no Japão, para aprofundar seu conhecimento da religiosidade do oriente e discutir as possibilidades de comunicação entre espiritualidade oriental e ocidental, o padre alemão chegou a falar com o Bispo de Hokkaido e a Ordem Trapista Superior (Nossa Senhora do Pharo). Merton escreveu, então, para Dom Ignace Gillet, o Abade Geral e para seu Abade, James Fox, inquirindo sobre a possibilidade de fazer esta viagem, mas nada conseguiu. Em seu diário (30 de novembro de 1964) ele comentou: “[...] Outro dia, uma carta do Abade Geral veio para Dom James sobre o projeto do Japão. ‘Isso não é de Deus’. Sem capacidade para compreender o significado da mesma. Não importa. Talvez eu ainda vá algum dia, apesar de tudo”.<sup>291</sup> Entretanto, em 1968, as condições da Igreja e da Ordem eram outras, e havia um novo Abade em Gethsemani, Dom Flavian Burns, que lhe deu permissão para sua peregrinação asiática, jornada a qual o trapista aprofundaria radicalmente sua compreensão do

---

<sup>288</sup> MnI, p. 172.

<sup>289</sup> DUMOULIN, Heinrich. *A History of Zen Buddhism*, traduzido por Paul Peachey, New York: Pantheon Books, 1963, p. 365.

<sup>290</sup> DWL, p. 148.

<sup>291</sup> DWL, p. 171.

Budismo.<sup>292</sup> Pretendia incluir o Japão em seu itinerário, mas uma fatalidade o impediu de realizar essa vontade.

Outro importante marco para Merton na sua aproximação com o Zen Budismo foi com o encontro com o monge Zen Thich Nhat Hanh. Em 26 de maio de 1966, em Gethsemani, ele conheceu o vietnamita escritor, poeta e ativista que visitava naquela ocasião os EUA e a Europa em missão de paz. Os dois monges selaram a aproximação entre o Cristianismo e o Budismo plantando as sementes de uma nova espiritualidade – a do “comprometimento espiritual”. Os monges eram a favor da interação da meditação tradicional ou contemplação com ação social direcionada para erradicação dos problemas contemporâneos.<sup>293</sup> Apesar de tradições distintas, tinham vocações semelhantes, com uma espiritualidade direcionada para a realidade prática, havia uma unidade no que eles faziam e pensavam. Mantinham a vida exterior alimentada no manancial de uma vida interior. Faziam o movimento de contemplação e ação exigido para uma plena integração espiritual, levando o diálogo inter-religioso às suas últimas consequências.

Para compreender o espírito do Budismo no ativismo social, ressalta-se a resposta de Nhat Hahn ao lhe perguntarem se ele era um budista engajado: “[...] Ser budista é ser engajado”.<sup>294</sup> O monge vietnamita enfatizou sua apreciação aos ensinamentos de Cristo ao colocar uma imagem de Jesus em seu altar pessoal ao lado da imagem de Buda. Esse envolvimento de religiões tão aparentemente distintas só veio aprofundar e reforçar a sua própria fé. A contemplação abriu novos caminhos, e eles encontraram uma maneira de fazer isso através da prática da espiritualidade engajada.<sup>295</sup>

Nesse encontro, estabeleceu-se um profundo vínculo de amizade entre eles, sentiram-se como “irmãos”. Nos Estados Unidos, onde ainda não era conhecido, o objetivo de Nhat Hahn era fazer uma turnê na qual ele iria apresentar uma visão da guerra em seu país que a maioria dos americanos desconhecia. Ele não aderiu à posição oficial norte-americana nem a posição comunista, mas refletiu um forte desejo de grande número de vietnamitas em colocar um fim imediato ao conflito. Merton não havia, até aquele momento, se pronunciado publicamente contra, mas se opunha à guerra em geral desde os tempos de estudante da Universidade de Columbia. O monge vietnamita estava admirado com a capacidade de seu

---

<sup>292</sup> M&B, p. 17-18.

<sup>293</sup> KING, Robert H. *Thomas Merton and Thich Nhat Hanh. Engaged Spirituality in an Age of Globalization*. New York: The Continuum Publishing Group Inc, 2003, pp. 1-2.

<sup>294</sup> TEIXEIRA, Faustino (org.). *No limiar do mistério: mística e religião*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 400.

<sup>295</sup> *Thomas Merton and Tich Nhat Hanh*, pp. 9-10.

anfitrião para o diálogo, Merton ficou igualmente impressionado com seu hóspede e lembrou-se de ter lido um artigo escrito por ele em francês.<sup>296</sup> Os dois tinham em comum o fato de terem entrado no mosteiro no mesmo ano, em 1942. O vietnamita foi submetido a um rigoroso treinamento Zen, o qual o trapista assegurou aos seus companheiros monges que era muito mais difícil do que sua própria formação.<sup>297</sup> Eles não se reuniram mais após o encontro de 1966, houve algumas correspondências entre eles. Um ano depois, Merton escreveu uma introdução para um livro de Nhat Hanh sobre a história da guerra do Vietnã e sobre a resolução pacífica do conflito.

Após a morte de Merton, o monge vietnamita tornou-se cada vez mais imerso no seu esforço pela paz. Proibido de retornar ao Vietnã, ele vai residir em Paris em 1969, onde é nomeado líder não oficial da Delegação Budista da Paz para o Acordo de Paz em Paris.<sup>298</sup> Até hoje, está exilado na França, onde, juntamente com as atividades de monge Zen budista, continua seu trabalho em defesa da paz e proteção às vítimas de seu país através da *Vietnamese Buddhist Peace Delegation* e da *Fellowship of Reconciliation*, na comunidade de meditação *Plum Village*. Nhat Hanh escreveu inúmeras obras, entre as quais se destacam dois livros sobre o Diálogo Budista-Cristão: *Vivendo Buda*, *Vivendo Cristo* e *Ir para casa: Buda e Jesus como irmãos*. O encontro dos dois representou a profundidade de sua comunicação. A integração da prática contemplativa e da ação social criou uma abertura para o diálogo que constituiu um momento importante na história das duas religiões.<sup>299</sup>

No parecer de Sallie B. King, geralmente, no Ocidente, as pessoas veem o Budismo como uma religião de monges que vivem afastados do mundo: [...] “inapropriada para o Budismo de toda e qualquer época, essa imagem é ainda menos adequada ao Budismo do século XX [...] em ocasiões de crise nacional, o Budismo tem conseguido mobilizar nas ruas seus milhares de adeptos”.<sup>300</sup> Equivocadamente, os monges, sejam cristãos ou budistas, são muitas vezes vistos como comprometidos somente com a sua própria religião e não abertos à contribuição de outras tradições, mas isso não é o que tem acontecido.

Thich Nhat Hanh foi indicado por Martin Luther King em 1968 para o Prêmio Nobel da Paz. Segundo Sallie B. King, ao considerar o número relativamente pequeno de budistas no mundo: “[...] Isso significa que os budistas estão oferecendo à comunidade global uma

<sup>296</sup> *Thomas Merton and Tich Nhat Hanh*, pp. 6-7.

<sup>297</sup> *Thomas Merton and Tich Nhat Hanh*, p. 16.

<sup>298</sup> *Thomas Merton and Tich Nhat Hanh*, pp. 20-21.

<sup>299</sup> *Thomas Merton and Tich Nhat Hanh*, pp. 23-24.

<sup>300</sup> KING, Sallie B. *Espiritualidade budista contemporânea e ativismo social*. In: EB II, p. 471.



liderança pela paz enormemente desproporcional. Isso é, naturalmente, expressão do papel fundamental desempenhado pela não-violência na espiritualidade e na ética budista.”<sup>301</sup> Os ativistas enfatizam o pensamento budista de que para “criar a paz”, o ser humano deve “ser a paz”, citado no clássico de Thich Nhat Hanh, *Being Peace*.

Na época em que Merton e Nhat Hanh fizeram os votos monásticos, a maior parte do mundo estava mergulhada na guerra, em meio a uma grande efervescência política e social. O monge Zen fez seu treinamento aos 30 anos em um mosteiro na região central do Vietnã; grande número de monges budistas apoiaram o movimento de resistência, o lugar não tinha nenhuma segurança, soldados franceses armados assassinaram muitos de seus irmãos e irmãs da ordem. Em 1954, após o Acordo de Paz em Genebra, as forças americanas substituem a França; o monge que queria apoiar as aspirações do seu povo, assim como a modernização do Budismo, viu-se preso em uma luta de poder internacional.<sup>302</sup>

O engajamento espiritual consistia na prática contemplativa, na ação social e no diálogo inter-religioso. Merton estava curioso sobre a formação de Nhat Hanh como um monge Zen e ansioso para relatar o que ele aprendeu a seus companheiros trapistas, pois esse diálogo poderia facilitar a disseminação de práticas espirituais através de outras tradições religiosas. Segundo o seu amigo vietnamita, budistas e cristãos poderiam trabalhar juntos para a paz, encontrando na ação social interesses convergentes. O cristão e seu “irmão budista” deploravam a guerra “[...] pelas mesmas razões: razões humanas, razões de sanidade, justiça e amor”.<sup>303</sup> Pregavam o diálogo genuíno, no qual haveria um livre e aberto intercâmbio de ideias. Este contribuiria para a resolução dos problemas mais difíceis, o mundo se tornaria mais conectado e as religiões mais envolvidas com as questões humanitárias.

Thich Nhat Hanh vive atualmente em exílio na França, pois o governo vietnamita recusou-lhe o visto de retorno. Continua até hoje a trabalhar em favor de seu povo, oferecendo junto a seus discípulos todo o tipo de apoio, principalmente aos órfãos da guerra e aos mais pobres. Treina pessoas para o serviço budista de assistência social, viaja pelo Ocidente como o líder do movimento internacional do Budismo Engajado. Segundo Sallie King, trata-se de um líder amplamente respeitado pela comunidade inter-religiosa dos que se dedicam ao ativismo social-espiritual e um mestre incontestável para as práticas budistas.<sup>304</sup> Certamente,

<sup>301</sup> KING, Sallie B. *Espiritualidade budista contemporânea e ativismo social*. In: EB II, p. 492.

<sup>302</sup> *Thomas Merton and Tich Nhat Hanh*, pp. 31-32.

<sup>303</sup> *Thomas Merton and Tich Nhat Hanh*, pp. 35-36.

<sup>304</sup> O termo Budismo Engajado foi cunhado por Thich Nhat Hanh para se referir ao Budismo socialmente ativista. KING, Sallie B. *Espiritualidade budista contemporânea e ativismo social*. In: EB II, p. 480-481.

se Merton estivesse vivo estaria também participando ativamente na luta a favor de uma mudança social profunda no mundo.

O movimento que Thomas fazia era circular – voltava-se para o mundo e, ao mesmo tempo, para dentro, numa incessante busca interior. Na *Carta Circular aos Amigos*, redigida em setembro de 1968, poucos meses antes de sua morte, ele afirmou:

Continuarei unido a todos vocês no silêncio da oração. Nossa verdadeira viagem na vida é interior: é uma questão de crescimento, de aprofundamento e de uma entrega sempre maior à ação criadora do amor e da graça em nossos corações. Nunca precisamos tanto de corresponder a essa ação como agora.<sup>305</sup>

Na obra *Místicos e Mestres Zen*, Merton citou o livro de Zaehner, *Matter and Spirit*, como marca do pensamento da vanguarda católica na época do Concílio Vaticano II. Segundo ele, esse teólogo deu importante contribuição para a história da mística cristã e não cristã, sugerindo uma nova atitude sobre espiritualidade e mística. Sobre a importância pragmática do Zen Budismo, ele disse que, mesmo não tendo grande proporção:

[...] pretendo considerá-la como dotada de certa profundidade e inteligibilidade próprias que não são anuladas pelo passar do tempo ou pela transição para uma nova idade. Gostaria também de verificar se o Zen, por sua verdadeira natureza, destina-se à procura da ‘paz na essência mais profunda’ do eu individual.<sup>306</sup>

Na tentativa de explicar o Zen para uma audiência ocidental, ele teve o cuidado de delimitar o que o Zen possivelmente não seria – religião, filosofia, método, sistema ou doutrina:

Escrevendo sobre o Zen é o Zen que procuro explicar e não o dogma católico. O Zen não é teologia, não pretende tratar da verdade teológica sob qualquer de suas formas. Nem é uma metafísica abstrata. É, por assim dizer, uma ontologia concreta e vívida que se explica não por pressupostos teóricos, mas sim por atos oriundos de certa qualidade de consciência e percepção.<sup>307</sup>

---

<sup>305</sup> DA, p. 232.

<sup>306</sup> MMZ, p. 4.

<sup>307</sup> MMZ, prefácio p. XVI.

Mas ele também questionou sobre o Zen. Seria essa prática uma meditação “[...] que visa a uma purificação do ego pela rejeição do mundo material e das preocupações externas a fim de procurar a realização puramente interior?”. E, ainda, qual seria sua possível compatibilidade com o Cristianismo, pois, “[...] para o Zen, não existe absolutamente nenhuma evidência de um centro pessoal de convergência no sentido expresso no Novo Testamento”.<sup>308</sup> Sua preocupação era refletir sobre a ideia do Zen como sendo uma disciplina para a busca da paz na “essência” individual e até que ponto essa anularia o interesse pela realidade externa e histórica da humanidade.

Embora os jesuítas tenham se encantado com “a sutileza, o refinamento, a perfeita distinção reinantes nos templos do Zen”, no parecer de Merton, um diálogo mais elevado entre eles e os mestres Zen tornou-se difícil, pois “[...] nem seria possível esperar que homens educados na teologia escolástica e na lógica aristotélica concordassem gentilmente com os extravagantes paradoxos do Zen”.<sup>309</sup> Padre Dumoulin traduziu um manuscrito português do século XVI época dos primeiros encontros dos Jesuítas com os mestres Zen sobre a “cerimônia do chá”, no qual o autor coloca a impressão de simplicidade e silêncio monásticos nessa cerimônia, que chamou de “religião da solidão” ou “solidão cenobítica”.<sup>310</sup> Para Merton, essa cerimônia é uma “arte” no seu sentido mais profundo, “[...] uma disciplina espiritual de simplicidade, silêncio, auto-obliteração e contemplação”. E mais, “[...] é uma celebração de unidade e convergência, uma liturgia à qual não faltam certas características espirituais comuns ao repasto Eucarístico, a primitiva ceia cristã”, comparando-a a um tipo de simplicidade franciscana, “[...] um exercício contemplativo (e não um mito religioso) que não expressa um espírito de individualismo, fuga e separação, mas, ao contrário, de comunidade e 'convergência', pelo menos no sentido primitivo e esquemático”.<sup>311</sup>

Na sua reflexão sobre o que é o Zen, ele afirmou ser essa uma pergunta que não comporta uma resposta satisfatória porque esse não se presta a uma análise lógica: “[...] o Zen é uma ‘via’ e uma ‘experiência’, uma ‘vida’, mas essa via é paradoxalmente ‘nenhuma via’. Portanto, o Zen não é uma religião, nem uma filosofia, nem um sistema de pensamento, nem uma doutrina, nem uma ascese”.<sup>312</sup> Padre Dumoulin o chamou de “misticismo natural” numa tentativa de colocá-lo dentro de uma categoria ocidental, porém, segundo Merton, o Zen não

---

<sup>308</sup> MMZ, pp. 4-5.

<sup>309</sup> MMZ, p. 7.

<sup>310</sup> MMZ, p. 9.

<sup>311</sup> MMZ, p. 8.

<sup>312</sup> MMZ, p. 11.

pretende ser “místico”, e Suzuki, empregou os maiores esforços para desmentir a versão de ser o Zen um “misticismo”. Difícilmente, o Zen pode ser compreendido por alguma fórmula doutrinária ou descrição fenomenológica, “[...] a autenticidade da iluminação Zen é certamente reconhecível, mas apenas por aquele que conseguiu compreendê-la”.<sup>313</sup>

Seguindo em sua reflexão, ele atesta a falsidade da ideia do Zen como “espécie de pureza individualista e subjetiva na qual o monge procura repousar e encontrar a calma espiritual pela descoberta e pelo gozo de sua própria interioridade”.<sup>314</sup> No Zen, não existe uma visão dualística entre matéria e espírito, a iluminação surge da transformação de todas as relações e antagonismos objeto-sujeito num vazio que não é uma negação. O Zen não afirma nem nega, simplesmente é. A percepção Zen não é reflexiva, filosófica nem teológica, está além da psicologia e da metafísica. Merton vai chamá-la de “puramente espiritual”, experiência não passível de racionalização ou verbalização.

## 2.2 Um cristão olha para o Zen

Frio, cinza, uns poucos flocos de neve pendentes nos pinheiros e um corvo lutando no seu caminho para dentro do vento.<sup>315</sup>

Thomas Merton

Um pica-pau com grito agudo, afiado como um punhal apavora os pássaros menores, enquanto ele mesmo é benévolo e inofensivo. O belo alcião, num vôo refulgente, faz o ruído de uma ave de mau agouro. Assim temos a beleza!<sup>316</sup>

Thomas Merton

Em seus estudos sobre o Oriente, Merton enfrentou diversos desafios. Arriscou-se no diálogo inter-religioso pelo viés da experiência na qual qualquer comparação entre uma religião e outra parece a princípio absurda, especialmente no caso Zen Budismo e Cristianismo. Como elucidou, não é possível compreender totalmente o Zen nos parâmetros

---

<sup>313</sup> MMZ, p. 11.

<sup>314</sup> MMZ, p. 11.

<sup>315</sup> DWL p. 40. (30 de novembro de 1963).

<sup>316</sup> REC, p. 27.

de uma reflexão teológica ou filosófica ocidental. Mesmo assim, ele se arriscou, não só a compreender outras tradições religiosas, mas também a buscar a experiência pura e direta dos místicos. Como cristão, ele procurou a vivência do Zen, não se contentando com o conhecimento puramente racional e intelectual.

É difícil imaginar como uma prática espiritual em que seus mestres afirmam: “[...] Se encontrases o Buda, mata-o!” possa ser compatível com o pensamento do místico cristão em que se prega a necessidade de Jesus Cristo como um símbolo fundamental na contemplação cristã. Sob o prisma do monge, o Cristianismo tem por base a revelação do próprio Deus no mistério de Cristo, revelação esta que é comunicada em palavras e pronunciamentos, fazendo às vezes esquecer que “[...] o cerne do catolicismo é também uma experiência vivencial de unidade em Cristo, que transcende em muito todas as formulações conceituais”.<sup>317</sup> No Cristianismo a prioridade se encontra na doutrina objetiva e na revelação sobrenatural, entretanto. No Zen, a experiência é sempre mais importante e deve penetrar no fundamento ontológico do ser, experiência esta que deve ser comunicada entre mestre e discípulo, e não simplesmente pela “palavra do Senhor” como no Cristianismo. O mestre Zen não tem a pretensão de ensinar, mas de despertar a consciência adormecida do discípulo.

Na sua interpretação, o Ocidente vivia numa tradição de individualismo e de utilitarismo excessivo na qual tudo tem sempre de ter algum significado, em que somos obrigados a não parar nunca e a ter sempre mais. É aí que o Zen torna-se importante, como a causa da frustração nesta mente tumultuada. Como disse, “[...] o ‘fato’ do Zen, seja qual for, sempre acaba por atravessar nosso caminho como árvore caída, que não nos permite seguir adiante”.<sup>318</sup> Fazendo uma analogia entre a Cruz no Cristianismo e o “Sermão do Fogo” de Buda, Merton aproxima as duas religiões pela utilização de uma vivência pessoal do cotidiano da existência humana como substância para a mudança da consciência. Conforme se vê, os “fatos” não são puramente objetivos, mas envolvem uma experiência pessoal. No seu parecer, tanto o Cristianismo como o Budismo se afinam na reflexão sobre o sofrimento, que consideram não como um problema vindo de fora, mas como fazendo parte de nossa “identidade-ego” e de nossa existência empírica, “[...] e a única coisa que podemos fazer em relação a isso é mergulhar de cheio em plena contradição e confusão, de maneira a ser

---

<sup>317</sup> MERTON, Thomas. *Zen e as aves de rapina*. São Paulo: Cultrix. 1997, p. 64. (Abreviado ZAR).

<sup>318</sup> ZAR, p. 74.

transformado pelo que o Zen denomina “[...] ‘a Grande Morte’ e o Cristianismo declara ser ‘morte e ressurreição em Cristo’”.<sup>319</sup>

Em seus ensaios sobre o Zen Budismo, Merton tenta explicá-lo à luz da experiência ontológica de uma percepção indizível e inexprimível, e não por pressupostos teóricos. O autor coloca em sua obra *Místicos e Mestres Zen* que, apesar das grandes diferenças entre as diversas tradições religiosas, existe algo em comum entre o monge cristão e o adepto do Zen, princípios básicos estes que serão analisados a seguir. Para ele, um dos mais importantes estudiosos do Zen Budismo, além de Suzuki, é o padre jesuíta Heinrich Dumoulin, que viveu durante muitos anos no Japão, publicou vários artigos sobre o tema e escreveu sobre a história do Zen.<sup>320</sup> Reconhecida autoridade ocidental sobre o Oriente, o teólogo cristão, assim como outros jesuítas que tiveram contato com os “bonzos” (monges budistas), ficou encantado “[...] com a sutileza, o refinamento, a perfeita distinção reinantes nos templos Zen muito mais do que em qualquer outra parte”.<sup>321</sup> O padre Dumoulin revela as origens, o desenvolvimento e a localização de suas diversas escolas, com objetividade, sem, contudo, procurar explicar e analisar o Zen.

O Zen Budismo, segundo Merton, é um resultado da combinação do Budismo Mahayana com o Taoísmo chinês, depois levado para o Japão, onde foi aperfeiçoado. Conhecido como o primeiro na linha dos patriarcas Zen, Bodhidharma, foi contemporâneo de São Bento, no Ocidente (século VI d. C.) e veio da Índia convidado pelo Imperador Wu, da dinastia Liang, na China. Segundo Suzuki, existem vários episódios difundidos entre os seguidores do Zen que podem não ser históricos, mas merecem atenção, pois são retirados de um manual Zen chinês, chamado *Hekigan-shu* ou *Hekigan-roku*, que significa “Coletânea do Rochedo Azul” ou “Crônicas do rochedo Azul”. Entre esses, conta-se que o Imperador budista Wu, grande estudioso dos Sutas Mahayana, perguntou ao Bodhidharma:

Os Sutas referem-se muito a mais alta e mais santa verdade, mas o que é ela, meu reverendo mestre?

Uma vasta vacuidade sem nela haver santidade – respondeu Bodhidharma.

O imperador: – Quem és tu, então, que estás diante de mim, se nada há de santo, nada há de alto na vasta vacuidade da verdade suprema?

Bodhidharma: – Não sei, Majestade.

---

<sup>319</sup> ZAR, p. 75.

<sup>320</sup> DUMOULIN, Heinrich. *A History of Zen Buddhism*. New York: Pantheon Books, 1963.

<sup>321</sup> MERTON, Thomas. *Místicos e Mestres Zen*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972. (Luz da Ásia, v.1), p. 7. (Abreviado MMZ).

O Imperador não compreendeu o sentido dessa resposta, e Bodhidharma deixou-o e se retirou para o Norte.<sup>322</sup>

Os mestres do Zen são, segundo Suzuki, “[...] conhecedores que desconhecem ou desconhecedores que conhecem. Assim, seu ‘Não sei’ não significa realmente ‘Não sei’”.<sup>323</sup> O que é, então, esta “vasta vacuidade” (*sunyata*) que Bodhidharma propõe elucidar? Esse é um conceito bastante complexo e, muitas vezes, mal interpretado, principalmente pelo mundo ocidental, que, na maioria das vezes, segundo Merton, coloca conceitos metafísicos para explicar os termos budistas, que são religiosos ou espirituais, expressões de experiência espiritual concreta e não de especulação abstrata.<sup>324</sup> Para Suzuki, essa “Vacuidade” é uma espécie de não conhecimento transcendental, divino e sobrenatural que o mestre queria transmitir para o imperador, e que “[...] somente o poderemos aprender pulando ou mergulhando no vale silencioso da Vacuidade Absoluta. Não há continuidade entre isso e o conhecimento que altamente prezamos no reino da relatividade onde se movem nossos sentidos e nosso intelecto”.<sup>325</sup>

Suzuki comenta vários aspectos referentes ao significado da “Vacuidade”. Entre esses, cita que “[...] A Relatividade é um aspecto da Realidade e não a própria Realidade. A relatividade é possível algures entre duas ou mais coisas, pois este é o caminho que relaciona uma à outra”.<sup>326</sup> A vacuidade seria, então, para os budistas, o campo de operações onde gravitam o movimento e a relatividade. O *sunyata* budista não significa ausência nem extinção e tampouco uma lacuna, nem está no plano da relatividade:

É a Vacuidade Absoluta, que transcende todas as formas de relação mútua, de sujeito e objeto, de nascimento e de morte, de Deus e o mundo, de alguma coisa e nada, de sim e não, de afirmação e negação. Na vacuidade budista, não existe tempo, nem espaço, nem 'tornar-se', nem 'não ser'. Ela é o que faz todas estas coisas possíveis; é o zero pleno de infinitas possibilidades, é o vácuo de conteúdo inesgotável.<sup>327</sup>

---

<sup>322</sup> SUZUKI, D. T. *Mística: Cristã e Budista*. p. 35.

<sup>323</sup> *Mística: Cristã e budista*, p. 34.

<sup>324</sup> MMZ, p. 15.

<sup>325</sup> *Mística: Cristã e Budista*. p. 36.

<sup>326</sup> *Mística: Cristã e budista*, p. 34.

<sup>327</sup> *Mística: Cristã e budista*, p. 39.

O mestre vindo da Índia transmitiu “diretamente” a experiência da iluminação de Buda sem qualquer conhecimento escrito ou verbal, mas o Zen é anterior a ele. A seguinte estrofe de quatro versos (gatha) contém o ensinamento da doutrina Zen:

Uma tradição especial à parte das escrituras (i.e., sutras),  
Independência de palavras e letras,  
Visando diretamente a alma humana,  
Observando a natureza interna individual e a conquista do Budado.<sup>328</sup>

Essa estrofe, atribuída ao Bodhidharma, foi, na verdade, composta muito tempo depois na Dinastia T'ang, quando o Zen atingiu seu auge na China. Observa-se, a partir dessa estrofe, que o Zen é uma experiência, e não uma prática baseada no conhecimento intelectual como meio de alcançar a iluminação. Na interpretação de Merton, no Zen, não existe oposição entre corpo e alma, espírito e matéria. Em outros textos do Bodhidharma, a palavra alma estaria sendo usada como “mente” (*h'sin*). Essa “mente” ultrapassa o conceito psicológico de mente, e não é tampouco “uma forma do corpo”, mas é um princípio do “ser”. Segundo Suzuki, a “mente” para o Zen não é uma faculdade intelectual, mas é “[...] uma realidade última consciente de si mesma, como também não é a sede de nossa consciência empírica”<sup>329</sup>, no sentido que os místicos Rhenistas chamaram de “base” da nossa alma ou do nosso ser que vive em contato direto com Deus. No Novo Testamento, corresponderia ao “espírito” ou “pneuma”.

Merton compara a realização da “mente búdica” ou do “Budado”, apesar do Budismo não aceitar a “ordem sobrenatural”, com as expressões cristãs “tendo a mente em Cristo” (BÍBLIA, Cor. 2:16) e sendo “uno em Espírito com o Cristo”, “Aquele que está unido ao Senhor é o espírito” (BÍBLIA, Cor. 6:17). Segundo Merton, a visão interna Zen, para Bodhidharma, se colocaria como uma percepção direta da “mente” ou da “face original” do indivíduo:

E essa percepção direta implica na rejeição de todos os meios ou métodos conceituais para que o homem possa chegar a compreender que ‘não possui mente’ (*wu h'sin*): de fato, por estar ‘sendo’ e não ‘possuindo’ a mente. A iluminação é uma visão interna de estar sendo em toda sua plena realidade existencial e atual [...] A visão interna Zen é a percepção da absoluta realidade espiritual e, portanto, a compreensão da vacuidade de todas as

<sup>328</sup> MMZ, p. 13.

<sup>329</sup> SUZUKI, D.T. *Essays in Zen Buddhism*, Série III, Londres, 1958, p.23



realidades, limitadas ou particularizadas. Por isso é incorreto afirmar que a visão Zen é a realização da nossa própria natureza espiritual individual.<sup>330</sup>

O Budismo foi mal interpretado, segundo Merton, pela incapacidade de distinguir entre o “ego empírico” e a “pessoa”. A visão interna Zen corresponderia a uma libertação do ego individual e uma revelação da “verdadeira face” na “mente”, que está em tudo e acima de tudo. Essa visão é a autopercepção do ego em nós, esse processo interno corresponde à afirmação mais elevada da verdadeira identidade no Um e com o Um, manifestada no paradoxo Zen,

[...] não é uma submersão panteísta ou uma perda do ego na ‘natureza’ ou ‘o Um’ [...] é o reconhecimento de que todo mundo tem consciência de si mesmo em mim, e que ‘eu’ já não sou mais meu ego individual e limitado, menos ainda uma alma sem corpo, mas que minha ‘identidade’ deve ser procurada não nessa separação de tudo que é sim, mas na unidade (na verdade, ‘convergência’?) com tudo que é.<sup>331</sup>

Para uma melhor compreensão do Zen chinês, é importante elucidar os fatos que originaram a escolha do “Sexto Patriarca”, Hui Neng, quando houve uma cisão entre as escolas do norte e do sul no século VII. Hung Jen, o quinto patriarca, pediu aos monges que compusessem um verso no qual colocassem sua visão interna Zen para que fosse escolhido seu sucessor. O primeiro dos discípulos do patriarca, Shen Hsiu, compôs o seguinte verso:

O corpo é a árvore Bodhi (sob a qual Buda atingiu sua iluminação).  
A mente é como um espelho polido.  
Deves ter o cuidado de limpá-lo constantemente,  
Não permitas que um único grão de pó possa manchá-lo.<sup>332</sup>

Na interpretação do monge, esse verso está muito próximo do neoplatonismo, sugerindo, talvez por um equívoco na tradução, a divisão grega entre o espírito e a matéria e sugerindo a “[...] iluminação como um estado de pureza imaterial, no repouso essencial e na ausência de outros conceitos”.<sup>333</sup> Por isso mesmo, esse discípulo foi rejeitado pelo mestre e, em seu lugar, foi escolhido um camponês analfabeto chamado Hui Neng, que trabalhava na

---

<sup>330</sup> MMZ, p.15.

<sup>331</sup> MMZ, p. 16

<sup>332</sup> MMZ, p. 17.

<sup>333</sup> MMZ, p. 17.

cozinha e nem mesmo era um monge, mas que reescreveu o verso anterior demonstrando a real visão interna Zen:

O Bodhi não se parece a uma árvore,  
O espelho limpo não está em parte alguma.  
Fundamentalmente, nada existe:  
Onde está, então, o grão de pó?<sup>334</sup>

Esse segundo verso demonstra o verdadeiro espírito do Zen. Deve-se compreender que a linguagem dos mestres Zen coincide com a linguagem dos místicos ocidentais, que, com palavras figurativas, descreveram sua experiência mística. Segundo Suzuki, essa linguagem não é metafísica, e sim poética e fenomenológica. Para Merton, “[...] a visão Zen é a percepção direta do próprio ser, e não uma intuição sobre a natureza do ser. Nem pode a visão Zen ser descrita em termos psicológicos, e encará-la como uma experiência subjetiva ‘atingível’ por algum processo de purificação mental equivale a ser levado ao erro e ao absurdo”.<sup>335</sup>

Hui Neng, na visão do trapista, fez uma reviravolta na espiritualidade budista pelo abandono da meditação longa e formal. Deixou de separar a meditação como um meio (*dhyana*) da iluminação da meditação como um fim (*prajna*). Ele afirma que, “[...] para Hui Neng, toda a vida é Zen. O Zen não poderia ser encontrado pelo mero abandono de uma vida ativa para tornar-se absorvido na meditação. O Zen é a verdadeira percepção do dinamismo da vida que vive em nós, como sendo a vida individual que vive em tudo”.<sup>336</sup> A sutileza da doutrina Zen é muitas vezes mal compreendida no Ocidente devido às suas nuances e delicadezas. A atitude Zen foi equivocadamente confundida com o quietismo, mas, muito pelo contrário, representa o dinamismo da vida com os seus paradoxos.

A partir da citação de Lévi-Strauss de que “[...] nada existe que possa ser concebido ou entendido sem a básica exigência de suas estruturas”, Merton questiona a compreensão do Zen dentro dos moldes de uma antropologia estruturalista. Ele argumenta que quanto mais o Zen for considerado como religião budista, tanto mais pode ser apreendido como expressão do impulso cultural e religioso do homem, podendo, então, ser considerado um tipo de estrutura passível de investigação científica.<sup>337</sup> No seu parecer, sob o ângulo do contexto da

---

<sup>334</sup> MMZ, p. 18.

<sup>335</sup> MMZ, p. 18

<sup>336</sup> MMZ, p. 20.

<sup>337</sup> ZAR, pp. 31-32.

história da China e do Japão, o Zen é um produto do encontro do Budismo hindu especulativo com o Taoísmo prático chinês e, até, com o Confucionismo. E afirma: “[...] Considerado sob essa luz, pode, então, o Zen ser comparado com outras estruturas religiosas – por exemplo, a do Catolicismo, com seus sacramentos, sua liturgia, sua oração mental, suas devoções, leis, teologia e sua Bíblia”.<sup>338</sup>

O Zen é uma religião asiática que, segundo Merton, oferece ao homem a salvação do sofrimento através da iluminação, enquanto o Cristianismo oferece uma salvação de base teológica. Quando estudadas como estruturas e sistemas e como religiões, o Zen e o Catolicismo não se interpenetram.<sup>339</sup> Porém alguns adeptos do Zen negam que ele seja uma “religião” e que ele esteja confinado ao Budismo e suas “estruturas”. Dogen afirmou que “[...] quem considerasse o Zen como escola ou seita do Budismo e o denominasse Zen-shu, escola-Zen, seria um demônio”.<sup>340</sup>

Segundo Merton, a consciência do Zen é comparável a um espelho, não distingue nem caracteriza em categorias o que vê em termos de padrões sociais e culturais, procura atingir o puro vácuo. No seu parecer existe uma dimensão Zen nas palavras de Jesus – “Não julgueis e não sereis julgados”, semelhante ao Budismo que ensina a não julgar, distinguir, categorizar, classificar, contemplar, porque isso se sobrepõe à pureza do espelho. Compara a sarça ardente do êxodo, “sou o que sou”, ao *Sutra prajnaparamita*, forma e vazio. O Zen vai além das formulações do Budismo e “além” da mensagem do Cristianismo.<sup>341</sup> Merton faz uma analogia da ação inativa (*wu-wei*) dos chineses com “a liberdade dos filhos de Deus” no Novo Testamento. A “mente de Cristo”, do ponto de vista teológico, é distante da “mente do Buda”; mas o “auto-esvaziamento” do Cristo – e o auto-esvaziamento do discípulo (*Kenosis*) – é semelhante ao Zen. Merton alerta para não se confundir “visão mística de Deus” com “iluminação budista”.<sup>342</sup>

Na interpretação de Merton, a dimensão em que Eckhart assemelha seu pensamento ao Zen é a de que, “[...] para ser uma conveniente morada de Deus e apto a corresponder à atuação de Deus em nós, deve o homem ser também livre em todas as suas ações, tanto interiores quanto exteriores [...] Deus não pretende que o homem tenha um lugar reservado onde Ele possa operar...”. No Zen é o não-eu, o não-ser; em Eckhart é o verdadeiro eu. A

---

<sup>338</sup> ZAR, p. 32.

<sup>339</sup> ZAR, p. 32.

<sup>340</sup> ZAR, p. 33.

<sup>341</sup> ZAR, pp. 35-37.

<sup>342</sup> ZAR, p. 37.

perfeita pobreza de Eckhart ultrapassa a pureza do coração de Cassiano: “[...] Existe algo na alma tão estreitamente próximo de Deus que já é uno com Ele, não precisando jamais unir-se a ele”. Eckhart admitia a separação da criatura e do Criador; a identidade verdadeira é o “nascimento do Cristo em nós”, quando perdemos nosso eu: “[...] É preciso quebrar a casca se quisermos extrair o que contém”.<sup>343</sup> Para Suzuki, “[...] O Zen ultrapassa o mundo dos opostos, um mundo construído pela distinção intelectual... é um mundo espiritual de não-distinção que supõe atingir um ponto de vista Absoluto... o Absoluto de modo algum está distinto do mundo de discriminação... o Absoluto está no mundo dos opostos e não dele apartado”.<sup>344</sup> O Zen não nega nem afirma as estruturas; o Zen é conscientização não estruturada por forma ou sistema particular, senso do vácuo, “apenas vidro”.<sup>345</sup>

Como se constatou, o olhar do trapista em direção ao Zen foi embebido por informações e variadas influências que ele recebeu em sua época. Foram vários os autores aos quais ele teve acesso e com os quais compartilhou ideias ou divergências, mas, dentre esses, Daisetz Teitaro Suzuki foi muito importante no seu diálogo Cristianismo- Zen Budismo. Esse encontro e o conteúdo das cartas que eles trocaram serão tratados no tópico a seguir. As cartas de Merton para Suzuki foram publicadas em *The Hidden Ground of Love: Letters on Religious Experience and Social Concerns* (Letters 1 - 1985) e também em *Encounter: Thomas Merton & D.T. Suzuki* (1988), no qual também é descrito o encontro deles em New York em 1964.<sup>346</sup>

### 2.3 Merton e Suzuki

Quando olho atentamente

Vejo florir a nazuna

Ao pé da sebe!

Bashô

Observando-se atentamente

As flores tornaram-se

Parte íntima de mim -

---

<sup>343</sup> ZAR, pp. 40-42.

<sup>344</sup> ZAR, p. 33

<sup>345</sup> ZAR, p. 34.

<sup>346</sup> TME, p. 461.

Assim, ao se separarem da rama,  
 Sou eu quem cai... profundamente em  
 Tristeza.<sup>347</sup>  
 Saigyô

Daisetz Teitaro Suzuki (1870 a 1966) foi, segundo Carl Gustav Jung, um estudioso de grande importância para o conhecimento do Zen Budismo no mundo.<sup>348</sup> Ensinou em universidades no Japão, na Europa e nos Estados Unidos, serviu como ponte entre o Oriente e o Ocidente. Proficiente na língua inglesa, Suzuki levou o conhecimento do Zen a muitas pessoas no Ocidente, nos anos 50, com suas palestras e diversos livros, como *Essais sur Le Bouddhisme Zen*, publicados em três volumes (1940 e 1943)<sup>349</sup>. No recente Dicionário sobre Heidegger<sup>350</sup>, há um interessante verbete sobre o Budismo, assinado por Fabrice Midal (o mesmo autor que publicou o livro sobre o Budismo no Ocidente: *Quel bouddhisme pour l'Occident?* - Seuil, 2006 e também *Martin Heidegger e la pensée bouddhique* - Cerf, 2012). Ele relata uma narrativa de William Barret a propósito de uma fala de Heidegger a respeito de Suzuki. Ele teria dito: “[...] Se eu compreendo bem este homem, eis o que busco dizer em todos os meus escritos”.

Merton foi um grande admirador de Suzuki e escreveu para ele pela primeira vez em 12 de março de 1959, solicitando a colaboração deste no seu livro sobre os Padres do Deserto. Como visto, a Ordem Cisterciense a princípio censurou o ensaio de Suzuki, mas, posteriormente, ele foi publicado. Em sua primeira carta ao mestre japonês, que vale reproduzir aqui, ele escreveu:

Eu não serei tão tolo de fingir para você que eu entendo o Zen. Para ser franco eu quase não entendo o Cristianismo. Frequentemente, eu sinto que aqueles que acreditam que sabem tudo sobre os ensinamentos de Cristo e sua Igreja não estão tão próximos do alvo como eles pensam [...] tudo que sei é que quando leio seus livros – eu tenho lido muitos deles – e acima de tudo quando eu leio versões em inglês de versículos nos quais os mestres Zen apontam seus dedos para alguma coisa que surgiu de lampejo na época, eu

<sup>347</sup> SAIGYÔ. *Poemas da cabana montanhesa*. São Paulo: Aliança Cultural Brasil-Japão/ Massao Ohno, 1999, p. 19.

<sup>348</sup> JUNG, C. G. *Psicologia e religião oriental*. São Paulo: Círculo do Livro S.A., 1963, p. 73.

<sup>349</sup> SHANNON, William H.; BOCHEN, Christine M.; O'CONNELL, Patrick F. *The Thomas Merton Encyclopedia*. New York: Orbis Books, 2002, p. 461. (Abreviado TME).

<sup>350</sup> MIDAL, Fabrice (verbeta sobre Budismo). *Le Dictionnaire Martin Heidegger*. Paris: Cerf, 2012, p. 194.

sinto uma concordância profunda e íntima. À medida que o tempo passa enquanto eu leio suas páginas, alguma coisa em mim diz ‘É isso!’ Não me pergunte o que. Eu não tenho nem o desejo de explicar para ninguém, ou analisar por mim mesmo. Eu tenho meu próprio modo de caminhar e por uma razão ou outra o Zen está exatamente no meio de onde quer que eu vá. Então é isso, com toda sua bela falta de propósito, e tornou-se muito familiar para mim apesar de não saber ‘o que é’. Ou mesmo se é algo. Não ser tolo e multiplicar palavras, eu simplesmente diria que parece para mim que o Zen é a própria atmosfera dos evangelhos e que os evangelhos estão queimando com ela. É o clima apropriado para qualquer tipo de monge, não importa o tipo que ele possa ser. Se eu não pudesse respirar Zen eu provavelmente morreria de asfixia espiritual. Mas eu ainda não sei o que é. Não importa. Eu ainda não sei o que é este ar.<sup>351</sup>

Merton estava fazendo, nessa ocasião, algumas traduções das *Verba Seniorum*<sup>352</sup>, com o título *A sabedoria do deserto*<sup>353</sup>, e decidiu enviar o manuscrito, pois sentia que as *Verba* tinham grande semelhança com as histórias sobre os mestres Zen. Os monges chineses e japoneses são de uma época ligeiramente posterior aos cristãos do século IV<sup>354</sup> – o Zen Budismo teve seu início na China, perto do fim da época dos padres do deserto.<sup>355</sup> Portanto, em muitos aspectos:

[...] Os Padres do deserto tinham muito em comum com os yogues indianos e com os monges Zen budistas da China e do Japão [...]. No caso dos Padres do Deserto, a ruptura explícita com o contexto social aceito e convencional ocorria para fugir e mergulhar em um vazio aparentemente irracional [...] uma alteração radical de padrões e comportamentos.<sup>356</sup>

O propósito dessa carta não foi “[...] apenas agradecer a você por seus livros, ou para dizer que estou ansioso para ler os resultados de sua conversação com meu amigo Erich Fromm, em relação ao Zen e a psicanálise. Isso vai ser muito interessante”.<sup>357</sup> A propósito,

---

<sup>351</sup> THURSTON, Bonnie Bowman (Org.). *Merton & Buddhism. Wisdom, emptiness and everyday mind*. Louisville: Fons Vitae, 2007, p. 141-142. (Abreviado M&B). DAGGY, Robert E. *Encounter: Thomas Merton & D.T.Suzuki*. Kentucky: Larkspur Press, 1988, p. 5. (Abreviado Encounter).

<sup>352</sup> Coleção clássica da Patrologia Latina de Migne (volume 73) – Palavras dos anciãos, escrito em grego sobre os primeiros eremitas cristãos do Oriente Médio, traduzido para o latim em meados dos anos 500.

<sup>353</sup> *The Wisdom of the Desert* foi publicado em Nova York pela New Directions. O lançamento oficial foi em 26 de abril de 1961.

<sup>354</sup> Os grandes centros monásticos do séc. IV eram no Egito, na Arábia e na Palestina.

<sup>355</sup> MERTON, Thomas. *Zen e as aves de rapina*. São Paulo: Cultrix, 1968, p. 118. (Abreviado ZAR).

<sup>356</sup> MERTON, Thomas. *A Sabedoria do deserto*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 10-11. (Abreviado SD).

<sup>357</sup> Encounter, p. 5.

em agosto de 1957, foi realizado um curso sobre *Zen-Budismo e Psicanálise*, sob os auspícios do departamento de Psicanálise na Escola de Medicina da Universidade Autônoma do México em Cuernavaca com a participação de psiquiatras e psicólogos, inclusive dos Estados Unidos, a maior parte psicanalista. Nesse curso, Suzuki fez cinco conferências sobre o Zen, relacionando-o, especificamente, com conceitos psicológicos e psicanalíticos como o inconsciente e o eu. Erich Fromm presidiu as palestras. Entretanto, antes de tudo, o trapista queria convidá-lo para escrever a introdução do seu livro:

Em anexo a esta carta estão algumas páginas de citações de um pequeno livro de traduções que eu fiz. Essas são traduções dos eremitas que viviam nos desertos do Egito nos séculos IV e V d.C. Eu sinto muito fortemente que você vai gostar deles por um tipo de qualidade ‘zen’, que têm sobre eles. Se você concorda que eles são interessantes e que mostram essa qualidade particular. Gostaria de saber se você me deixaria enviar o manuscrito completo, que é bastante curto, e se você me daria a grande honra de escrever algumas palavras de introdução a ele. O livro será publicado por uma das duas bem conhecidas casas de Nova York, nesta edição definitiva[...]. Para ser claro, eu não posso pensar em ninguém mais apropriado para a tarefa, porque, com toda a simplicidade, eu acredito que você é o único homem, de todos os escritores modernos, que tem algumas semelhanças com os Padres do Deserto [...]. Eu sinto, portanto, que a tarefa lhe pertence por direito, e que os próprios Padres do Deserto não gostariam de mais ninguém para fazê-lo. Eu espero que você seja capaz de dizer ‘sim’ a este meu desajeitado pedido.<sup>358</sup>

Em 31 de março de 1959, Suzuki responde a sua carta, agradece e confirma a semelhança dos Padres do Deserto com as histórias contadas sobre os mestres do Zen. Em alusão à história contada pelos padres sobre o Grande eremita e o ladrão, ele comenta a história Zen do monge com o ladrão, que, mesmo depois de saqueada a sua casa e trancadas as suas portas externas – chamadas de *amado* em japonês – e preso dentro de sua própria casa, ele compõe estes versos:

Mesmo que o ladrão vá embora  
Fechando o amado:  
A noite fria!<sup>359</sup>

Em outra história, quando um ladrão invadiu o abrigo de outro monge, esqueceu-se de fechar o amado, então, ele saiu e o luar brilhou dentro da sala. O monge-poeta compôs este Haiku, que, segundo Suzuki, pode ter algumas correções devido a uma falha de memória:

---

<sup>358</sup> *Encounter*, pp. 6-7.

<sup>359</sup> *Encounter*, p. 11

Mesmo o ladrão fracassado.  
 Para roubar a luz da lua.  
 Numa noite tranquila,  
 Isto!<sup>360</sup>

Suzuki escreve nesta carta sobre sua compreensão do Cristianismo e comenta algumas de suas ideias, tais como estas:

Nós nunca fomos expulsos do Éden;  
 Nós ainda conservamos nossa inocência;  
 Somos inocentes apenas por causa de nossos pecados;  
 Paraíso e pecado original não são contraditórios;  
 Deus queria conhecer a si mesmo, daí a criação;  
 Quando conhecemos a nós mesmos conhecemos a Deus.<sup>361</sup>

Essas ideias vão gerar em Merton considerações que ele expõe em sua carta de 11 de abril de 1959. Essas intuições são, segundo ele, profundamente verdadeiras: “[...] somos inocentes por causa de nossos pecados”. Esse, é de fato, “[...] um dos grandes paradoxos cristãos, que tem preocupado pensadores como Santo Agostinho, Dostoievsky, São Paulo e milhares de outros”.<sup>362</sup> Nessa ocasião, o trapista envia um artigo sobre a Páscoa que aborda a semelhança da teologia do Novo Testamento com essas “intuições”. No entanto essa sua apresentação, segundo ele, não é simples ou aberta o suficiente, a expressão mais direta e concreta da mesma ideia é um pequeno pedaço de prosa poética, *Prometheus*, que ele irá enviar separadamente: “[...] E com ele mais um pequeno livro chamado Paz Monástica através do qual você vai encontrar em temas que reproduzem seus próprios paradoxos de várias maneiras”.<sup>363</sup> Contente em saber que suas suposições estavam corretas, quanto ao interesse de Suzuki sobre os ditos dos Padres do Deserto<sup>364</sup>, ele responde:

Obrigado por citar os dois belos poemas sobre o monge e o assaltante, tão eloquente em sua brevidade. Eles mostram exatamente o mesmo espírito que o dos Padres do Deserto. E uma das coisas que os mestres Zen e os Padres do Deserto compartilham, entre tantas outras qualidades, é o seu humor

<sup>360</sup> *Encounter*, p. 11

<sup>361</sup> *Encounter* p. 13.

<sup>362</sup> *Encounter* p. 19.

<sup>363</sup> *Prometheus: A Meditation* – Privately printed at the Margaret I. King Library Press, University of Kentucky, Lexington, Kentucky (1958) – 150 copies. *Monastic Peace* – Issued by the Abbey of Gethesemani, Trappist, Kentucky (1958) – 5.000 copies. *Encounter*, p. 19.

<sup>364</sup> *The Wisdom of the Desert* foi publicado em Nova York pela New Directions, o lançamento oficial data 26 de abril de 1961. *Encounter* p. 95.



calmo, misturado com alegria espiritual que transcende dificuldades e sofrimentos.<sup>365</sup>

Merton enfatiza a importância da experiência, da sabedoria prática e sem pretensão dos Padres do Deserto, que “[...] permite reabrir as fontes que foram poluídas ou bloqueadas pela recusa mental e espiritual acumulada da nossa barbárie tecnológica”.<sup>366</sup> São Bento, em sua Regra, prescreveu a leitura frequente e em voz alta das “Palavras dos Padres”, que tratam de coisas concretas e trabalhos de rotina da vida de um monge do séc. IV, mas o que transmitem serve a um pensador do século XX:

Havia mais amor, compreensão e cordialidade verdadeira no deserto do que nas cidades, onde, como hoje, era cada um por si [...] Este fato é ainda mais importante porque a essência propriamente dita do Cristianismo é a caridade, a unidade em Cristo. Os místicos cristãos de todas as épocas buscaram e encontraram não apenas a unificação do próprio ser ou a união com Deus, mas a união entre si mesmos no Espírito de Deus. Buscar uma união com Deus que implicasse uma separação completa, em espírito e corpo, do resto da humanidade seria, para um santo cristão, não apenas um absurdo, mas também o oposto da santidade.<sup>367</sup>

Nas inúmeras histórias sobre a Sabedoria do Deserto, observa-se a semelhança com a espiritualidade Zen. Um filósofo perguntou a Santo Antão, considerado o pai de todos os eremitas: “[...] Pai, como o Senhor pode ser tão feliz privado da consolação dos livros?” Ele respondeu: “[...] Meu livro, filósofo, é a natureza das coisas criadas, e, a qualquer momento que eu desejar ler as palavras de Deus, o livro estará na minha frente”.<sup>368</sup> Entre esses ditos, pode-se destacar o do Abade Pastor: “[...] Qualquer prova colocada a você pode ser vencida pelo silêncio”.<sup>369</sup> Também as palavras do Abade Bessarião, à beira da morte: “[...] O monge deve ser como os querubins e serafins, somente olhos”.<sup>370</sup> Outro Padre disse: “[...] Assim como é impossível que um homem veja sua face em águas agitadas, a alma, a menos que purificada de pensamentos exteriores, não consegue orar a Deus em contemplação”.<sup>371</sup>

---

<sup>365</sup> *Encounter*, p. 17.

<sup>366</sup> SD, p. 12.

<sup>367</sup> SD, p. 18.

<sup>368</sup> SD, p. 69.

<sup>369</sup> SD, p. 61.

<sup>370</sup> SD, p. 52.

<sup>371</sup> SD, p. 56.

Na frase “Deus queria conhecer a si mesmo, daí a criação”, Suzuki toca, segundo Merton, em cima de uma ideia teológica mais interessante que tem sido desenvolvida por alguns pensadores ortodoxos russos e que tem consequências profundas e ramificações. Escritores com essa perspectiva são S. Boulgakov e N. Berdiaev.<sup>372</sup> O ponto de vista russo está muito longe da ideia de Deus, “esvaziando-se” (kenosis) para passar por cima em Sua criação, enquanto a criação passa em um mundo divino – precisamente, um novo paraíso:

Sua intuição sobre o Paraíso é profundamente correta e patrística. Em Cristo, o mundo e todo o cosmos foram criados de novo (o que significa dizer que, restaurada à sua perfeição original e além do feito divino, totalmente transfigurados). O mundo inteiro cresceu em Cristo, dizem os Padres. Se Deus é ‘tudo em todos’, então tudo está, de fato, no paraíso porque ele é preenchido com a glória e a presença de Deus, e nada mais é separado de Deus.<sup>373</sup>

Em seguida, o monge fala sobre a questão de saber se a ressurreição de Cristo mostra que nós realmente nunca fomos separados Dele e reflete que esse pensamento tornou-se uma convicção tão grande e tão forte que ascendeu a separação. Cada um de nós se escravizou para se tornar um deus que imaginou que deveria ser; cada um, escravo a serviço de seu próprio ídolo – seu ego social conscientemente fabricado. Cada um, em seguida, empurrou ou tentou colocar todos os outros para fora de si mesmo e para baixo, debaixo de si mesmo: “[...] Este é o pecado original. Nesse sentido, o pecado original e o paraíso estão diretamente opostos, havendo, então, a exclusão do Paraíso. Mas ainda estamos no paraíso e, uma vez que nos libertamos da falsa imagem, nós encontramos o que somos, e somos ‘em Cristo’”.<sup>374</sup>

Nessa carta, Merton expõe o problema de escrever sobre o Cristianismo por estar repleto de “[...] dificuldades absurdas e avassaladoras. Ninguém se preocupa com novas, diretas e sinceras intuições de verdade viva. Todo mundo está preocupado com fórmulas. Isso está correto, isso é absolutamente de acordo com essa fórmula?”<sup>375</sup>. Por isso, ele sugere a Suzuki evitar qualquer tipo de compromisso que sujeitaria as suas declarações para julgamento de acordo com esse tipo de padrão:

---

<sup>372</sup> Sergei Nikolaevich Bulgakov (1871-1944) e Nikolai Aleksandrovich Berdiaev (1874-1948). Cópias de obras de ambos estão na Seção Marginalia do *Thomas Merton Studies Center*. Merton copiou oito páginas de trechos em suas notas de leitura de Berdiaev da obra *The origin of russian communism* (New York, Scriener’s 1937). *Encounter*, p. 95.

<sup>373</sup> *Encounter*, pp. 19-20.

<sup>374</sup> *Encounter*, p. 20.

<sup>375</sup> *Encounter* pp. 21-22.

Eu espero que você apresente suas idéias de tal maneira que não vá implicitamente desafiar os guardiões teológicos. Em outras palavras, gostaria de sugerir que você não prefacie suas intuições, mesmo com uma reivindicação implícita para indicar a natureza do Cristianismo. Se você diz que ‘este é o Cristianismo’ você vai ouvir imediatamente mil vozes gritando ‘isto não é o Cristianismo’.<sup>376</sup>

Ainda nesta carta, Merton encontra o “mestre pássaro azul” na natureza e manifesta seu desejo de praticar a disciplina Zen de alguma forma:

Nós no Ocidente estamos sempre prontos para falar sobre coisas como o zen e sobre centenas de outras coisas além disso, mas não estamos tão ansiosos para fazer as coisas que implicam o Zen: e é isso que realmente importa. Eu somente desejaria que houvesse um modo em que eu pudesse entrar em contato com alguma disciplina Zen mais elementar, mesmo que fosse algo como arco e flecha ou arranjo de flores. No momento, eu ocasionalmente encontro meu próprio tipo de mestre Zen, que passa, e por um breve momento. Por exemplo, outro dia um pássaro azul pousado numa cerca de repente levantou voo atrás de uma vespa, mergulhou para ela, a perdeu, e instantaneamente voltou à mesma posição no poste da cerca como se nada tivesse acontecido.<sup>377</sup>

Esse momento, segundo ele, seria uma lição Zen, o fato de os pássaros pegarem a vespa ou não, não importa, eles nunca perdem, como no Zen: “[...] se eu soubesse um pouco de japonês, iria colocá-lo num Hai-kai, mas na língua inglesa dezessete sílabas parecem não ter justificação, exceto como traduções de japonês”.<sup>378</sup>

Mais tarde, no primeiro Natal em seu eremitério (1964), o monge reflete sobre a criação sob um clima “úmido, morno e com ventos, como ocorre algumas vezes na primavera” e cita o mestre japonês em seu diário:

São Máximo (o Confessor) disse que aquele que santifica seus sentidos olhando com pureza todas as coisas se torna como um Deus. Isso, penso eu, é o que os mestres Zen tentaram fazer [...] Suzuki ia me fazer uma pergunta mas não fez. ‘Se Deus criou o mundo quem criou o criador?’ Um bom Koan.<sup>379</sup>

Ainda na carta de 11 de abril de 1959, o monge expõe semelhanças entre o Cristianismo e o Zen. Afirma que seríamos tolos em nos colocar fora do Paraíso “como se

---

<sup>376</sup> *Encounter*, p. 23.

<sup>377</sup> *Encounter*, p. 18.

<sup>378</sup> *Encounter*, p. 18.

<sup>379</sup> DWL, p. 184.

podéssemos estar fora dele”<sup>380</sup>. Acrescenta que, a seu ver, a doutrina cristã da graça quer dizer aqui o dom da vida de Deus. Para nós, parece cumprir uma função mais importante em tudo isso: a realização, a descoberta de nós mesmos em Cristo e, portanto, no paraíso, tem um caráter especial, “[...] tudo isso é um dom gratuito de Deus. Conosco, essa ênfase sobre a liberdade, a liberdade de Deus, a indeterminação da salvação, é a coisa que corresponde ao Zen no Cristianismo”<sup>381</sup>. Merton fala sobre a descoberta que vem com a realização da direção para onde o dedo de um koan aponta:

É como a descoberta da percepção de que um sacramento, por exemplo, é um dedo apontando para o Presente completamente espontâneo de Si mesmo para nós da parte de Deus - além e acima de imagens, fora de cada ideia, cada lei, cada certo ou errado, tudo alto ou baixo, tudo é espiritual ou material. Se somos bons ou maus, sábios ou tolos, há sempre essa irrupção súbita, esta descoberta da liberdade de Deus em nossa vida transformando a coisa toda de cabeça para baixo para que ela saia contrária a toda expectativa, do lado direito para cima. Esta é a graça, esta é a salvação, este é o Cristianismo. Até onde posso ver, ele também é muito parecido com o Zen. Pessoalmente eu gostaria de ver essa liberdade de Deus no trabalho fora de todas as formas definidas, todos os ritos, toda a teologia, toda contemplação - tudo. Mas os ritos e a contemplação e a disciplina têm o seu lugar. Na verdade, eles são muito importantes.<sup>382</sup>

O monge sente-se nesta época profundamente triste com o mundo ocidental, e confessa o enorme fardo dos seus pecados para com o Oriente, “pecados cometidos em nome do Bem e até mesmo em nome de Cristo”,<sup>383</sup> decorrentes da confusão, alienação, falta de cultura e falta de fé. Impondo-lhes nossa própria confusão como se viesse de Cristo. Lamenta o fato de não termos buscado aprender com o Oriente,

Há alguns que querem fazer isso agora, mas talvez seja tarde demais. As vítimas de Hiroshima e Nagasaki estão diante de mim e ao meu lado todos os dias quando eu rezo missa. Eu rogo por eles e eu sinto que eles intercedem por mim diante de Deus. Se tivéssemos pensado em vir para o outro e amá-lo pelo que ele é, em si mesmo, em vez de tentar torná-lo a nossa própria imagem e semelhança. Pois, para mim, é evidente o que você e eu temos em comum e compartilhamos mais intimamente precisamente o que, aos olhos dos ocidentais convencionais, parece separar-nos. O fato de que você é um Zen budista e eu sou um monge cristão longe de nos separar nos faz mais próximos. Quantos séculos vão levar para as pessoas descobrirem esse fato?

---

<sup>380</sup> *Encounter*, p. 22.

<sup>381</sup> *Encounter*, p. 22-23.

<sup>382</sup> *Encounter*, p. 23.

<sup>383</sup> *Encounter*, p. 23.

Um fato tão óbvio e tão salutar? Um fato tão verdadeiramente e essencialmente cristão.<sup>384</sup>

Em 24 de outubro de 1959, Merton tece várias considerações sobre o artigo de Suzuki. Fala da necessidade de trazer à luz alguns textos cristãos claros a fim de que os leitores possam compreender a importância de sua distinção entre as qualidades da inocência e conhecimento, tão fundamentais para os Padres do Deserto e da antiga tradição cristã. Com o objetivo de mostrar conclusivamente a autenticidade de seu pensamento sobre o Cristianismo, que não é apenas algo que ele ‘acha’ como um budista. O uso de Eckhart, segundo Merton, coloca todo o estudo em um nível muito mais sofisticado do que os ditos dos Padres do Deserto originalmente sugerem, pois esses foram camponeses egípcios simples – pelo menos os citados nessas histórias:

Havia uma mística muito cultivada, a de Evágrio Pôntico, mas ele figura aqui apenas incidentalmente. No entanto todos eles foram claramente conscientes desta vocação para recuperar a inocência paradisíaca de Adão, e para fazê-lo pelo tipo de vazio e pobreza que está tão perfeitamente descrita, a única distinção é que eles eram menos sutis do que Eckhart ou os Mestres Zen e tendiam a ver as coisas mais em termos simbólicos, objetivos. Seu ponto sobre o contraste de conhecimento com a inocência está profundamente enraizado na tradição dos primeiros séculos cristãos e vou apresentar textos para mostrar isso.<sup>385</sup>

O seu plano era fazer com que o texto de Suzuki e o seu comentário seguissem após a Sabedoria dos Padres como uma segunda parte do livro, uma espécie de diálogo entre o ocidente e o oriente, tornando-se mais do que um simples prefácio. O monge valorizou as observações do mestre japonês sobre a necessidade de se combinar inocência espiritual com um tipo de prática e a aceitação realista da nossa necessidade de lidar com o bem e o mal. Isso, para ele, era um ponto profundo demais para o leitor ocidental médio perceber: “[...] e suas observações sobre o fracasso de alguns dos Padres do Deserto de combinar estes aspectos é muito esclarecedor. Sou grato por essa percepção, que é uma ajuda considerável para mim pessoalmente (estamos sempre tentados a sermos puristas)”<sup>386</sup>

Nesta longa carta, Merton critica a posição de Suzuki a respeito da história dos monges e do ladrão, como injusta para com o “grande eremita”, que deixou o ladrão fora da

---

<sup>384</sup> *Encounter*, p. 24.

<sup>385</sup> *Encounter*, pp. 39-40.

<sup>386</sup> *Encounter*, pp. 40-41.

cadeia. Considera seu ponto “interessante e verdadeiro”, mas acredita que ele estava aplicando a história de uma forma superficial, não sendo apenas uma questão de se dever ou não deixar o ladrão na cadeia. Mas, como ele argumenta:

O eremita censurou os monges, pois, *por culpa sua*, ou seja, por meio de sua doença espiritual e apego, o ladrão foi jogado na prisão e levado à tortura. O que aconteceu foi que os monges tinham deixado de fazer o que o seu eremita Zen fez muito apropriadamente quando ajudou o ladrão com a escada. Esses monges estão ‘doentes’ com apego ao eu, e com fixação em sua própria propriedade e segurança, tinham apreendido o ladrão com raiva e o entregou à polícia - e, assim, o colocou em perigo de tortura. Certamente, eles não se comportam como monges, ou como homens espirituais: eles estavam agindo com violência, cegueira e apego. Agora, por trás da ação do ‘grande eremita’, em libertar o ladrão está a verdade profunda que a violência, o apego e a doença do justo é o que faz com que ocorra, em grande medida, a inadimplência dos injustos. Ele não estava querendo dizer que o culpado não deveria ser punido, mas que o verdadeiro culpado foram os que pareciam ser inocentes e justos, e que eles eram os únicos que estavam doentes e errados. Estes monges não eram de modo algum inocentes, e seu ‘conhecimento’ do bem e do mal havia se tornado a cegueira completa do homem que só pensa que o seu próprio bem e seu mal é o mal universal – certamente, este é o pico de anexo para um ilusório ‘self’.<sup>387</sup>

Merton continua sua reflexão sobre a questão da ética no Zen: “[...] eu acho que é Lao Tzu que diz em algum lugar que, quando um homem elogia uma virtude, ele transforma os outros homens em criminosos”.<sup>388</sup> Segundo ele, isso não significa que as leis não devem ser aplicadas, mas sim que as obrigações e as responsabilidades daqueles que fazem e cumprem as leis estão além de qualquer comparação com o que realmente havia pensado – um tipo muito diferente de “moralidade” dos benfeitores que estão sempre reclamando que o Zen não tem nenhuma ética:

Eu creio que entendo por que você insistiu neste ponto - que os ladrões devem ir para a cadeia - porque a América está agora cheia de pessoas que pensam que Zen é mero rendimento aos impulsos irracionais e que não sabem a diferença entre satori e estar bêbado ou morto. Para essas pessoas, naturalmente, a força da regra e lei precisa ser enfatizada.<sup>389</sup>

---

<sup>387</sup> *Encounter*, pp. 41-42.

<sup>388</sup> *Encounter*, p. 42.

<sup>389</sup> *Encounter*, p. 42.

O monge faz ainda outra observação sobre “um pequeno ponto mais” para que ele mude o termo “mítico” de seu texto, usado para o conceito cristão de Deus, porque poderá causar um mal-entendido para muitos leitores:

Acho que sei em que sentido você usa o termo. É bem verdade que a linguagem usada para descrever Deus e o próprio conceito de Deus, é poética, simbólica, imaginativa, etc. Mas as conotações da palavra ‘mítico’ para o leitor que não é ‘inocente’ - é que o termo mítico é aquele usado para um tipo de engano consciente e deliberado. Os comunistas têm explorado o adjetivo, nesse sentido, e se tornou desagradável. Gostaria de sugerir um uso de um termo análogo. Isso significa que nós descrevemos algo que não podemos conhecer diretamente, por uma referência a algo que sabemos.<sup>390</sup>

Merton e Suzuki colaboraram em um diálogo no jornal literário *New Directions Annual* (vol. XVII, 1961), chamado *Sabedoria e Vazio*, que tratava de um tópico sobre os ditos dos Padres do Deserto e seguia para a discussão de conhecimento e sabedoria com referência à narrativa do Gênesis sobre a criação do homem e da mulher, o fato mais arquetípico de toda espiritualidade judaico-cristã.<sup>391</sup>

Esse diálogo foi publicado no livro *Zen e as aves de rapina* em 1968. O texto de Suzuki com o título *Conhecimento e inocência* começa com uma consideração sobre Zen e ética. Esse tema foi despertado por uma pergunta de um participante da Terceira Conferência de Filósofos Orientais e Ocidentais na universidade do Havaí, em 1959, na qual ele participava como conferencista. Na sua interpretação, como, no Cristianismo, a autoridade moral vem de Deus, os ateus são considerados perigosos, pois, para eles, não há Deus e, sendo assim, não há código moral. O discípulo Zen também corre o risco de ser considerado da mesma maneira, pois seu Deus não é o mesmo dos cristãos, a ideia dos valores sociais no ocidente está ligada à religião. Para Suzuki, os valores morais e os costumes sociais brotam da vida de *Suchness* (talidade), que é estar esvaziado, então o “bem” e o “mal” seriam diferenciações secundárias, e complementa que o discípulo Zen não pode ignorar os valores da ética.<sup>392</sup>

Suzuki compara a ideia judaico-cristã da inocência com a interpretação moral da doutrina budista do vazio, que é metafísico, e a ideia judaico-cristã do conhecimento com a noção budista da ignorância. O conhecimento seria o resultado de nossa perda da inocência

---

<sup>390</sup> *Encounter*, pp. 42-43.

<sup>391</sup> TME, p. 461.

<sup>392</sup> ZAR, pp. 121-122.

por termos comido o fruto proibido; o Budismo considera a discriminação moral ou metafísica produto da ignorância que veda a luz original da talidade.<sup>393</sup> A inocência e o conhecimento devem estar em harmonia. O estudioso japonês faz referência a uma história contada na obra *A Sabedoria do deserto* sobre o resultado da bondade interior do eremita, criticando sua atitude ao soltar os ladrões que estavam no cárcere: “[...] o ‘grande eremita’ é culpado por não entender o esvaziamento, isto é, a inocência, e o Abade Poeman comete um erro ao aplicar a inocência sem o conhecimento dos negócios deste mundo. Os ladrões devem ser postos na prisão”, pois, segundo ele, a comunidade não pode ser penalizada por seus erros.<sup>394</sup>

Na metafísica, esvaziamento pode ser equivalente à palavra *pobreza*, Suzuki cita Meister Eckhart: “[...] Um homem pobre é aquele que nada deseja, nada sabe e nada tem”, quando se está vazio “de si e de todas as coisas”, a mente deve estar purificada do conhecimento ou ignorância, depois que perdemos a inocência. No seu parecer, o pior dos males é o apego ao eu, “[...] a realização do esvaziamento é nada mais, nada menos que o olhar que penetra na não-existência de uma coisa que é ego-substância”. Essa é a consciência de ser “pobre” em espírito.<sup>395</sup> No sermão 52 de Meister Eckhart<sup>396</sup>, em que ele comenta o evangelho da festa de todos os santos “Bem aventurados os pobres de espírito, pois deles é o reino dos céus” (BÍBLIA, Mt 5,3), o mestre japonês visualiza a semelhança ao pensamento Zen:

Se for o caso de estar alguém vazio de coisas, criaturas, dele próprio e de Deus, e se Deus pudesse ainda encontrar nele um lugar onde agir, então declaramos: enquanto esse lugar existir, essa pessoa não é pobre, da mais íntima pobreza. Pois não é intenção de Deus que o homem tenha um lugar reservado onde ele possa atuar, uma vez que a verdadeira pobreza de espírito requer que o homem esteja vazio de Deus e de todas as suas obras, de maneira que se Deus quer agir na alma, ele mesmo seja o lugar onde age – isso lhe agradaria fazer. Pois se alguma vez Deus encontrasse uma pessoa assim tão pobre, tomaria a responsabilidade de sua própria ação e seria Ele o lugar da operação, porque age em si mesmo. É aqui, nessa pobreza, que o homem recupera o ser eterno que um dia ele foi, é agora e será para sempre.<sup>397</sup>

---

<sup>393</sup> ZAR, p. 122.

<sup>394</sup> ZAR, pp. 123-124.

<sup>395</sup> ZAR, p. 126.

<sup>396</sup> ECKHART, Mestre. *Sermões alemães* Vol. I. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 290-291.

<sup>397</sup> ZAR, p. 127.



Merton faz o diálogo com Suzuki através do texto *A recuperação do paraíso*, no qual ele descreve o paraíso não como “o céu”, mas como um estado ou um lugar na terra. Além disso, afirma que “[...] um dos motivos principais que impeliram os homens a abraçar a ‘vida angélica’ (*bios angelikos*) de solidão e pobreza no deserto”, foi a esperança de voltarem ao paraíso que para os padres do deserto era “a inocência perdida, o vazio e a pureza de coração de que fruíam Adão e Eva no Éden”. Eles buscavam a unidade destruída pelo “[...] conhecimento do bem e do mal”. No Budismo, do ponto de vista metafísico, considera-se o “vazio” como negação total da personalidade e no cristianismo a máxima realização da personalidade na “pureza de coração” e na “unidade de espírito”. Merton assinala ainda: “[...] A morte do homem velho não é a destruição da personalidade. É a dissolução de uma ilusão, e a descoberta do homem novo é a realização, a conscientização daquilo que sempre existiu ali, pelo menos como possibilidade radical em razão do fato de ser o homem a imagem de Deus”.<sup>398</sup>

Suzuki enviou para Merton em 1960 um presente que foi de grande importância para ele – um calendário de 12 meses na forma de um pergaminho apresentando a arte ilustrada e a caligrafia de Sengai, um artista e monge Zen do século XVIII. Produzido por Suzuki em cooperação com um industrial e colecionador de arte japonês, os calendários incluíam textos instrutivos de Suzuki, os quais ele finalmente iria juntar em um livro que permanece até hoje como o melhor sobre Sengai. Merton colocou os calendários em seu eremitério e se referiu a eles em *Dia de um estranho* como “tranquilizadora companhia”.<sup>399</sup>

A tradição budista, como vimos, relata que o Zen teve início quando o Buda Sakyamuni discursava para seus discípulos. Em silêncio, pegou uma flor, girou-a entre os dedos e piscou os olhos; apenas o monge Mahakasyapa compreendeu e sorriu. A flor, então, passou a ser um símbolo do Budismo Ch'na.<sup>400</sup> Na primeira conferência de Suzuki em Cuernavaca (1957), ele traçou linhas entre o Oriente e o Ocidente, pontuando diferenças sobre o Ver de uma flor em dois poetas. Inicia fazendo um paralelo entre Matsuo Bashô (1644-1694), poeta Zen japonês do século XVII e Alfred Tennyson (1809-1892), um mestre da literatura inglesa do século XIX. Citou o seguinte hai-kai<sup>401</sup> de Bashô:

---

<sup>398</sup> ZAR, pp. 133-134.

<sup>399</sup> M&B, p. 143.

<sup>400</sup> EB II, p.24.

<sup>401</sup> O hai-kai é um poema curto de 17 sílabas, formado por três versos de 5, 7 e 5 sílabas: “[...] o hai-kai não expressa pensamentos ou idéias, mas a própria realidade e a essência pura das coisas, baseada na intuição, na simplicidade e na não intelectualidade”. SAVARY, Olga. *O livro dos haikais*. 2. ed. São Paulo: Massao Ohno, 1987, p. 9-11.

Quando olho atentamente  
Vejo florir a nazuna  
Ao pé da sebe!

Basho inspirava-se e identificava-se com a natureza como quase todos os poetas orientais. Suzuki faz uma correlação entre ele e Tennyson, um poeta ocidental na sua maneira de se relacionar com a natureza. A partir da visão de uma plantinha simples na beira da estrada, “[...] tão inocente, tão desprezível, sem desejo de ser notada por quem quer que fosse”, o poeta vislumbra em cada pétala o mistério da vida, semelhante ao que os cristãos denominam amor divino. E afirmou: “[...] quando temos o espírito franqueado ao poético, ao místico ou ao religioso, sentimos como o sentiu Basho, que até numa haste de relva silvestre há qualquer coisa que transcende realmente todos os sentimentos humanos baixos e venais, que nos eleva a um reino cujo esplendor iguala ao da Terra Pura”.<sup>402</sup>

Semelhante ao Oriente, eis o poema de Tennyson:

Flor no muro fendilhado,  
Eu te arranco das fendas; -  
Seguro-te aqui, com raiz e tudo, em minha mão,  
Florzinha – mas se pudesse compreender  
O que és, com raiz e tudo, e tudo em tudo,  
Eu conheceria o que são Deus e o homem.

Na interpretação de Suzuki, há diferenças entre os poetas: enquanto Tennyson colhe a flor, Basho limita-se a contemplá-la “atentamente”. Basho é inativo, não conceitual, Tennyson é ativo e analítico; o Oriente é silencioso, o que não significa ser mudo, o Ocidente é eloquente, aprecia o verbalismo. Tennyson resiste e pergunta: “Acaso te compreendo?”. Basho aceita e não questiona, sente o mistério que penetra fundo na origem de toda existência. Tennyson tem sua individualidade apartada da flor, não se identifica com Deus nem com a natureza; numa compreensão “cientificamente objetiva”, ele é todo intelecto. Bashô possui uma “subjetividade absoluta”<sup>403</sup>, ele vê a *nazuna* e esta o vê, não há empatia, nem simpatia, nem identificação. Esta profundidade de sentimento, o mistério da enunciação e a filosofia da

---

<sup>402</sup> D.T. SUZUKI.; Erich FROMM; Richard De MARTINO. *Zen-budismo e psicanálise*. São Paulo: Cultrix, 1960, pp.10-11 (Abreviado ZBP).

<sup>403</sup> A “subjetividade absoluta” corresponde à “subjetividade elemental” de Nishitani Keiji (1870-1945), filósofo da Escola de Kyoto.

“subjetividade absoluta” só serão inteligíveis a partir da experiência.<sup>404</sup> Chamada de “subjetividade elemental” pelo filósofo Nishida, da Escola de Kyoto, nela, ocorre a ruptura do eu egocêntrico e a emergência do eu verdadeiro.

Conta-se que Nan Ch’uan, um mestre Zen da dinastia T’ang, apontava para uma flor e observava: “[...] A gente comum vê esta flor como se estivesse sonhando”, mas devemos despertar do sonho para vê-la como realmente ela é. A flor expressa com sua existência o fato de que as coisas são completamente uma única coisa com nós mesmos na unidade fundamental da realidade última. As pessoas comuns veem todas as coisas através do véu de seu próprio ego relativo e determinado. Nas palavras de Toshihiko Izutsu:<sup>405</sup>

Para poder ver uma flor como uma unidade metafísica de todas as coisas, não somente de todos os denominados objetos senão também do sujeito observador, o ego empírico deve haver sofrido uma transformação total, uma completa anulação de si mesmo – a morte de seu próprio 'eu' e seu renascer em uma dimensão da consciência totalmente distinta.<sup>406</sup>

O inconsciente Zen, segundo Suzuki, é “metacientífico”, não encara um objeto do ponto de vista objetivo, penetra diretamente no objeto e o vê por dentro. Conhecer a flor é tornar-se flor, assim se conhecem todos os segredos do universo e do meu próprio Eu. A flor não tem consciência de si mesma, sou eu quem a desperta do inconsciente. O Zen mergulha na fonte da faculdade criadora, que é o inconsciente, e haure dela toda vida que nela existe, enquanto que a ciência reduz tudo a quantificações e assassina o objeto. O inconsciente, portanto, está fora dos domínios do estudo científico; o sentir do inconsciente é básico, primário, aponta para a idade da “Inocência”, na qual ainda não ocorreu o despertar da consciência no seio da natureza dita caótica, no sentido de ser o reservatório de possibilidades infinitas. Para Suzuki, ver não basta, precisamos ser “artistas da vida”, entrar na coisa, senti-la interiormente e viver-lhe a vida, não carece de sair de si, mas não devemos encerrar o eu em uma existência fragmentária e egocêntrica.<sup>407</sup>

Suzuki compara Santo Agostinho quando diz: “Ama a Deus e faze o que queres”, com o poema de Bunan, mestre Zen do século XVII:

---

<sup>404</sup> ZBP, pp. 12-13.

<sup>405</sup> Toshihiko Izutsu(1914-1993) foi um professor emérito da Universidade de Keio no Japão, autoridade proeminente nas escolas metafísicas e filosóficas.

<sup>406</sup> IZUTSU, Toshihiko. *Hacia una filosofía del Budismo Zen*. Madrid: Trotta, 2009, pp. 19-20.

<sup>407</sup> ZBP, pp. 22-25.

Enquanto vivo  
 Sê homem morto  
 Completamente morto;  
 E age como quiseres  
 E tudo está bem

Tornar-se um “homem morto” é amar a Deus, é não ter eu, é ter a não-mente, é estar liberto das limitações da consciência, é estar em comunhão direta com o grande inconsciente, que Suzuki chamou, com algumas ressalvas, de Inconsciente Cósmico. Afirma porque prefere chamar-lhe assim: “[...] É que o que geralmente chamamos o campo relativo da consciência se dissipa em algum lugar do desconhecido, e esse desconhecido, quando se reconhece, ingressa na consciência comum e põe em ordem todas as complexidades que ali nos vinham atormentando em maior ou menor grau”.<sup>408</sup>

O inconsciente é o mais íntimo de nós mesmos, daí termos dificuldade em percebê-lo, pela mesma razão por que o olho não pode ver a si mesmo. Esse processo de vir à tona do inconsciente requer um treinamento especial. Suzuki faz uma diferença entre o inconsciente “instintivo”, dos animais e crianças, e o inconsciente “treinado”, do homem maduro. A consciência está em íntima conexão com o inconsciente; para o Zen, o Tao é o inconsciente que trabalha em nossa consciência, é a nossa mente cotidiana, que, segundo um mestre Zen significa: “[...] Quando tenho fome, como; quando estou cansado, durmo”.<sup>409</sup>

Suzuki relaciona o Inconsciente Cósmico com a doutrina do Não-Nascido de Bankei, um dos grandes mestres japoneses do Zen. Segundo ele, “[...] o Não-Nascido é a raiz de todas as coisas e inclui não só o domínio dos sentidos da nossa experiência diária, mas também a totalidade das realidades passadas, presentes e futuras e enche inteiramente o cosmos é o manancial de todas as possibilidades criativas.” A essa experiência diária, ou mente cotidiana, ele se refere à sensibilidade do homem em relação à natureza, como ouvir um pássaro chilrear ou ver uma flor desabrochando. Entretanto, no decorrer do desenvolvimento intelectual, os sentidos são invadidos pelo intelecto, e essa ingenuidade da experiência sensorial se perde, fato este que corresponde ao mito bíblico da perda da “inocência” ou aquisição do “conhecimento”. O inconsciente treinado visa uma purificação da “contaminação afetiva”, *klesha* e a liberação da “[...] interferência da mente consciente em que predomina a intelecção”, *vijnana*.<sup>410</sup>

---

<sup>408</sup> ZBP, p. 26

<sup>409</sup> ZBP, p. 28.

<sup>410</sup> ZBP, pp. 29-30.

Suzuki cita o conselho do mestre Takuan<sup>411</sup> ao seu discípulo o espadachim Yagyū Tajima-no-kami para explicar o conceito de *prajna*:<sup>412</sup> manter a mente sempre em estado de ‘fluência’, pois, quando esse fluxo está interrompido, pode significar a sua própria morte, “[...] o matiz afetivo escurece o espelho do *prajna* primário do homem e a deliberação intelectual lhe obstrui a atividade nativa”.<sup>413</sup> A vitória no manejo da espada é conquistada não pelo mais forte ou mais habilidoso, mas àquele cuja mente é pura e desprendida. Segundo Suzuki, “[...] Sua espada se move, mecanicamente por assim dizer, sozinha, contra um oponente que não consegue defender-se porque ela cai sobre o lugar que o oponente não está defendendo”<sup>414</sup>. Ele assinala que o *prajna* é a mãe de todos os Budas e *bodhisattvas*, é o princípio orientador dos *paramitas*<sup>415</sup>, é uma luz que ilumina todas as influências dos objetos do mundo: “[...] Ela erradica toda a obscuridade que está no mundo das dualidades e dá a paz e consolação a todos os seres”. Ela nos revela a verdade de todas as coisas (*dharmakosha*), atravessa a noite escura da ignorância, nos dá coragem, ela é o Vazio em si mesmo.<sup>416</sup>

Na sua conferência sobre *O conceito de eu no Zen-budismo*, Suzuki afirma que o Zen não se opõe à ciência, mas que segue uma direção contrária a ela, que poderia ser chamada de antecientífica ou anticientífica. Para ele, “[...] O conhecimento científico do Eu não será conhecimento real enquanto objetivar o Eu. A direção científica do estudo deve ser invertida, e o Eu, capturado do interior, e não do exterior. Isso significa que o Eu há de conhecer-se sem sair de si mesmo.” E afirma a necessidade de uma identificação entre o sujeito e o objeto para o conhecimento de si mesmo – o Eu é dinâmico – e o compara a um círculo sem circunferência, que é o vazio (*sunyata*). Ao mesmo tempo, é o centro do círculo que se encontra em toda parte. O Eu transmite o sentido da imobilidade, é esquivo e não passível de

<sup>411</sup> Takuan Soho (1573-1645) foi um pensador da escola Zen do século XVII, seus textos revelam um Zen moderno que não apenas é um caminho para a prática espiritual monástica, mas também marcam uma presença social e cultural, além de uma fonte de questionamentos filosóficos radicais. EB II, p. 299.

<sup>412</sup> *Prajna* em sânscrito; *panna* em páli: no Budismo, o despertar espiritual; sabedoria suprema que traz a libertação. Thomas MERTON. *O Diário da Ásia*. Belo horizonte: Vega, 1978, p. 314. Na interpretação de Toshihiko Izutsu, *prajna* é o “conhecimento transcendental ou não-discriminante”, é uma maneira de ver denominado pela palavra chinesa *wu hsín* (não-mente) e em japonês (*mu-shin*), que pode traduzir-se como uma “mente que é uma não-mente”, uma “mente que está no estado do Nada”. HFBZ, pp. 23-24.

<sup>413</sup> ZBP, pp. 30-31.

<sup>414</sup> ZBP, pp. 31-32.

<sup>415</sup> *Prajnaparamitas Sutras* (sânscrito), no Budismo, é um dos mais importantes textos antigos da filosofia *mahayana* e *madhyamika*. DA, p. 315.

<sup>416</sup> Daisetz TEITARO SUZUKI. *Essai sur Le bouddhisme zen*. Troisième série. Paris: Albin Michel, 1972, p. 1210-1211.

ser capturado, o Eu é o ponto da “absoluta subjetividade”, ele se conhece de dentro e nunca de fora.<sup>417</sup>

Denominada de “pura subjetividade” por Toshihiko Izutsu, ela é alcançada quando o homem supera a esfera da atividade intelectual geradora de dicotomias, deixa de considerar o próprio “eu” fora como um objeto e chega a ser seu próprio “eu”, a imagem do homem transcende a bifurcação entre o sujeito e o objeto.<sup>418</sup> O instante em que o “eu” chega a ser uno “consigo mesmo”, de acordo com a terminologia técnica de Dogen (1200-1253), é conhecido como “deixar cair corpo e mente” (*shin jin datsu raku*). Este é um estado em que o “eu” precipita-se no Nada, o mesmo corpo e mente ressuscita, o velho “eu” torna-se “Eu absoluto”. No Zen ocorre uma transformação radical da subjetividade relativa em absoluta.<sup>419</sup>

Suzuki cita o diálogo entre o mestre Zen Joshu Jushin (778-897) e seu discípulo, que certa vez, perguntou: “Que é o meu eu?”. Disse Joshu: “Você terminou seu mingau da manhã?” Ele respondeu: “Sim, já terminei”. Voltou Joshu: “Então, lave sua tigela”. O que importa no zen não é o ato, mas o próprio ator. No ponto de vista Zen, a experiência do eu é plena de autonomia, autodeterminação, liberdade e faculdade criativa. Na visão de Suzuki, existe no homem um sentimento de solidão que o isola, mas não o separa do resto da existência: “[...] O que o leva a sentir-se assim provém de sua experiência pessoal de criatividade ou originalidade, que são suas quando transcende o reino da inteligência e da abstração. A criatividade difere do mero dinamismo. É a marca distinta do agente autodeterminante denominado Eu”.<sup>420</sup>

Suzuki fala da importância da individualidade para assinalar o Eu, mas alerta para o perigo de ela associar-se ao poder arrogante, pois pertence ao reino das relatividades. A individuação distingue uma pessoa da outra, porém, “[...] quando esse aspecto do Eu cresce e se torna demasiado saliente e despótico, o verdadeiro Eu é empurrado para trás e frequentemente reduzido a um não-ser, o que quer dizer, suprimido [...] nunca se pode suprimir o inconsciente criativo; ele fará valer seus direitos de uma forma ou de outra”.<sup>421</sup> Isso levaria à destruição do verdadeiro Eu. A doutrina budista de *annatta*, ou *niratma*, ou não-eu tem como fundamento o despertar do sonho das aparências. O Zen budismo passou a explicá-la de uma forma bem direta, como mostra Rinzai Gigen, mestre Zen falecido em 867.

---

<sup>417</sup> ZAR, p. 36.

<sup>418</sup> Toshihiko IZUTSU. *Hacia una filosofía del Budismo Zen*. Madrid: Trotta, 2009, p. 15.

<sup>419</sup> HFBZ, p. 16.

<sup>420</sup> ZBP, p. 40-42.

<sup>421</sup> ZBP, p. 42-43.

Ele designa o Eu como “o homem verdadeiro sem posição” (*nin, jên*) ou Pessoa, às vezes chamado “o homem do Caminho” (*donin ou tao-jên*). Na interpretação de Daisetz Teitaro, “[...] O verdadeiro Eu é uma espécie de eu metafísico, em oposição ao eu psicológico ou ético, que pertence ao mundo finito da relatividade. O homem de Rinzai é definido como ‘sem posição’ ou ‘independente de’ (*mu-ye, wu-i*) ou ‘sem roupas’, e todas essas definições nos fazem pensar no Eu ‘metafísico’”.<sup>422</sup>

Nos Ditos de Rinzai, conhecidos como Rinzi Roku, ele fala sobre o Eu como sendo “aquele que está, neste momento, bem defronte de nós, solitariamente, iluminadoramente, plenamente consciente, ouvindo esta palestra sobre o *Darma*”. Em um de seus sermões, declara: “[...] O que se quer dos estudantes do caminho é que eles tenham fé em si mesmos. Não procureis exteriormente. Quando o fazeis, sois apenas levados por exterioridades não essenciais e vos vedes inteiramente capazes de discriminar entre o bem e o mal”. Para Rinzai, as situações variam infinitamente, mas o Homem não varia: “[Ele] assume formas segundo as condições, como a lua que se reflete na água”.<sup>423</sup> Suzuki sinaliza que, enquanto Deus permanece em si mesmo, consigo mesmo e por si mesmo, Ele é absoluta subjetividade, é o próprio *sunyata*, quando principia a mover-se, Deus é o criador. Assim:

O Deus original, ou a Divindade, não foi deixado para trás em sua solidão, está na multiplicidade das coisas. É o raciocínio humano, temporal, que tantas vezes nos leva a esquecê-lo e colocá-lo fora do nosso mundo de tempo, espaço e causalidade. Superficialmente, a terminologia budista difere muitíssimo da terminologia do Cristianismo, mas, quando nos aprofundamos o bastante, verificamos que as duas correntes se cruzam ou fluem dimanadas da mesma fonte.<sup>424</sup>

Em uma de suas últimas conferências, Suzuki fala sobre o *Koan*, o “documento” que cada um de nós trás consigo a este mundo ao nascer e procura decifrar antes de partir.<sup>425</sup> Os *Koan*, muito usados pela tradição zen Rinzai, são temas para a meditação construídos a partir de alguns dos antigos *mondo*, perguntas e respostas entre discípulos e mestres do período T'ang e do Sung; constituem-se de fragmentos de alguns *sutras* budistas, bem como de partes significativas dos discursos dos mestres e de anedotas relativas a aspectos dos mestres. Foram compiladas diversas coleções de *Koan*, sendo que as mais conhecidas são: *Hegikan Roku*

---

<sup>422</sup> ZBP, p. 43-44.

<sup>423</sup> ZBP, pp. 47-48.

<sup>424</sup> ZBP, p. 48.

<sup>425</sup> ZBP, p. 55.

(Ch.: *Pi Yen Lu*, compilado em 1125) e *Mu Mon Kan* (Ch. *Wu Mên Kuan*, compilado em 1228). O Koan tem um conteúdo variado, porém a sua estrutura é a mesma; cada um deles é uma expressão em uma linguagem paradoxal, surpreendente e desconcertante da Realidade fundamental tal como é entendida pelo Zen.<sup>426</sup>

O *Koan* está dentro de nós, e o mestre Zen apenas pontua de modo que possamos vê-lo de maneira mais clara – ele emerge do inconsciente e é levado ao campo da consciência. Para que ocorra esse despertar, o *Koan* assume uma forma dialética ou, mais frequentemente, uma forma ao primeiro olhar disparatada. Esse disparate possui um significado que nos faz penetrar no véu do mundo das relatividades. O Zen tem como peculiaridade o treinamento metódico da mente, e o *Koan* é um método todo especial criado pela mente Oriental para se atingir um estado de iluminação (*Satori*). Suzuki pontua que o sistema de Koan é uma contribuição única na história da consciência religiosa e afirma em seu ensaio sobre a experiência além do conhecimento: “[...] É verdade que você pode dizer que o próprio universo é um grande Koan vivo e ameaçador, desafiando o seu esforço para resolvê-lo e quando conseguimos descobrir a chave, todo o resto são *koans* menores de se resolver”.<sup>427</sup>

### 2.3.1 O encontro

Neve chuvosa e leve  
Através da escuridão  
Os campos brancos no escuro.<sup>428</sup>  
Thomas Merton

Em 01 de junho de 1964, Mihoko Okamura, a secretária de Suzuki, escreveu uma carta para Merton comunicando a sua vinda para os Estados Unidos ainda naquele mês e afirmou a impossibilidade de sua ida a Gethsemani. Contudo ele queria muito conhecê-lo pessoalmente e perguntou se eles poderiam encontrar-se em Nova York.<sup>429</sup> Em alusão a esta carta, em 12 de junho de 1964, ele escreve em seu diário:

<sup>426</sup> HFBZ, pp. 144-145.

<sup>427</sup> SUZUKI, Daisetz Teitaro. *Essai sur Le bouddhisme zen*. Deuxième série. Paris: Albin Michel, 1972, p. 519.

<sup>428</sup> DWL, p. 42. (03 de dezembro de 1963).

<sup>429</sup> *Encounter*, p. 57.



Eu pensei sobre isso e, uma vez que é provavelmente a única chance que eu terei de falar com ele, penso que seria importante o suficiente para pedir a permissão do Abade. Certamente, não achei que Dom James daria essa permissão, mas, mesmo hesitante, ele deu e um vôo está reservado para mim na próxima segunda-feira dia 15 de junho. Desde então, tendo conseguido esta decisão, estou distraído e confuso, exceto pela verdadeira alegria de ver Suzuki. [...] Tenho sido colocado sob estrita obediência e não posso ver ninguém, exceto Suzuki, nem deixar que saibam que eu estou em Nova York.<sup>430</sup>

Na manhã seguinte, chove durante a primeira Missa:

A Missa de Nossa Senhora. No último evangelho, eu podia ver o monte dos vinhedos azulado no oeste cinzento com um escapulario de névoa. E, então, durante a Ação de Graças, o monte maior, o único ponto, os bosques dos quais nunca me canso. É verdade que eu não tenho ‘lugar’? A pequena árvore de álamo eu plantei no lado oeste da Capela noviciado em 1957 ou 58 vai agora até as janelas do segundo andar e vi grandes gotas de chuva pousadas na gordura das folhas após a chuva ter parado. Onde eu vou rezar a missa em Nova York? Corpus Christi provavelmente. [...] E pareço pensar menos sobre Suzuki do que cerca de um milhão de ninharias. Será que vou chegar ao museu Guggenheim? Será que vou encontrar com Klees? Será que eu vou encontrar Pintura Rajput e desenhos Zen no Metropolitan ou vou talvez dissimuladamente chegar a um concerto?<sup>431</sup>

Com destino a Nova York, viajando pela primeira vez em um jato, Merton parte em 16 de junho de 1964, rumo ao esperado encontro:

Extraordinária subida e elevação do jato em linha reta até as nuvens, como um enorme projétil, deixando ao longo Louisville e o rio, fora da névoa suja deitada no vale, como uma espuma de água cinza, uma onda muito grande de cumulus em ascensão aqui ela fora a espuma como algo numa feira ou sonho. [...] Na verdade, eu pensei que eu ia odiar a viagem - mas eu adorei, e como Sandy Hook veio uma visão que eu sabia o que era, imediatamente.<sup>432</sup>

Merton ficou impressionado com a visita, “calorosa e encantadora”, a alegria do chá com o mestre japonês e sua secretária, como relata em seu diário de 17 de junho de 1964:

Ontem - uma pequena cerimonia de chá (muito informal) - gostei muito do chá. Suzuki diz que (Paul) Tilich gosta da cerimônia do chá, diz que ele

<sup>430</sup> DWL, pp. 108-109. Encounter, p. 77.

<sup>431</sup> Encounter, pp. 77-78. DWL, p. 113.

<sup>432</sup> Encounter, p. 79. DWL, p. 113.

clareia a mente, e não escutaria uma palavra de (Mestre) Eckhart a dizer que ele é um herege. Este Zen está morrendo no Japão (e em todos os lugares). Na pobreza das traduções dos textos Zen para o inglês.<sup>433</sup>

A respeito da cerimônia do chá o monge cristão comenta mais tarde as palavras do mestre japonês quando lhe pediram para falar no simpósio sobre “[...] Novo saber nos valores humanos”, ele o fez com a “[...] sabedoria e a ironia inocente, latente, do Zen: o ‘homour’ humilde, sério, realista, do vazio. Sua contribuição foi: ‘Se algo de novo pode surgir dos valores humanos, virá da xícara de chá tomada por dois monges’”.<sup>434</sup>

Segundo Suzuki, muitos praticantes do Zen leram *The Ascent to Truth (A ascensão para a verdade)*, o que, de alguma forma, é “[...] consolador, muito embora seja meu livro com menos palavras e mais vazio. Ele ficou muito satisfeito com o ensaio em *Continuum (The Zen Revival)*, julgou ser este um dos melhores livros Zen escritos no Ocidente”.<sup>435</sup> Daisetz leu para ele histórias familiares a partir de um texto chinês. Merton traduziu e leu Fernando Pessoa a partir da versão espanhola de Octavio Paz, ele encantou-se com a dimensão Zen em sua obra, especialmente quando usava o heterônimo de Alberto Caeiro. Havia algumas coisas que o mestre japonês gostava imensamente, especialmente “Louvado seja Deus que não sou bom!” – “Isso é tão importante”, disse com grande sentimento. Ele também compartilhava o gosto por Meister Eckhart.<sup>436</sup>

Enquanto traduzia, o eremita questionava o poeta em seu diário: “[...] Ele tem algumas intuições boas, mas carece de profundidade real e suas pretensões são bem dúbias. No entanto, o que é valioso está fora de questão - o Zen - como visão das coisas - sua fenomenologia”.<sup>437</sup> Segundo o texto usado na tese de Sibélius Cefas Pereira, que vale repetir aqui, Merton faz uma breve introdução para suas traduções de Fernando Pessoa, feita em 1965. Esses poemas foram publicados somente em 1977 em *The Collected Poems of Thomas Merton* by New Directions Book (edição com 1048 páginas):

Fernando Pessoa é uma figura curiosa e original do início do século vinte, em certo sentido um antipoeta, que escreveu sob inúmeros pseudônimos em português, além de publicar poemas em inglês e português sob seu próprio nome. *O Guardador de Rebanhos* é uma coleção atribuída por Pessoa a um personagem ficcional chamado Alberto Caeiro – e a primeira linha do livro é

<sup>433</sup> *Encounter*, p. 82. DWL, p. 115.

<sup>434</sup> REC, p. 287.

<sup>435</sup> DWL, p. 116.

<sup>436</sup> DWL, p. 116.

<sup>437</sup> DWL, p. 210.

‘Eu não sou um guardador de rebanhos’. O interessante da experiência poética (ou antipoética) de Alberto Caeiro está em sua imediatez tal como o Zen, embora algumas vezes isto se complique por uma certa nota de autoconsciência e insistência programática. Contudo, Pessoa-Caeiro pode ser incluído entre aqueles escritores ocidentais que tem expressado algo semelhante à forma de ver do zen – o ‘apreender da consciência plena’.<sup>438</sup>

Os dois conversaram sobre “[...] todo tipo de coisas relacionadas ao Zen e à vida”<sup>439</sup>.

Concordaram com a necessidade de conduzir movimentos claros e evitar promover o Zen ou qualquer outra coisa: “[...] Mihoko parecia ansiosa quanto a isso e obviamente conhecia o Zen. Senti que nos simpatizamos bastante e eu gosto muito dela. Foi um instante em que senti estar em família, o que não sentia há tempos”<sup>440</sup>. Suzuki sugeriu a Merton que ele fosse ao Japão, “[...] – mas eu não posso. Ele disse isso significativamente e não meramente por gentileza. E eu sei que deveria mesmo ir lá. Deus há de prover isso tal e qual promoveu este encontro extraordinário” (20 de junho de 1964).<sup>441</sup>

Nessa rápida visita na Universidade de Columbia, Merton ficou impressionado com aquele homem “animado e receptivo” que, em breve, completaria 94 anos. Suzuki havia lido vários livros de Merton, eles tomaram chá verde e conversaram sobre o Zen e coisas relacionadas à vida: “[...] Essas conversas foram muito agradáveis e extremamente importantes para mim - ver e vivenciar o fato de que existe um entendimento profundo entre mim e esse homem extraordinário e simples que venho lendo durante 10 anos com grande atenção”.<sup>442</sup>

Quando Suzuki morreu em 1966, Merton escreveu um tributo a ele, que apareceu primeiro em *The Eastern Buddhist* (New Series, Vol. II, n. 1 – Otani University, Kyoto, Japan, August 1967) e mais tarde, em *Zen e as aves de rapina* (1968), com o título *D.T. Suzuki: O homem e seu trabalho*:

---

<sup>438</sup> MERTON, Thomas. *The Literary Essays of Thomas Merton*. New York: New Directions, 1981, p. 309. (Abreviado LE), em nota citada na tese de Sibélius Cefas. “[...] Essa convergência do olhar de Alberto Caeiro pessoano com o olhar Zen foi assinalada na crítica brasileira, em ensaio magistral de Leyla Perrone-Moisés. A bibliografia que serviu de base para a pesquisadora inclui o texto de Suzuki, mas não faz referência a Merton, o que confirma o lamentável desconhecimento da intelectualidade brasileira quanto à figura e à obra de Merton, visto que quem apresentou Fernando Pessoa a Suzuki foi Thomas Merton”. (PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Pensar é estar doente dos olhos*. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O Olhar*. São Paulo: Companhia das Letras. PEREIRA, Sibélius Cefas. *Thomas Merton: Itinerarium da vida contemplativa no tempo e na história*. Juiz de Fora: UFJF, 2012. 364 páginas, p. 110-111.

<sup>439</sup> DWL p. 117.

<sup>440</sup> DWL p. 117.

<sup>441</sup> DWL p. 117.

<sup>442</sup> DWL, pp. 116-117.

Diz o Pseudo-Dionysius que a sabedoria do contemplativo se move num *motus orbicularis* – movimento circular em que se ‘plana’, como o vôo da águia, sobre alguma invisível presa ou o girar de um planeta em torno de um sol invisível. A obra do Dr. Suzuki dá testemunho da silenciosa orbitação do *prajna* que é (na linguagem da mesma tradição ocidental do Pseudo-aeropagita e do Erigena), um ‘círculo cuja circunferência não está em lugar nenhum e cujo centro está em toda parte’.<sup>443</sup>

Comparou essa figura com a fé do mestre japonês na tradição Zen budista. Segundo Roger Lipsey, Merton também se moveu como um *motus orbiculares* ao redor dos escritos de Suzuki e da mais ampla literatura Zen para a qual ela apontava. Na primavera de 64, em Nova York, durante dois dias, ele sentiu que Suzuki “[...] entende o que é simplicidade interior e realmente a vive. Essa é a coisa mais importante, porque sem contato com exemplos vivos, nós rapidamente nos perdemos ou desistimos”.<sup>444</sup> Ele representava para o monge cristão o ideal do Padre do Deserto, o *abba* ou pai espiritual, que ele havia encontrado e reverenciado nas fontes iniciais do Cristianismo mas não havia conhecido em seu mundo monástico.

## 2.4 Merton e Nishida Kitaro

O ano do Dragão chegou com um granizo junto às janelas dantes quietas. O ano da Lebre foi-se ontem com a nossa pipa vermelha gingando com o vento sobre o nosso jardim Zen.<sup>445</sup>

Thomas Merton

É importante sinalizar que a escola Zen floresceu na China durante o período T’ang e diversos mestres do Zen foram para o Japão durante essa época, mas foi somente no período Kamakura (1185-1333) que o Zen se estabeleceu no Japão como uma escola budista independente. Os mestres responsáveis pela introdução do Zen no Japão foram: Myoan Yosai, conhecido como Eisai (1141-1215), Dainichi Nonin (que morreu por volta de 1196) e Dogen (1200-1253). Segundo o *Genko shakusho* (1322), a primeira coletânea japonesa de biografias de personagens budistas, Eisai foi o responsável pela vinda da escola Rinzai para o Japão e

---

<sup>443</sup> ZAR, p. 87.

<sup>444</sup> M&B, p. 137

<sup>445</sup> DWL, p. 52. 01 de janeiro de 1964.

Dogen, o fundador da tradição Soto Zen, sendo “[...] reverenciado como um gênio religioso e um pensador dotado de profunda visão religiosa”.<sup>446</sup> Segundo Philip Yampolsky, tanto a escola Soto como a Rinzai produziram diversas figuras de grande destaque, que revitalizaram os ensinamentos budistas e restauraram o vigor que possuíam quando chegaram ao Japão.

Nascidos na tradição budista, inspirados na filosofia antiga e moderna ocidental e fazendo uma aliança do pensamento crítico com a busca da sabedoria religiosa, surge um grupo de pensadores japoneses conhecidos como a Escola de Kyoto. Seu objetivo não era criar um corpo de pensamento budista, mas sim abordar questões filosóficas universais, o que tornou sua obra acessível ao mundo espiritual e intelectual do Ocidente, se revelando inteligível muito além do Japão. Os três principais autores dessa escola são o filósofo Nishida Kitaro (1870-1945), seu discípulo, Tanabe Hajime (1885- 1962), Nishitani Keiji (1900-1990) e outros filósofos – entre os quais se destaca Shizuteru Ueda (1926-) – que ocuparam cadeiras na Universidade de Kyoto.

O interesse de um monge cristão pela filosofia japonesa pode ter sido despertado pela preocupação com a narrativa de Deus e da dimensão espiritual presente nesses autores. Segundo o teólogo Faustino Teixeira, é relevante nessa reflexão sobre a Escola de Kyoto apontar para a “[...] afinidade com o pensamento existencialista e com a tradição mística cristã, em particular Meister Eckhart. [...] destaque dado a questão de Deus e da religião, mas sempre em chave de grande singularidade e originalidade”.<sup>447</sup>

Merton teve seu primeiro contato com a obra de Nishida Kitaro através de Suzuki, como relata em seu diário de 04 de março de 1965:

Vim brevemente até a ermida, depois do jantar para varrer, pegar a garrafa de água para encher, e também ler algumas páginas de um novo livro, *Study of the Good*, de Nishida Kitaro que Suzuki me enviou e que é exatamente o que eu estou procurando no momento. Magnífico!<sup>448</sup>

Neste mesmo diário, no dia seguinte, o monge comenta sobre a satisfação de ver nessa obra sua objeção ao clichê sobre “experiência significativa” como se fosse a “falta de sentido” que fizesse a experiência de alguma forma real e valer a pena. O que garante a “Experiência”

<sup>446</sup> YAMPOLSKI, Philip. *Zen. Um esboço histórico*. In: EB II, p. 268.

<sup>447</sup> TEIXEIRA, Faustino. *A narrativa de Deus nas religiões não monoteístas: Um olhar sobre a Escola de Kyoto*. Artigo publicado no livro eletrônico do Instituto Humanitas: X Simpósio Internacional IHU. Narrar Deus numa sociedade pós-metafísica, pp. 916-937.

<sup>448</sup> DWL, p. 214.

como “significativa” é o fato de se referir a algo mais, um sistema, ou, talvez, um relatório de experiências de outra pessoa, e, portanto, sua qualidade é diminuída. Assim, existe uma ambiguidade de significado: “[...] Quando a experiência é ‘significativa’ nesse sentido é irreal - ou menos real. Viver sempre fora da experiência, como se esta fosse uma plenitude da experiência: esta é uma das ambiguidades básicas do pensamento escrito”.<sup>449</sup>

Em nota de seu diário Merton revela a continuidade de seu interesse pelo filósofo e sua obra: “[...] lua cheia obscurecida pelas nuvens, mas visível de vez em quando, e ventos e flocos de neve no meu rosto na escuridão. São cerca de 25 graus (Fahrenheit) lendo o livro de Nishida *Philosophy of Nothingness* (quase inatingível)”.<sup>450</sup> Nessa ocasião, ele pede a Fr. William Johnston para fazer uma cópia do livro e também de poemas de Rilke. Afirma ser uma “grande experiência” a leitura de *The Intelligible World* de Nishida, “[...] assim como Evagrius e ainda melhor. Esplêndida visão sobre o real (trans-consciente) significado do Zen e sua relação com o consciente e o mundo”.<sup>451</sup> Nessa linha de reflexão, ele olha para sua própria vida e vê que vale a pena estudar Rilke “[...] para me lembrar do que eu não sou e nunca serei um poeta neste sentido. No entanto, há tanta coisa nele que é válida para mim. Seus pensamentos sobre a morte, ‘evento puro’, etc.”.<sup>452</sup> E afirma:

Nishida lança muita luz sobre Rilke. Ele deixa claro e explícito o que Rilke estava alcançando nas Elegias de Duino: o evento puro. Isto deve tornar-se uma dimensão na minha vida - é o que transcende o presente. (Se eu pudesse ver Nicarágua na minha vida como ‘evento puro’ não haveria mais nenhuma pergunta sobre isso, mas realmente parece como a mais – e mais inútil – ‘floração’).<sup>453</sup>

O trapista dedicou um capítulo inteiro de seu livro *Zen e as aves de rapina* para refletir sobre o pensamento Nishida Kitaro, que nasceu no começo da Era Meiji (1868-1912) quando o Japão abriu suas portas para o Ocidente depois de dois séculos e meio de isolamento. O Japão encontrava-se num momento de reconstrução social, política, econômica e científica, os primeiros intelectuais dessa era acreditavam ser possível desenvolver o país, ou seja, modernizá-lo sem mudar o seu sistema de valor cultural. A contribuição de Nishida, considerado o pai da moderna filosofia japonesa, para o diálogo do Cristianismo com o Zen

---

<sup>449</sup> DWL, p. 214.

<sup>450</sup> LL, p. 5 (8 de janeiro de 1966).

<sup>451</sup> LL, p. 6 (12 de janeiro de 1966).

<sup>452</sup> LL, p. 7 (15 de janeiro de 1966).

<sup>453</sup> LL, p. 6 (13 de janeiro de 1966).

Budismo foi muito importante, em uma de suas obras traduzida para o inglês – *A Study of Good*<sup>454</sup>, escrita em 1911.

Nessa obra, ele procurou preservar a unidade existente entre o consciente e o mundo externo nele refletido, sua preocupação era com a estrutura primária da consciência. O filósofo falou sobre a “experiência pura”, termo que ele pegou emprestado nos escritos do filósofo americano William James (1842-1910)<sup>455</sup>, “experiência direta” de unidade indiferenciada que é o oposto de Descartes em seu *cogito ergo sum* (penso logo existo), seu ponto de partida é *sum ergo cogitum* (existo logo penso). Segundo James Heisig, sua atração pela ideia originou-se na sua própria tradição sino-japonesa, como está na obra budista do século XI, *Registro da Tradição da Lâmpada*, indicando a existência de uma consciência pré-cognitiva, “[...] o estado mental que alcançou a iluminação verdadeira é igual ao estado anterior ao início da iluminação”.<sup>456</sup>

Na interpretação de Georg Stenger<sup>457</sup>, Nishida parte de um paradoxo ao supor que haja uma experiência *anterior* a qualquer possibilidade de pensamento. Como Husserl e Merleau-Ponty observaram, “[...] ela teria de ‘emudecer-se’, pois se permanecesse uma mera experiência desapareceria como se jamais tivesse sido realizada, caso ela não se expressasse por si mesma”.<sup>458</sup> O filósofo fala do artista e também de outras formas de esquecer o seu Eu e tornar-se *um* com o objeto de seu amor: “[...] A experiência singular e a experiência dimensional se pertencem mutuamente, de modo que, com cada nascer de uma nova

---

<sup>454</sup> *Um Estudo do Bem*. Tradução de V.H Viglielmo, Printing Bureau, Japanese Government, Japanese National Commission for UNESCO, 1960. Porém a maior parte de sua obra ainda não foi traduzida do japonês.

<sup>455</sup> Médico, filósofo e psicólogo americano, que escreveu diversos livros sobre a educação e a psicologia da experiência religiosa.

<sup>456</sup> HEISIG, James W. *Filosofia como espiritualidade: O caminho da Escola de Quioto*. In: EB II, pp. 55-56.

<sup>457</sup> Georg Stenger fez graduação, mestrado e doutorado em filosofia pela Universidade de Wuzburg na Alemanha onde também atuou como Pesquisador Colaborador de 1988 a 1991. Foi professor assistente de Heinrich Rombach. Livre docência em Wuzburg no ano de 2006. Foi membro diretor da Sociedade de Filosofia Intercultural e seu presidente desde 2009. Desde 1992, é colaborador e coeditor da edição das obras completas de Heidegger para o japonês. Participou de várias pesquisas e congressos, por toda a Ásia, sobre o diálogo entre o pensamento ocidental e oriental, tendo publicado vários livros e artigos sobre o tema.

<sup>458</sup> STENGER, Georg. *A experiência do pensar e o pensar da experiência: um encontro entre Heidegger e Nishida*. In: NETO, Antonio Florentino; OSWALDO, Giacoia Jr. (organizadores). *Heidegger e o Pensamento Oriental*. Uberlândia: EDUFU (Ed da Universidade Federal de Uberlândia), 2012, p. 65.

dimensão, um novo ‘si mesmo’ surge – que se experiencia como ‘si mesmo mais elevado’, como si mesmo artístico, matemático e outros”.<sup>459</sup>

Merton compara Nishida com Jacques Maritain ao falar da filosofia católica e afirma: “[...] o que vem em primeiro lugar é a intuição unificante da unidade básica do sujeito e do objeto no ser – ou uma profunda ‘apreensão da vida’ em sua existencialidade concreta na ‘base do consciente’. Essa unidade básica não é um conceito abstrato, mas é o próprio ser - carregado de dinamismo do espírito de amor”.<sup>460</sup> No parecer do monge, o *personalismo* de Nishida talvez seja o ponto mais revolucionário de suas ideias, pois se observa que, para ele, o bem mais elevado é o bem da *pessoa*, o que, para o Budismo, pode parecer uma contradição: “[...] Buda ensinou que todo mal está enraizado na ‘ignorância’, que nos faz tomar nosso ego individual como sendo nosso verdadeiro ser. Nishida, porém, não confunde a ‘pessoa’ com o ser individual externo”.<sup>461</sup> O cerne da personalidade está no “eu verdadeiro” que se manifesta na unidade objeto e sujeito. Assim, para o filósofo, o bem maior é “[...] a fusão do eu com a mais elevada realidade” e, ainda, “[...] somente quando as esperanças e os temores do ser individual são eliminados e esquecidos é que a verdadeira personalidade humana ‘parece’”.<sup>462</sup> A personalidade humana é, dessa forma, relacionada à personalidade de Deus, o que torna a procura de um Deus pessoal um conceito impactante para o Budismo.

Nishida afirma que “a mais profunda exigência do coração humano”, ou “exigência religiosa”, é a procura de um Deus pessoal, que exige renúncia e morte. O eu individual deve afirmar-se como “centro de unificação” e conscientização, que Merton compara a uma expressão de São João da Cruz e declara: “[...] Compreender plenamente isso, não por aniquilamento e uma imersão quietista, mas pelo amor consciente e criativo, constitui nosso bem mais elevado”.<sup>463</sup> E sublinha que o filósofo japonês expressa uma compreensão religiosa pura e profunda semelhante aos grandes pensadores místicos cristãos:

Deus não é alguém a ser conhecido por meio de análises e raciocínios. Se considerarmos que a essência da realidade é algo de pessoal, Deus é aquilo que é mais pessoal. Nosso conhecimento de Deus só é possível através da intuição do amor ou da fé. Portanto, aqueles que dizem não conhecer a Deus, mas somente amá-lo e nele crer, são os mais aptos a conhecê-lo.<sup>464</sup>

---

<sup>459</sup> *A experiência do pensar e o pensar da experiência: um encontro entre Heidegger e Nishida*, p. 67.

<sup>460</sup> ZAR, p. 90.

<sup>461</sup> ZAR, p. 91.

<sup>462</sup> ZAR, p. 91.

<sup>463</sup> ZAR, p. 91.

<sup>464</sup> ZAR, p. 92.



Em Nishida a *compreensão* deve ser uma “experiência direta a partir do interior” e a *articulação* racional do que foi compreendido deve ser uma expressão internalizada, “apropriada”. O objetivo da filosofia Zen é o despertar do si mesmo pelo resgate da pureza original da experiência, libertar a mente da exigência equivocada de ser racional. Nishida parte de uma ideia de experiência anterior à distinção entre sujeito e objeto. Nesse sentido, James Heisig afirma:

O ser, para Nishida, não pode ser absoluto porque não pode jamais ser separado das relações que o definem. A verdadeira separação tem de ser – como indicam os glifos *zettai* japoneses – ‘cortar’ de todo e qualquer ‘outro’. O absoluto impede toda dicotomia entre sujeito e objeto, toda bifurcação de uma coisa com relação a outra, toda individuação de uma mente com relação a outra.<sup>465</sup>

A salvação está situada neste lugar – topos – do nada absoluto, que seria a libertação com relação ao tempo e ao ser, “[...] é o momento da iluminação que está bem à mão no aqui e agora, na imediatez da experiência. O círculo final é, então, um círculo cuja circunferência está em parte alguma e cujo centro pode estar em toda parte”.<sup>466</sup> O autor dessa imagem foi Nicolau de Cusa, e podemos vê-la em Nishida. Essa ideia do nada absoluto foi mais tarde retomada por Tanabe e Nishitani. Faustino Teixeira afirma em seu artigo *A narrativa de Deus nas Religiões não monoteístas*:

O pensador mais criativo e comentado dessa escola de pensamento foi Nishida Kitaro. Foi com ele que esta escola com ele que essa escola se firmou e ganhou notoriedade. Na dinâmica de sua reflexão, Nishida proporcionou um singular alargamento da perspectiva Zen. Mesmo tendo deixado a prática do Zen budismo aos trinta e cinco anos de idade, não deixou jamais de se apropriar criativamente desse caminho experiencial. Até suas últimas obras, manteve acesa a convicção de que sua filosofia era um ‘desdobramento do Zen dentro de si mesmo, como uma manifestação nova do espírito Zen’.<sup>467</sup>

---

<sup>465</sup> HEISIG, James. *Filosofia como Espiritualidade*: O caminho da escola de Quioto. In: EB II, p. 381.

<sup>466</sup> *Filosofia como Espiritualidade*, p. 381.

<sup>467</sup> HEISIG, James W. *Filósofos de La nada*. Um ensayo sobre La escuela de Kioto. Barcelona: Herder. 2002, p. 66. Vale registrar que Nishida iniciou-se na prática zen depois do nascimento de sua filha, Yayoi, em 1986, tendo sido encorajado pelo amigo Daisetz T. Suzuki (1869-1966). Na visão de Suzuki, torna-se muito “[...] difícil compreender Nishida se não se tem algum conhecimento do Zen”: MERTON, Thomas. *Zen e as aves de rapina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972, p. 65. Em sua formação intelectual, Suzuki sofreu notável influência do

Em 19 de abril de 1965, num domingo de Páscoa, o eremita reflete sobre a ressurreição: “[...] A confiança dos cristãos é a ressurreição dos mortos - que são aqueles que acreditam que isso seja assim (Tertullian, De Res, I. I.)”.<sup>468</sup> Faz, então, uma referência a Nishida, comenta sobre o estudo da Exegese Medieval e sobre a necessidade de não fazê-lo a partir do exterior, e sim de um adentrar-se:

A mesma ideia em Nishida sobre a cultura japonesa e a visão japonesa da vida. Tive uma sensação concreta nessa Páscoa de que minha vocação exige um estudo experimental e *a partir de dentro* (por conaturalidade) com a tradição medieval, assim como por extensão, tradições e experiências asiáticas, particularmente japonesas, especialmente Zen. Por exemplo: um despertar para a necessidade e as aspirações comuns às gerações passadas.<sup>469</sup>

Thomas sentia muita coisa em comum com a cultura e a visão japonesa, mas isso se torna mais claro quando se encontra em seu diário um texto que parece remeter ao que Nishida chama de “experiência pura”. Em 06 de janeiro de 1965, ao explorar as redondezas de seu eremitério, descendo a floresta desfiladeiro abaixo, a cerca de uma milha, até o vale de Edelin, ele encontra em meio ao emaranhado de árvores grossas e uvas selvagens, uma casa colapsada:

Em uma área meio limpa ainda há pereiras e Edelin diz que os veados gostam de vir e comer as peras. Aqui também, em uma ravina, é a nascente que alimenta o riacho da pastagem de Edelin (na verdade, uma das várias correntes que se juntam lá). Então, eles me deixaram lá, e eu fui até a fonte, encontrei-a sem problemas. Maravilhosa água cristalina a derramar fortemente a partir de uma fenda na rocha de musgo. Eu bebi dela em minhas mãos em concha e, de repente, percebi que havia anos, talvez vinte e cinco ou trinta anos, desde que eu tinha provado essa água: absolutamente pura e clara, e doce, com o frescor da água intacto, sem produtos químicos!

Eu olhei para o céu claro e as copas das árvores sem folhas brilhando ao sol e foi um momento de lucidez angelical. Disse Tierce com grande alegria, alegria transbordante, como se a terra, as florestas e a fonte estivessem

---

pensamento de Nishida: FORZANI, Giuseppe Jiso. *I fiori del vuoto*. Introduzione alla filosofia giapponese. Torino: Bollati Boringhieri, 2007, p. 111. Ver ainda: KITARO, Nishida. *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo*. Palermo: L'Epos, 2005, pp. 22-23 (introduzione de Tiziano Tosolini). Cf. TEIXEIRA, Faustino. *A narrativa de Deus nas religiões não monoteístas: Um olhar sobre a Escola de Kyoto*. Artigo publicado no livro eletrônico do Instituto Humanitas: X Simpósio Internacional IHU. Narrar Deus numa sociedade pós-metafísica, pp. 916-937.

<sup>468</sup> “*Fiducia Christianorum ressurectio mortuorum – illam credentes hoc sumus*” (Tertullian, De Res, I.I).

<sup>469</sup> DWL, p. 232.

louvando a Deus através de mim. Novamente, aquela sensação de transparência angelical e de luz pura total. A palavra mais exata para descrever isso é: simples! Tudo muito simples. Mas uma simplicidade que se aspira e raramente alcança. Uma simplicidade que é, que tem e diz tudo porque é simples.<sup>470</sup>

Da fenda na rocha, parece ter jorrado a sabedoria do Oriente com que Merton deixou-se embriagar num arrebatamento de imanencidade, vivendo a experiência contemplativa no tempo, sentindo-se cheio e desperto por toda natureza. Nesse átimo, ele se perde e deixa que “as florestas e a fonte” sejam por ele. Numa experiência de abandono, de dilatação, na dissipação de sua individualidade, ele permite ser habitado por todas as coisas do universo, saindo do olhar ordinário para o adentramento no momento presente. Seu olhar capta a essencial gratuidade do mundo. Tudo é alegria, graça e luz.

## 2.5 Considerações

Foram abordados aqui os pontos na biografia de Merton onde ele tocou o Zen Budismo. Sublinha-se aqui sua profunda empatia com essa espiritualidade vincada em três instantes: o período pré-monástico, o período monástico e o período asiático. Conclui-se que após viver uma infância marcada pela perda dos pais, dos avós, uma juventude solitária, cheia de desencontros e conflitos interiores Merton chegou ao ápice de seu sofrimento e seus desencontros. A partir daí, Merton inicia sua busca espiritual, jovem estudante de Oakham School, na Inglaterra, na década de 30. Impressionado com a leitura de Aldous Huxley (*Ends and Means*), ele começa a procurar os livros sobre a mística oriental. Continuou essa busca de conhecimentos na Universidade de Columbia, lendo tudo que lhe chegava às mãos, inclusive os quatro grandes volumes do padre jesuíta Wieger que eram textos orientais traduzidos para o francês.

Esse interesse adormece durante algum tempo quando Merton entra para o mosteiro de Nossa Senhora de Gethsemani (1941), e ele volta-se naturalmente para o Cristianismo. Entretanto, nessa mesma década, ele retoma seu interesse pelo Budismo. Na década de 50, ele entra em contato com os livros do japonês Daisetz Teitaro Suzuki, considerado um dos responsáveis pela introdução do Zen Budismo no Ocidente, que se torna uma figura de forte influência no despertar de seu interesse pelo Zen. Trocam cartas de 1959 a 1965, essas

---

<sup>470</sup> DWL, p. 187. Tierce corresponde à terceira hora canônica do dia.

correspondências tratadas aqui são referentes aos mais diversos assuntos, mas, principalmente, trocam ideias sobre o Cristianismo e o Zen Budismo, suas diferenças e possíveis aproximações. Nem sempre com o apoio da ordem Cisterciense que chegou a considerá-las como *communicatio cum infideli* (comunicação com um infiel). Tornaram-se amigos, tiveram um único encontro pessoal, uma experiência marcante para Merton que ficou impactado pela força de sua presença.

Merton leu e escreveu sobre o Zen Budismo, mas, antes de tudo, compartilhou com o Zen domiciliado na sua própria tradição cristã. Constatou-se que em todos os momentos de sua trajetória religiosa ele buscou a luz do Oriente, que, de forma alguma, ele considerava irreconciliável com sua própria escolha de viver na trapa. Pelo contrário, quanto mais mergulhava na sua vida solitária de monge cristão contemplativo, mais ele se aproximava do Zen. Escreveu dois livros sobre o Zen Budismo: *Mystics and Zen Masters* (1961) e *Zen and the birds of appetite* (1968), mas existe muito de material sobre o tema em seus diários e outros livros como vimos.

Merton tentava compreender o Zen Budismo. Em sua reflexão, ele afirmou que, no âmbito do contexto histórico, ele seria um resultado da combinação do Budismo Mahayana com o Taoísmo prático chinês e até com o Confucionismo, depois levado para o Japão, onde foi aperfeiçoado. Esse pressuposto despertou seu interesse em conhecer mais profundamente o pensamento chinês e com a ajuda de John Wu, com quem também manteve correspondência, publicou a tradução de “*The Way of Chuang Tzu*” (1965). Merton criticou a posição dos que afirmam a possibilidade de compreensão do Zen nos parâmetros de uma perspectiva teológica, psicológica, metafísica ou filosófica ocidental. Entendia o Zen no campo de uma experiência prática, porém indizível.

Na sua interpretação, numa época de extremo individualismo e utilitarismo, o Zen surge no Ocidente e quebra essa visão fazendo surgir uma nova perspectiva. Como Merton diz, ele aparece como uma árvore caída que nos impede de seguir adiante, fazendo uma ruptura com o ver viciado na dualidade e colocando o ser novamente no instante presente, na simplicidade de sua vida diária, no retorno a sua “face original”. Na sua interpretação, o Zen é a verdadeira percepção do dinamismo da vida que habita em nós e, ao mesmo tempo, da individualidade que vive em tudo. Uma espiritualidade semelhante à dos Padres do Deserto, que enfatizava a importância da experiência e da sabedoria prática na vivência do cotidiano.

A filosofia japonesa de tradição budista inspirada na filosofia antiga e moderna ocidental, que foi formadora da denominada Escola de Kyoto, também irá influenciar Merton através da leitura da obra *A Study of Good* (1911) de Nishida Kitaro (1870-1945).

Considerado o pai da moderna filosofia japonesa, nasceu no início da Era Meiji (1868-1912), na época em que o Japão abria suas portas para o Ocidente depois de dois séculos e meio de isolamento. Nishida foi um dos três principais autores dessa escola que, juntamente com seus discípulos, Tanabe Hajime (1885-1962), Nishitani Keiji (1900-1990) e outros nomes como Shizuteru Ueda (1926-), ocuparam cadeiras na Universidade de Kyoto. O objetivo destes estudiosos era abordar questões filosóficas universais passíveis de conexão com o Ocidente, a sua preocupação com a narrativa de Deus favorecia o diálogo do Zen Budismo com o Cristianismo.

Merton refletiu sobre o pensamento de Nishida dedicando-lhe um capítulo inteiro na obra *Zen e as aves de rapina*. A proximidade entre o olhar de Merton e este enfoque oriental foi significativa pela dimensão espiritual e atenção à narrativa de Deus. Seu pensamento filosófico proporcionou uma dilatação singular da perspectiva do Zen Budismo abrindo possibilidades para o diálogo com a tradição cristã. Sublinha-se a ideia de “experiência pura” de Nishida, que transparece em abundância nos relatos do monge em suas incursões pelas cercanias do eremitério. O pensador japonês parte da ideia de uma experiência anterior à separação entre sujeito e objeto. Essa percepção direta, “originalmente pura”, parece ser muito bem compreendida e principalmente vivida pelo místico Merton. A ênfase do próximo capítulo será dada no que está além de sua escrita sobre o Zen, tratará dessa vivência e do seu olhar para o Oriente no exercício de sua vida cotidiana, que é de fato onde ela se dá.

### CAPÍTULO III MERTON E O ZEN NA VIDA COTIDIANA

Imensa calma.

Penetrando as rochas

O canto das cigarras.<sup>471</sup>

Bashô

Conforme visto anteriormente, o monge trapista teve seu olhar voltado para o Oriente. Através de sua empatia com o Zen, recebeu diversas influências e deixou-se tocar por elas. Este capítulo está direcionado para o Zen em sua vida cotidiana, como de fato ele transpareceu esse olhar em sua vivência no mosteiro de Gethsemani. Esta pesquisa trabalha principalmente seus diários a partir do terceiro volume:<sup>472</sup> *A Search for Solitude: Pursuing the Monk's True Life. The Journals of Thomas Merton Volume Three (1952-1960)*; *Turning Toward the World: The Pivotal Years. The Journals of Thomas Merton Volume Four (1960-1963)*; *Dancing in the Water of Life: Seeking Peace in the Hermitage. The Journals of Thomas Merton Volume Five (1963-1965)*; *Learning to Love: Exploring Solitude and*

---

<sup>471</sup> SAVARY, Olga. (tradução). *O livro dos hai-kais*. 2. ed. São Paulo: Massao Ohno, 1987, p. 38.

<sup>472</sup> Não necessariamente nesta ordem, pois o III volume, o IV volume e um período do V volume refletem momentos em que o monge tem as suas responsabilidades como Mestre de Noviços e serão também trabalhados no tópico posterior à *Natureza em Merton*. Pela riqueza e intercorrência dos temas, é impossível manter uma ordem cronológica rigorosa.

Freedom. *The Journals of Thomas Merton Volume Six (1966-1967)*; and *The Other Side of the Mountain: The End of the Journey. The Journals of Thomas Merton Volume Seven (1967-1968)*.

Percorrendo seus diários encontra-se o místico que através da comunhão com o mundo natural e com sua própria natureza humana realiza a experiência direta de Deus. A sua escrita vem embebida do divino que é desvelado nas coisas mais simples do cotidiano de um monge que viveu em seu eremitério entre animais silvestres e uma bela floresta. A princípio será abordado o tema sobre *A linguagem da natureza no Zen*, sob o prisma de Shizuteru Ueda, destacado filósofo da terceira geração da Escola de Kyoto, e, em alguns aspectos, sob o olhar do mestre Eihei Dogen, considerado por Masao Abe, um dos budistas mais marcantes e originais da história do Budismo japonês. Em seguida, aborda-se o tema *A natureza em Merton*, em que se procura abarcar as diferentes nuances e significações na dinâmica da sua vida contemplativa no Mosteiro de Gethesemani. O volume VI, *Learning to Love*, será mais trabalhado no sub item *Aprender a amar*, no qual se sublinha a natureza do homem Merton, sua vulnerabilidade, angústia e conflitos interiores desencadeados pela paixão por uma mulher. Esta jovem enfermeira cuidou dele na ocasião de seu internamento no Hospital Santo Antônio para uma cirurgia na coluna. O monge permitiu-se viver um relacionamento proibido pela Ordem Cisterciense em plena maturidade, mas, paradoxalmente, esse amor o reconduziu mais intensamente à sua vocação religiosa.

No terceiro tópico, *O Mestre de Noviços*, observa-se como ele procurou conduzir seus escolásticos para o aprendizado no contato direto com a natureza, numa relação amorosa e intrinsecamente ligada à sua vida contemplativa. O poeta e escritor nicaraguense Ernesto Cardenal foi seu noviço e descreve de maneira marcante essa relação em *Vida Perdida: Memórias I*. Essa obra nos permite compreender o quanto Merton foi influenciado pelo Zen na vivência com os noviços. Durante esse período, ele escreveu *Turning Toward the World: The Pivotal Years. The Journals of Thomas Merton Volume Four (1960-1963)*.

No último tópico *Arte e poesia Zen em Merton*, serão feitos alguns esboços sobre a sua forma de representar o mundo, pois este tema é rico e vasto. Thomas, desde criança, estava familiarizado com a arte, seus pais transmitiram para ele a sensibilidade própria dos pintores e músicos. A influencia de seu pai como pintor de paisagens faz-se notar em toda sua trajetória, o amor pela natureza e a grande capacidade de observação do mundo ao redor. Passou sua infância em uma “humilde moradia” onde seus pais haviam “[...] empilhado pelos cantos as telas, todo o ambiente cheirando a pinturas frescas a óleo, a aquarelas, a tabaco barato de

cachimbo”.<sup>473</sup> Sempre gostou de desenhar, escrever e, mais tarde, aprendeu a fotografar. A arte, para ele, estava profundamente ligada à vivência mística e contemplativa. A beleza representava a experiência do mistério, a criação das formas sobre o vazio. O olhar Zen estava muito próximo da sua visão de mundo. Esse “ver” refletiu em sua arte principalmente nos últimos anos de sua vida quando o Oriente tornou-se mais próximo.

### 3.1 A linguagem da natureza no Zen

Acima no céu passam as nuvens, abaixo no jarro, repousa a água.<sup>474</sup>

Sentença Zen

Céu puro, escuro; apenas brilha a lua crescente e cintilam as estrelas.<sup>475</sup>

Thomas Merton

A palavra natureza vem do latim *natura* (de *nascor*, vir ao ser por geração), traduz a palavra grega *physis* (que provém de *phyo*, “gero”). Os primeiros filósofos, inclusive Parmênides, denominaram *peri physeos* (em torno da natureza) sua pesquisa metafísica em torno do ser. Pode-se dizer que *physis-natureza* é uma expressão que indica o ser em seu sentido mais abrangente:

Por natureza, entende-se o fundo comum e inexaurível do qual provém, do que são constituídos, sobre o qual estão e ao qual retornam todos os entes: a

---

<sup>473</sup> MSP, p. 11.

<sup>474</sup> UEDA, Shizuteru. *Silencio y Habla em el Budismo Zen*. In: PUJOL, Óscar; VEJA, Amador (eds.) *Las palabras del silencio: El lenguaje de la ausência em las distintas tradiciones místicas*. Madrid: Trotta, 2006. p. 13.

<sup>475</sup> REC, p. 324.



natureza se torna presente tornando os entes presentes, pondo-os na presença. Esse fundo é o ser como presencialidade, por ela se manifesta tudo aquilo que está na presença. [...] Ora, essa presença é manifestação que se põe e se impõe em sua inegabilidade: ela é o ser como tal.<sup>476</sup>

Em Platão e, principalmente, Aristóteles, o significado de natureza foi restringido a uma dimensão sensível, física ou empírica do ser em relação a outro. Nesse sentido, natureza indica a determinação que define um ente: natureza como essência. Ressoando assim o seu significado originário:

Essa determinação consiste, desde Aristóteles, no princípio intrínseco do movimento, isto é, do desenvolvimento, da realização e do modo unitário de agir e de comportar-se de um ente.<sup>477</sup> Nesse sentido, natureza se opõe a técnica ou arte, ou seja, ao ente produzido pela técnica ou pela arte e que se chama artificial. Esse último ente, mesmo pertencendo à dimensão da natureza sensível, se diferencia do ente natural pela ausência do princípio imanente do movimento, do desenvolvimento e da ação.<sup>478</sup>

Em determinado aspecto, refere-se a uma disposição inata, uma qualidade essencial ao curso das coisas e ao próprio universo onde tudo cresce espontaneamente numa ordem própria. No Zen, existe uma relação recíproca entre a linguagem da natureza e o si mesmo. Shizuteru Ueda<sup>479</sup> emprega a palavra natureza como tradução ocidental da palavra sino-nipônica *shizen* (*jinen* na leitura budista). Não se denota aqui a natureza como mundo objetivo de coisas naturais, nem a natureza como região determinada do ente em sua totalidade, mas sim a verdade do ser tal- como- é- de- per- si. No Budismo sino-nipônico, é considerada como a tradução do termo sânscrito *tathata* (“qualidade de ser como” ou “*talidad*”: *So-heit*, na tradução de E. Frauwallner), que corresponde ao conceito budista de “verdade”.<sup>480</sup>

Segundo o pensamento de Shizuteru Ueda, a linguagem no Zen e na tradição mística alcança uma dimensão da realidade que se encontra além das palavras. Recorrem a um

<sup>476</sup> MOLINARO, Aniceto. *Léxico da Metafísica*. São Paulo: Paulus, 2000, p. 88- 89.

<sup>477</sup> O ente é fundado e diferenciado do ser. Essa diferença ontológica consiste no fato de que o ente é ser determinado, o ente não é o ser, mas uma determinação do ser, um isso ou um aquilo do ser, o ser deste ou daquele modo. *Léxico da Metafísica*, p. 8.

<sup>478</sup> *Léxico da metafísica*, p. 89.

<sup>479</sup> Ueda nasceu em Tóquio, em 1926. Em 1949, graduou-se em filosofia pela Universidade de Kyoto, onde foi aluno de Nishitani, considerado filósofo da terceira geração da escola de Kyoto. Desde 1959 a 1962, fez doutorado em filosofia pela Universidade de Marburg, onde escreveu tese sobre Mestre Eckhart. Em 1964, torna-se professor da Universidade de Kyoto, onde permanece até se aposentar em 1989.

<sup>480</sup> *Las palabras del silencio*, p. 28.

vocabulário próprio e muitas vezes paradoxal para comunicar uma experiência translinguística. Entretanto, para Daisetz Suzuki, o Zen é um modo de ver o processo do próprio trabalho da criação: “[...] O criador pode ser visto atarefado na moldagem do seu universo, ou pode estar ausente da sua oficina, mas o Zen continua o seu trabalho”. O *satori* é um estado normal da mente como declarou Joshu: “O Zen é o vosso pensamento diário”. As dobradiças podem abrir a porta para dentro ou para fora: “[...] até num piscar de olhos se produz uma mudança radical, e terás o Zen, e serás tão perfeito e normal como sempre o foste”. Surge aí algo novo, o despertar de um sentido surpreendentemente novo: “[...] O tom de vida alterou-se. Há algo rejuvenescedor na posse do Zen. As flores da primavera parecem mais belas, os regatos das montanhas mais frios e mais transparentes”.<sup>481</sup>

O Zen Budismo é uma espiritualidade vivida no cotidiano, que, segundo Faustino Teixeira, “[...] acentua o valor e o significado da experiência da vida. Mesmo reconhecendo a relevância imprescindível da prática do *zazen*, a base essencial onde habita o múnus do Dharma é a vida mesma, em toda a sua tessitura”.<sup>482</sup> Destaca-se a obra de Eihei Dogen Zenji, um dos mais importantes mestres da tradição Soto Zen na sua sutil reflexão sobre a natureza. Desde as suas remotas origens, o Zen Budismo faz a narrativa da relação indissolúvel entre Natureza/Despertar, quando Buda Shakyamuni, em seu silêncio, girou a flor de Udumbara e foi correspondido por seu discípulo Mahakassapa. Dogen escreveu sobre isso em *Udonje* (Shobogenzo):

O Buda certa vez disse: ‘É como a flor de udumbara, Todos Nós somos amor e deleite’. Seu dizer ‘Tudo’ refere-se a Budas e Ancestrais, tanto aqueles que Se revelam quanto Aqueles que não o fazem. Deles é a presença de brilhante esplendor, que gramíneas e árvores, insetos e bichos inerentemente possuem. Todos que amam esse brilho e alegria nele o descrevem como a Pele e a Carne, Ossos e Medula de todos os seres que são como peixes espalhando-se livremente na água. Por isso, todos e cada um de nós é em última análise uma flor udumbara, uma condição que alguns chamam de ‘ser raro’!<sup>483</sup>

O simples girar de uma flor desencadeou toda uma dinâmica de transmissão direta do Dharma, que ressoa até hoje entre mestres e discípulos. Para Faustino Teixeira, “há todo um

<sup>481</sup> SUZUKI, Daisetz Teitaro. *Introdução ao Zen-Budismo*. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973, pp. 75-76.

<sup>482</sup> TEIXEIRA, Faustino. *A espiritualidade zen budista (Zen buddhist spirituality)*. DOI: 10.5752 / p. 2175-5841. 2012, v.10, n.27, p. 704. Artigo publicado na revista *HORIZONTE*, ISSN 2175-5841. PUC Minas – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Volume 10, n. 27, jul./set. 2012. Dossiê: Místicas Religiosas e Seculares, p. 9.

<sup>483</sup> Shobongenzo, Udonge (On the Udumbara Blossom), p. 762.

rico aprendizado favorecido na tradição Zen de desocultar a presença do invisível e poder captar a ressonância essencial do universo [...] não há como deslocar a compreensão de natureza da experiência do despertar.”<sup>484</sup> Praticamente quase todos os capítulos do Shobogenzo falam sobre esta conexão, Dogen absolutamente não vê a natureza de uma forma romântica e muito menos transcendental. A narrativa da natureza em sua obra tem forte conotação religiosa, mas a sua espiritualidade está na concretude do espaço e do tempo presente. Como bem disse Faustino em seu ensaio, “[...] a tradição Zen budista vive a espiritualidade no tempo, sem deslocar a experiência da iluminação para um além incognoscível, ou um nirvana impalpável. É neste ‘tumultuado’ mundo do samsara que se dá a oportunidade de iluminação”.<sup>485</sup>

Retomando o pensamento de Shizuteru Ueda sobre a linguagem da natureza no Zen Budismo, será abordado um olhar sobre o *eu* no Zen. Essa espiritualidade que, segundo ele, ocupa-se do eu verdadeiro “o eu sem eu (vazio de si mesmo)”, ressalta a importância do despertar do si mesmo fechado e do ascender ao si mesmo livre que diz: “[...] eu sou eu ao não ser eu”.<sup>486</sup> Para ilustrar melhor essa passagem, o autor utiliza a tríade de imagens tomadas de um antigo texto chinês do século XII: “O boi e seu pastor. Uma antiga história zen”.

Este texto apresenta o processo da auto-realização com dez estações em moldura circular acompanhado de poesia, demonstra a via através da qual o ser humano chega a ser ele mesmo depois do Zen. O boi aparece como o símbolo temporário do si-mesmo que está sendo procurado, enquanto o pastor representa o homem que se esforça por atingir o verdadeiro si-mesmo. A figura do boi não aparece em todos os desenhos, mas somente em quatro. O título da primeira é “À procura do boi”; a segunda chama-se “O encontrar das pegadas do boi”; a terceira, “O encontrar do boi”; a quarta, “A captura do boi”; a quinta, “O domar do boi”; a sexta, “O retorno para casa montado no dorso de boi”. Dessa forma, a relação do pastor e do boi vai se tornando mais íntima até a sétima estação “O boi é esquecido e o pastor continua”, onde se alcança o “tornar-se um”, e o homem não vê mais o boi como objeto de unificação, o si-mesmo realiza-se nesse momento. O boi desaparece, e só o homem continua existindo, de modo “calmo e sereno”, como seu próprio senhor entre o céu e a terra.<sup>487</sup>

<sup>484</sup> *A espiritualidade zen budista*, p. 9.

<sup>485</sup> *A espiritualidade zen budista*, p. 11.

<sup>486</sup> *Las palabras del silencio*, p. 14.

<sup>487</sup> UEDA, Shizuteru. *O nada absoluto no Zen em Eckhart e em Nietzsche*. Artigo publicado na Coletânea *Die Philosophie der Kyôto-Schule* (A Filosofia da Escola de Kyoto), editada por Ryôsuke Ohshi, pela editora Alber, de Freiburg em 1990. A tradução desse artigo foi autorizada

Após a gradual evolução descrita em sete imagens, que mostra o progressivo desenvolvimento dos ensinamentos budistas, ou seja, o processo de desprendimento do eu-sou-eu, o verdadeiro si-mesmo, como é compreendido pelo zen, ainda não está realizado. As três últimas estações constituem uma unidade dinâmica que revela a verdade e a plenitude do verdadeiro si-mesmo. Na oitava estação, vê-se “O completo esquecimento do pastor e do boi”. É a ilustração de um círculo vazio, trata-se do nada no infinitamente aberto, nem ser nem não ser, a negação radical da dualidade: “O sagrado e o mundano desaparecem sem deixar rastro”. Para o surgimento do verdadeiro eu, o ser humano deve saltar ao puro nada, “morrer a grande morte”, correspondendo ao *Zazen* onde não pensa nada, não vê nada, não faz nada, submerso na profundidade sem fundo do silêncio. Quebra-se o dualismo de sujeito e objeto. Ueda faz uma analogia no sentido religioso com a supertranscendência e a união extática, ou com a “morte e ressurreição”.

No Budismo, segundo Ueda, o nada absoluto não quer dizer que nada exista, porém sinaliza a libertação do homem do pensamento substancializante. O eu aqui é compreendido como o eu-consciência que diz: “Eu sou eu”, fechado e trancado de tal forma que impediria a sua cura. O verdadeiro si-mesmo, no Budismo, é um si-mesmo abnegado: “Eu sou eu e, ao mesmo tempo, eu não sou eu” (Keiji Nishitani e Kitaro Nishida - filosofia como o fundo do Zen), ou “Eu sou eu porque eu não sou eu” (Suzuki - o Zen pensante). Em Toshihiko Izutsu, trata-se do pensar que contém a referência ao Zen.<sup>488</sup> No pensamento de Ueda, “[...] Tudo vem para a completa dissolução do eu-sou-eu fechado e trancado, para a separação definitiva do eu-aprisionado. O eu-homem deve morrer definitivamente em função do querer do verdadeiro si-mesmo, que é abnegado”.<sup>489</sup> Ueda refere-se ao pensamento de Mestre Eckhart como “[...] esquecer Deus; deixar Deus; da união com Deus para o nada da Deidade, que é ao mesmo tempo o fundo da alma”. O homem deve deixar todas as experiências e conhecimentos religiosos, entrar no nada puro, ou, como se diz no Zen Budismo, no “morrer maior”.<sup>490</sup>

Na nona estação, “O retorno ao fundo e à origem”, vemos uma árvore em florescência junto ao rio e nada mais. A poesia que a acompanha diz: “As flores florescem como florescem por si mesmas; o rio corre como corre por si mesmo”. Não se trata aqui de uma paisagem exterior, nem de metáforas como expressão de um estado interior do homem ou da projeção

---

pessoalmente pelo professor Ueda. In: Revista *Natureza* 10 (1): 165-202, jan-jun, São Paulo, 2008, p. 166.

<sup>488</sup> *Las palabras Del silencio*, p. 31.

<sup>489</sup> *O nada absoluto no Zen em Ecckhart e em Nietzsche*, p. 169.

<sup>490</sup> *O nada absoluto no Zen em Ecckhart e em Nietzsche*, p. 170.

de uma paisagem interior da alma, mas sim do caminho do eu enquanto tal, o eu sem eu feito presente, uma realidade nova. A ressurreição a partir do nada, da mudança radical da absoluta negação para o grande “sim”, uma árvore que floresce junto ao rio, não é em seu florescimento outra coisa que o corpo não objetivo da individualidade do verdadeiro eu. Para Ueda, “[...] A natureza, como as flores florescem, como o rio flui, é o primeiro corpo ressuscitado do si-mesmo abnegado, a partir do nada”.<sup>491</sup>

A décima estação, “A entrada no mercado com as mãos abertas”, mostra o encontro na rua de um ancião com um jovem, em que são feitas perguntas simples, cotidianas; aparece agora uma intermediação “eu-tu” decorrente da individualidade (altruísta) como o próprio espaço interior de jogo do eu, o eu sem eu como tal. Através do nada infinito, o eu se desprende de si próprio e se converte em um duplo eu. Assim, a inter-relação no encontro chega a ser para o outro o lugar em que se coloca a pergunta existencial sobre o eu.<sup>492</sup> Ressuscitado do nada, o verdadeiro si-mesmo aparece numa dinâmica abnegada do “entre” que é o próprio campo interno de ação do si-mesmo: “[...] O si-mesmo que, cortado, aberto pelo nada absoluto, se desenvolve como o ‘entre’”.<sup>493</sup> Essa estação não é o fechamento, e sim o retorno à primeira, para o outro, um jovem que o velho, em seu “entre”, aberto, encontrou e que, por suas perguntas simples, é despertado para o si-mesmo: “[...] Trata-se da transmissão do si-mesmo, de si-mesmo para si-mesmo”.<sup>494</sup>

Essas três imagens demonstram um triplo modo fenomênico, “o eu sou eu não sendo eu”, que somente é real e verdadeiro na medida em que, em tripla transformação, pode realizar-se cada vez mais plenamente. Na interpretação de Ueda, o eu verdadeiro sem eu não é a identidade permanente consigo mesmo senão um movimento que traça, com a própria existência, um círculo invisível de nada/natureza/duplo eu. É importante ressaltar que quando, no Budismo, se fala no nada absoluto, se alude a esse conjunto dinâmico de relações.

No Zen, existe uma liberdade em relação à linguagem através da qual toda realidade é interpretada onde se abre um mundo como horizonte de sentido, determinado e limitado por essa mesma linguagem. Segundo Shizuteru Ueda, “[...] A experiência linguística entendida se converte em uma barreira interior para esse ‘mais’ da experiência original, para esse ‘mais’ que originalmente supera o que a experiência é por obra da linguagem”.<sup>495</sup> O horizonte de

---

<sup>491</sup> *O nada absoluto no Zen em Eckhart e em Nietzsche*, pp. 171-173.

<sup>492</sup> *Las palabras Del silencio*, pp. 15-16.

<sup>493</sup> *O nada absoluto no zen em Eckhart e em Nietzsche*, p. 173.

<sup>494</sup> *O nada absoluto no zen em Eckhart e em Nietzsche*, p. 174.

<sup>495</sup> *Las palabras del silencio*, pp. 17-18.

compreensão do mundo trazido pela linguagem dificulta e impossibilita novas experiências; graças à dissolução do eu fechado por meio do eu sem eu, abandona-se, num movimento extremo, o mundo da linguagem para voltar a penetrar nele criativamente.

Ueda cita Merleau-Ponty ao falar da transformação da “palavra falada” em “palavra falante”. Para falar de verdade, há que se retroceder ao silêncio originário anterior ao som da palavra; mas, quando este é rasgado por um falar inicial, se falará verdadeiramente. Existe uma recíproca relação entre o si (mesmo) e a linguagem, como no Budismo Zen.<sup>496</sup> A linguagem da natureza é, ao mesmo tempo, a linguagem do eu. A expressão “As flores florescem como florescem” expressa a si mesmo sem si mesmo de um modo completo e concreto. Não se trata da descrição de um fenômeno natural, mas da verificação de uma verdade. Para Ueda, o ser humano em seu nada – não o ser humano transcendental – experimenta as flores tal como florescem por si mesmo, é como a essência do homem em sua verdade, o Ser-tal. A forma como o ser vê as flores decide por completo toda sua existência, mais profundamente que no plano moral.<sup>497</sup>

As palavras do Zen remetem ao poema de Ângelus Silesius (1624-1677), poeta da mística alemã: “[...] A rosa é sem porque floresce porque floresce. Não cuida de si mesma nem pede que olhes para ela”.<sup>498</sup> Sua mística reconhece na natureza um valor próprio na união com Deus: “[...] A rosa que aqui vê seu olho externo tem florescido, portanto, em Deus desde a eternidade”. Ueda pontua a sutil diferença entre os poemas que se observa no “como” do Zen e no “porque” de Silesius.

No seu recente artigo sobre Angelus Silesius, o teólogo Faustino Teixeira reflete sobre o *Peregrino Querubínico*, uma obra com epigramas concisos e máximas espirituais voltadas para a experiência contemplativa. A clara herança espiritual de Maister Eckhart sugere em seus poemas a busca do Deus escondido:

O que salta aos olhos é o traço de enlaçamento de sua dimensão poética e mística. É uma obra espiritual que guarda um ‘enorme valor poético’, compondo-se de dísticos que ‘cantam com extraordinária beleza uma profunda experiência mística’<sup>499</sup> [...] Num mundo teológico de tratados sólidos e muitas

---

<sup>496</sup> *Las palabras del silencio*, pp. 19-20.

<sup>497</sup> *Las palabras del silencio*, pp. 28-29.

<sup>498</sup> *Cherubinischer Wandersmann*, libro I, 289; SILESIUS, Angelus. *Le pèlerin chérubinique*. Paris: Albin Michel, 1994.

<sup>499</sup> DARÍO CARRERO, Ángel. *Inquietud de la huella*, p. 16 (da introdução de Juan Martin Velasco).

vezes carentes de vida, Silesius insufla em sua obra leveza e gratuidade, mantendo sempre acesa a chama de uma reserva inacessível.<sup>500</sup>

O florescimento da rosa em Silesius, segundo Ueda, é um acontecimento de Deus, e não um fenômeno natural, a vida de Deus aí floresce, o ser-sem-porque da rosa é um puro “abrir-se de si mesmo”. No Zen, “[...] as flores florescem sem a fratura devida ao ‘porque’ do pensamento. O ‘porque’ é uma palavra que pensa a realidade, que a penetra, enquanto o ‘como’ é uma palavra não pensante da realidade, em que se reflete como é em si mesmo”.<sup>501</sup> Para Ueda, a intenção do Zen não é eliminar totalmente o pensamento, mas saber a sua força, como ele se dá e onde ele intervém. O “como” trata-se da penetração recíproca da natureza, enquanto “talidad” e o nada infinito, sem nenhum adicionamento pensante humano, de modo que a realidade faz a si mesmo palavra. O homem não se encontra aí enquanto falante, mas na qualidade de fala. No falado, não há rastro do falante, não se reflete ao falar. Assim como na expressão Zen, “[...] Distantes montanhas, sem limite, verde sobre verde”, o ser humano se pronuncia individualmente sem falar sobre si. No Budismo Zen, o ser humano não põe à prova a autonomia de seu eu falando sobre si mesmo senão ao utilizar verbalmente uma nova articulação por ele aberta.<sup>502</sup>

Aprofundar-se no Zazen sem fundo conduz ao silêncio absoluto. A via negativa da tradição mística, o nada, derruba a dualidade e a unidade, o santo e o mundano desaparecem sem qualquer traço. Essa negação radical é expressa como: “[...] Nem ser nem nada; nem não-ser nem não-nada”; “[...] não habitar em nenhum lugar e, ao mesmo tempo, não habitar tampouco em o não-habitar-em-nenhum-lugar”; “[...] separado em tudo e separado inclusive da separação”. Segundo Ueda, é dessa maneira que se articula o nada em sua infinitude.<sup>503</sup>

Para melhor compreensão do nada absoluto no Zen Budismo, Ueda o compara com algumas ideias ocidentais. O pensamento que mais corresponde ao círculo vazio da oitava estação é o “nada da Deidade” de Mestre Eckhart; o “despertar para a morte ou para a vida” é o fundamento da existência religiosa:

Eckhart radicaliza esta atitude recorrendo ao motivo do 'nascimento de Deus na alma', que pertence à grande tradição da mística cristã. Deus gera o filho de Deus, ou seja, o Deus-Filho, na alma do homem que renunciou a si

<sup>500</sup> TEIXEIRA, Faustino Couto. *O caminho da mística: Angelus Silesius*. UFJF, PPCIR, 2014, pp. 4-5.

<sup>501</sup> *Las palabras del silencio*, p. 30.

<sup>502</sup> *Las palabras del silencio*, pp. 30-32.

<sup>503</sup> *Las palabras del silencio*, pp. 26-27.

mesmo e que morreu para o ego (*Ich-heit*). Essa alma 'desprendida' se deixa ressuscitar através da vida de Deus, como vida de Deus, em Deus. O ressuscitar é ao mesmo tempo o acontecimento da encarnação, em que Deus se torna homem; no respectivo homem assim como neste homem. Enquanto cada homem particular, no renascimento como filho único de Deus, se torna igual a Cristo, ocorre, em cada homem singular, a redenção direta, original, e vive-se uma unidade viva e concreta com o Deus vivo.<sup>504</sup>

Esta experiência de si em Eckhart tem, na interpretação de Shizuteru Ueda, elementos em comum com aspectos relevantes do Budismo Mahayana, segundo o qual o despertar da natureza búdica e o tornar-se consciente de si-mesmo se unem. Essa é uma perspectiva da crença em Cristo como mediador da redenção. O sermão de Eckhart traz à luz seu parentesco com o Zen Budismo. A alma que se tornou filho de Deus:

Chega até o fundo, continua a procurar e apreende Deus em sua unidade e em sua solidão; ela apreende Deus em seu deserto e em seu fundamento próprio. Por isso ela não permite que nada a satisfaça e, depois, ainda procura pelo que seja Deus em sua Deidade e na propriedade de sua própria natureza [...] quer saber (ao contrário) de onde esse ser [(o ser simples, que não se move, divino, que nem dá nem recebe)] vem, [ela]... quer penetrar no fundamento simples, no deserto quieto, na diferenciação, nem pai nem filho nem espírito santo.<sup>505</sup>

Enfim, são estreitos os laços entre a mística cristã e o Zen Budismo. O intuito nesta abordagem não é fazer uma comparação, o que seria impossível pelo fato de existirem muitas diferenças entre estas tradições espirituais. Nem aprofundar a complexidade da reflexão entre o pensamento de mestre Eckhart e seus pontos de consonância com o Zen, entretanto, no caso da mística de Merton e na *via* de Dogen, surgem sinais consideráveis de convergência, principalmente no que se refere à natureza/despertar como desenvolvimento da prática Zen na vida cotidiana. Para Dogen, a prática da meditação em si não se diferenciava da iluminação, ou *satori*, elas são uma coisa só. Em Merton, o seu olhar sobre a natureza se dá numa prática contínua, na qual esta não está destacada, mas se integra numa única visão onde tudo continua na sua manifesta singularidade. A *via* cotidiana em Merton na sua percepção da natureza e do tempo será abordada no capítulo que segue descrevendo o dia a dia em seus diários.

<sup>504</sup> *O nada absoluto no Zen em Eckhart e em Nietzsche*, pp. 176-177.

<sup>505</sup> QUINT, J. H. Meister Eckhart. *Deutsche Predigen und Traktate*. [Sermões Alemães e Tratados]. Munique: Diederichs, 1955, p. 206-316. Apud: *O nada absoluto no Zen em Eckhart e em Nietzsche*, p. 177.



### 3.2 A natureza em Merton

Havia um ancião de Whitehaven  
Que dançava como um corvo.  
Mas eles diziam: isso é um absurdo  
Encorajar esse pássaro.  
Então eles destruíram o ancião de Whitehaven.<sup>506</sup>

Charles Lear

Frio, cinza, uns poucos flocos de neve pendentes nos pinheiros,  
Um corvo lutando no seu caminho  
Para dentro do vento.<sup>507</sup>

Thomas Merton

---

<sup>506</sup> Merton copiou estes versos nos seus cadernos de leitura em 1964 enquanto esteve escrevendo seus diários pessoais entre agosto de 1963 e 1965. DAGGY, E. Robert. (Org.) *Dancing in the Water of Life: Seeking Peace in the Hermitage. The Journals of Thomas Merton*. Volume Five (1963-1965). Nova Iorque; Harper San Francisco, 1998, p. XI. (Abreviado DWL).

<sup>507</sup> DWL, p. 40 (30 de novembro de 1963).

Uma agradável noite clara. Durante a meditação ouvindo o vasto silêncio da friagem, o sono dos bosques e o despertar das estrelas.<sup>508</sup>

Thomas Merton

As obras e diários de Merton revelam reflexões pessoais, alusões, comentários sobre leituras e acontecimentos do mundo sempre acompanhados e ilustrados pela linguagem da natureza como manifestação divina e presença de si mesmo. Em quase todos os dias em seus diários, ele exalta o mistério da criação. O mundo natural, na sua visão, estava intimamente ligado ao sentido de vocação religiosa desde a sua conversão. A sua atração inicial pelos franciscanos já denotava a afinidade por toda a criação. Esse sentimento foi se aprofundando quanto mais buscava a solidão em Gethsemani.

No seu olhar, o homem deveria tomar consciência de si mesmo como sendo parte da natureza: “[...] embora sejamos uma parte muito especial, aquela que está consciente de Deus”.<sup>509</sup> A sua visão de natural era a do cosmos que se opõe à técnica. Criticava o “mundanismo” tecnocrático e egocêntrico como sendo uma perversão das perspectivas naturais e acreditava não ser o Cristianismo que separa o ser humano da realidade da criação.<sup>510</sup> Porém a “sua natureza” vai além da preocupação ecológica, ou de uma bela paisagem simplesmente, ela tem uma significação diferente. Quando o trapista descreve a exuberância das matas, bosques, córregos, vales, montanhas, pássaros, fontes, chuva, aurora e todas as suas inúmeras manifestações, ele fala do “si mesmo”, de uma natureza interior que se revela no mundo natural.

Em *Conjectures of a Guilty Bystander (Reflexões de um espectador culpado - 1966)*<sup>511</sup>, na II parte, quando ele escreve sobre *O espírito da noite e a aragem da aurora*, o

<sup>508</sup> BACHEN, Christine, M. (Org.) Learning to Love: Exploring Solitude and Freedom. *The Journals of Thomas Merton Volume Six* (1966-1967). Nova Iorque: Harper San Francisco, 1998, p. 295. (30 de setembro de 1967). (Abreviado LL).

<sup>509</sup> MERTON, Thomas. *Reflexões de um espectador culpado*. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 341. (Abreviado REC).

<sup>510</sup> REC, p. 341.

<sup>511</sup> Esta obra é parte retrabalhada do diário de Merton no início dos anos 60, especialmente o Volume IV – *Turning Toward the World: The Pivotal Years* (1960-1963), no qual se verifica a abertura para questões emergentes não apenas sobre si mesmo, mas sobre monasticismo, relação com outras tradições religiosas, arte, arquitetura e Igreja, bem como sobre a sociedade em geral, especialmente as questões relativas à raça, guerra, loucura nuclear e outras ameaças básicas para a civilização como um todo.

monge desvela a natureza de uma maneira que nos permite relacioná-la com os pensamentos do mestre Zen Dogen:

Os primeiros pios dos pássaros que despertam o *point-virge* da aurora sob um céu ainda desprovido de luz real. É um momento de temor reverente e de inexprimível inocência, quando o Pai, em perfeito silêncio, lhes abre os olhos. Eles começam a falar-lhe, não em um cantar fluente, mas com uma pergunta despertadora que é o estado da aurora deles, seu estado no *point-virge*. Sua condição pergunta se é o tempo para eles de ‘ser’. Ele responde ‘sim’. Então um por um, eles despertam e se tornam passarinhos e começam a cantar. Dentro em pouco eles se tornarão plenamente o que são e até voarão.<sup>512</sup>

Esse seria um ponto “cego e suave”, que os pássaros conhecem bem nas diferenças entre as trevas e a luz, entre o “não-ser e o ser”. O momento mais belo do dia, quando “[...] a criação em sua inocência pede licença para ‘ser’ de novo, como foi na primeira manhã que uma vez existiu”.<sup>513</sup> O monge segue seu pensamento falando sobre a relação do homem com o tempo, da sua necessidade de controle, de “não pedir licença a ninguém” e de enquadrar o dia nas suas exigências. Este é um homem que vive na dualidade e na autocentralidade, seu olhar antropocêntrico o impede de existir simplesmente. Segundo Michelazzo, em Dogen, o ser humano pode transpassar estas limitações do tempo e ser emancipado da dualidade através da “prática contínua” da meditação:

Ser capaz de experienciar as polaridades do real em sua completa interpenetração, transformando-a em uma totalidade não-dualista. Quem alcançou essa etapa do Caminho encontrou sua verdadeira natureza, sua face original: a natureza búdica (Bussho). Para o Mestre Zen, entretanto, esse homem cujo si mesmo individual separado tornou-se um com a multiplicidade do mundo só pode se sustentar nessa nova configuração por intermédio da Gyoji – nome este dado, não por acaso, ao maior dos fascículos de seu Shobogenzo, que literalmente significa ‘fazendo a prática e mantendo-se nela’ ou, simplesmente, ‘prática contínua’ –, como o lugar de confluência da presença de todas as coisas em uma situação ominiabarcante, total.<sup>514</sup>

---

<sup>512</sup> REC, p. 151.

<sup>513</sup> REC, p. 151.

<sup>514</sup> MICHELAZZO, José Carlos. *Desapego e entrega: atitudes centrais da meditação zen-budista e suas ressonâncias nos pensamentos de Eckhart e de Heidegger*. Texto apresentado no V Colóquio sobre o pensamento japonês realizado em São Paulo, 2010. *Revista Rever*, ano 11, número 02, Jul/Dez 2011.

Essa prática contínua nos conduziria a um existir dentro da teia cósmica como exemplifica Dogen, “[...] o peixe nada na água; a água para o peixe é vida, [por isso] se um peixe deixa a água ele, imediatamente, perece”.<sup>515</sup> Na interpretação de Michellazo, essas palavras são a constatação de que a plenitude da vida do peixe é possibilitada por sua completa interpenetração com a água:

Não há caminhos objetivamente pré-estabelecidos na água para o peixe nadar porque ele não os estuda antecipadamente. Os caminhos surgem para o peixe ao praticar o nado; peixe e água formam uma unidade não-dualística que é costurada pela prática da natação. E quando essa unidade é quebrada, a essência do peixe, sua piscidade, desaparece.<sup>516</sup>

A plenitude do homem está comprometida, “[...] há aqui um segredo inefável: o paraíso nos envolve e não o sabemos. Está escancarado. A espada foi retirada, mas nós o ignoramos [...] ‘A sabedoria’, clama o diácono da aurora, mas nós não a atendemos”.<sup>517</sup> O raiar do sol suscitava “[...] uma solene música nas mais íntimas profundezas da natureza do homem, como se todo o nosso ser tivesse que pôr-se em harmonia com o cosmos e louvar a Deus pelo novo dia”.<sup>518</sup> A imagem do amanhecer estava de maneira especial em seus escritos. Como narra nesta passagem, “[...] profundo é o oceano, sem limites, doçura, bondade, humildade, o silêncio da sabedoria que não é abstrato, desligado, sem carne. Nos desperta suavemente quando se esgotaram a noite e o dormir. O Alvorecer da sabedoria!”<sup>519</sup>. No *ponto virgem* - amanhecer do mundo e de si mesmo, o monge sente dificuldades em rezar os salmos depois desta manhã:

Manhã de primavera. Sozinho nos bosques. Despontar do sol: enorme globo de energia que se espalha, e espalha, como a querer cobrir todo o firmamento. Depois disso, a cerimônia dos passarinhos alimentando-se na grama orvalhada. A cotovia do campo, comendo e cantando. Depois ainda a manhã banhada de sol, em plena primavera, sossegada, totalmente silenciosa, aquecida sob o sol em ascensão [...] A atenção fugia, levada pelo vasto arco azul no céu, pelas árvores, montes, a grama e tudo [...] Uma volta em espírito à primeira manhã do mundo.<sup>520</sup>

---

<sup>515</sup> E. DOGEN. *Genjokoan. In: Shobogenzo*, p. 138.

<sup>516</sup> *Desapego e entrega*, p. 147.

<sup>517</sup> REC, p. 152.

<sup>518</sup> REC, p. 325.

<sup>519</sup> TTW, p. 18 (02 de julho de 1960).

<sup>520</sup> REC, pp. 340-341. TTW, p. 312 (13 de abril de 1963).

Ao discorrer sobre a vida contemplativa em seu último diário, Merton fala oito anos depois sobre o *ponto virgem*. Afirma que o homem deveria criar uma nova consciência de tempo:

[...] não no sentido de uma substituição da imobilidade, mas como um “*temps vierge*”. Não como um vazio a preencher ou um espaço intocado a conquistar ou violar, mas um espaço onde se possa usufruir das próprias potencialidades e anseios e da presença de si mesmo. O tempo *da* pessoa. Este tempo não deverá ser ocupado pelas exigências do próprio ego, mas aberto aos outros – um tempo *compassivo*, tendo ao fundo a consciência da ilusão comum e a crítica desta.<sup>521</sup>

Ao comentar a parábola de Meng Tsé (Mencius) sobre a Montanha do Boi<sup>522</sup>, Merton fala sobre a importância do “espírito da noite” e da “aragem da aurora” na restauração da vida da floresta, fazendo uma analogia com a natureza humana:

Ainda que a floresta da Montanha do Boi tenha tido suas árvores arrasadas, se deixarem a montanha repousar e recuperar-se durante a noite e a aurora, as árvores ressurgirão. Mas os homens cortam-nas, o gado ali pasta sobre os novos brotos: nenhum espírito da noite, nenhuma aragem da aurora – nenhum repouso, nenhuma renovação – e, afinal, acabamos convencendo-nos de que nunca houve florestas na Montanha do Boi. [...] Sem o espírito da noite, sem a aragem da aurora, silêncio, passividade, repouso, a natureza do homem não pode ser ela própria. Em sua nudez, não é mais *natura*: nada nela cresce, dela nada mais cresce.<sup>523</sup>

Uma das intuições de Confúcio, segundo Merton, era a de que a natureza humana era fundamentalmente boa, mas essa bondade havia sido destruída por más ações e deveria ser restabelecida por uma educação correta: “[...] O grande homem, afirmou Meng Tsé, é ‘quem não perdeu o coração de criança’. Essa afirmação não devia ser encarada como de natureza sentimental. Implicava no dever de preservar o instinto natural espontâneo e profundo do amor”.<sup>524</sup> Essa parábola conta uma história de tolerância, Meng Tsé enfatiza o “vento da

<sup>521</sup> OSM, p. 262 (07 de novembro de 1968).

<sup>522</sup> Durante os séculos III e IV a.C., num período de guerra, Meng Tsé elaborou os fundamentos espirituais e filosóficos enunciados por Confúcio (Kung Tsé). Essa parábola baseia-se numa tradução literal do chinês encontrada num apêndice na obra de I.A. Richards, *Mencius sobre a mente*. MZM, pp. 65-68.

<sup>523</sup> REC, p. 158.

<sup>524</sup> MZM, pp. 65-66.

noite” que se transforma no “espírito da noite”. Para Merton, “[...] a influência misteriosa, tolerante e secreta da natureza inconsciente que em sua opinião, desde que não seja recalcada, restaura e faz reviver as boas inclinações do homem, isto é, ‘sua mente reta’”.<sup>525</sup>

Não se pode afirmar que Merton leu a obra de Dogen, mas é certo que teve contato com ela através do Padre Dumoulin em sua obra *History of Zen Buddhism*. Em *Mystics and Zen Masters*, o trapista faz uma reflexão sobre Dogen e Hui Neng fundamentado nesta obra.<sup>526</sup> Cita o mestre Zen no seu livro de poemas *Cable to the Ace* publicado no ano de sua morte:

Abandonar seu corpo e alma para a abundância de luz enviada de cima e não dar atenção à iluminação ou ilusão. Apenas sente-se como um grande vazio de fogo. Respire calmamente. Não se preocupe... Seja como um homem completamente morto... Completamente vazio de sua própria vontade e de suas próprias idéias. Pense no que você não pode pensar. Em outras palavras, não pense (Dogen).<sup>527</sup>

Fascinado pelos versos de Charles Lear, Merton provavelmente sentia-se como o ancião de Whitehaven no mosteiro de Nossa Senhora de Getsemani no período de 1963 a 1965. Merton esteve “dançando em sua própria mente”. Como esse ancião, ele encontrava-se numa espécie de dança cerebral girando nas redondezas e aparentemente sem propósito ou direção.<sup>528</sup> O corvo tem uma simbologia muito presente para os beneditinos, frequentemente representado como companheiro de São Bento, figura protetora de todos os que seguem as regras do santo. Historicamente, é identificado como um pássaro ambivalente: às vezes ajuda, outras vezes é agourento ou mesmo mortal. Corvos alimentaram o profeta Elias quando fugia da rainha Jesebel por lugares inóspitos. Em contraposição, o corvo é o pássaro da pilhagem, uma das “aves de rapina” na tradição budista, que se alimenta de carniça, de putrefações e frequentemente o precursor da perdição.<sup>529</sup>

No parecer de Robert E. Daggy, o corvo parecia simbolizar para Merton a sua própria ambivalência e o desajeito de sua vida, a raiva, angústia, agitação e alienação que ele lutava para exorcizar de si mesmo: “[...] O despertar dos corvos é o que mais se parece com o

---

<sup>525</sup> MZM, p. 66.

<sup>526</sup> MZM, pp. 34-42.

<sup>527</sup> MERTON, Thomas. *Cables to the Ace or Familiar Liturgies of Misunderstanding*. 2. ed. New York: New Directions, 1868, seção 62, p. 40.

<sup>528</sup> DWL, p. XII.

<sup>529</sup> DWL, p. XII.

despertar dos homens: rixentos, barulhentos e rudes”.<sup>530</sup> Segundo Daggy, enquanto dança, ele “corveia” (num outro sentido para a palavra em si), procurando, atento, apoderar-se das gratificações como monge e escritor solitário. No seu relativamente pouco e intenso tempo de vida, ele viu muita coisa, e o mundo ao redor lhe parecia absurdo. Falava sobre isso com frequência em seus diários. Pensar que o corvo é o problema e que aquele com quem ele dança é absurdo é o pensamento comum, mas, para ele, o monge deveria encorajar essa dança para se reconciliar com o absurdo presente em si mesmo.<sup>531</sup>

No eremitério, eu vejo quão rápido alguém pode desfazer-se. Eu falo comigo mesmo, eu danço ao redor do eremitério, eu canto. Tudo muito bem, mas isso não é sério, e sim uma manifestação de fraqueza, de tonteira. E novamente eu me sinto próximo de uma desintegração pessoal (no entanto eu também percebo que este eu exterior pode romper-se e ser reintegrado). Isso é como perder a pele e uma nova pele ir se formando por baixo daquela.<sup>532</sup>

O trapista adorava o eremitério e as cercanias, embora houvesse, eventualmente, alguns problemas. Revela a criação divina e suas criaturas (particularmente veados, esquilos e pássaros) enquanto se regozija de ser parte da criação. Ele encontra paz “[...] vendo as colinas, o céu azul, o sol da tarde”. A chuva, especialmente, o intrigava e é tema frequente em seus escritos, como no seu ensaio *Rain and the Rhinoceros* e no prefácio da edição japonesa de *Thoughts in Solitude*.<sup>533</sup> Ele revela mais tarde que, ao reler este último, algo lhe ocorreu de repente, que “[...] nada conta a não ser o amor, e que a solidão que não seja simplesmente a total abertura da liberdade e do amor não é nada. [...] A verdadeira solidão abarca tudo, pois é a plenitude do amor que não rejeita nada e ninguém, que se abre para Todos em Tudo”.<sup>534</sup>

Em *A Search for Solitude: Pursuing the Monk's True Life (A busca de solidão: Perseguindo a verdadeira vida de monge. Volume III – 1952-1960)*, Merton estava morando na Abadia de Gethsemani há mais de uma década, tinha sido um monge professado por cinco anos e um sacerdote ordenado há três. Esse volume é dividido em duas partes: parte 1 – *Master of Students* (julho 1952 - março 1953) e parte 2 – *Master of Novices* (julho 1956 - maio 1960). Como mestre de escolásticos, Merton foi encarregado da ordenação de monges

---

<sup>530</sup> REC, p. 152.

<sup>531</sup> DWL, pp. XI-XII.

<sup>532</sup> DWL, p. 174 (03 de dezembro de 1964).

<sup>533</sup> DWL, p. XIV.

<sup>534</sup> LL, p. 40 (14 de abril de 1966).

que se preparavam para o sacerdócio; como mestre de noviços, a sua responsabilidade era a formação de homens que se preparavam para tornarem-se monges.<sup>535</sup>

Merton vive intensamente a presença de Deus no contato com a natureza: “[...] aqui na mata não consigo pensar em nada que não seja Deus. Não é tanto que eu pense n’Ele, é que estou tão consciente d’Ele quanto do sol e das nuvens e do céu azul e dos cedros finos”.<sup>536</sup> Nessa tarde ensolarada, enquanto faz leituras sobre os padres do deserto, ele é tomado pela serenidade e atenção:

Engolfado na simples e lúcida realidade que é a tarde – quero dizer, a tarde de Deus, este momento sacramental do tempo em que as sombras se tornarão cada vez mais longas, e um passarinho canta despreocupado nos cedros, um carro vai pela remota distancia e as folhas de carvalho se agitam no vento. Bem alto no céu de fim de verão, observo o silencioso voo de um abutre, e o dia se passa em oração. Meu chamado à solidão é confirmado por esta solidão crescente.<sup>537</sup>

A percepção do mistério de Deus para Merton estava estreitamente vinculada com a “verdadeira vida interior”, e Ele só poderia ser “[...] conhecido em Si mesmo pela própria revelação de Seu ser”.<sup>538</sup> Falava no respeito, veneração, sacralidade, temor e humildade ao abordar a santidade inefável d’Ele. Esse mistério apresentava-se na delicadeza da acácia:

Uma mudinha de acácia branca, de poucos palmos de altura, cresce triunfantemente através da madressilva no lugar onde a parede está quebrada [...] cuja dança ao vento é como uma dançarina japonesa – ao vento ela ergue seus delicados ramos e as folhas, pelo reverso, sorriem ao sol.<sup>539</sup>

Em seu diário *Turning Toward the World: The Pivotal Years (Voltando-se para o mundo: Os anos decisivos. Volume IV - 1960-1963)*, Merton inicia com a introdução: “[...] Inexoravelmente, a vida se move em direção à crise e ao mistério”.<sup>540</sup> Essas palavras podem ser compreendidas por razões das críticas questões da época e de sua vida. Os anos 60

---

<sup>535</sup> TME, p. 403.

<sup>536</sup> CUNNINGHAM, S. Laurence (Org.). *A Search for Solitude: Pursuing the Monk’s True Life. The Journals of Thomas Merton. Volume Three (1952-1960)*. San Francisco: Harper Collins, 1996, p. 16. (15 de setembro de 1952). (Abreviado SS).

<sup>537</sup> SS, p. 16 (15 de setembro de 1952).

<sup>538</sup> SS, p. 82 (12 de setembro de 1956).

<sup>539</sup> SS, pp. 76-77 (31 de agosto de 1956).

<sup>540</sup> Este título é usado na entrada de seu diário (16 de agosto de 1961). Merton está preocupado com o espectro da guerra que ameaça a raça humana.



caracterizam uma profunda mudança na sociedade e na Igreja Católica – os movimentos de direita na América e o Concílio Vaticano Segundo. Esses conflitos despertaram em Merton um profundo sentimento de responsabilidade social e eclesial, ele estava buscando mais intensamente um grau muito maior de solidão. Esse paradoxo – engajamento ou desengajamento, que o perseguiu durante toda a sua vida monástica, atingiu neste volume uma intensidade sem paralelos com seus diários anteriores.<sup>541</sup>

Esse volume divide-se em quatro partes. A primeira parte *The Promise of a Hermitage* (*A promessa de um eremitério*, maio de 1960 - dezembro de 1960). Enquanto muitas questões são discutidas, o tema consistente que atravessa essa parte é a construção de um “centro de retiro” que seria usado para diálogos ecumênicos, embora Merton soubesse desde o início que este seria um “eremitério”. A segunda parte é *The Continuing Need to Question* (*A contínua necessidade de questionar*, janeiro de 1961 - dezembro de 1962). A terceira parte, *Seeking the Right Balance* (*Buscando o equilíbrio correto*, janeiro de 1962 - dezembro de 1962). A quarta e última parte é *Gifts of Quiet and Nature* (*Presentes da quietude e natureza*, janeiro de 1963 - julho de 1963).

Nesse diário, há inserções sobre a natureza, não raro são frases curtíssimas, por vezes conectadas ao seu estado de espírito, mas nem sempre. Frases que se assemelham ao modo de escrever cartas comuns aos japoneses, em que a moldura da escrita é o ambiente externo, onde não expõem diretamente o Eu, por respeito, acanhamento ou delicadeza, que é uma característica tão bem assimilada do povo japonês. Já Merton inicia com uma paisagem curtíssima e prolonga-se em estados de ânimo ambivalentes, carregando o “Eu” nos conteúdos por demais, afinal de contas, ele escrevia um diário. Muitas vezes, mostra-se irritado, crítico, inquieto, talvez por tanta desarmonia que ele vê num mundo de guerras, bombas, etc.

*O sentido pleno* das laudes tinha como pano de fundo pássaros despertando e o nascer do sol. Às duas e trinta, não se ouvia nenhum som, exceto e ocasionalmente o de um sapo-boi:

Algumas manhãs ele diz Om - outros dias ele fica em silêncio. Os sons não são os mesmos o tempo todo. O curiango que inicia seu misterioso grito cerca de 3 horas nem sempre está próximo. Às vezes, como hoje, ele está muito longe, nos bosques de Linton ou mais além. Às vezes, ele está perto, no Monte das Oliveiras. Ontem havia dois, mas ambos distantes.<sup>542</sup>

---

<sup>541</sup> TME, p.497.

<sup>542</sup> TTW p. 7 (05 de junho de 1966).

Uma das passagens mais expressivas e preciosas em sua narrativa sobre a presença de Deus na criação encontra-se neste pequeno trecho de seu diário, no qual novamente ele toca na existência do *ponto virgem*:

Os primeiros gorjeios dos pássaros acordando – ‘o ponto virgem’ do alvorecer, um momento de temor reverente e inexprimível inocência, quando o Pai, em silêncio, lhes abre os olhos e eles falam com Ele, querendo saber se é hora de ‘ser’? E Ele lhes diz ‘Sim’. Então um a um em vigília começam a cantar. Primeiro os *catbirds* e os cardeais e alguns outros que eu não reconheço. Mais tarde canção de pardais, carriças e por fim pombos, corvos [...].<sup>543</sup>

Os seus sentidos são profundamente aguçados pela beleza do mundo ao seu redor: “[...] nessa manhã, o esplendor da minha missa! O sol derramando sobre o altar, e na glória de luzes refletidas a partir do cálice de pratas alpocado em todo o corpóreo e em todo o Anfitrião. Quietude profunda”.<sup>544</sup> O monge lê e confessa que gosta muito de Chuang Tzu<sup>545</sup> enquanto observa a tempestade, “[...] a primeira a que assisto aqui no eremitério. Aqui, você realmente pode assistir uma assim. Cobras brancas, relâmpagos que súbito aparecem no céu e escapam...”.<sup>546</sup> O brilho das estações não passa despercebido: “[...] tarde brilhante. Um dia daqueles que tudo finalmente se abre e os bosques definitivamente viram folhagem verde. A mais maravilhosa época do ano. Depois disso virá o verão. Muito rápido. Mas ainda está frio”.<sup>547</sup>

Em meio a reflexões sobre a vida de Dalai Lama quando menino em Potala, o trapista embriaga-se na beleza do mundo e sente a realidade da impermanência de cada instante: “Doce tarde! Brisas frias e céu claro. Um dia desses, não acontecerá novamente. As novilhas deitadas na quina do seu campo sob uma árvore. Tarde quieta. Os morros azulados, os lírios do dia ao vento. Esse dia não acontecerá novamente”.<sup>548</sup> A madrugada no eremitério era vivida com intimidade, “[...] dormi até 3h e vim até aqui para os ofícios. O lindo caminho circular pela estrada. O semblante muito fino da lua no firmamento. Corvos incomodando

<sup>543</sup> TTW p. 7 (05 de junho de 1960).

<sup>544</sup> TTW, p. 93 (14 de fevereiro de 1961).

<sup>545</sup> Nesta ocasião, ele estava fazendo traduções de Chuang Tzu com a ajuda do Dr. John Wu, que mais tarde foi publicado como *The Way of Chang Tzu (A via de Chuang Tzu)*.

<sup>546</sup> TTW, p. 107 (15 de abril de 1961).

<sup>547</sup> TTW, p. 114 (02 de maio de 1961).

<sup>548</sup> TTW, p. 128 (16 de junho de 1961).

uma coruja”.<sup>549</sup> Na sua percepção, cada evento era único, “[...] a maior e mais perfeita das gardênias floriu ontem para a Assunção. Eu queria tanto poder descrever sua forma, seu frescor, enquanto ela esteve meio aberta ontem pela manhã”.<sup>550</sup> Mais tarde, sente o quão efêmera é sua beleza, “[...] uma gardênia particularmente linda, como uma mandala, uma roda. Arrancada ontem suas pétalas estão agora esmorecendo, e cansadas. Mas era completa”.<sup>551</sup>

O trapista comenta a frase de Confúcio: “[...] o homem maior não é aquela embarcação que foi planejada para algum uso especial”, dizendo ser este mais sábio que os monges o são.<sup>552</sup> Na primeira vez que tem permissão para passar o dia inteiro no eremitério, ele sente uma profunda paz para o recolhimento do dia, “[...] não tendo de ir a lugar algum e nada a fazer – e rapidamente perder toda a vontade de exercer qualquer atividade inútil. Tal condição é rara no mosteiro ou não existe. Excetuando-se talvez na enfermaria”.<sup>553</sup> Lá, ele tinha a necessária tranquilidade para exercer seu ofício de escritor:

Um verde frescor no vale. Adoráveis tulipas amarelas me surpreendem do lado de fora do eremitério. Eu pensei que os coelhos tinham comido todas, mas a chuva as trouxe de volta. Um amarelo puro e adorável mais puro que os copos de leite (flor). Eu me culpo pelo tempo perdido aqui neste inverno escrevendo. Que momentos eu terei perdido! Momentos de realização perdidos no fluxo da obsessão e do trabalho. Com depoimentos para mostrar, para que? Um trem no vale – aquele velho som.<sup>554</sup>

Em outubro, o clima era quente e abafado, “[...] pássaros gritam nos pinheirais. Um grande e esperto pica-pau com um peitilho negro fixando-se na grama do lado de fora da janela. Máquinas no vale. Guerras no clima (tempo). As máquinas vão fazer guerra quando o dia se apresenta assim tão tenso”.<sup>555</sup> Desagradava-lhe o calor e as máquinas nas plantações de soja. O monge tinha um sentido presente de finitude da vida, num dia brilhante e ventando, “[...] um Outubro Pop como eu costumava falar. Pensei nisso enquanto vinha ao sol pelas

---

<sup>549</sup> TTW, p. 140 (09 de julho de 1961).

<sup>550</sup> TTW, p. 151 (16 de agosto de 1961).

<sup>551</sup> TTW, p. 225 (08 de junho de 1962).

<sup>552</sup> TTW, p. 158 (05 de setembro de 1961).

<sup>553</sup> TTW, p. 212 (20 de março de 1962).

<sup>554</sup> TTW, p. 217 (01 de maio de 1962).

<sup>555</sup> TTW, p. 257 (16 de outubro de 1962).

árvores (caquizeiros) com uma canção nos lábios. Todos os sons aqui são como se fossem os últimos. Tenho estado agradecido à vida”.<sup>556</sup>

Nas reflexões de Merton em *Gifts of Quiet and Nature*, ele revela que muitos dos problemas e sofrimentos da vida espiritual advêm da mentalidade atual que bloqueia uma resposta plena às necessidades de uma espiritualidade saudável: “[...] nós ‘acreditamos’ na nossa mente, mas o coração e o corpo todo não seguem isso. Ou até mesmo o corpo e as emoções seguem certa linha, mas a mente permanece confusa e sem iluminação”.<sup>557</sup> A vivência no eremitério permitia plena integração ao cosmos, numa manhã muito fria, cerca de 8 graus abaixo de zero, “[...] sai para o eremitério antes da madrugada, depois de um retiro sobre o pecado. Céu escuro com lua e planetas, as estrelas se foram. A lua e Vênus sobre o celeiro e Marte ao longe, no oeste, sobre a estrada”.<sup>558</sup> O monge gostava do dia a dia no mosteiro, “[...] uma tarde maravilhosa ontem, caminhando na neve para a pocilga para a limpeza e voltando pela estrada solitária que leva até a ponte nova, com o sol na neblina e todas as árvores cinzentas e o vento soprando na neve por toda a estrada”.<sup>559</sup> Merton escreve sobre o Zen:

Em um koan Zen alguém disse que um homem iluminado não é aquele que procura Buda, ou o encontra, mas sim um homem ordinário que não deixa nada por fazer. Uma mera parada não é uma chegada. Parar é um ficar a um milhão de milhas disso. E não fazer nada é perder a extensão de todo o universo [...] Eu só tenho feito isso.<sup>560</sup>

No primeiro dia da “primavera de São Bento”, o trapista era o homem simples do Zen, seu amor era pela vida cotidiana com suas infinitas nuances:

Flocos de neve pesados caindo voando em todas as direções. Mas quando não há vento descem tão lentamente que mais parece não querer ir para o solo. E de fato nada permanece quando eles caem. E então quando o sol pálido surge por um momento, brilha incertamente na grama, a roda, as toras de madeira pálidas, os campos oxidados, a cerca, o vale.<sup>561</sup>

---

<sup>556</sup> TTW, p. 260 (23 de outubro de 1962).

<sup>557</sup> TTW, p. 290 (18 de janeiro de 1963).

<sup>558</sup> TTW, p. 291 (21 de janeiro de 1963).

<sup>559</sup> TTW, p. 293 (24 de janeiro de 1963).

<sup>560</sup> TTW, p. 302 (10 de março de 1963).

<sup>561</sup> TTW, p. 305 (21 de março de 1963).

Enquanto Merton estuda a *Regula Solitariorum*, c. 23, de São Bento *Peculiariter autem ad professionem mostram pertinet nihil honoris in hac vita requirere sed honores fugere* ... (É peculiar e pertencente à nossa confissão não buscar honras nesta vida, mas fugir das honras...), ele recebe uma “homenagem” da criação divina:

Uma pequena mariposa dourada veio e pousou no dorso da minha mão, e lá ficou tão leve que eu nem a sentia. Fiquei conjecturando sobre a beleza e a delicadeza dessa criatura - criada tão perfeita com suas asas douradas. Tão perfeita. Imagino se há um nome para isso, nunca vira nada assim antes. Não iria embora, até precisar de uma mãozinha, e eu a soprei em direção ao bosque.<sup>562</sup>

Sua escrita curta e paradoxal assemelha-se a um poema japonês: “[...] um radiante e excitante dia, frio, com uma enorme confabulação de corvos no Leste, e um tordo cantando silenciosamente no Oeste”.<sup>563</sup> Escrito em seu próximo diário, observa-se esta bela descrição do dia: “[...] cinzento, brumoso, mais frio. Depois das Laudes Noturnas, véus de névoas escuras sopram em meio ao milharal e em todas as colinas visíveis”.<sup>564</sup>

Em *Dancing in the Water of Life: Seeking Peace in the hermitage (Dançando na água da vida: A busca da paz no eremitério - Volume V – 1963 - 1965)*, encontram-se questões fundamentais para a compreensão de sua relação com a natureza. Esse diário está dividido em cinco partes: *Viver parte do tempo como um solitário; A visita de Suzuki; A alegria e o absurdo da crescente solidão; Dia de um estranho; O eremita na água da vida*; e um apêndice com notas pessoais. O título é tomado não do próprio diário, mas de *Mensagens aos Poetas*, ensaio enviado para um encontro de jovens poetas latino-americanos no México, em fevereiro de 1964. Nesse texto, ele adverte sobre os perigos da tecnologia, das ideias coletivas, banalidade, abstrações e conclui: “[...] Venham dervixes, aqui está a água da vida. Dancem com ela”. Esse diário nos permite assistir Merton dançando “na água da vida”.<sup>565</sup>

O subtítulo *Em busca da paz no eremitério* refere-se ao evento mais significativo na vida de Merton neste período – o início do seu compromisso de tempo integral para a vida solitária em agosto de 1965. Finalmente, ele consegue permissão para viver no eremitério. A paz que buscava sugere tanto tranquilidade interior e o que ele chamou, em sua coletiva de despedida como mestre de noviços, de “uma vida de cuidados”, quanto sua continuidade

<sup>562</sup> TTW, p. 328 (05 de junho de 1963).

<sup>563</sup> TTW, p. 332 (21 de junho de 1963).

<sup>564</sup> DWL, p. 6 (10 de agosto de 1963).

<sup>565</sup> DWL, p. XVII.

como um eremita para a causa da paz no mundo<sup>566</sup>. Mesmo com todos os problemas do eremitério, como ter que pegar água no mosteiro, estar num lugar isolado onde cobras podiam estar à espreita ou não ter o tempo suficiente para escrever, o eremita encontrou a tranquilidade que necessitava. Chegou a ponderar com Dom James sobre a possibilidade de ir para outro lugar, onde pudesse ter uma sensação melhor de solidão, mas atém-se ao eremitério existente, aceita-o, e ao significado daquilo tudo para ele. Em *Vivendo como um solitário em tempo parcial*, o amor que sentia pela criação manifesta-se na delicadeza de suas palavras,

Ontem foi numa tarde fresca, brilhante. Céu azul, nuvens, silêncio e os campos de São Malaquias varridos pelo sol. Encontrei um tapete de musgo embaixo dos pinheiros numa pequena ilha de bosques ao longo da sebe de Lespedeza que nós plantamos a dez, quinze anos atrás e ainda estão crescendo. Ontem, tudo florescia delicadamente em uma tonalidade violeta e abelhas ocupavam-se com as delicadas flores.<sup>567</sup>

A graça de Deus está presente na tonalidade das flores e na continuidade da sua florescência. O monge por vezes sentia-se infiel a Ele:

Um momento inteiramente belo e transfigurado pelo amor de Deus e a necessidade de n'Ele confiarmos, sem reservas, mesmo quando nada pode ser compreendido. Uma percepção de continuidade da graça em minha vida e em paralelo um sentido de estupidez pelas infidelidades tocantes a uma descontinuidade dessa graça.<sup>568</sup>

Os sons da natureza desvelam o divino, nada passa despercebido ao seu olhar atento no dia de ação de graças silencioso e pleno de paz: “[...] um pequeno pássaro que eu não tinha percebido até ele começar a cantar, claramente, definitivamente, sete ou oito vezes com amplos intervalos. Re-re-re-mi-mi-do. E com que linda finalidade, como se essas três notas pudessem conter e somassem todas as medidas do mundo”.<sup>569</sup> Difícil não ver um mestre Zen nestas palavras: “[...] Ontem, fui ao eremitério e me sentei na grama sob as árvores altas. A casa quieta e fresca. Uns poucos passarinhos. E nada mais. Quem gostaria de viver de outra maneira?”<sup>570</sup>. Ele observa cada detalhe da criação, “[...] havia oito pica-paus de uma só vez na

---

<sup>566</sup> TME, p. 99.

<sup>567</sup> DWL, p. 9 (16 de agosto de 1963).

<sup>568</sup> DWL, p. 9 (16 de agosto de 1963).

<sup>569</sup> DWL, p. 10 (20 de agosto de 1963).

<sup>570</sup> DWL p. 20 (28 de dezembro de 1963).

grama defronte ao eremitério, brincando e se alimentando, aparentemente nessa estação eles se alimentam mais na superfície (do solo). Seis deles voaram quando eu passei para pegar uma camiseta que secava ao sol”.<sup>571</sup> Merton havia feito cuidadosamente um jardim Zen de areia e pedras no mosteiro:

As folhas caídas, muitas delas. Voando pela passagem do noviciado, numa estreita via e o jardim Zen (ainda não concluído - ainda precisa da pedra grande). Na noite anterior o céu estava escuro e parecia que ia chover. Mas eram tão somente as ‘nuvens sem água’ da epístola de Judas. Houve depois do jantar um vento momentâneo violento e uma breve tempestade de poeira.<sup>572</sup>

Em dezembro de 1963, fazia um inverno rigoroso, “[...] em torno de 6 graus negativos nessa manhã. Sol brilhante. Céu frio”.<sup>573</sup> No seu dia a dia, nunca deixava de alimentar os pássaros:

Estrelas frias. Um vapor proveniente da escuridão das cozinhas adentra na noite congelada. Padre Leonardo com sua rotina no grande salão, sob uma luz difusa. Rangidos nos degraus de madeira levando ao refeitório. Flamingos no calendário da Standard Oil na cozinha. Chá. Geada na pilha de carvão. Pão sujo deixado entre as pedras, congeladas, para os pássaros.<sup>574</sup>

Nessa época, o monge lê o filósofo Merleau-Ponty e afirma ser este uma descoberta importante: “[...] ele é como o Zen [...] mais radical e simples que Sartre [...] não admite Descartes, radicalmente anti-cogito, anti-Parmenides, anti-Platão. O anti-Platão que existe em mim nunca é Aristóteles. O anti-Platão que existe em mim é o Zen e o Antigo Testamento”.<sup>575</sup> Confirmando essa semelhança, “[...] eu sou, inevitavelmente, um diálogo com o que me cerca, e não tenho escolhas, embora talvez eu possa mudar de lugar (*O interior e o exterior são inseparáveis. O mundo é criado partindo de dentro e eu estou sempre fora de mim mesmo*)”.<sup>576</sup> Ele afirma que sua vida “[...] só faz sentido quando orientada para um nível

---

<sup>571</sup> DWL, p. 21 (02 de outubro de 1963).

<sup>572</sup> DWL, p. 28 (28 de outubro de 1963).

<sup>573</sup> DWL, p. 44 (17 de dezembro de 1963).

<sup>574</sup> DWL, p. 46 (17 de dezembro de 1963).

<sup>575</sup> DWL, p. 47 (17 de dezembro de 1963).

<sup>576</sup> DWL, p. 48 (22 de dezembro de 1963).

totalmente diferente de consciência: não um escape para uma falsa interioridade, não um dilema entre interior e exterior, mas a um nível da ‘não mente’ o qual dá algum sentido à mente, se alguém logra alcançá-lo”.<sup>577</sup>

O ambiente natural para Merton não representava simplesmente uma fotografia ou pintura estática. Ele tinha um sentido novo, com outras dimensões. Observa-se em sua narrativa o espírito que transborda ao desvelar o mistério do mundo:

Bosques escuros. O esquilo vermelho no topo da árvore evade-se para sua toca, que obtém um pouquinho do sol do inverno. Um momento em que a chama poderia ser acreditada como ausente, somente a lua, as altas árvores, a grama vermelha, a neve molhada por debaixo das botas. Tudo frio sem a chama.<sup>578</sup>

Novamente os Haikais: “[...] Vento morno. Sol brilhante. Neve derretida. Água descendo do telhado e enchendo os baldes”.<sup>579</sup> Pura poesia: “[...] Vento sul. Trovões e relâmpagos. (Havia um gato correndo na escuridão e ao vento, através de leve arremesso partiu da janela)”.<sup>580</sup> Não havia um dia sequer em que Merton deixava de observar o tempo e transformá-lo em poema: “[...] uma neblina curiosa, gelada, grossa - um clima vil para um resfriado (que eu tenho). A névoa criou um pigmento abstrato e maravilhoso no amontoado prateado de adubo na pastagem noturna. E as gramíneas secas também estão prateadas”.<sup>581</sup> A natureza para ele tinha vida e movimento, “[...] uma agradável tarde depois da chuva de ontem. A neve foi lavada. Os morros estão visivelmente arroxeados e frios”.<sup>582</sup>

A chuva – tema recorrente em seus diários – desaguava como a promessa da primavera, sua estação preferida:

Chuvas pesadas e constantes com fortes ventos durante dois dias a fio – e houve muita chuva antes disso. O vale de Ohio deve estar inundado. Por aqui há água para todo lado, e todas as noites o ar está carregado de chuva e de vento. Maravilhoso céu negro sobre os bosques, numa grande expectativa da chegada da primavera em todas as árvores escuras e molhadas. Uma cascata amarela na nova represa.<sup>583</sup>

<sup>577</sup> DWL, p. 49 (25 de dezembro de 1963).

<sup>578</sup> DWL, p. 51 (27 de dezembro de 1963).

<sup>579</sup> DWL, p. 54 (03 de janeiro de 1964).

<sup>580</sup> DWL, p. 85 (04 de março de 1964).

<sup>581</sup> DWL, p. 56 (07 de janeiro de 1964).

<sup>582</sup> DWL, p. 59 (10 de janeiro de 1964).

<sup>583</sup> DWL, p. 89 (10 de março de 1964).



Voltando para o eremitério às 4h, o silêncio e os aromas da madrugada despertam os seus sentidos:

A lua impunha silêncio nos bosques. E a grama gelada brilhava desmaiada. Mais de 2 horas de orações na lareira. O sol surgiu erguendo-se às 6h45min. Um aroma pungente e doce de fumaça de noqueira e silêncio, silêncio. E pássaros novamente. Presença. Estar ciente, desculpe, vida idiota. Existência idiota; não porque tem de ser assim, mas pelo que poderia ser com um pouco mais de coragem e cuidados.<sup>584</sup>

Na primavera, o monge saboreava o sinal divino: “[...] Verdadeiro clima de primavera – são estes justamente aqueles dias em que tudo muda. Todas as árvores ligeiras em pôr-se em folhas e o primeiro frescor de verão nas colinas. Na pureza irretocável destes dias o criador deixa o Seu sinal!”<sup>585</sup>. No silêncio do eremitério, escutava os sons do mundo, “[...] o canto do pássaro desconhecido que está aqui provavelmente só de passagem por esses dias, emitindo um som adorável, profundo e simples. Puro – sem paixão, sem afirmação, sem desejo, o puro som celestial”.<sup>586</sup>

Como se a vida no entorno aguçasse os seus sentidos, “[...] foi uma madrugada adorável e fria, com uma meia-lua por detrás de nuvens finas e o intenso odor de estrume ao redor do mosteiro. Mais tarde, quando o sol se ergueu, o cheiro era de alcatrão e negros trabalhavam no telhado da garagem”.<sup>587</sup> Novamente a chuva, “[...] ontem o Corpus Christi foi um dia frio, chuvoso, uma chuva ininterrupta ao longo das árvores. Pela primeira vez, nenhum projeto formal no claustro, somente um tapete de alfafa, mas o cheiro de alfafa no claustro e na igreja é torpe”.<sup>588</sup>

No mês de junho, na época próxima d’ *A visita de Suzuki*, o dia a dia do poeta era sempre povoado por pássaros e o amanhecer, “[...] clara névoa da manhã - um diálogo doce de sabiás fora da janela. Antes da névoa clarear, eu teria pensado que a janela olhava talvez para o mar, entre as lacunas das árvores. Mas agora os campos e os bosques familiares

---

<sup>584</sup> DWL, p. 93 (27 de março de 1964).

<sup>585</sup> DWL, p. 99 (23 de abril de 1964).

<sup>586</sup> DWL, p. 99 (23 de abril de 1964).

<sup>587</sup> DWL, p. 102 (01 de maio de 1964).

<sup>588</sup> DWL, p. 106 (20 de maio de 1964).

aparecem, e não as colinas do outro lado do vale”.<sup>589</sup> A chuva e a beleza do “escapulário de névoa” e a existência de um “lugar” seu:

Chuva na noite, na hora de dormir. Chuva pela manhã durante a minha primeira missa. Missa de Nossa Senhora. E eu podia ver o monte de vinhedos azulados no oeste cinzento com um escapulário de névoa, e então durante a ação de graças o monte maior, os bosques dos quais nunca me canso. Será mesmo verdade que eu não tenho ‘um lugar’?<sup>590</sup>

Em *A alegria e o absurdo da crescente solidão*, vemos um Merton nitidamente tocado pelo Zen, onde os pássaros são os seus mestres:

Uma cotovia pousada quietamente na cerca, sob o sol do alvorecer, com sua plumagem dourada – brilhante às luzes do leste, seu peitilho negro ínfimo, virando a cabeça para lá e para cá. Essa é uma quietude Zen sem comentários. Ainda ontem, uma borboleta preta e branca muito pequena e chique, estava na parede caiada da casa.<sup>591</sup>

Apesar do frio intenso do eremitério, é lá que ele se sente em paz:

Eu tenho obtido sol o bastante naquele lugar à tarde para me secar e aquecer. Levantei lá mesmo quando caiu à noite. Silêncio maravilhoso, dizendo as completas delicada e lentamente com uma vela queimando diante do ícone de Nossa Senhora. Uma sensação profunda de paz e verdade. É assim que as coisas deveriam ser, eu estava no momento ideal da minha mente para uma mudança (na comunidade raramente estou assim). Ausência absoluta de ansiedade e agitação.<sup>592</sup>

A noite era sua companheira, “[...] uma fina camada de nuvem no céu não escurecendo totalmente a lua. E se tornou mais grossa enquanto a manhã se vestia. Há uma sensação de neve no ar. Traços de luz pálida cobrindo as montanhas escuras do sul”.<sup>593</sup> Ele reclamava que o mosteiro era muito quente e agitado, “[...] mas a ruptura (longa) e o viver nos bosques me trazem um face-a-face com a solidão e a pobreza das colinas frias invernais de Kentucky –

---

<sup>589</sup> DW, p. 107 (02 de junho de 1964).

<sup>590</sup> DWL, p. 109 (13 de junho de 1964).

<sup>591</sup> DWL, p. 123 (02 de julho de 1964).

<sup>592</sup> DWL, p. 154. (13 de outubro de 1964).

<sup>593</sup> DWL, p. 169. (24 de novembro de 1964).

incomparável, ademais, essa é a realidade de minha vida!”<sup>594</sup>. Merton amava estar em seu eremitério:

Comemorando meu vigésimo terceiro aniversário de chegada a Gethsemani, vim direto para o eremitério assim que Irmã Luke saiu. Fiz para mim uma sopa de aveia (a primeira vez que faço aqui) e comi sozinho. Olhando para os morros, com imensa paz. Uma longa e quieta noite, chuva caindo, vela, silêncio, isso é incomparável.<sup>595</sup>

O amanhecer em seu encantamento, poesia e luz:

Finalmente, alguma claridade. Havia algumas estrelas aqui ou ali quando me levantei às 2h15m. E então a surpresa: num canto inesperado dos bosques a fina e última fatia da lua, a última de 1964. O sol chegou às 8h05m (nosso tempo não é o natural, pois estamos nos padrões do Oriente) e aí houve uma pureza extraordinária e renovadora. Paz nos bosques e no vale e lá em algum lugar uma novilha mugindo saúda entusiasticamente a manhã.<sup>596</sup>

Ao descer por uma trilha de exploração madeireira, onde muitas árvores foram cortadas no outono e inverno, ele sente o arrebatamento que aquele lugar lhe causa:

Uma linda trilha molhada para dentro do desfiladeiro cheio de árvores altas e toras (muitos dos velhos carvalhos foram cortados), uma caminhada adorável, silenciosa, com correntes de água clara, que subitamente dá na pastagem de Edelin, ao fundo. O lugar me tirou o ar. Eu o tinha visto em setembro, mas sem essa ‘luz angelical’ (agora o sol estava oculto e o céu pesado, mas uma sensação de silêncio abençoado e alegria e novamente aquela ‘simplicidade’).<sup>597</sup>

No fim tarde, ao pôr do sol, ele gostava de ficar sentado no campo: “[...] súbito me dei conta que havia seres ali - veados. São mais difíceis de serem notados na noite devido à grama marrom, mas eu peguei cinco deles. Ficaram olhando para mim e eu para eles. Um doce momento que durou talvez uns dez minutos!”. Embora houvesse crianças brincando por perto, eles dirigiram-se lentamente para os arbustos e multiplicaram-se: “[...] e eu penso ter visto

<sup>594</sup> DWL, p. 172. (01 de dezembro de 1964).

<sup>595</sup> DWL, p. 179 (10 de dezembro de 1964).

<sup>596</sup> DWL, p. 185 (29 de dezembro de 1964).

<sup>597</sup> DWL, p. 188 (06 de janeiro de 1965).

pelo menos dez deles”.<sup>598</sup> Ele estava sempre bem acompanhado, “[...] e, na solidão, vieram na noite passada advindos de um crepúsculo muito frio, dois pequenos passarinhos ainda se alimentando das migalhas de pão que eu havia atirado para eles na varanda congelada. E para todo lado neve”.<sup>599</sup> A solidão faz com que aceite melhor os sons do mundo:

Os sapos me mantiveram acordado no mosteiro, não aqui – eles são um consolo, uma extensão de minha existencia – e agora o zumbido do relógio medidor de energia próximo à minha cama não é nada (embora no mosteiro me fosse intolerável). A aceitação da natureza e mesmo da tecnologia como meu verdadeiro habitat.<sup>600</sup>

Em maio de 1965, ele fez um pequeno ensaio, descrevendo um “dia típico” de sua vida – *Dia de um estranho*. Esse texto foi escrito pouco antes de aposentar-se como mestre de noviços e tornar-se eremita em tempo integral. O título inicialmente parece sugerir alguém cujo modo de vida é estranho ou exótico, mas, eventualmente, ele assume a conotação de alguém cuja identidade não pode ser definida por uma função pública, que não se enquadra num lugar reconhecido na sociedade em geral ou na comunidade monástica, em particular, não pode, de fato, ser definido. Merton esforça-se para dissipar as impressões de estranheza no primeiro sentido, enfatizando que, em aspectos fundamentais da vida, não é diferente de qualquer outra pessoa, mas alimenta o mistério da identidade que se desenrola ao longo da descrição do dia.<sup>601</sup> Como se verifica a seguir:

Montanhas azuis e quentes. No fundo do vale, há uma campina empoeirada e parda. Ouço uma máquina, um pássaro, um relógio. As nuvens estão altas, são enormes. Nelas, o indefectível avião a jato passa: desta vez, provavelmente, cheio de passageiros de Miami para Chicago, mas logo será um avião com uma bomba nele. Eu vi o avião com a bomba voar baixo em cima de mim e eu olhei para cima para fora da floresta diretamente na baía fechada. Como todo mundo, eu vivo sob a bomba. Mas ao contrário da maioria das pessoas que vivem na floresta. Não me peça para explicar isso. Estou envergonhado de descrevê-lo. Eu vivo na floresta por necessidade. Sou tanto um prisioneiro como um prisioneiro que escapou. Eu não posso te dizer o porquê, nascido na França, a minha viagem termina aqui no Kentucky. Eu tentei ir mais longe, mas eu não posso. Não faz nenhuma diferença. Quando você está começando a ser velho, e eu estou começando a ficar velho, porque eu estou com cinquenta anos, os lugares já não assumem o mesmo significado. Tenho eu um ‘dia’? Eu passo meu ‘dia’ num ‘lugar’?

<sup>598</sup> DWL, p. 189 (08 de janeiro de 1965).

<sup>599</sup> DWL, p. 201 (02 de fevereiro de 1965).

<sup>600</sup> DWL, p. 213 (02 de março de 1965).

<sup>601</sup> TME, p. 104.

Sei que existem árvores aqui. Eu sei que há pássaros aqui. Eu os conheço bem. São exatamente quinze pares deles nas imediações e eu compartilho esse lugar com eles. Formamos um equilíbrio ecológico. Essa harmonia dá à ideia de ‘lugar’ uma nova configuração.<sup>602</sup>

Esse foco na identidade pessoal é imediatamente complementado pela sensação de imersão no mundo natural, de ser parte de um todo maior, de formar “um equilíbrio ecológico” com as árvores e os pássaros no meio que vive. Segundo Merton, essa era uma época em que se falava muito em *ser você mesmo*: “[...] reservo-me o direito de me esquecer de ser eu, já que em todo caso há pouca chance de eu ser outro. Antes me parece que, quando alguém se preocupa demais em ‘ser ele mesmo’, corre o risco de personificar uma sombra”.<sup>603</sup> O mundo natural proporciona um contexto no qual a sabedoria da humanidade pode ser devidamente ouvida e apreciada, e o equilíbrio ecológico do seu ambiente físico fornece um padrão para um equilíbrio vivo de espíritos nos bosques onde, segundo Merton, há espaço para muitas outras canções além das aves. Essa capacidade de resposta da natureza não se destina a substituir ou excluir o contato humano.<sup>604</sup> Porém estes (os humanos) são mais complicados:

Quanto aos corvos, eles fazem parte de um padrão diferente. São loquazes e como os seres humanos estão sempre se justificando. Não são dois apenas, mas um monte. Brigam entre si e com outras aves, num constante estado de guerra.<sup>605</sup>

Ainda no *Dia do estranho*, Merton relata longas caminhadas pelos vales da floresta na madrugada, passa pelos pinheiros, pelos altos carvalhos e por um velho celeiro onde estão plantando milho: “[...] mais tarde, no verão, o milharal vai estar alto e sagrado e o vento vai sussurrar através das folhas e espigas como se todos os espíritos maias ali estivessem”.<sup>606</sup> No calor do meio dia, ele volta pelo milharal, “[...] após o celeiro sob os carvalhos, até o morro, sob os pinheiros para a cabana quente. Cotovias erguem-se da grama cantando. Um zangão zumbe sob os largos beirais sombreados”.<sup>607</sup>

---

<sup>602</sup> DWL, p. 239 (maio de 1965).

<sup>603</sup> DWL, p. 239 (maio de 1965).

<sup>604</sup> TME, p. 104.

<sup>605</sup> DWL, p. 239 (maio de 1965) MnI, p. 276- 277.

<sup>606</sup> DWL, p. 241 (maio de 1965).

<sup>607</sup> DWL, p. 242 (maio de 1965).

Em o *Eremita na água da vida*, numa madrugada cinzenta, “[...] um sol vermelho, sanguíneo, furioso entre os pinheiros (logo estará oculto nas nuvens). O danado cão de caça negro está latindo diante da cova de um coelho que ele nunca vai pegar. Grama profunda nos campos, bosques de um verde escuro inglês”.<sup>608</sup> Por instantes, ele percebe a “impermanência radical” das coisas, todos os dias são diferentes, inesgotáveis em sua “mesmice”:

Uma manhã fria e adorável. Céu claro. O frescor dos bosques e o vale. Há que se estar no mesmo lugar todos os dias, ver a madrugada na mesma casa, ouvir-se os mesmos pássaros acordarem todas as manhãs para o se dar conta de quão inexaurível é a ‘mesmice’, e diferente. Essa é a benção da estabilidade e eu acho que isso não fica evidente até você se alegrar sozinho no eremitério.<sup>609</sup>

Enquanto os Estados Unidos buscavam conquistar o espaço sideral, com esposas de astronautas falando com seus maridos pelo rádio, o monge se admirava com o mundo bem próximo em que vivia, “[...] linda paisagem rural de junho, profunda grama e feno, ervas florindo, altas nuvens cumulus, milho com um pé de altura e há o empenho bem verde do tabaco começando, bonito”.<sup>610</sup> Deliciava-se com os poemas de Rilke e vivia o *seu* próprio outono na virada do tempo e na chegada da noite: “[...] Havia traços de sol, e umas poucas pancadas de chuva à tarde. Está ficando frio. Notei que minha marmota tinha se enterrado completamente, cobrindo a entrada de seu buraco e foi passar o inverno na sua cama de folhas. Desejo-lhe um sono feliz!”<sup>611</sup>. Esse outono que, para ele, vinha pleno de mistério e sinais, “[...] nuvens frias voadoras, metade das árvores nuas, folhas molhadas espalhadas em todos os lugares, o amplo vale belo e encantador. O maravilhoso, misterioso sentimento solitário de uma noite de outono. Não o outono dos poemas de Rilke, algo duro, sólido, ainda mais misterioso”.<sup>612</sup>

### 3.2.1 Aprender a amar

Deus é amor, e quem vive no amor,

<sup>608</sup> DWL, p. 249 (22 de maio de 1965).

<sup>609</sup> DWL, p. 251 (28 de maio de 1965).

<sup>610</sup> DWL, p. 254 (06 de junho de 1965).

<sup>611</sup> DWL, p. 308 (23 de outubro de 1965).

<sup>612</sup> DWL, p. 308 (23 de outubro de 1965).

Em Deus vive e nele Deus.

(I João, 4,16)

O amor não está apenas na mente e no coração, é mais do que pensamento e desejo. O amor é ação. <sup>613</sup>

Thomas Merton

No sexto volume de seus diários *Learning to Love: Exploring Solitude and Freedom* (*Aprender a amar: Explorando a solidão e a liberdade – 1966 - 1967*), Merton trava uma luta interior para reconciliar um amor inesperado com os votos monásticos. Com distintos estados de espírito em seu debate interior, aflições, culpas, divisões, angústia, ele vive um amor compartilhado com a enfermeira M. Em *Daring to Love*, o monge faz um movimento circular e retorna profundamente para sua vocação religiosa com nova e mais intensa compreensão do amor divino e da *natureza* humana.

Na primeira parte desse diário – *Being in one place* (*Estar em um só lugar – janeiro de 1966 - março de 1966*), ele diz: “[...] Uma coisa que eu sou grato: a esse eremitério... Estou começando a me firmar na solidão”.<sup>614</sup> A sua vida cotidiana segue: “[...] chuva firme o dia todo. Ainda se derramando no telhado, enfatizando o silêncio do eremitério, reforçando a solidão. Eu gosto disso!”<sup>615</sup>. O trapista observa tudo à sua volta, “[...] Ontem havia pequenas trilhas de veados na neve enquanto eu descii para a missa pela manhã. Um pouco da neve derreteu-se em espaços abertos, mas o chão está coberto...”<sup>616</sup>. Cumpria as tarefas diárias: “[...] às 6h ou 6h15m ainda, no escuro, eu fui descobrir que estava nevando. Agora (mais ou menos 8h), uma luz cinza azulada e a neve caindo. Coloquei migalhas na varanda para os pássaros, não vou cortar lenha”.<sup>617</sup> Em meio a suas próprias questões, “[...] com a neve por todo lado, o eremitério está em paz! E também eu! Embora com vários problemas e agonias que, em verdade, não importam. E quantos mais se multiplicam, mais parecem sem sentido”.<sup>618</sup>

<sup>613</sup> CARDENAL, Ernesto. *Vida no amor*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 13.

<sup>614</sup> LL, p. 2 (23 de março de 1966).

<sup>615</sup> LL, p. 4 (05 de janeiro de 1966).

<sup>616</sup> LL, p. 9 (20 de janeiro de 1966).

<sup>617</sup> LL, p. 9 (22 de janeiro de 1966).

<sup>618</sup> LL, p. 13 (29 de janeiro de 1966).

O monge parecia em perfeita sintonia com as estações do ano. Durante aquela semana, os dias estavam quentes, como os da primavera, “[...] nuvens negro-azuladas por cima da cadeia de montanhas afora do Tennessee, baixas e ligeiras, engolfando-se para o Norte. Fiquei observando durante a minha meditação noturna. Silêncio perfeito, um cão latia em algum lugar do vale”.<sup>619</sup> Próximo do dia em que viverá um intenso amor por uma jovem mulher, o trapista exalta o amanhecer:

Uma manhã maravilhosa, clara, de primavera: depois de alguns dias quentes e a chuva da tarde de ontem, o céu foi lavado, nenhuma nuvem. Os morros ao sul visíveis por causa dessa manhã imaculada. Logo o sol vai surgir. No mais perfeito silêncio um pica pau reverbera no alto de uma árvore e o som solene se espalha pela floresta.<sup>620</sup>

Na segunda parte – *Daring to Love (Aprender a amar* – abril 1966 - setembro 1966), o monge inicia o relato de seu relacionamento amoroso com a enfermeira M., manifesta pensamentos ambíguos sobre sua condição religiosa, seus votos e a perspectiva sexual desse encontro. Ele debate-se e rende-se, escapa e retorna. Trata-se do conflito entre o seu ser livre e a sua identidade religiosa, o conflito de não querer deixar de ser solitário e a solidão que advém no relacionamento. Thomas admite a necessidade dessa presença feminina. Ele ousa amar: “[...] agora, eu percebo mais e mais que há somente uma resposta realista: Amor! Eu usei amar e sustentar a ansiedade do autoquestionamento que o amor despertou em mim, até que o ‘perfeito amor se despoje do medo’”.<sup>621</sup>

Com a saúde debilitada, ele internou-se no hospital Santo Antônio para fazer uma cirurgia na coluna, mas, uma semana depois da operação, ele já conseguia levantar-se e sair para dar voltas no gramado. O fato que fez uma grande diferença em sua melhora foram os cuidados que ele recebeu:

Eu ter tido uma enfermeira estudante, muito amiga e dedicada, trabalhando em minhas compressas, etc. Com isso, as coisas se animaram consideravelmente. De fato, já estávamos talvez ficando amigos demais quando M. saiu em sua folga da Páscoa, mas a afeição dela – sem disfarces e franca – foi uma *enorme* ajuda para trazer-me de volta à vida.<sup>622</sup>

<sup>619</sup> LL, p. 18 (10 de fevereiro de 1966).

<sup>620</sup> LL, p. 30 (19 de março de 1966).

<sup>621</sup> LL, p. 36 (25 de abril de 1966).

<sup>622</sup> LL, p. 38 (10 de abril de 1966).



Nesse dia, domingo de Páscoa, Merton afirmou não sentir “nenhuma” falta emocional da comunidade dos monges, mas que sentia uma profunda necessidade emocional de companhia e amor femininos: “[...] ver que devo irrevogavelmente viver sem isso acabou por dilacerar-me mais do que a própria operação. O melhor de tudo foi ficar deitado lendo Mestre Eckhart ou sentando-me, quando afinal eu pude [...]. Foi o que me salvou”.<sup>623</sup> Recuperando-se da cirurgia, o monge voltou para o eremitério:

Depois de diversos dias de chuva, o céu clareou. As tardes no eremitério tornam-se novamente possíveis. Caminhei um pouco pelos bosques, por baixo dos pinheiros e novamente planejo trabalhar, estudar. Surgem ideias, não para afirmar a mim mesmo, mas para *doar* aos outros. Qualquer coisa que eu tenho vale o compartilhar [...] Aquilo que é ‘meu’ só pode ser tolerado se eu quiser compartilhá-lo com alguém. Mas percebo a ambiguidade disso.<sup>624</sup>

Dias depois, no eremitério, ele recebe uma carta de M. querendo vê-lo, “[...] num dia escuro e frio [...], mas a grama está bem verde, botões vermelhos se destacam contra o verde dos pinheiros e dos arbustos em folhas, há flores silvestres por toda a parte, vermelhas e miúdas, as macieiras de maio vão abrindo suas novas e brilhantes sombrinhas”.<sup>625</sup> O monge sente-se incomodado e preocupado com a situação, mas também quer vê-la: “[...] digo-me que é porque quero ajudá-la [...]. Contudo devo admitir que pouco ou nenhum bem lhe farei, enquanto eu estiver emocionalmente ligado a ela. Devo tentar ficar mais livre e seguro do que entendo por amor em Cristo – e não brincar comigo mesmo”.<sup>626</sup>

Entretanto o monge já estava profundamente envolvido quando M. o encontrou no médico: “[...] apareceu na sala, pequena, tímida, quase desafiadora, com seu cabelo preto comprido, seus olhos cinzentos, seu uniforme branco de combate (o tempo todo dizia estar amedrontada).<sup>627</sup> A chuva, dessa vez, vem carregada de ansiedade para rever o seu amor, “[...] chuva pesada irrompendo na tarde quente. A cada dia, tenho de resistir à tentação de ligar para ela novamente. Estamos esperando o abade ir-se (na segunda-feira), e aí então

<sup>623</sup> LL, p. 38 (10 de abril de 1966).

<sup>624</sup> LL, p. 40 (14 de abril de 1966).

<sup>625</sup> LL, p. 42 (21 de abril de 1966).

<sup>626</sup> LL, p. 43 (21 de abril de 1966).

<sup>627</sup> LL, p. 45 (27 de abril de 1966).

poderemos trocar cartas mais facilmente (assim espero!)”.<sup>628</sup> A expectativa da presença de M. tornava o seu dia mais iluminado: “[...] dias brilhantes de maio depois das chuvas. Caminhei duas vezes pelos bosques atrás do lago. M. deve vir aqui para um piquenique no sábado. Mais cartas, mais um telefonema (desta vez legal)”.<sup>629</sup> Dois dias depois:

Hoje parece o dia mais brilhante de todos [...]. Depois do jantar, M. e eu tivemos um instante a sós, saímos para dar uma volta e encontramos um canto sossegado, sentamo-nos na grama onde ninguém nos via, e nos amamos em êxtase. Foi lindo, terrivelmente belo, amar tanto e ser amado, ser capaz de dizer tudo completamente sem medo e sem observação (não que o tenhamos sexualmente consumado).<sup>630</sup>

O seu amor era correspondido, a enfermeira escrevia em suas cartas: “[...] eu quero estar com você [...], eu quero viver com você, querido! Eu quero compartilhar tudo na nossa existência, eu não consigo sustentar uma separação. Amar você e caminhar de mãos dadas em direção a Deus”. O debate interior de Merton intensifica-se: “[...] Ela parte meu coração. Como poderemos ficar juntos a menos que eu saia desse lugar e como eu posso sair daqui? Eu faria isso se fosse possível [...] Isto tudo é uma loucura”.<sup>631</sup> Alivia sua angústia escrevendo cartas e poemas para sua M:

Uma voz interior me diz: Ame! Acredite no amor! Não o tema, não o evite, não tenha meias medidas para isso, mas ame, acredite nisso, sem programar nada. Sem se rebelar contra toda a estrutura da igreja, sem ignorar ou negligenciar ou idolatrar as obrigações que tens, mas ame a partir das molduras atuais, onde você está e o que advém disso.<sup>632</sup>

O monge sabia o quanto seria difícil sustentar aquela situação por muito tempo, até trocar cartas com ela era complicado, pois havia a censura do mosteiro: “[...] nós estamos terrivelmente apaixonados, profundamente, talvez até mais ela do que eu, já que sua

---

<sup>628</sup> LL, p. 48 (30 de abril de 1966).

<sup>629</sup> LL, p. 50 (04 de maio de 1966).

<sup>630</sup> LL, p. 52 (07 de maio de 1966).

<sup>631</sup> LL, p. 55 (09 de maio de 1966).

<sup>632</sup> LL, p. 57 (09 de maio de 1966).

capacidade para o amor é inesgotável. Isso não é um jogo”.<sup>633</sup> Mesmo assim, ele se entrega a esse amor:

Nós comemos arenque e presunto (sem muita comilança) e bebemos nosso vinho e lemos poemas e falamos sobre nós mesmos e principalmente fizemos amor, amor e amor por cinco horas. E embora tenhamos confirmado e concordado que nosso amor deveria sempre prosseguir casto, e esse sacrifício seria essencial, findamos em algo muito sexual.<sup>634</sup>

Gradualmente, ele foi deixando-se invadir por esse amor, “[...] me perturbando e me inundando por completo, sacudindo meu corpo inteiro pelo coração (não só a excitação genital) isso foi só um pouco”.<sup>635</sup> Porém, quanto mais intenso, mais forte sua divisão interna: “[...] ontem, enquanto o tempo passava, eu percebi mais ainda quão tolos nós temos sido nesse jogo perigoso, e isso tem de terminar”.<sup>636</sup> Sua natureza como homem falava bem forte, admitia que eles precisavam um do outro, mas essa era a última coisa que cabia em sua vida monástica – estar em solitude e precisar de alguém: “[...] uma coisa certa é que nós não nos encontramos completamente no amor: é parcial, não um inteiro. Existem aspectos de nós mesmos, lados nossos que seguem juntos, em harmonia, respondem profundamente. Mas uns outros lados não”.<sup>637</sup>

Nessa ocasião, ele escreveu as “Sete Palavras” para Ned O’Gorman, em que define e discute sobre diversos conceitos da vida. Entre eles, está a *Pureza*: “[...] em vez de sentir impuro, me sinto purificado”. Sentia que, de alguma forma, sua sexualidade era agora verdadeira, “[...] depois de anos de repressão bastante frenética (porque eu pensei que eu tinha tudo verdadeiramente controlado, esta era uma ilusão). Eu me sinto menos doente, eu me sinto humano, eu sou grato por seu amor, que é tão totalmente meu”.<sup>638</sup> Em 1979, essas palavras foram publicadas em *Love and Living (Amor e Vida)* quando ele fala sobre o amor erótico:

O ato de amor sexual deveria, por sua própria natureza, ser alegre, descontraído, vivo, calmo, inventivo e cheio de um deleite especial que os amantes aprenderam com a experiência a criar um para o outro. Não há dom

<sup>633</sup> LL, p. 62 (17 de maio de 1966).

<sup>634</sup> LL, p. 66 (20 de maio de 1966).

<sup>635</sup> LL, p. 66 (20 de maio de 1966).

<sup>636</sup> LL, p. 67 (21 de maio de 1966).

<sup>637</sup> LL, p. 69 (24 de maio de 1966).

<sup>638</sup> LL, p. 66-67 (20 de maio de 1966).

mais belo de Deus do que o pequeno mundo secreto de amor e expressão criativa no qual duas pessoas se entregam totalmente uma à outra manifestam e celebram seu dom mútuo. *É precisamente nesse espírito de celebração, gratidão e alegria que se encontra a verdadeira pureza.*<sup>639</sup>

Nesse mesmo texto, ele argumenta sobre a necessidade de julgar a pureza também objetivamente, e não somente por necessidades e desejos subjetivos dos amantes. Um dos critérios deverá ser a *inteireza* do ato do amor, “[...] será puro o ato do qual se poderá dizer que, em todos os aspectos, respeita a verdade e integridade, as verdadeiras necessidades e o bem mais profundo daqueles que dele participam, assim como as exigências objetivas de outros, da sociedade, etc.”<sup>640</sup> A *sua* pureza, portanto, não seria um conceito em que as pessoas se amam “[...] em espírito e em verdade *a despeito* de seus corpos, mas, ao contrário, em que usam todos os recursos do corpo, da mente, do coração, da imaginação, da emoção e da vontade a fim de celebrar o amor que lhes foi dado por Deus e, ao fazê-lo, louvam-NO!”<sup>641</sup>

Apesar de, como ele mesmo afirmou, estar profundamente ligado pelo amor de M. e comprometidos um com o outro, o monge não estava bem certo da *integridade* desse amor: “[...] duvido que eu tenha amado a qualquer pessoa tão profundamente ou que tenha sido amado com tanta paixão. Os poemas e cartas que tenho escrito só tem intensificado isso”.<sup>642</sup> Mas o amor é sempre um salto no escuro: “se desejarmos amar um ao outro num espírito de sacrifício verdadeiro, nosso amor vai amadurecer, aprofundar-se e será consagrado a Deus. Se falharmos, nosso amor irá virar ruínas e ficaremos feridos, frustados e envergonhados”.<sup>643</sup>

Na terceira parte do diário – *Living love in solitude (Vivendo o amor na solidão* – setembro de 1966 - dezembro de 1966), o monge afirma ter medo e queria evitar um sofrimento maior: “[...] de alguma maneira, no fundo do meu ser, eu sei que o amor por ela pode coexistir com minha solidão, mas tudo depende da fidelidade à vocação, posto que não cabe racionalizar isso. Isso está lá, é um fato e raiz da minha existência”.<sup>644</sup> Entre encontros e desencontros, o seu dilema continua por todo aquele ano: “[...] devemos continuar separados? Há momentos em que eu acho isso inteiramente equivocado. Ainda que eu saiba que seria

<sup>639</sup> MERTON, Thomas. *Amor e Vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 125. (Abreviado AV).

<sup>640</sup> AV, p. 125-126.

<sup>641</sup> AV, p. 126.

<sup>642</sup> LL, p. 7 (27 de maio de 1966).

<sup>643</sup> LL, p. 71 (27 de maio de 1966).

<sup>644</sup> LL, p. 128 (16 de novembro de 1966).

também errado sair daqui para me casar com ela”.<sup>645</sup> E conclui que nenhum dos dois teriam forças suficientes para enfrentar a pressão que isso envolveria. Merton sentia-se tolhido:

Ontem, eu percebi que ia nevar, o céu esteve cinzento e até negro por mais de uma semana. Nuvens de pássaros se juntaram no eremitério. Vinte pintarroxos ou mais, uma dúzia de tentilhões, gralhas, muitos junkos (incluindo um que eu encontrado morto na varanda), alguns passarinhos e um casal de pássaros azuis. – eu não os tinha visto no inverno. Ontem, lá pelas duas horas, eu ouvi algo correndo ao redor da casa e era um pequeno esquilo voador. Não faço a menor ideia de como ele entrou aqui. Por um momento, quis retê-lo, mas abri a porta e o libertei. Pelo menos sejam livres os animais! Enquanto eles ainda podem.<sup>646</sup>

Na quarta parte de seu diário – *A life free from care (Uma vida livre de cuidados* – janeiro de 1967 - outubro de 1967), ele encontrava-se novamente sozinho: “[...] mais uma vez, a velha liberdade, a paz de existir sem cuidados, de não estar na estranheza do sentido real da minha existência e com a graça divina atuando em mim”.<sup>647</sup> Mas sentia falta de seu amor: “[...] na noite passada, a lua quase cheia por detrás das nuvens que a escoltavam eu caminhei na escuridão quente ao vento. Solitário, novamente sem M., e problemático, querendo escrever para ela, querendo ouvi-la, vê-la”.<sup>648</sup>

A angústia provocada por este *affair* em Merton não combinava com sua necessidade de silêncio e paz, “com certeza, existem fortes tendências hesicastas<sup>649</sup> em mim. Na noite passada, aliviado e quieto, sozinho novamente com os pinheiros, depois de tanta falação, eu tenho de reconhecer que estou falando muito, correndo para lá e para cá, eu não sou eu mesmo”.<sup>650</sup> E reconhece que essa atitude está em desarmonia consigo mesmo e com a graça divina que existe em seu interior. Mas o que ele realmente aprecia são os movimentos e a beleza dos pássaros: “[...] fiquei na varanda observando três animaizinhos se alimentando no campo enquanto os cães latiam no vale. Um pica-pau próximo de mim. Eu adoro os *Towhees* pela sua plumagem. Se eu fosse um pássaro, gostaria de me vestir como eles”.<sup>651</sup>

<sup>645</sup> LL, p. 161 (16 de novembro de 1966).

<sup>646</sup> LL, p. 168 (14 de dezembro de 1966).

<sup>647</sup> LL, p. 180 (10 de abril de 1967).

<sup>648</sup> LL, p. 188 (24 de janeiro de 1967).

<sup>649</sup> *Hesychasm* (hesicasmo) é o nome dado à prática da quietude interior e tranquilidade e também se refere ao uso da “oração de Jesus”.

<sup>650</sup> LL, p. 213 (07 de abril de 1967).

<sup>651</sup> LL, p. 233 (10 de maio de 1967).

*A Midsummer Diary for M.* (junho de 1966) foi um diário que ele escreveu durante o verão de 1966 sobre seu relacionamento com M., que aparece como um apêndice nesse volume. Nele, vemos Merton lutando contra uma inevitável separação; seu abade Dom James foi, até certo ponto, compreensivo, mas exige uma “ruptura completa” do seu relacionamento amoroso. Ele tenta em vão compreender o lugar que esse amor ocupa em sua vida: “[...] eu nunca vou entender realmente na terra que relação esse amor tem com minha solidão. Eu não posso ajudar colocando-o no coração da minha solidão, e não apenas em algum lugar da periferia”.<sup>652</sup> Ele afirma a impossibilidade de voltar a ser que era antes de conhecer M.: “[...] a vida antiga é um hábito que não mais existe. Hábito de isolamento, preocupação que nem lembro o motivo. Um tipo de religiosidade poética e uma intenção de ser honesto interiormente. E acima de tudo a insistência em ser diferente dos outros”.<sup>653</sup> Num domingo, tarde da noite, o amor e a solidão confundem-se em sua insônia:

Não faz diferença, adoro a solidão da noite. Tenho mentido em pensar em voce. De um modo que não posso existir sem voce, que voce é parte da minha vida e solidão. Sei que nossos corações estão juntos, talvez por horas tenham estado. Hoje estou tranquilo nos meus pensamentos e na minha solidão, não seco e abstrato como na noite passada. Mais livre, simplesmente mais livre. Estar sozinho numa solidão que é com voce.<sup>654</sup>

Vivendo momentos de intensa paixão, o cristão mostra-se terno e vulnerável, cheio de saudades, dividido e angustiado: “[...] a única solidão é a solidão do mortal, limitado, afligido, pessoa humana rebelde e frágil, feita de seus amores e medos, de frente para o seu próprio e verdadeiro presente”. Mas, no seu cerne, o coração da solidão, está o mistério, e o solitário é chamado a “[...] voltar para o centro da vida e da unidade, perdendo-se não na enorme ilusão, mas simplesmente na realidade raiz [...] mergulhando através do centro de seu próprio nada e saindo para o Tudo que é o Vazio e que é [...] o amor de Deus.”<sup>655</sup> Em *Algumas notas pessoais*, o retorno à solidão em Deus:

Beleza e necessidade (para mim) da vida solitária – aparente nas centelhas de verdade, pequenos flashes recorrentes de uma realidade que está além de qualquer dúvida, momentaneamente surgindo, levando-me ainda mais no

---

<sup>652</sup> LL, p. 302 (21 de junho de 1966).

<sup>653</sup> LL, p. 303 (junho de 1966).

<sup>654</sup> LL, p. 319 (junho de 1966).

<sup>655</sup> LL, p. XXI.

meu caminho... Eles levam mais e mais nessa direção que me foi mostrada e para o qual eu sou chamado.<sup>656</sup>

Os monges, Merton bem sabia, são celibatários e os eremitas mais ainda: “[...] não que eu tenha alguma coisa contra as mulheres. Não vejo razão para que um homem não possa amar a Deus e uma mulher ao mesmo tempo”.<sup>657</sup> Mas o que ele havia dito anteriormente em *Dia de um estranho* era a realidade de sua existencia. Havia se casado “[...] com o silêncio da floresta. A quentura escura e doce do mundo terá de ser minha esposa. Do coração dessa quentura escura, vem o segredo que só se ouve em silêncio, mas que está na raiz de todos os segredos sussurados na cama [...]”<sup>658</sup>. Nessas palavras, revela-se o místico, como disse Michel de Certeau: “[...] é preciso do dois (masculino e feminino) para que nasça a nova linguagem. Ela não é celibatária (não é teológica ou clerical) [...] Estes dois fundadores representam a *relação dual* que vai definir a forma da linguagem e o conteúdo da experiência”.<sup>659</sup> Esses dois índices aparecem na fundação da narrativa mística, a estrutura de sua frase é *duelle* (dual), e a sua ferramenta de fabricação é uma *couteau* (faca). Segundo Certeau, trata-se de um “discurso” próprio da teologia apofática que corta o corpo da língua materna, em que se reconhece a produção de “palavras” clivadas, ou seja, uma linguagem prática afiada que arranha e incomoda o léxico. Porém todos os nomes são insuficientes para explicar a experiência mística, o espírito que a habita é circuncisado, um trabalho de *coupure* (corte).<sup>660</sup>

### 3.3 O mestre de noviços

Na Páscoa ressucitam as cigarras  
 – enterradas 17 anos em estado de larva –  
 Milhões e milhões de cigarras  
 Que cantam e cantam todo o dia  
 E na noite, todavia, estão cantando.  
 Somente os machos cantam:  
 As fêmeas são mudas.

<sup>656</sup> *Some personal notes* (janeiro de 1966 - março de 1966). In: LL, p. 350 (06 de março de 1966).

<sup>657</sup> DWL, p. 240 (maio de 1965).

<sup>658</sup> DWL, p. 240 (maio de 1965).

<sup>659</sup> CERTEAU, Michel. *La Fable Mystique: XVI et XVII siècle*. Paris: Gallimard, 1982, p. 186-187.

<sup>660</sup> *La Fable Mystique: XVI et XVII siècle*, pp. 188-189-199.

Mas não cantam para as fêmeas:  
 Porque também são surdas.  
 Todo o bosque ressoa com o canto  
 E somente elas em todo o bosque não os ouvem.  
 Para quem cantam os machos?  
 E por que cantam tanto? E o que cantam?  
 Cantam como trapistas no coro  
 Diante de seus Salterios e seus Antifonarios  
 Cantando o Invitatório da Ressureição.  
 Ao fim de um mês o canto se faz triste,  
 E um a um vão calando os cantores,  
 E depois somente se ouve alguns,  
 E depois nenhum. Cantaram a ressurreição. <sup>661</sup>

Ernesto Cardenal

Merton havia sido Mestre de Estudantes de 1951 a 1955, E, em outubro deste ano, foi apontado como Mestre de Noviços, lugar que ocupou de 1955 a 1965 em substituição ao monge Walter Helmstetter. Havia, entretanto, um elemento de imprevisibilidade e risco para assumir o cargo, a responsabilidade e as exigências eram muitas. Mesmo assim, ele prosseguiu até agosto de 1965 quando foi para o eremitério, onde passaria os três últimos anos de sua vida. <sup>662</sup> Os diários correspondentes a esse período são: *A Search for Solitude: Pursuing the Monk's True Life (A busca da solidão: Perseguindo a verdadeira vida de monge, volume III – 1952-1960)*, *Turning Toward the World: The Pivotal Years (Voltando-separa o mundo: Os anos decisivos, volume IV – 1960-1963)* e *Dancing in the Water of Life: Seeking Peace in the Hermitage, volume V – 1963-1965*). Padre Louis, como era conhecido na Abadia de Gethsemani <sup>663</sup>, passou uma década imerso nas exigentes tarefas de ensino e formação espiritual de monges recém-professados. <sup>664</sup>

Os anos 60 iniciaram um novo período em que Merton investiu mais energicamente em questões sobre si mesmo, sua própria espiritualidade e sobre as relações monásticas com o mundo. Esse também foi o momento em que seu sonho de longo tempo para um eremitério

<sup>661</sup> CARDENAL, Ernesto. *Vida perdida: Memórias 1*. Madrid: Trotta, 2005, pp. 101-102.

<sup>662</sup> TME, p. 288.

<sup>663</sup> Thomas Merton era um nome que se usava somente fora do mosteiro. Lá dentro, era conhecido como o Padre M. Louis. Antes de todo nome dado a um trapista, colocava-se o M., que era a abreviatura de Maria. O novo nome significava a mudança de vida. *Vida perdida: Memórias 1*, p. 105.

<sup>664</sup> TTW, p. XV.



estava realizando-se “misteriosamente”. A estrutura separada, cerca de três quartos de milhas a partir do mosteiro, utilizada mais como um centro ecumênico do que como retiro solitário exclusivamente para ele, foi construída em 1960. Cinco anos depois, essa cabana isolada viria a se tornar sua solitária morada. Foram anos decisivos, o monge tinha quase cinquenta anos. Não eram, no entanto, tempos que permitiriam a ele separar-se do mundo.<sup>665</sup>

Paradoxalmente, quando ele desejava mais solidão e se debatia sobre o quanto deveria continuar a publicar, ele encontrou-se a fazer perguntas complexas sobre a sociedade contemporânea, política, guerra e o papel da igreja no mundo.<sup>666</sup> Nesse diário, ele fala sobre questões pessoais, sobre a natureza da solidão e também aborda questões sobre seu relacionamento mais ativo na sociedade. São anotações com foco na política, na bomba, visitas, cartas, livros, obrigações no mosteiro, deslocamentos, médico, dentista, Kennedy, Marilyn Monroe, João XXIII, etc. Como ele próprio disse, “[...] inexoravelmente, a vida se move em direção à crise e ao mistério”.<sup>667</sup>

A função do mestre de noviços, em sua opinião, deveria ser, antes de tudo, de respeito para com seus alunos, pois o mosteiro “[...] é uma *schola caritatis* – uma escola de amor – mas os homens não ensinam o amor. Só o ensina o Espírito do Amor. A função do mestre humano é ajudar o noviço a ouvir a voz autêntica do espírito e a não enganar-se com outras formas falsificadas de amor.<sup>668</sup> Para ele, o mosteiro deveria ser, de maneira ideal, “[...] uma escola de liberdade onde o monge obedece em coisas acidentais da vida para estar livre no essencial, livre para amar. E o amor é uma questão privada de cada um”.<sup>669</sup>

Ernesto Cardenal (1925 -)<sup>670</sup> foi noviço de Merton e narra com riqueza de detalhes em seu livro de memórias o noviciado e o reencontro com seu mestre. Ele entrou para o mosteiro de Gethsemani na primavera do dia 14 de maio de 1957 quando as cigarras de “dezessete anos” estavam começando seu canto, “[...] todo o mosteiro e seus bosques ressoavam com milhões de cigarras”. Elas só saem a cada dezessete anos após estarem enterradas em estado

---

<sup>665</sup> TTW, p. XV.

<sup>666</sup> TTW, p. XV.

<sup>667</sup> TTW, p. XVI.

<sup>668</sup> CARDENAL, Ernesto. *Vida no amor* (Prólogo de Thomas Merton). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 17.

<sup>669</sup> *Vida no amor*, p. 17.

<sup>670</sup> “[...] Conhecido na América latina e no Caribe como um poeta revolucionário produziu ao longo de sua vida obras em prosa e verso que estão marcadas por significativa densidade mística”. TEIXEIRA, Faustino. *O itinerário místico de Ernesto Cardenal* (Publicado na Revista Eclesiástica Brasileira, v. 73, n. 290, abril 2013, p. 381-408), p. 1.

de larva, o seu ciclo é longo para evitar os depredadores. Sempre saíam na Páscoa e anunciavam a Ressurreição.<sup>671</sup>

Também eram figuras da minha ressurreição. Eu que estive morto por tantos anos: ‘Estava morto e fui ressuscitado’. Deus me recebeu com estas cigarras. Merton me disse: ‘Estar agora nos bosques é como estar na própria oficina da Criação, aonde Deus vai e vem fazendo experimentos’.<sup>672</sup>

O poeta nicaraguense havia lido praticamente todos os seus livros e tinha estudado com ele na Universidade de Columbia. Os trapistas não podiam ser fotografados e, assim, os leitores de Merton não tinham ideia de como ele era.<sup>673</sup> Logo na sua chegada ao mosteiro, Merton apresentou-se com “muita humildade”. Não disse o seu nome, mas apenas: “Eu sou o mestre de noviços”. No seu livro de memórias, ele narra a sua primeira impressão: “[...] Merton tinha olhos vivos e alegres, um semblante ingênuo e inocente, a cara redonda e começava a ser calvo. Era um pouco mais gordo que delgado, não uma figura alongada de grego como eu imaginava”.<sup>674</sup> Era um mestre relativamente jovem. Naquela época, tinha 41 anos, dez a mais que Cardenal.

Uma das primeiras perguntas feitas por ele foi sobre a possibilidade de uma fundação trapista na Nicarágua. Conversaram em espanhol, porque “[...] seu espanhol era melhor que meu inglês [...] me surpreenderia depois, quando fui me dando conta que os idiomas que ele conhecia eram muitos, muitíssimos, nunca soube quantos. E esta não era a única coisa que eu veria depois como milagre”.<sup>675</sup> Conforme relato, Merton gostou muito do folheto sobre pássaros que Cardenal havia comprado em Miami, “[...] ele me disse que isso ia ser de grande utilidade no mosteiro”.<sup>676</sup>

---

<sup>671</sup> *Vida Perdida: Memórias I*, p. 101.

<sup>672</sup> *Vida Perdida: Memórias I*, p. 102.

<sup>673</sup> Porém, em 1957, foi enviado ao mosteiro pelo diretor do departamento de fotografia do Museu de Arte Moderna de Nova York, o fotógrafo Shirley Burden, para fazer um livro de fotografias do mosteiro com um texto de Merton, o livro foi publicado em edição luxuosa intitulada *God is my life*. Dentre as inúmeras fotos tiradas algumas foram para *Monastic Peace*, um pequeno guia para postulantes. *Vida Perdida: Memórias I*, p. 106.

<sup>674</sup> *Vida Perdida: Memórias I*, p. 16- 17.

<sup>675</sup> *Vida Perdida: Memórias I*, p. 19.

<sup>676</sup> *Vida Perdida: Memórias I*, p. 20.

As palestras de Merton para os noviços eram sempre com muitas perguntas<sup>677</sup>, método que ele aprendeu com Mark Von Doren, seu amigo, poeta e professor na Universidade de Columbia. Segundo Cardenal, Van Doren aprendeu de outro mestre; este, por sua vez de outro, e assim sucessivamente até chegar a Sócrates:

Assim se faz com que a verdade seja algo que sai de dentro de si, não somente algo que se ouve de fora. E por mais tola que fosse a resposta, Merton tinha o cuidado de ver nela algo positivo. E por mais equivocada que fosse ele via nela um elemento de verdade, mas depois a enfocava de outro modo fazendo com que se visse a verdade completa. Esse é o método socrático.<sup>678</sup>

Tudo no mosteiro era realizado no mais estrito silêncio e não se podia falar senão com os superiores e para coisas específicas e necessárias. Nos primeiros dias, cada um deveria ter um “Anjo da guarda” com quem pudesse falar e lhe ensinar o que deveria fazer. Este mesmo lhe ensinaria a linguagem das mãos, que não era a linguagem dos surdos mudos, mas uma linguagem especial da ordem criada no século XII. Esta tinha quatrocentos signos que podiam juntar-se para criar outras palavras. Só se podia falar por sinais, porém estes estavam proibidos em metade do dia, de sete da noite às sete da manhã:

O que se chamava de Grande Silêncio, um período de mais ‘silêncio’ dentro do silêncio, uma espécie de supersilêncio, em que não se podia escrever uma carta, fazer nenhum trabalho, nem falar com o superior a não ser por algo absolutamente imprescindível, e não se permitiam os sinais senão em caso de uma emergência.<sup>679</sup>

De acordo com a tradição cisterciense, a igreja não tinha imagens, somente um crucifixo do altar e um vitral da Virgem ao fundo. A missa dos noviços era celebrada às 4h por Padre Louis na capela do noviciado, os monges cantavam o ofício em coro e faziam meia hora de meditação. Depois, eles tinham um tempo livre de leitura ou meditação ou passeio pelo jardim sempre no “Grande Silêncio”. Essa missa também era celebrada no retiro do eremitério no meio da cerração e do capim molhado, e ele pensava em Mestre Eckhart –

---

<sup>677</sup> Curiosamente, esse método de perguntas e respostas era usado por Buda com seus discípulos. Batchelor, ao estudar o Cânone Páli, avança a hipótese de que Buda esteve em Taxila, capital de Gandhara, a província mais oriental do Império Aquemênida Persa. Lá, ele teria sofrido a influência da Civilização Helênica. BATCHELOR, Stephen. *Confissões de um ateu budista*. São Paulo: Pensamento, 2012, p. 308-315.

<sup>678</sup> *Vida Perdida: Memórias 1*, p. 53.

<sup>679</sup> *Vida Perdida: Memórias 1*, p. 107.

“Abre o ouvido até o fundo...” – e refletia sobre a importância de sua relação com os noviços: “[...] são significativas e saudáveis, embora eu questione o valor de minhas conferências; talvez eu esteja trabalhando para apoiar um delírio”.<sup>680</sup>

Sendo uma ordem campesina, no primeiro dia de trabalho, segundo Cardenal, “[...] me tocou ir com os demais noviços e o padre Merton liderando plantar mudas de tomate”. Relata ainda que Merton em uma de suas conferências dizia que o mosteiro estava cheio de regulamentos “muito ridículos”, mas que tinham algum sentido. Os monges bebiam em uma taça de cerâmica que tinha duas asas e para usá-la teriam que pegá-la com as duas mãos, se não poderiam ser acusados no Capítulo de Faltas.<sup>681</sup> Isso era uma lei escrita, mas Padre Louis em uma de suas conferências disse que o regulamento da taça “[...] era uma tradição do século IV e parece que dos Padres do Deserto. Supõe-se que alguém a pegava com as duas mãos porque assim o fazem as crianças, e era para sentir-se como uma criança”.<sup>682</sup> Merton discordava de muitas coisas na ordem como mais tarde revela em seu diário ao comentar sobre monasticismo:

Eu percebo cada vez mais o perigo de identificar a vocação monástica e o espírito de consciência típico, enquanto tradição, de algum modo autêntica, a um monasticismo limitado ao ocidente medieval, ou pior ainda, bizantino, a tradição não consegue sobreviver. Definitivamente acabou. Eu questiono o quanto da Regra de São Bento pode sobreviver na prática. Essa é uma questão muito séria. Talvez se tenha de recomeçar tudo de novo de outro modo. Também não sei como.<sup>683</sup>

A maior parte dos noviços eram jovens alegres, na idade escolar ou universitária, tipicamente norte-americanos. Apesar de estar numa das ordens mais rigorosas do mundo juntamente com os cartuchos,<sup>684</sup> Cardenal não havia ainda conhecido sacrifícios, tristezas ou

---

<sup>680</sup> TTW, p. 326 (03 de junho de 1963).

<sup>681</sup> O Capítulo era a reunião realizada diariamente no mosteiro com toda a comunidade. Lia-se o Martirologio – a lista de todos os mártires do dia; um capítulo da regra de São Bento (do século VI); davam-se avisos e notícias. Havia sermões nos dias de festa, às vezes conferência de alguém de fora. Em certos dias, lia-se o Capítulo de Faltas, que era uma sessão de críticas e autocríticas. *Vida Perdida: Memórias I*, p. 129.

<sup>682</sup> *Vida Perdida: Memórias I*, pp. 108-109.

<sup>683</sup> LL, p. 193 (06 de fevereiro de 1967).

<sup>684</sup> Gethsemani era o mosteiro trapista mais estrito dos Estados Unidos. Os trapistas constituíam um ramo que no século XVII se desvinculou da ordem cisterciense para fazê-la mais estrita, porque se havia relaxado bastante. Os cistercienses eram um ramo que no século XI se desvinculou da ordem beneditina do século VI porque também haviam se relaxado. Assim, o nome oficial dos trapistas é Ordem Cisterciense da Estrita Observância. E, segundo Cardenal, às vezes são cistercienses, e às vezes são beneditinos. *Vida Perdida: Memórias I*, p. 135.

tribulações. O dia era uma combinação de leitura, trabalho, estudo e oração, alternados de modo que se passava de um para outro antes de se cansar, ou melhor, cada um desses tempos resultava como descanso e pensava: “[...] nossa vida contemplativa é como a dos pássaros e dos esquilos, que tampouco necessitam de um momento específico para ter recreio. Toda sua vida é recreação. Nossa vida é uma vida de amor e nela tampouco havia férias”.<sup>685</sup>

O tempo de oração ou meditação no mosteiro era de meia hora de madrugada e um quarto de hora à tarde. Essa era uma inovação jesuítica introduzida no século passado, nunca antes pensada pelos Padres do Deserto nem era uma tradição beneditina, que era um estado interior de oração durante todo o dia, “espontâneo como o respirar, sem que houvesse um tempo ao dia artificialmente destinado a ‘meditar’. Na vida monástica, se desenvolve um temperamento meditativo, sem ter que meditar de forma forçada”.<sup>686</sup> A oração beneditina era, por exemplo, passear sob as árvores, ou ler um livro que leva à reflexão. A isso, São Bento chamava *lectio divina* (“leitura mística”). Cardenal achava poucas horas em se tratando de uma ordem contemplativa. Porém a meditação era feita o tempo todo, “[...] o silêncio, e não ter outras distrações fazia com que se vivesse em clima de oração, experimentando a união com Deus dentro de si todo o tempo (nem sempre conscientemente), no trabalho, no ofício, na leitura, caminhando pelos claustros e até dormindo”.<sup>687</sup>

Cardenal queixou-se que não conseguia concentrar-se na oração afirmando: “[...] Eu neste sentido não meditava em nada, senão simplesmente me sentia unido a Deus e nada mais. Minha oração mental estava cheia de distrações da mente”.<sup>688</sup> Merton disse-lhe que seria prejudicial realizar a oração como uma concentração mental, bastava uma atenção geral. Tanto no canto do ofício como na reza do rosário, não devia concentrar-se em cada palavra:

O inconsciente devia participar também na oração, segundo ele, por isso havia recentemente se interessado pelos misticismos orientais. No Ocidente, há uma tendência a racionalizar demais o misticismo. Essa espécie de adormecimento que produz a repetição monótona de orações como a do rosário é mais favorável para receber as inspirações de Deus que a demasiada concentração mental, o que dificulta bastante as inspirações divinas que são muito delicadas. Também disse que o ser humano está construído de tal maneira que seu centro é Deus, mas não devemos imaginar a Deus como algo exterior a nós mesmos, mas sim como o mais interior, o

---

<sup>685</sup> *Vida Perdida: Memórias I*, p. 110.

<sup>686</sup> *Vida Perdida: Memórias I*, p. 136.

<sup>687</sup> *Vida Perdida: Memórias I*, p. 122.

<sup>688</sup> *Vida Perdida: Memórias I*, p. 123.

mais íntimo de nós mesmos. Por isso recolher-se dentro de si, esquecer-se de tudo e estar a sós consigo mesmo, é encontrar a Deus.<sup>689</sup>

A vontade de Deus, segundo Merton, não devia ser imaginada como uma vontade exterior que se impõe a nossa, senão uma que é verdadeiramente nossa, a mais íntima de nosso eu, o que deseja o centro de nosso ser. Estar distraído ou ter a mente em branco ou meditar em Deus não tinha importância, “o importante era saber o que se tinha dentro de si, e que se podia recolher com ele sempre que quisesse não simplesmente no plano racional ou da consciencia, senão no mais profundo do ser, independentemente de que a mente se dê conta ou não”.<sup>690</sup>

Merton fazia quatro ou cinco conferências por semana e, segundo Cardenal, no dia de São João Batista, ele disse aos noviços que as suas vidas reproduziam exatamente o deserto de São João, embora estivessem em um lugar habitado, enquanto no deserto dos Estados Unidos só havia bomba atômica e a residencia dos ricos. No mosteiro, ouvia-se com frequência os canhões de Fort Knox que estavam perto dali e também o som de aviões de guerra.<sup>691</sup> Porém os monges não tinham muitas notícias do que ocorria no mundo, a queda das bombas em Hiroshima e Nagasaki eles souberam muito tempo depois.

Padre Louis tinha um excelente humor, dizia a seus noviços “[...] que era necessário ter valor para levantar e orar a meia noite com todos os diabos circulando sobre si”.<sup>692</sup> Começava, então, o ofício noturno com a igreja à meia luz e o órgão tocando todo o tempo uma nota somente sem nenhuma variação. Cardenal não conseguia concentrar-se. Merton, então, lhe disse que essas distrações não importavam, que este era o espírito dos salmos que se recitavam a esta hora, “[...] este era o estado de toda a terra durante a obscuridade, e que Deus havia querido que a alma se sentisse igualmente às escuras e de noite até que Ele chegasse na comunhão”.<sup>693</sup>

O mestre de noviços dizia estar num “paraíso indescritível” de simplicidade, autoconsciência – e autoesquecimento – na liberdade e na paz da natureza. Ele fala sobre o ponto virgem e o amanhecer dos pássaros, percebe o quanto são tolase irreais suas revoltase ainda como é inevitável a pressão e o artificialismo de certas situações que “tem

---

<sup>689</sup> *Vida Perdida: Memórias I*, p. 123.

<sup>690</sup> *Vida Perdida: Memórias I*, p. 123.

<sup>691</sup> *Vida Perdida: Memórias I*, p. 121.

<sup>692</sup> *Vida Perdida: Memórias I*, p. 132.

<sup>693</sup> *Vida Perdida: Memórias I*, p. 133.

que ser”, porque elas são oficialmente sacrossantas. No entanto, “[...] não há necessidade de se rebelar, só para pedir misericórdia. Que é o que eu não fiz”.<sup>694</sup>

Com meu cabelo quase no final, os olhos da alma bem abertos eu estou presente, sem sabê-lo em tudo, neste Paraíso indescritível, e eu contemplo este segredo, este grande segredo que está lá, todos livres, e ninguém presta atenção. Nem mesmo os monges, calados sob as luzes fluorescentes e cara a cara com os grandes livros e as notas de preto [...].<sup>695</sup>

Entre os inúmeros autores que Merton lia nessa época está Hannah Arendt, “[...] antes de seus homens começarem a agir, um espaço definido teve que ser garantido e uma estrutura construída no local onde todas as ações subsequentes podem ter lugar, o espaço sendo a esfera pública da polis e a sua estrutura a lei” (*The Human Condition*, Chicago, 1958). E faz a seguinte reflexão: “[...] eu sou fascinado (à luz do presente) pelo caminho plano e tranquilo que a casa de retiro do Monte das Oliveiras desenvolve – de forma tão inesperada e sem premeditação – um ‘espaço’ para certo tipo de ‘ação’ e ‘fala’?”.<sup>696</sup>

Merton fazia caminhadas com Fr. Aelred (Richardson) no velho lago do mosteiro. Sentavam com os pés descalços na água e Merton lhe dizia sobre as coisas básicas do Yoga: o que é a ignorância, quais são as restrições, quais são as observâncias, qual é a postura perfeita e o que é pranayama (controle da respiração). E isso, sem dúvida, ao Fr. Macpherson soaria como uma ruína. Nos bosques frescos, com os pés descalços na grama molhada, “[...] minhas codornas girando perto de mim, para o meu conforto, escrevi um poema sobre uma flor”.<sup>697</sup>

Nessa ocasião, a sua saúde estava frágil, com problemas na coluna que o levaram a internar-se no Hospital Santo Antonio para fazer alguns exames. Continuou lendo a filosofia chinesa de Chuang Tzu que considerava muito significativa:

Aqui eu não estou morto, porque esta é a minha vida e eu estou acordado e respirando e ouvindo com tudo que eu tenho e aprofundando até a raiz. Não há dúvida de que estou completamente comprometido com a solidão interior. Onde - não faz diferença. Não é uma questão de ‘onde’. Nem de ‘brincar com o meu coração’, ou com o coração dos outros. Isto é imperativo. ‘A mente é uma ameaça à sabedoria’. Ser alguém que embora andando em terra seca, é como se estivesse no fundo de uma lagoa.<sup>698</sup>

<sup>694</sup> TTW, p. 7 (05 de junho de 1960).

<sup>695</sup> TTW, p. 7 (05 de junho de 1960).

<sup>696</sup> TTW, pp. 5-6 (01 de junho de 1960).

<sup>697</sup> *The Night Flowering Cactus*. TTW, p. 16 (26 de junho de 1960).

<sup>698</sup> TTW, p. 18 (30 de junho de 1960).

Merton gostava de conversar com Fr. Aelred, mas preocupava-se com isto, pois sabia que ele viria a ser um problema, mas não queria admitir isso: “[...] eu odeio admitir isso, porque eu gosto dele. Chuang Tzu diz que ‘mostrar afeição não é benevolência’ e parece-me que o meu gosto por ele é em longo prazo cruel e nefasto, porque constitui uma pressão, uma demanda para o que é quase impossível”.<sup>699</sup> E afirma: “[...] eu insistia em levá-lo avidamente, como parte de minha própria ilusão e fuga. Para se ter uma perspectiva eremita para conversar. Mas ele não é o que quer. Ele é um artista”.<sup>700</sup> Enquanto reflete sobre as palavras de Chuang Tzu, pondera a respeito:

No presente momento, o mundo inteiro está sob uma ilusão e que eu desejo ir a uma determinada direção, como posso conseguir isso? Sabendo que eu não posso fazer isso, se fosse para forçar o meu caminho, seria outra ilusão. Portanto, o meu melhor caminho é deixar o meu objetivo ir e persegui-lo. Se eu não o perseguir, a quem terei de compartilhar a minha tristeza?<sup>701</sup>

Após o período no Hospital, já um pouco melhor de saúde, ele voltou para o mosteiro com grande alegria especialmente por causa dos noviços:

Esta é uma vida muito mais racional do que qualquer outra encontrada fora daqui. Aqui pelo menos há uma espécie de ordem e tranquilidade, e embora haja muito ruído, no noviciado ainda há uma quietude e serenidade. E há uma alegria verdadeira, uma paz entre eles. O lado bom do lugar é tão evidente – muito mais do que eu notasse anteriormente. O lugar adequado para eu tentar me sentir bem. Durmo na enfermaria quando preciso repousar, lá há tração na cama e uma bolsa de água quente.<sup>702</sup>

Merton havia feito um jardim Zen no mosteiro, onde, junto com seus noviços, trabalhava cuidadosamente. O Irmão Dunstan afixou alguns bambus no jardim, este tinha um peixe-pipa japonês e a ideia era soltar a pipa e as rabiolas para celebrar o ano novo.<sup>703</sup>

No noviciado, o jardim Zen (de areias e pedras) vai indo muito bem. E eu penso que vai tornar-se bem significativo substituindo a massa confusa de flores, matos e treliças que se encontravam no terraço. É uma maravilha

<sup>699</sup> TTW, p. 23 (26 de julho de 1960).

<sup>700</sup> TTW, p. 24 (30 de julho de 1960).

<sup>701</sup> CHUANG TZU, XII, 14. TTW, p. 25 (02 de agosto de 1960).

<sup>702</sup> DWL, p. 20 (28 de setembro de 1963).

<sup>703</sup> DWL, p. 52 (31 de dezembro de 1963).



levar tanto tempo para limpar o lugar. Mas imagino que quando tivermos muita chuva a coisa vai completar-se.<sup>704</sup>

O mosteiro tinha uma grande produção agrícola, seus queijos eram famosos, assim como os pudins de frutas, presuntos, etc. Eles possuíam um grande maquinário e tecnologia: “[...] o pior é que haviam entregado a uma agência de publicidade a propaganda dos produtos do mosteiro e eles o faziam com um comercialismo indecente. Sem nenhuma consideração pelo caráter monástico desses produtos”.<sup>705</sup> Merton preocupava-se com isto e, cada vez mais, desgostava desse mercantilismo, ele não queria uma fundação de monges capitalistas e imperialistas. Chegou a afirmar que a vida que levavam era irracional, “[...] a observância diária do mosteiro era como estar dando voltas numa roda gigante. Nossa vida estava cheia de ritualismos e rubricas sem sentido. Uma vez, referiu-se ao mosteiro como um circo. Outras vezes por seu comercialismo lhe chamava *Corporação Trapista*”.<sup>706</sup>

Nas conversas e orientações entre o Mestre e seu noviço Cardenal, este se sentia um tanto desorientado pela ausência do que ele considerava uma direção espiritual. Enquanto ele esperava ensinamentos místicos, Merton perguntava-lhe sobre a política na Nicarágua, sobre Somoza e outros ditadores latino-americanos, poetas nicaraguenses, as selvas do Rio São João, onde vivia Cel Urtecho, entre outros temas. Falava sobre seus amigos de Columbia, Robert Lax, Mark Van Doren e, no final, perguntava se ele tinha algum problema espiritual. Ao fim de tantas questões, “[...] saía com um sentimento de frustração”.<sup>707</sup> Cardenal foi se dando conta de que havia chegado ao mosteiro crendo que, para ser contemplativo, tinha que renunciar a tudo o que tinha sido até então. Porém estava enganado e, aos poucos, foi compreendendo o modo de ensinamento espiritual de seu mestre: “[...] quando me falava da fundação, me dizia que a vida contemplativa era algo muito simples, que não devia ter complicações. A vida do contemplativo era simplesmente viver como um peixe na água. Há algo mais natural que um peixe na água?”<sup>708</sup>. O que Merton queria dizer com as suas conversas sobre os mais diversos assuntos da vida era o próprio ensinamento espiritual:

Sem dizer-me nunca que me ensinava a vida espiritual, ao final, resultou que me ensinou a ser como ele em quem a vida espiritual não estava separada de nenhum outro interesse humano. O que Merton me ensinou e que não havia

<sup>704</sup> DWL, p. 25 (17 de outubro de 1963).

<sup>705</sup> *Vida perdida: Memórias I*, p. 139.

<sup>706</sup> *Vida perdida: Memórias I*, p. 142.

<sup>707</sup> *Vida perdida: Memórias I*, pp. 143-144.

<sup>708</sup> *Vida perdida: Memórias I*, p. 144.

aprendido na mística clássica é que minha vida era a única ‘vida espiritual’ que eu podia ter e não outra. E que Deus queria que eu fosse tal como eu era e não outro.<sup>709</sup>

Segundo Cardenal, nessa época, Merton estava descobrindo o Zen. Lia livros sobre o assunto que havia pedido emprestado a algumas bibliotecas: “[...] falou comigo algo de Zen, mas pouco. Se ele me dava um ensinamento Zen conscientemente ou inconscientemente, não sei. Mas era Zen. O ensinamento da vida espiritual sem falar da vida espiritual era Zen”.<sup>710</sup> Merton havia lhe narrado um conto Zen sobre a história de um peregrino leigo que procurava um eremita que vivia no alto de uma montanha. Subiu com muita dificuldade, lá encontrou um velho lenhador e lhe perguntou se ele conhecia o eremita sábio que pudesse lhe explicar a essência do Budismo. O velho lhe disse que não sabia de nada porque era somente um lenhador e seguiu cortando lenha. O peregrino foi embora decepcionado, mas depois descobriu que aquele era o sábio que procurava. Entendeu então o ensinamento que buscava.

Os ensinamentos de Merton não se prendiam exclusivamente aos livros. Ao ensinar sobre oração e contemplação, ele dizia aos noviços para tomarem cuidado com o rigor da leitura sobre os graus de oração que enumeravam os mestres (oração vocal, mental, afetiva e contemplação). Esses não correspondiam exatamente à realidade, eram apenas aproximações e seria prejudicial para a vida espiritual preocupar-se com o grau em que se encontrava, “[...] quase nunca se davam em estado puro, senão que estavam geralmente entremesclados uns com os outros, ou podiam apresentar-se com a ordem exatamente contrária a como estavam nos livros”.<sup>711</sup> Sobre a oração contemplativa, dizia Merton:

O sinal de que se está unido a Deus é que se sente uma sensação saborosa muito sutil. Não se está fazendo nada, entretanto não se aborrece. Há uma total passividade da alma, e se está como em uma espécie de soneca. É parecido ao sono, sobretudo se está cansado. Merton nos dizia que a única maneira de saber na capela se alguém estava no estado de oração ou se estava dormindo, era quando roncava.<sup>712</sup>

A oração contemplativa para o monge assemelhava-se à meditação Zen, um estado intermediário entre o sono e a vigília. Interessante colocar as palavras de José Carlos

---

<sup>709</sup> *Vida perdida: Memórias I*, p. 144.

<sup>710</sup> *Vida perdida: Memórias I*, p. 144.

<sup>711</sup> *Vida Perdida: Memórias I*, p. 167.

<sup>712</sup> *Vida Perdida: Memórias I*, p. 169.

Michelazzo sobre a prática da meditação Zen budista, que confirma a existência de um terceiro estado, além daqueles, que pode ser chamado de meditativo: “[...] este é um aspecto fundamental do Caminho, cujo propósito é recuperar a mente de seu presente alienado e sonolento, reconectando-o com nossos comportamentos e gestos atuais, nos devolvendo, desse modo, para a intimidade do momento presente”.<sup>713</sup> Segundo Michelazzo, esse estado não nos é dado naturalmente. Ainda que o tenhamos experimentado algumas vezes, para o Zen, é mais do que isso, e, para que aconteça, é necessária uma prática constante denominada Zazen.

A palavra contemplação, segundo conta Cardenal, não estava no Evangelho, era uma palavra grega de origem platônica, que, depois, passou ao Cristianismo. O Evangelho fala somente sobre a oração seja contemplativa ou não, “[...] a mostra da fé que Merton tinha na oração é que, antes das conferências que dava aos noviços várias vezes na semana e que eram bastante informais, ele ficava sempre por momentos ajoelhado na capela”.<sup>714</sup>

Merton escrevia e lia muito, com uma velocidade extraordinária, dada a grande quantidade de livros que lia. Em seus diários, ele cita inúmeros livros. Cardenal comenta que, quando Merton ia ao bosque, levava vários livros e cadernos debaixo do braço. Além das conferências para os noviços, ainda tinha o tempo de direção espiritual para cada um. Existem 162 fitas gravadas com cada uma dessas palestras, que era uma pequena parte do que ele havia dito que mais tarde foram compiladas em um livro. O seu trabalho de cela era intenso:

Passarinhos passam voando por mim. Estou sentado bem na beira do céu. A luz solar banha-me os pés. Tenho aqui um banquinho velho e a mesa (minha velha mesa de escritório) ao lado da cama, tres ícones e um pequeno crucifixo que Ernesto cardenal me deu. Ler aqui é uma experiência totalmente diversa de o fazer em qualquer outro lugar, como se o silêncio e as quatro paredes enriquecessem tudo de grande significação.<sup>715</sup>

Merton também recebia muitas visitas ou mesmo grupos de pessoas para retiro. Isso não era permitido no mosteiro, mas o abade abriu uma exceção para ele. Além disso, tinha o trabalho agrícola. Isso gerava perplexidade nas pessoas que escreviam sobre ele pelo fato de como ele conseguira realizar tantas coisas ao mesmo tempo, sobretudo “[...] na imensa

<sup>713</sup> MICHELAZZO, José Carlos. *Desapego e entrega: atitudes centrais da meditação zen-budista e suas ressonâncias nos pensamentos de Eckhart e de Heidegger*. Texto apresentado no V Colóquio sobre o pensamento japonês realizado em São Paulo, 2010. *Revista Rever*, ano 11, número 02, jul./dez. 2011, p. 151.

<sup>714</sup> *Vida Perdida: Memórias I*, p. 171.

<sup>715</sup> MnI, p. 174 (08 de maio de 1960).

quantidade de livros, artigos e correspondência, mas creio que ninguém até agora o tenha considerado um fenômeno sobrenatural. Ninguém tenha chamado a isto como eu o faço: um verdadeiro milagre. O grande milagre de Thomas Merton”.<sup>716</sup>

Seu editor e amigo James Laughlin disse para Cardenal em Nova York, após a morte de Merton, que ele lhe havia dito que “[...] se pudesse escolher novamente entre ser monge, não escolheria ser monge; mas, já que escolheu, devia segui-lo sendo”.<sup>717</sup> Essa foi uma declaração que não se sabe em qual momento de sua vida foi feita, mas pode-se afirmar que ele foi um verdadeiro monge e mestre para os seus noviços. Conseguiu integrar muito bem o seu modo próprio de ser com a vida monástica: “[...] Algumas conclusões: literatura, contemplação, solidão, América latina, Ásia, Zen, Islã, etc... Tudo isso combina com minha vida. Seria um disparate fazer um ‘monasticismo’ simplesmente excluindo-os. Seria menos monge. Alguns tem seus próprios caminhos, eu tenho o meu”.<sup>718</sup>

### 3.4 Arte e poesia Zen em Merton

Tudo quer retornar a ele e não pode. Quem pode retornar ao nada, ao 'lugar nenhum'? Mas para cada um de nós há um ponto de nada no meio do movimento, um ponto de nada no meio do ser: o ponto incomparável, não pode ser descoberto pelo insight. Se você busca você não encontra. Se você parar de procurar, ele está lá. Mas você não deve retornar a ele.<sup>719</sup>

Thomas Merton

<sup>716</sup> *Vida Perdida: Memórias I*, p. 174.

<sup>717</sup> *Vida perdida: Memórias I*, p. 65.

<sup>718</sup> DWL, p. 125 (10 de julho de 1964).

<sup>719</sup> MERTON, Thomas. *Cables to the Aceor Familiar Liturgies of Misunderstanding*. 2. ed. New York: New Directions, 1968, seção 84, p. 58.

No eremitério de Merton, em 1964, a fotografia do Calendário de Sengai, presenteado e comentado por Suzuki, fixado a uma modesta parede de cimento remete a um tempo e lugar diferentes, a um novo modo de vida para o qual Merton tinha se dedicado. A caligrafia Sengai serviu como modelo e inspiração para as próprias explorações de Merton com pincel, tinta e papel. As imagens do Calendário não eram pura caligrafia e nem todas eram gravemente sérias. Sengai foi um mestre Zen da tradição Rinzai dotado de grande senso de humor que Merton admirava muito. Na imagem desenhada de um grosso nabo com verdes altivos, Sengai adicionou a inscrição: “[...] Nabos e monges Zen são melhores quando eles se sentam bem”. Por outro lado, os trabalhos caligráficos de Sengai tendiam para uma severidade que é parte da prática Zen, como na inscrição *Longe e claro*. Esta não mostra quase nada, apenas o suficiente para acender a ânsia de ver mais e melhor, fato que Merton reconhecia como o centro do pensamento e prática Zen.<sup>720</sup> Para ele, a caligrafia Zen revela uma liberdade que não é transcendente, o Zen não comporta qualquer estrutura ou forma, a pintura Zen não se vê, está presente sugere o que não pode ser dito.<sup>721</sup>

No “adorável calendário Zen”, pendurado cuidadosamente na parede de seu eremitério, sobre a lenha, ao lado de uma pequena vassoura de limpar cinzas, lê-se a simplicidade deste Haiku:

Meu amor é  
A fragância da orquídea  
E o som das águas.<sup>722</sup>

Outra imagem tão marcante como *Longe e claro* mostra os caracteres que leem *Bu Ji* na escrita dos calendários, sobre a qual Merton comenta ao fazer uma reflexão sobre o *wu wei*, expressão taoísta e Zen usada para expressar a atividade suprema que age durante o repouso, sem esforço, própria dos artistas e sábios, que não significa inércia, mas a harmonia com o poder oculto que movimenta o cosmo:

O artista e poeta Zen japonês Sengai legou-nos dois caracteres japoneses, *Bu Ji*, que são um trabalho de arte por si próprios e eloquentes do espírito do Tao. *Bu ji* quer dizer ‘nada feito’. Posso dizer que há mais energia, mais

<sup>720</sup> M&B, pp. 155-156.

<sup>721</sup> ZAR, p. 35.

<sup>722</sup> TTW, p. 116 (07 de maio de 1961).

criatividade, mais produtividade nesses dois poderosos sinais criados por Sengai do que em todos os arranha-céus de Nova York; no entanto, ele os lançou no papel com quatro pinceladas.<sup>723</sup>

Suzuki faz o seguinte comentário sobre *Bu Ji*: “[...] Literalmente, eles significam nenhum negócio, trabalho, evento, ou tudo está bem. O mestre Zen Rinzai teve isto para dizer: ‘O verdadeiro aristocrata é alguém que é *Bu Ji* (livre de ansiedade)’”, referindo-se aqui não a qualquer distinção social, mas a uma aristocracia espiritual.<sup>724</sup> Merton movia-se de uma grande admiração da caligrafia de Sengai para as próprias explorações que iriam desenvolver-se gradualmente em uma arte sofisticada.

Filho de um casal de artistas – um neozelandês e uma americana que se encontraram num estúdio de pintores em Paris, desde criança, Thomas estava familiarizado com a arte, suas preocupações e ferramentas. Segundo ele, seus pais “[...] estavam presos a este mundo sabendo que não pertenciam a ele, mas impossibilitados de sair [...] A integridade de um artista eleva-o acima do nível do mundo sem, contudo, desprendê-lo dele”.<sup>725</sup> Gostava de desenhar com grande interesse e desde jovem compreendia o sentido da arte: “[...] meu pai pintava como Cézanne e captava a paisagem do sul da França [...] Sua visão de mundo era sadia, cheia de equilíbrio [...] Seu olhar era religioso e limpo [...] um homem religioso respeita o poder da criação de Deus que fala por si mesma”.<sup>726</sup> Afirmou que, por isso, seus quadros não tinham decoração nem excessos. Ele admirava seu pai como artista:

Afinal de contas, desde a minha infância, eu compreendia que a experiência artística, no seu auge, era de fato um análogo natural da experiência mística. Produzia uma espécie de percepção intuitiva da realidade através de uma quase identificação afetiva com o objeto contemplado [...].<sup>727</sup>

Na faculdade, ele foi celebrado por seus cartuns *sexy* e com estilo próprio, publicados na revista de humor da Universidade de Columbia. A sua entrada para o mosteiro é marcada nos seus desenhos de bico de pena e pincéis que iriam refletir aquela mudança em seu coração e mente. Os desenhos foram gradativamente indo do espirituoso ao piedoso, do terrestre ao celeste. Nos primeiros 15 anos em Getsemani, Merton fez e preservou centenas de desenhos

<sup>723</sup> MMZ, pp. 75-76.

<sup>724</sup> SUZUKI, Daisetz Teitaro. *Sengai*, p. 114 apud M&B, p. 156.

<sup>725</sup> MSP, p. 9.

<sup>726</sup> MSP, p. 9.

<sup>727</sup> MSP, p. 184.

de pincel em uma estreita temática: A Virgem abençoada; um monge de barbas com uma coroinha no alto da cabeça que parece identificado a João da Cruz; a crucificação e outros mais. Seus diários, ricamente informativos, pouco registram sobre esta fase artística em sua vida, segundo Roger Lipsey: “[...] Isto foi sua hibernação: uma pulsação fraca de interesse em criar imagens duradouras feitas com pincel, apesar de pouca energia para inventar, tentar e falhar, ir a novos caminhos com curiosidade e verve”.<sup>728</sup>

Merton havia correspondido de forma esporádica e provocativa nos anos 50 com seu amigo de faculdade Ad Reinhardt e, em 1957, recebeu dele uma pequena pintura preta que com o tempo iria confirmar a reputação de Reinhardt como um grande e original pintor americano. Merton, então, tinha em seu quarto monástico e, mais tarde, em seu eremitério uma obra prima da arte contemporânea. Para Lipsey, “[...] Pode-se ainda quase ouvir a conversação implícita entre a arte caligráfica de Sengai e as telas minimalistas de Reinhardt”.<sup>729</sup> Para Merton, Reinhardt, Klee, Jackson Pollock e poucos outros se destacaram da arte comercial do século XX:

Ad Reinhardt tem me enviado todos os tipos de papel fino, especialmente alguns belos papéis japoneses quase transparentes nos quais encontrei uma maneira de, grosseiramente, imprimir ‘caligrafias’ abstratas, que, em alguns casos, acabam por serem emocionantes - pelo menos para mim.<sup>730</sup>

Merton admirava a arte sob o ângulo oriental, lhe agradava os desenhos em preto e branco (*Sunnie*). Ao citar a imagem de um sol nascente, afirmou que essas gravuras tornam “[...] toda a vista como *uma* única visão. A unidade parece vir do sol posto ao centro que é bem mais que a soma de uma das partes”.<sup>731</sup> Argumenta que, no Ocidente, os objetos são vistos separadamente, vê-se alguma coisa entre muitas outras. Nas noites solitárias em seu eremitério, Merton, às vezes, assustava-se ao ver formas e desenhos estranhos:

Noite: No entanto, depois de tudo isso, esta tarde, eu me fiz uma xícara de café (depois do jantar) forte o suficiente para explodir o telhado do eremitério, e em seguida, o resultado foi uma orgia de desenhos abstratos.

---

<sup>728</sup> LIPSEY, Roger. *Merton, Suzuki, Zen, Ink*: Thomas Merton’s calligraphic drawings in context. In: M&B, p. 157.

<sup>729</sup> *Merton, Suzuki, Zen, Ink*: Thomas Merton’s calligraphic drawings in context. In: M&B, p. 157.

<sup>730</sup> DWL p. 58 (10 de janeiro de 1964).

<sup>731</sup> DWL, p. 128 (19 de julho de 1964).

Muitos dos desenhos eram impressionantes, alguns até mesmo perturbadores. Agora entendo que não posso brincar com isso na solidão. Talvez eu vá fazer desenhos sadios e cuidadosos baseados talvez nas esculturas românicas até ter ideias melhores.<sup>732</sup>

Sabendo de sua admiração pela arte Zen, seus amigos traziam-lhe presentes significativos. Dennis Goulet, estudioso do Zen, professor da Universidade de Indiana em Bloomington, trouxe uma pintura “adorável e misteriosa” de um monge Zen do século 17, Tao Chi. Segundo Merton, “[...] fascinante, direta e envolvente... Goulet disse: ‘Como Van Gogh!’ Mas não é verdade. Não contém as formas flamejantes de Van Gogh, e sim uma estrutura mais misteriosa, sonhadora, mais destacada”.<sup>733</sup> Merton comentou sobre a qualidade peculiar da arte chinesa e japonesa influenciada pelo Zen:

Ela é capaz de sugerir aquilo que não pode ser dito usando uma forma simples e reduzida. A pintura Zen diz-nos apenas o suficiente para nos alertar para o que não se vê, mas ao mesmo tempo *está presente*. A caligrafia Zen, por sua flexibilidade peculiar, dinamismo, abandono, desprezo pela *beleza e estilo* formal, revela-nos algo da liberdade que não é transcendente em determinados sentidos abstratos e intelectuais, mas que emprega um mínimo de forma, sem se ligar a ela, sendo, portanto, livre.<sup>734</sup>

Foi publicada em 1968, ano da morte de Merton, uma longa sequência de vinte e oito seções numeradas, com prólogo e epílogo, meio em prosa, meio em verso, *Cables to the Ace, or Familiar Liturgies of Misunderstanding*. Considerado um “antipoema” pelo poeta chileno Nicanor Parra, esse trabalho concentra-se particularmente sobre o uso e, especialmente, o abuso de linguagem de forma cada vez mais despersonalizadora, manipuladora e coercitiva da cultura moderna. Merton tinha um compromisso com o silêncio e contra o excesso de interpretações, próprios do Zen. Nessa passagem de seu poema *Cables to the Ace*, ele fala de um modo que pode muito bem ter sido o coração de suas descobertas através da arte. Não é o discurso de um *outsider*, mas sim de uma pessoa que entendia com profundidade o assunto:

O ato perfeito é vazio. Quem pode ver isso? Aquele que esquece a forma. Fora da forma do disforme, o agir vazio com a sua própria forma. Forma

<sup>732</sup> DWL p. 175 (05 de dezembro de 1964).

<sup>733</sup> OSM p. 48 (31 de janeiro de 1968).

<sup>734</sup> ZAR, p. 35.



perfeita é momentânea. Sua perfeição desaparece de uma vez. Perfeição e vazio trabalhando juntos, pois eles são o mesmo: a coincidência de forma momentânea e o eterno nada.<sup>735</sup>

Nesta mesma obra, sob o título *Gelassenheit* (serenidade), numa alusão a mestre Eckhart o monge fala sobre o Nada e a criação:

Deserto e vazio. O Incriado é resíduo e vazio para a criatura. Nem mesmo pedra. Nem mesmo a escuridão e a noite. Um deserto queimando seria pelo menos ‘algo’. Ele queima e é selvagem. Mas o Incriado não é nenhuma coisa. Resíduos. Vazio. Pobreza total do Criador: ainda a partir desta pobreza brota *tudo*. O resíduo é inesgotável. Infinito. Zero. Tudo vem a partir deste deserto. Nada. [...] Uma vez que você se torna consciente de si mesmo como buscador, você está perdido. Mas, se você se contenta em ser perdido, será encontrado sem saber, exatamente porque você está perdido, pois você está, afinal, em nenhum lugar.<sup>736</sup>

A poesia de Merton é simples, direta: “[...] Tarde tranquila. Colinas azuladas. Lírios balançam ao vento. Este dia jamais voltará”.<sup>737</sup> Vê-se o monge trapista atraído pelo Budismo, onde a natureza, a autenticidade e o presente são fontes inesgotáveis de sabedoria e poesia. Para ele, a consciência Zen é comparável a um espelho, não distingue nem caracteriza em categorias o que vê em termos de padrões sociais e culturais, só vê o puro vazio.<sup>738</sup> Afirma que “[...] arte alguma me emociona e comove mais profundamente, talvez, do que a pintura paleolítica das cavernas - ela e os ícones bizantinos e russos”.<sup>739</sup> Na sua visão, os pintores das cavernas não se preocupavam com a composição, nem com a “beleza”, mas sim com o imediato da visão direta, pura: “[...] O bisão que pintam não é mera representação de um animal; é sinal, *gestalt*, presença da força vital singular e peculiar encarnada nesse animal”.<sup>740</sup> É a vida transformada em ato, algo inacessível à reflexão e à análise. O desenho na arte da caverna é também uma “escrita”, é um ideograma, um sinal de “visão pura”: “[...] Creio que uma das fontes peculiares do poder e da vida na arte e na filosofia asiáticas é sua maior fidelidade às imemoriais modalidades de visão, recuando até o passado pré-histórico”.<sup>741</sup>

<sup>735</sup> *Cables to the Ace*, seção 37, p. 27.

<sup>736</sup> *Cables to the Ace*, seção 84, p. 58.

<sup>737</sup> ZAR, p. 17.

<sup>738</sup> ZAR, pp. 35-36.

<sup>739</sup> REC, p. 355.

<sup>740</sup> REC, pp. 355-356.

<sup>741</sup> REC, p. 356.

A influência do Zen no olhar de Merton foi decisiva, pois este não alimentava um conflito entre as riquezas do mundo físico com sua visão interior. Não fazia diferença se os objetos externos estivessem ou não no espelho da consciência. Conforme escreveu, iluminação “[...] não consistia em ser sem eles”.<sup>742</sup> Esses objetos foram absorvidos na visão do ser, um vazio, que, para Merton, não era somente uma mera negação, mas a “[...] *pura afirmação* da plenitude de ser positivo”.<sup>743</sup> Essa sensação de plenitude foi o que ele quis dizer como fundamento do ser a *vivência* de uma presença unificadora na natureza.<sup>744</sup> O zen, segundo ele, libertou o ser humano de fórmulas verbais e preconceitos linguísticos e frustrou a mente que tentou formar um conjunto de significados claros de toda criatura e objeto. Em vez da percepção não sistemática, transcultural do Zen, o pensamento e o comportamento americano continuaram a ser dominados pela herança do eu cartesiano.<sup>745</sup>

A coisa alguma é permitido simplesmente ser e significar o que é em si mesmo; tudo tem de misteriosamente, significar outra coisa. O zen tem a especial finalidade de causar frustração à mente que pensa em tais termos. O ‘fato’ Zen, seja qual for, acaba por atravessar todo o nosso caminho como uma árvore caída além da qual não podemos passar.<sup>746</sup>

Ao falar sobre o “fato” Zen, Merton faz uma alusão ao que chamamos no Ocidente de “fatos básicos da existência”, em que há uma tendência a “[...] conceber tais fatos como redutíveis a certas proposições austeras e rigorosamente sérias – declarações às quais se garante um sentido porque são empiricamente verificáveis”.<sup>747</sup> Como, por exemplo, o que Bertrand Russel denominava “fatos atômicos”. Além disso, afirma a impossibilidade do Zen de declarar, através de qualquer proposição, “por mais atômica que seja”, os fatos básicos da existência: “[...] para o Zen, o fato é falsificado do momento em que é transferido para o plano do pronunciamento. Cessa o apreender da realidade nua da experiência, para, em seu lugar, surgir o apreender de uma forma de palavras”.<sup>748</sup> E conclui que a *verificação* buscada pelo Zen não está numa transação dialética, “[...] que inclui a redução do fato a uma declaração

---

<sup>742</sup> *Mystics and Zen Masters*, p. 59.

<sup>743</sup> *Mystics and Zen Masters*, p. 27.

<sup>744</sup> LABRIE, Ross. *The Art of Thomas Merton*. 1. ed. Texas: The Texas Christian University Press, 1979, p. 97.

<sup>745</sup> *The Art of Thomas Merton*, pp. 97- 98.

<sup>746</sup> ZAR, p. 74.

<sup>747</sup> ZAR, p. 62.

<sup>748</sup> ZAR, p. 62.

lógica e a verificação refletida da declaração ou do pronunciamento pelo próprio fato”.<sup>749</sup> Ross Labrie afirmou que “[...] o Zen realçou toda a resistência latente de Merton ao abstracionismo, tornando claro que as classificações e julgamentos que eram a base do pensamento ocidental simplesmente obscureciam a luz”.<sup>750</sup> Segundo ele, Merton simbolizou essa atividade cerebral fútil através da imagem das “aves de rapina” – abstracionismo predatório paralelo à tecnologia, que explora e acaba por tornar-se nocivo ao próprio homem.

Observa-se, nos últimos anos de vida de Merton, uma consciência de que o homem ocidental poderia atingir um desenvolvimento melhor em vários aspectos com a inclusão de pensamentos e práticas não ocidentais. Segundo Victor Kramer, como isso começou a acontecer, os seus interesses artísticos também mudaram em algum grau: “[...] Isso faz lembrar o jardim Zen simples que, como mestre de noviços, ele construiu, perto do noviciado, uma demonstração de que, através de um rearranjo cuidadoso de elementos básicos, o homem é capaz de ver mais claramente”.<sup>751</sup> Cita também os experimentos de Merton com a fotografia como outro exemplo das mudanças que ocorreram em sua própria sensibilidade durante esses anos:

Na verdade, três áreas criativas distintas nos anos finais de Merton demonstram sua absorção de práticas não ocidentais e uma utilização de tais abordagens. Em traduções dentro das amplas entradas de seus diários, em ensaios formais e na poesia, vemos este artista cada vez mais familiarizado com formas de adaptar as abordagens orientais para seus próprios fins criativos. Talvez o melhor de tudo, Merton percebeu que, através do homem Zen, poderia ‘ver diretamente’. Este é um indício de boa parte de sua própria reavaliação contínua da cultura ocidental.<sup>752</sup>

Kramer conclui ainda que Merton viu o valor para os ocidentais no Zen Budismo, ele acreditava que a sociedade ocidental e os cristãos individualmente poderiam ter muitos benefícios com a prática concreta do Zen, principalmente como a meditação poderia ajudar o homem a alcançar a iluminação, e acima de tudo, ver a sua própria natureza. Mas isso não significa, segundo Merton, a natureza racional do homem, a sede da nossa consciência empírica, “[...] a visão interna Zen é, simultaneamente uma libertação do eu individual e uma

---

<sup>749</sup> ZAR, p. 62.

<sup>750</sup> *The Art of Thomas Merton*, p. 98.

<sup>751</sup> KRAMER, Victor A. *Thomas Merton: Monk&Artist*. Michigan: Cistercian Publications, 1984, p. 121.

<sup>752</sup> *Thomas Merton: Monk&Artist*, p. 121.

descoberta da ‘natureza original’ de cada um e da ‘verdadeira face’ na ‘mente’ que há muito deixou de permanecer restrita ao eu empírico”.<sup>753</sup>

### 3.5 Considerações

A linguagem da natureza no Zen Budismo aparenta, a princípio, ser deslocada da visão de natureza em Merton, entretanto, quando vista com maior profundidade verifica-se a perfeita sintonia entre elas. O zen, com sua linguagem própria, fala de natureza búdica, ser, tempo, morte, impermanência, todos esses conceitos ligados a uma forma de viver o instante cotidiano de forma plena e incomensurável. Merton, com seu espírito contemplativo e sua ligação com a natureza, vivia numa dimensão de expansão e alargamento do tempo que permite que se considere o seu discurso como arranhado por essa filosofia oriental. Em última análise, são perspectivas semelhantes sob o ponto de vista da indissolúvel aliança natureza/despertar que se dá na concretude da vida cotidiana.

Como visto, Shizuteru Ueda emprega natureza no sentido da palavra *shizen*, não se denotando aqui como mundo objetivo de coisas naturais, nem a natureza como região determinada do ente em sua totalidade, mas, antes de tudo, é a verdade do ser tal-como-é-de-per-si, correspondente ao conceito budista de *verdade* (tradução do sânscrito *tahata* – “qualidade do ser como” ou “talidad”). Para falar sobre essa forma de expressão do Zen, utilizaram-se os esclarecimentos de Ueda sobre um antigo texto chinês do século XII: *O boi e seu pastor*. Este mostra dez estações em moldura circular, acompanhados de poesia que demonstram o progressivo desenvolvimento dos ensinamentos budistas que levariam o ser humano à plenitude do verdadeiro si-mesmo. O boi aparece como símbolo temporário do si-mesmo.

Essa história é, em última instância, uma forma de demonstrar que o ser humano não existe como uma individualidade destacada da natureza, mas faz parte dela num processo dinâmico – a linguagem da natureza é, ao mesmo tempo, a linguagem do eu. O *eu verdadeiro*, para o Zen, é o *eu sem eu*, vazio de si mesmo, que, ressuscitado do nada, aparece numa dinâmica abnegada do *entre* que é o próprio campo interno de ação do si-mesmo. Essa percepção transforma a visão do real de maneira não dualista, desaparecem o sujeito e o

---

<sup>753</sup> MMZ, p. 16.

objeto e surge o *entre*, destacada na última estação como a volta ao mercado e à vida cotidiana.

A linguagem da natureza em Merton está na intimidade de seu amor pela criação. Em todos os seus diários e diversos escritos, isso é claramente visível. Vemos o monge que lê as Escrituras na exuberância das matas, o Deus presente na imanencidade do mundo. Merton *sabia*, em seu significado mais profundo, não estar separado da natureza; sua visão era não dualista, contudo estava consciente da singularidade de cada ser, senciante ou não, e da originação interdependente entre eles. O seu olhar sobre o natural não era imbuído de romantismo, mas pleno de concretude, o divino estava no real. Em Dogen, chamado realista místico por Hee-Jin Kim, também se verifica essa mesma mirada – o amor pela criação. Em quase toda sua obra, verifica-se essa presença, como, por exemplo, em *Udonje* (a flor de udumbara), *Shunju* (primavera e outono), *Baika* (flor de pessegueiro), *Hakujushi* (cipreste), *Tsuki* (lua). E outros temas da natureza que serão ainda trabalhados no capítulo que segue.

Como Mestre de Noviços, Padre Louis, assim chamado por seus escolásticos, tinha grande cuidado em ensinar o *Espírito do Amor*. Para ele, o mosteiro deveria ser uma escola de liberdade. Tinha um excelente senso de humor e dizia estar em um *paraíso indescritível* de simplicidade, esquecimento de si mesmo, na liberdade e paz da natureza. Merton conseguiu transformar o “Jardim da Agonia”, como era chamado o mosteiro de Gethsemani, em um “Jardim Zen”. Como bem relata Ernesto Cardenal em suas memórias, os seus ensinamentos da vida espiritual não se prendiam aos livros e foram, de maneira consciente ou não, transmitidos à mesma maneira dos mestres Zen.

Na sua relação com o desenho, observa-se Merton, a princípio, na faculdade com seus cartuns *sexy* e cheios de humor. Depois, com sua entrada no mosteiro, vieram os desenhos de bico de pena e pincéis, retratando a Virgem Maria, monges, crucificação e outros temas piedosos. Na década de 50, o monge inicia sua admiração pela arte caligráfica Zen, que, segundo ele, revelava uma liberdade não transcendente, que faz alusão ao real, ao que não pode ser dito. Na realidade, esse momento apenas consolidará o seu gosto estético pela arte asiática, pois, no contato com seu amigo de faculdade, o pintor americano Ad Reinhardt, essa preferência já se manifestava.

Merton era especialmente encantado com a pintura paleolítica das cavernas e também com os ícones bizantinos e russos. Segundo ele, os pintores das cavernas não se preocupavam com a composição, nem com a “beleza”, mas sim com a visão direta, pura; no bisão pintado, estava a sua força vital singular e peculiar encarnada. Essa visão pura é associada por ele aos

ideogramas orientais que representariam esta mesma força, que ele considerou como vida transformada em ato, algo inacessível à reflexão e análise.

Inúmeros foram os seus escritos e poemas com temas alusivos ao Zen. Destaca-se entre eles, a longa sequência de vinte e oito seções numeradas, com prólogo e epílogo, meio em prosa, meio em verso, que escreveu em *Cables to the Ace, or Familiar Liturgies of Misunderstanding*. Considerado um “antipoema”, vê-se o discurso de um poeta plenamente afinado com a narrativa Zen, ao falar de forma, vazio, perfeição, impermanência – a coincidência da forma momentânea e o eterno nada. Seu compromisso era com o silêncio e contra os excessos, inclusive de interpretação, tanto na escrita como nos desenhos. Nessa mesma obra, em uma de suas seções, ele fala sobre o nada e a Criação, o deserto e o vazio, onde seu lugar era o *nenhum lugar*. A partir desse vazio, nasce a arte como expressão da visão direta, sem mediações. Esse parece ser o ponto central da arte para Merton e nas expressões Zen budistas.

O capítulo seguinte será uma continuidade da temática que envolve a *natureza* em seus diversos aspectos. Abordará o *ver* em Merton, o seu olhar perpassado pelo descortinamento e pela dilatação do instante presente recorrentes na via mística. Será dada uma continuidade na perspectiva Zen budista, especialmente na tradição Soto com Mestre Dogen. O seguimento deste tema será focado na sua jornada asiática, na sua vivência com grandes mestres budistas e na sua visitação aos lugares sagrados da Ásia, com experiências marcantes que foram fundamentais na sua busca espiritual, como se segue.

#### **CAPÍTULO IV O VER EM MERTON**

Onde quer que vá, de onde ele vem,  
O pássaro aquático desfaz seu rastro

Mas nunca perde o seu caminho.<sup>754</sup>

Dogen

Este é o capítulo da experiência do mistério<sup>755</sup> vivida por Thomas Merton na Ásia. Nesta jornada, vemos o cristão que olha e experiencia o Budismo. O trapista que, ao se deparar com as estátuas dos Budas gigantes, poucos dias antes de sua morte, numa visão mística, finalizou o que buscava há bastante tempo – *mahakaruna*, a grande compaixão. Declarou anos antes estar apenas “[...] começando a despertar e a perceber o quanto mais despertar está por vir. E quanto a ser enfrentado. Quanto devo admitir e renunciar à ambição e ao egoísmo agitado no meu trabalho e contatos”.<sup>756</sup> Ele sentia a necessidade de despojamento para acolher na alma o que ainda estava por vir em sua rica trajetória espiritual.

Merton buscava, cada vez mais intensamente, a quietude interior e o silêncio: “[...] tenho de ficar perto do oceano, pelo menos por uns poucos meses. Necessito do silêncio e do vazio. Uma mudança radical de pensamentos. Preciso deixar as atividades inúteis em que estou engajado – especialmente as correspondências”.<sup>757</sup> Sua peregrinação pelo continente asiático foi tão intensa que ele afirmou não ter tido tempo para escrever cartas.<sup>758</sup> Contudo, consta em seu Diário da Ásia duas cartas, a primeira *Carta circular aos Amigos* datada em setembro de 1968 onde ele afirma que ficará unido a todos no silêncio da oração: “[...] Nossa verdadeira viagem na vida é interior: é uma questão de crescimento, de aprofundamento e de uma entrega sempre maior à ação criadora do amor e da graça em nossos corações. Nunca precisamos tanto de corresponder a essa ação como agora”.<sup>759</sup>

---

<sup>754</sup> *Où qu'il aille, d'où qu'il vienne, l'oiseaua quatique efface as trace mais ne perd jamais son chemin.* SANSHO DOEI. Traduit por maître Deshimaru. Poème 3. DOGEN, Maître; EJO, Maître. *Le chant du vent dans l'arbre sec.* Commentaires de Philippe ReiryuCoupey, moine zen. Paris: Charles Antoni/ L'Originel, 2011, p. 21.

<sup>755</sup> A experiência do mistério no sentido da mística no vocabulário cristão sinaliza uma forma especial de conhecimento de Deus caracterizada por sua condição experiencial e por chegar a Deus mais além do que permite alcançar o conhecimento pelo que os outros contam dele ou por conceitos. Ao longo da história cita-se: *Cognitio Dei experimentalis* (Tomás de Aquino); uma “experiência da presença de Deus no espírito pelo gozo interior que nos busca num sentimento íntimo” (J. Tauler); uma “advertência amorosa de Deus” (João da Cruz). Autores modernos como J. Maritain falam de uma “experiência frutiva do Absoluto”; R.C. Zaehner entende por mística “a tomada de consciência de uma união ou unidade com ou em algo imensamente maior do que o eu empírico.” VELASCO, Juan Martín. *La experiencia mística.* Madrid: Trotta, 2004.

<sup>756</sup> DWL, p. 195 (25 de janeiro de 1965).

<sup>757</sup> OSM, p. 120 (21 de maio de 1968).

<sup>758</sup> DA, p. 251.

<sup>759</sup> DA, p. 232.

A segunda carta aos amigos, ele escreveu em nove de novembro de 1968 de Nova Deli, na Índia, enviando notícias de sua viagem e relatando seu encontro com os monges asiáticos, especialmente como Dalai Lama. Ansiava por experimentar e, de fato, vivenciou no *outro lado da montanha*, novas formas de espiritualidade. Há apenas dois meses antes deste encontro ele havia afirmado: “[...] Importante não é libertar-se do corpo, mas sim libertar-se da mente. Não estamos presos ao corpo, mas à mente”.<sup>760</sup> Na sua última carta aos amigos, ele diz ter ficado impressionado com Calcutá: “[...] é sempre um choque, por mais que se esteja preparado. Pobreza e miséria lá são catastróficas – e mais ainda na Índia rural. Algumas aldeias são indescritíveis”.<sup>761</sup>

Mesmo sabendo a dura realidade que poderia encontrar na Ásia, ele não queria ater-se a isso e partiu cheio de entusiasmo, *alegria* e esperança no voo para o Oriente – o lugar tantas vezes por ele visitado na sua imaginação e desejo:

O momento da decolagem foi arrebatador. A asa orvalhada subitamente coberta de rios de suor frio a escorrerem para trás. A janela chorou lágrimas brilhantes e denteadas. Alegria. Saímos do chão. Eu com mantras cristãos e profundo sentido de destino, de estar enfim no meu verdadeiro caminho depois de anos de espera, inquirição e perambular. Que eu não volte sem resolver a grande questão. E sem ter encontrado também *mahakaruna*, a grande compaixão.<sup>762</sup>

Essa jornada asiática será trabalhada, principalmente, na quinta parte de seu sétimo e último diário *The Other Side of the Mountain: The End of the Journey (O Outro Lado da Montanha: O fim da jornada – 1967-1968)*.<sup>763</sup> Este se divide em cinco partes: Parte I - *The Election of a New Abbot (A eleição de um novo abade, outubro de 1967 – maio de 1968)*; parte II - *Woods, Shore, Desert (Bosques, margens, deserto, maio de 1968)*; parte III - *Preparing for Ásia (Preparando-se para a Ásia, maio de 1968 – setembro de 1968)*; parte IV - *New Mexico, Alaska, California (setembro de 1968 – outubro de 1968)*; parte V - *The Far East: The Last Days (O Extremo Oriente: Os últimos dias, outubro de 1968 – dezembro de 1968)*. Soma-se a essas um glossário com os termos asiáticos.

<sup>760</sup> OSM, p. 244 (03 de novembro de 1968).

<sup>761</sup> DA, p. 251.

<sup>762</sup> OSM, p. 205 (15 de outubro de 1968).

<sup>763</sup> Este diário foi publicado na íntegra em 1998 pelo *The Merton Legacy Trust*. Anteriormente, foi publicado parte dele em 1975 com o título *The Asian Journals of Thomas Merton*, que é, até hoje, seu único diário traduzido para o português com o título *O Diário da Ásia de Thomas Merton*, publicado em 1978.



Em 1968, um grupo internacional beneditino organizado para ajudar a renovação monástica em todo o mundo (*Aide à L'Implantation Monastique*) iria participar de uma conferência com todos os líderes monásticos asiáticos (incluindo beneditinos e cistercienses) a ser feita em Bangkoc, na Tailândia. Dom Jean Leclerc, teólogo beneditino e amigo de Merton, sugeriu que eles o convidassem para fazer uma das principais conferências. O convite foi aceito, e, segundo Patrick Hart, a peregrinação de Merton ao continente asiático foi resultado de um grande esforço para aprofundar seu compromisso religioso e monástico:

Não deixei meu mosteiro e vim até aqui apenas como pesquisador ou como autor (que também me acontece ser). Venho como um peregrino ansioso por obter não apenas informação, não somente 'fatos' sobre outras tradições monásticas, mas beber em antigas fontes de visão e de experiência monástica. Não somente procuro aprender mais (quantitativamente) sobre religião e vida monástica, como também procuro me tornar um monge melhor e mais iluminado (qualitativamente). Estou convencido de que a comunicação em profundidade – atravessadas as linhas divisórias que até aqui separaram as tradições religiosas e monásticas – não somente é possível agora e desejável, como é da maior importância para os destinos do homem do século vinte.<sup>764</sup>

Dividido em quatro tópicos, a natureza continuará sendo vista em seus diversos aspectos. Esses serão permeados pelo sétimo diário de Merton, mais precisamente na última parte que narra a sua trajetória pelo Extremo Oriente. No primeiro item, *O outro lado da montanha*, será visto o simbolismo da montanha dentro da perspectiva Zen, sem a pretensão de esgotar o tema. Neste tópico, serão comentados dois capítulos do *Shobogenzo* de Mestre Dogen nos quais ele discursa sobre a natureza: *Sansuikyo* (*O sutra das Montanhas e das Águas*) e *Keisei Sanshoku* (*O som dos vales, as formas das montanhas*). Aqui serão feitas conexões entre dois pensadores que vieram de épocas muito distantes e culturas totalmente distintas como Merton, monge trapista norte americano do século XX, e Dogen, mestre da tradição Soto Zen que viveu no Japão na primeira metade do século XIII. Como estes mestres relacionaram-se com a natureza e o que ela representa para eles.

O estudo da obra de Dogen justifica-se pelo profundo parentesco com a visão de Merton em sua espiritualidade. A ideia da relação entre natureza/despertar é muito próxima; como em Dogen, Merton foi despertado na imanência da vida cotidiana. O sentido da Montanha para ambos foi, de certa forma, análogo, a mesma que, para Dogen, em seus

---

<sup>764</sup> *Experiência Monástica e Diálogo entre Oriente e Ocidente* (notas para uma palestra que deveria ter sido feita em Calcutá em outubro de 1968 por Merton). Apêndice IV. DA, p. 246.

contornos e cores era o próprio corpo de Buda, em Merton, era uma voz que sussurrava os ensinamentos mais íntimos em sua alma e lhe dizia: “Há outro lado da montanha”. O cristão viu em Kanchenjunga, entre a neve e as névoas, o “palácio de *anicca*, impermanência e paciência, solidez e não-ser”, num instante de rara beleza e unidade. A religiosidade e a sacralidade habitava a criação em tradições distintas como no Zen de Dogen e na visão mística cristã de Merton.

Segundo Bernard Faure, *Keisei Sanshoku* foi redigido em 1242 e compõe-se de duas partes: a primeira, de caráter essencialmente descritivo, tem por tema a natureza e o despertar, ou, mais precisamente, o despertar ao contato da natureza. A segunda tem um estilo prescritivo, no qual Dogen encoraja seus discípulos a produzirem o pensamento do despertar e a se arrependem de seus erros passados e adverte contra os obstáculos que podem retardar o seu progresso espiritual. Esses dois discursos de Dogen não se limitarão a um ou outro tópico, mas passarão todo o capítulo. Aqui, serão colocadas as reflexões de Hee-Jin Kim sobre Dogen em seu livro *L'Essenza del Buddhismo Zen: Dogen realista místico* (2010) e também a perspectiva do professor japonês Toshihiko Izutsu<sup>765</sup> em seu livro *Hacia una filosofía del Budismo Zen* (2009). Nessa obra, ele tece importantes considerações sobre o *ver* no Zen que abre caminhos para a confirmação desta tese.

O segundo tópico, *Kanchenjunga – a sétima montanha*, dá continuidade ao item anterior e trabalha a visão e o encantamento de Merton em sua peregrinação asiática ao se surpreender com a última montanha de sua vida. Aqui, será abordado o fenômeno místico que se expressa na linguagem através do ponto de vista do estudioso do fenômeno místico o espanhol Juan Martín Velasco.<sup>766</sup> O terceiro tópico, *Polonnaruwa – o jardim Zen*, narra sobre a sua experiência mística na Ásia ao se deparar com as estátuas dos Budas gigantes na Gruta de Gal Vihara. Esse tópico será enriquecido pelo parecer de Bonnie Bowman Thurston em seu

---

<sup>765</sup> Izutsu foi professor emérito na Universidade de Keio no Japão, autor de vários livros sobre o Islã e outras religiões orientais, especialmente o Zen Budismo. Criado dentro da tradição Zen budista, desde criança, ele estava familiarizado com a prática da meditação e do koan.

<sup>766</sup> Juan Martín Velasco é professor emérito de Fenomenologia da Religião da Universidade Pontifícia de Salamanca em Madri e da Faculdade de Teologia San Dámaso, ambas na Espanha. É doutor em filosofia pela Universidade Católica de Louvain, na Bélgica. Ministra cursos no Instituto de Religiões da Universidade Complutense, dá aulas de Ciência da Religião na Universidade Comillas e na Universidade de Granada. Foi reitor do Seminário de Madrid (1977-1987) e diretor do Instituto Superior de Pastoral da Universidade Pontifícia de Salamanca durante 16 anos. Em português, publicou *Doze místicos cristãos* (Ed. Vozes, 2003) e *A experiência de Deus* (Ed. Paulinas, 1994). Dentre suas outras obras, destaca-se *El fenómeno místico* (Ed. Trotta 1999) e *Introducción a la fenomenología de la religión* (Ed. Trotta, 2006).

ensaio *The light strikes home: Notes on the Zen influence in Merton's poetry*, escrito na obra *Merton & Buddhism*.

No quarto tópico, *O ver tocado pelo Zen*, será realizada uma breve análise com as considerações de Ruben L. F. Habito tecidas em seu ensaio *Hearing the cries of the world: Thomas Merton's Zen experience (Merton & Buddhism)*. Em suma, é praticamente um fechamento da questão central da tese acerca de como o olhar de Merton deixou-se tocar pelo Zen Budismo. As subdivisões deste capítulo justificam-se principalmente, por motivos didáticos, pois todos eles tratam no fundo de uma mesma questão – o *ver* em Merton – esta temática apresenta-se como uma delicada e vigorosa teia que se entrelaça e sustenta todo o tempo.

#### 4.1 O outro lado da montanha

A única verdadeira viagem (...) não consistiria em buscar novas paisagens, mas ser habitado por outros olhos. (Marcel Proust)

Antes que eu penetrasse no Zen,  
As montanhas nada mais eram senão montanhas  
E os rios nada a não ser rios.  
Quando aderi ao Zen,  
As montanhas não eram montanhas  
Nem os rios eram rios.  
Mas, quando compreendi o Zen,  
As montanhas eram só montanhas  
E os rios, só rios.<sup>767</sup>

(Sentença Zen)

A montanha sempre esteve presente na vida de Merton. Em sua biografia *The Seven Mountains of Thomas Merton* (1984), Michael Mott percorre a sua trajetória existencial-geográfica e espiritual em torno de *sete montanhas*: Canigou, The Calvaire, Brooke Hill, The Pasture, Mount Purgatory, Mount Olivet e Kanchenjunga. O ano de 1967 começou com uma luta sobre a permissão para viajar– Merton queria ir para o Oriente. Buscava a riqueza das tradições monásticas contemplativas. Embarcou em 15 de outubro de 1968 numa viagem sem

---

<sup>767</sup> ZAR, p. 153.

volta (em vida) e, sobrevoando o azul do Pacífico, ele escreveu: “[...] que eu não volte sem resolver a grande questão. E, sem ter encontrado *mahakaruna*, a grande compaixão [...]. Estou indo para casa – para o lar que nunca estive com este corpo”<sup>768</sup>. O místico trapista viu o que buscava no Oriente – o(s) outro(s) lado(s) da montanha.

Esta pesquisa tem seu enfoque na última montanha – Kanchenjunga, que simboliza todas as outras. Será feita uma reflexão sobre o pensamento filosófico de Dogen, especialmente em *Sansuikyo (O Sutra das Montanhas e das Águas)* e em *Keisei Sanshoku (O som dos vales, as formas das montanhas)* no intuito de compreender a estreita conexão que tem com a experiência mística de Merton nas suas relações com a natureza e seu olhar sobre a vida cotidiana.

O simbolismo da montanha está intimamente ligado aos sábios e aos santos. Em *Sansuikyo* de Dōgen, observa-se a diferença entre o uso geral convencional de “montanha” e “água” e seu uso especial pelos mestres Zen chineses que tem como objetivo apontar para as questões espirituais. Como indicado nas notas de seus discursos anteriores sobre o Dharma, o termo “montanha” tem várias implicações no contexto Zen. Segundo o tradutor, nesse discurso em particular, “montanha” é mais frequentemente usada como um epíteto descritivo para aquele que está sentado em meditação, imóvel como uma montanha entre as montanhas (ou seja, aquele que é a formação entre outros membros da Sangha budista). Bem como para uma pessoa sábia e santa cujo caminho a levou a procurar uma morada espiritual em uma montanha, em ambos os sentidos – literal e figurado.

Os mestres Zen chineses são referidos como “montanhas”, e porque a sua formação nunca chega ao fim, mas é sempre verde, eles são referidos como “montanhas verdejantes”. E porque não são rígidos ou estáticos em sua prática, eles são muitas vezes referidos como “montanhas fluindo”. Um dos significados de “água”, no sentido de Zen, é “a Água do Espírito”, isto é, a natureza de Buda. Nessa tradução, o uso desse termo é apresentado como “a água”, em que o contexto torna o significado inequívoco. Alguém “caminhando sobre a água” é, portanto, descritivo de que a pessoa está fazendo a sua formação e prática seguindo o sempre mutável caminho perene da natureza budica.<sup>769</sup>

---

<sup>768</sup> OSM, p. 205 (15 de outubro de 1968).

<sup>769</sup> DOGEN, Eihei. *Shobogenzo. The treasure House of the Eye of the True Teaching*. A trainee’s Translation of Great Master Dogen’s Spiritual master piece. Translated by Reverend Master Hubert Nearman, Order of Buddhist Contemplatives. 1. ed. Mount Shasta, Califórnia: Shasta Abbey Press, 2007. ISBN: 978-0-930066-27-7. Capítulo 13: On the Spiritual Discourses of the Mountains and the Water - *Sansuikyo*, p. 141.

A partir de tempos imemoriais, as montanhas são a morada dos grandes sábios. Os sábios e os santos fizeram da montanha sua sala secreta, seus corpos e suas mentes; através das montanhas é que são feitos. E graças aos sábios as montanhas têm se manifestado diante de nossos tantos olhos assim. As pessoas em geral tendem a considerar as montanhas como lugar delas. Mas aqueles que nela entram não encontrarão ninguém, só a montanha, ela mesma e nada mais. Quando alguém leva a perspectiva de ser uma montanha entre montanhas tudo vai ser diferente.<sup>770</sup>

Dogen segue em seu pensamento dizendo que uma montanha pertence a uma região ou país, mas é para aquele que a ama que ela pertence. Quando ela ama seu hóspede, sua sabedoria e santidade nela penetram e não há separação entre eles. Como resultante, ela faz as árvores, os pássaros e tudo que habita nela crescerem luxuriantes:

[...] Os sábios que vivem nas montanhas pertencem a elas; portanto, árvores floridas e exuberantes rochas, pássaros e animais estão cheios de auspícios divinos. Você deve saber que as montanhas têm realmente se deliciado com os sábios.<sup>771</sup>

Dogen escolheu um mosteiro perto das montanhas e das águas em vez de uma cidade, com as pessoas do mundo e suas atividades. Segundo a tradição Soto Zen, quando Dogen foi convidado em 1247 para Kamakura pelo regente Hojo Tokiyori, ficou triste ao deixar o mosteiro Eihei-ji. Em seu retorno, ele teria composto o seguinte poema: “[...] Há quase um ano eu fui embora, como sol solitário no vasto espaço. Aqui, agora, estou de volta, e as próprias nuvens estão cheias de alegria. Eu sempre tive um profundo amor pelas montanhas.”<sup>772</sup> Segundo Bernard Faure, esse amor pela natureza parece constituir o fundo, ou melhor, a vanguarda de várias partes do Shobogenzo. Aparece, principalmente, na coletânea de poemas de Dogen, o *Sansho Doei*, e em numerosas passagens do *Eihei Koroku*. Este é uma coleção de poemas em dez volumes, compilados por Ejo após sua morte, que permaneceram secretos por muito tempo e reservados apenas para os seus discípulos mais próximos. Eles foram passados por cópia até 1672, quando foram editados por Manzan Dohaku. Este poema foi composto dois anos antes de sua morte:

<sup>770</sup> *Shobogenzo. The treasure House of the Eye of the True Teaching*. A trainee’s Translation of Great Master Dogen’s Spiritual master piece. On the Spiritual Discourses of the Mountains and the Water - Sansuikyo, p. 152.

<sup>771</sup> *Shobogenzo. The treasure House of the Eye of the True Teaching*. A trainee’s Translation of Great Master Dogen’s Spiritual masterpiece. On the Spiritual Discourses of the Mountains and the Water - Sansuikyo, p. 153.

<sup>772</sup> DOGEN. Eihei. *La vision immediate*. Nature, éveil et tradition selon le Shobogenzo. Traduction et commentaire Bernard Faure. Paris: Le Mail, 1987, p. 22.

Sentado, a uma hora tardia da noite, o sono ainda não veio.  
 Eu sei que, na verdade, o estudo da Via deve ocorrer nas montanhas.  
 Meus ouvidos escutam o som do riacho,  
 Meus olhos pousam sobre a lua.  
 Ao que mais devo aplicar meu espírito?<sup>773</sup>

No entanto, segundo Hee-Jin Kim, a perspectiva de Dogen com “montanhas e águas” não se referia a um enaltecimento romântico. Por temperamento e cultura, Dogen não conseguiria pensar em religião exceto no contexto das montanhas e das águas, no entanto não era um culto ingênuo ou de uma exaltação da natureza. Para ele, essa visão da natureza foi contaminada e fez os homens escravos em um novo cativeiro. Ele não foi, portanto, uma espécie de místico da natureza, mas um “realista místico”.<sup>774</sup> Para Dogen, “[...] As montanhas não pertencem ao mundo dos humanos, nem do divino. Não julgue as montanhas com os padrões humanos. Se elas não se aplicam à visão humana da passagem, quem poderia duvidar do andar ou não andar das montanhas”.<sup>775</sup> Ainda nesse mesmo Sutra, ele afirma: “[...] As montanhas e os rios estão agora atualizando o caminho dos antigos Budas. Cada um em sua própria linhagem de Dharma realiza todas as virtudes. Apesar de serem mais do que o estado anterior dos elementos Kalpa, eles são a vida presente.”<sup>776</sup>

Em *Keisei Sanshoku* Dogen narra um diálogo entre o Mestre Huijue com seu discípulo Zixuan, que lhe perguntou: “[...] Como a Natureza original pura pode de repente produzir as montanhas, os rios e a terra imensa?”. A essa questão, o Mestre respondeu-lhe com a mesma pergunta. Segue o comentário de Dogen:

Não confunda as montanhas, os rios e a grande terra, [como] Natureza original pura, com as montanhas, os rios e a grande terra, como percebidos pela mente comum. Os mestres da Lei nunca sonharam ou contemplaram, sem perceber que a natureza é precisamente Natureza.<sup>777</sup>

---

<sup>773</sup> DOGEN. Eihei. *La vision immediate*. Nature, éveil et tradition selon le Shobogenzo. Traduction et commentaire Bernard Faure. Paris: Le Mail, 1987, pp. 21-22.

<sup>774</sup> KIM, Hee-Jin. *L'Essenza del Buddhismo Zen: Dogen realista místico*. Collana Pensieri d'Oriente, n.10. Milano: Mimesis, 2010, p. 238.

<sup>775</sup> Sansuikyo, p. 154.

<sup>776</sup> DOGEN. Eihei. *Sansuikyo*. In: *La vision immediate*. Nature, éveil et tradition selon le Shobogenzo. Traduction et commentaire Bernard Faure. Paris: Le Mail, 1987, p. 143.

<sup>777</sup> DOGEN. Eihei. *Keisei Sanshoku*. In: *La vision immediate*. Nature, éveil et tradition selon le Shobogenzo. Traduction et commentaire Bernard Faure. Paris: Le Mail, 1987, p. 126.

Como Merton, ele escreveu sobre os diversos temas da natureza – montanhas, águas, flores, lua, estações do ano, pássaros, árvores, enfim, o mundo natural. Usou essas imagens de tal forma que o seu significado não foi estendido ou ampliado para descrever eventos extraordinários diferentes do que eram, “[...] o seu significado normal, em vez disso, foi radicalizado pela lógica das operações totais de uma única coisa (*ipogujin*) como parte de seu realismo místico”.<sup>778</sup> A montanha, para ele, não se afirmava no senso ordinário de uma montanha como objeto de consciência da parte de um sujeito, que poderia ser manipulado perceptivamente ou intelectualmente. Dogen sempre citava a afirmação do mestre Yunmen Kuangzhen, apelidado Yunmen Wenyan (864-949) – “Uma montanha é uma montanha; a água é água”. Sobre essa afirmação, Hee-Jin Kim discorre:

[...] representava a essência do Zen. Era um modo particular de viver que restituiu aos seres não-humanos e não-vivos o seu *status* maduro metafísico e religioso, eles argumentavam que esses seres insensíveis, nem criados, nem não criados, eram assim mesmo como os seres humanos. Afinal de contas, de acordo com Dogen, toda a vida era vazia e inacessível (*fukatoku*).<sup>779</sup>

Na interpretação de Hee-Jin, aos olhos de Dogen, o milagroso e o extraordinário eram inteiramente naturais. O “amor” da natureza, em seu pensamento, não era a deificação da natureza, mas a sua radicalização na ausência de si. Só então a natureza era preservada e natural. Ao fazer a afirmação “[...] as montanhas cavalgando as nuvens e andando no céu”, Dogen referia-se às montanhas e às águas como absolutamente comuns em sua mortalidade.<sup>780</sup> Na citação em *Sansuikyo* do mestre Yunmen, “[...] a Montanha do leste se move sobre as águas”, Bernard Faure analisa o profundo sentido dessa expressão como todas as montanhas sendo a Montanha do leste, afirmando que todas elas se movem sobre as águas. E acrescenta ser por isso que as nove montanhas e o Monte Sumeru<sup>781</sup> se manifestam, praticando e realizando a iluminação.<sup>782</sup>

<sup>778</sup> *L'Essenza del Buddhismo Zen*: Dogen realista místico, p. 240.

<sup>779</sup> *L'Essenza del Buddhismo Zen*: Dogen realista místico, p. 241.

<sup>780</sup> Esta afirmação foi feita em *Sansuikyo*. *L'Essenza del Buddhismo Zen*: Dogen realista místico, p. 242.

<sup>781</sup> O Monte Sumeru segundo a cosmologia budista é o centro do mundo, cercado por oito mares e nove canais de montanhas concêntricas.

<sup>782</sup> DOGEN. Eihei. *La vision immédiate*. Nature, éveil et tradition selon le Shobogenzo. Traduction et commentaire Bernard Faure. Paris: Le Mail, 1987, p. 146.

Ao ler o *Astravakra Gita*<sup>783</sup> sob as montanhas cobertas de neve a 39 mil pés de Idaho<sup>784</sup> com seus lagos congelados, Merton insinuava a não existência de separação entre o mundo natural e o si mesmo: “[...] nenhuma casa, nenhuma estrada. Golfos. Nenhum anúncio. Escondidos novamente. Nós somos todos segredos. Mas agora, onde há lacunas sugestivas, alguém pode divinizar rochas e a neve. ‘Seja um divinizador da montanha!’”<sup>785</sup> Sua visão integrava-se à criação de uma forma única e poética:

Perfil escuro espiralado de um rio na neve. Um precipício no nevoeiro. E agora uma estrada escura reta através de um campo de neve longo e fresco. Nodoso atinge a neve. Garras de montanha e vale. Sombra de luz ou nuvem quebra na neve. Oscila e atinge as longas magras, negras, bifurcações brancas.<sup>786</sup>

No posfácio de seu livro *Zen e as aves de rapina*, Merton refletiu sobre a sentença: “[...] antes que eu penetrasse no Zen, as montanhas nada mais eram senão montanhas e os rios nada a não ser rios [...] quando compreendi o Zen, as montanhas eram só montanhas e os rios, só rios”<sup>787</sup>. Ele o compreendeu como uma abertura, uma libertação do conformismo unidimensional, uma recuperação da unidade que ultrapassa os opostos numa simplicidade plena. Uma prática que deve ser realizada na vida cotidiana, simplesmente: “[...] o que ocorre com o Zen é que ele leva as contradições ao seu último limite, onde é preciso optar entre a loucura e a inocência [...] Talvez fosse bom abriremos os olhos para ver”<sup>788</sup>.

Toshihiko Izutsu (1914-1993), em *Hacia una Filosofia del Budismo Zen*, analisa claramente a questão da natureza e da consciência no Zen. Segundo o autor, antes de tudo, deve-se recordar que o pensamento filosófico do Zen e do Budismo, de maneira geral, “[...] está baseado e centrado na categoria de *relatio* em lugar de *substantia*. Nada deve ser considerado auto-subsistente e auto-suficiente. O ‘sujeito’ é ‘sujeito’ porque é relativo ao objeto”<sup>789</sup>. E o contrário é verdadeiro, cada coisa no mundo do Ser é examinada do ponto de vista relacional. A partir dessa consideração, o que ordinariamente denominamos ‘mente’

<sup>783</sup> Chamado de *Sambita* é o diálogo entre o sábio hindu Astavakra a quem o texto é atribuído e seu discípulo Janaka.

<sup>784</sup> Idaho é um dos 50 estados dos EUA localizado na Região dos Estados das Montanhas rochosas.

<sup>785</sup> OSM, p. 94 (06 de maio de 1968).

<sup>786</sup> OSM, p. 94 (06 de maio de 1968).

<sup>787</sup> ZAR, p. 153.

<sup>788</sup> ZAR, p. 154.

<sup>789</sup> IZUTSU, Toshihiko. *Hacia Una Filosofia Del Budismo Zen*. Madrid: Trotta, 2009, p. 52 (Abreviado HFBZ).



(sujeito, consciência, etc.) nada mais é do que uma abstração. Entretanto o Zen vai mais longe e insiste que “[...] devemos alcançar um estágio em que possamos presenciar como o campo não articulado originariamente articula-se a si próprio livremente, por seu próprio impulso e não por meio de uma atividade produtora de dicotomias de nosso intelecto, em ‘sujeito’ e ‘objeto’”.<sup>790</sup> Em tal caso, em vez de uma abstração, o “sujeito” e o “objeto” são uma concreção ou realização total do campo inteiro.

No parecer de Izutsu, o mundo fenomênico não é somente o mundo da ordem das coisas sensíveis que aparecem ao eu empírico ordinário. Na consciência Zen, ele pode ser dotado de uma espécie particular de poder dinâmico que poderia ser adequadamente sinalizado pelo verbo VER, que não é outra coisa senão a realidade última ou absoluta. No Zen, não existe nada além do mundo fenomênico ou distinto deste, ele não admite a existência de uma ordem de coisas transcendentais e suprassensíveis que subsistam separadas do mundo sensível.<sup>791</sup>

Izutsu analisa com propriedade os três momentos da visão da montanha. No estágio inicial, o Zen adota o princípio aristotélico da identidade, no qual uma coisa é idêntica a si mesma: “a montanha é uma montanha”. Logo em seguida, o Zen difere dessa posição, colocando-a como uma visão ilusória da realidade percebida através do véu de *Maya*<sup>792</sup>, que é uma consequência natural da projeção sobre cada coisa do mundo no estreito foco de luz do intelecto discriminante.<sup>793</sup>

Segundo o autor, “[...] um dos princípios filosóficos mais fundamentais do Zen Budismo é que quando alguma coisa – qualquer coisa – chega a ser ela mesma num modo tão completo e absoluto, até o máximo grau possível, acaba por exceder seus próprios limites e superar suas determinações”<sup>794</sup>. Ocorre, assim, uma contradição, que corresponde ao segundo estágio da visão Zen: “A montanha não é uma montanha”.<sup>795</sup> Paradoxalmente, observa-se um olhar no sentido mais real e absoluto, a realidade é vista ou experimentada numa dimensão excepcionalmente nova, que não é o mundo do Ser percebido de maneira restrita, ou seja, aos

---

<sup>790</sup> HFBZ, p. 52.

<sup>791</sup> HFBZ, p. 33.

<sup>792</sup> Termo sânscrito que corresponde ao mundo da relatividade, do erro, do engano, da fragmentação. ANDRADE, Clodomir Barros de. *A não dualidade do um (Brahmadvaita) e a não dualidade do zero (Sunyatadvaita) na Índia antiga*. Tese de doutorado defendida na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2013, p. 203.

<sup>793</sup> HFBZ, p. 36

<sup>794</sup> HFBZ, p. 35

<sup>795</sup> HFBZ, p.35

olhos de um homem comum encerrado na esfera limitada da experiência empírica. Ocorre nesse momento uma transformação total da consciência na qual a montanha revela seu próprio aspecto sem forma, sem essência e carente de “aspectos”. Segundo Izutsu, esse estágio é denominado de “Nada real” (*chêng k'ung*).<sup>796</sup>

No terceiro e último estágio, volta-se, *aparentemente*, ao estágio inicial: “[...] A montanha é (novamente) uma montanha”. Izutsu compara-o a um adágio Zen bem popular: “[...] A flor é vermelha e o salgueiro é verde”. Trata-se aqui do mundo ordinário já perdido no abismo do Nada e depois renascido em sua forma fenomenal. Esse estágio é conhecido no Budismo Mahayana como *miao yu*<sup>797</sup> e pretende sugerir a seguinte questão:

A realidade é vista ou experimentada em uma dimensão excepcionalmente elevada, que não é o mundo do Ser percebido pela atividade discriminante de nosso intelecto relativo, embora externamente, quer dizer, aos olhos de um homem comum encerrado na esfera limitada da experiência empírica, todavia é nosso mesmo velho mundo que não tem nada de extraordinário.<sup>798</sup>

Esse é o estágio que determina, de maneira decisiva, a natureza no Budismo Zen. Ocorre uma anulação de todas as coisas individuais no Nada<sup>799</sup> e seu renascimento do próprio abismo do Nada novamente no âmbito da realidade empírica, mas a consciência surge completamente transformada em sua estrutura interna. Então, “[...] o surgimento dessa classe de consciência em uma mente humana individual e concreta é o que se conhece no Budismo como *prajna*, que pode ser traduzido como conhecimento não discriminante ou conhecimento supremo”.<sup>800</sup> O “objeto” já não é um objeto porque está desprovido de qualquer delimitação. Nesse momento, “[...] todo o Ser está transformado em um vasto e ilimitado espaço de Vazio, em que não se pode apreender nada como algo definido. O homem em tal situação experimenta diretamente todo o mundo do Ser como o Nada”.<sup>801</sup>

Izutsu, em sua análise, comenta que muitos dos ditos, poemas e pinturas Zen parecem descrições meramente objetivas da natureza. Como esta resposta do mestre Zen Shan Shan

---

<sup>796</sup> HFBZ, p. 36-37.

<sup>797</sup> Miao yu em chinês; em japonês: myo u, o “Ser extraordinário”. Literalmente significa “misterioso”, “extraordinário”, “milagrosamente bom”. HFBZ, p. 37.

<sup>798</sup> HFBZ, p. 37.

<sup>799</sup> Neste contexto, a palavra Nada se refere, em primeiro lugar, principalmente à anulação da *voidad*, o ego concebido e representado como uma entidade autosubsistente. O núcleo do ego, que até agora se distinguia dos demais, é demolido e anulado. HFBZ, p. 38.

<sup>800</sup> Izutsu ressalta que estes termos são equivocados e meros recursos de linguagem, porque esta experiência concreta e empírica é realizada na dimensão da vida diária. HFBZ, p. 38.

<sup>801</sup> HFBZ, p. 39.

Sui ao lhe perguntarem sobre a paisagem da montanha: “[...] Macacos voltaram para casa depois dos picos azuis, balançando no colo os seus pequenos. Um pássaro está pousado antes das rochas verde-escuras, segurando no bico uma pétala”.<sup>802</sup> Essa descrição não é símbolo de um “algo mais além”, mas são coisas concretamente reais do todo. Nesse sentido, o poema não é uma descrição abstrata da natureza exterior. Porém Izutsu ressalta a importância desta forma de olhar:

A paisagem natural é contemplada com os olhos do VER. Todos os eventos descritos – os macacos que voltam para casa e o pássaro que pousa segurando uma flor em seu bico – são considerados como o Presente eterno que se apresenta no eixo empírico do tempo e do espaço [...] Na consciência Zen, a relação entre o Presente eterno e a dimensão da existência do espaço-tempo é muito sutil e *cambiante*.<sup>803</sup>

Ao considerar um dos traços mais característicos da filosofia oriental a importância atribuída à dimensão subjetiva do homem enquanto sinalizadora da dimensão objetiva na realidade que se revela, Izutsu cita Dogen: “[...] Disciplinar-se na via de Buda não significa mais que disciplinar e afrontar devidamente o seu próprio eu”<sup>804</sup>. Afirma ainda que o Budismo representa para o homem um exame intenso e incessante de si mesmo, “[...] constitui o primeiro passo na via de Buda e constitui o fim último da própria via. Para o Zen, não existe nenhum outro problema”.<sup>805</sup> Segue seu raciocínio citando outro mestre Zen japonês do século XV, Ikkyu, para melhor entendimento de como formular o problema da consciência do eu no Budismo Zen. Este dizia para seus discípulos: “[...] Quem ou o que sou eu? Busque seu eu da cabeça aos pés. Não importa que o busque intensamente, nunca sereis capaz de apreendê-lo”.<sup>806</sup> O monge trapista parecia compreender muito bem este *eu* do Zen. Na ocasião em que seu amigo John Griffin<sup>807</sup> enviou para ele uma de suas imagens de Needle

---

<sup>802</sup> HFBZ, p. 43.

<sup>803</sup> HFBZ, p. 44.

<sup>804</sup> HFBZ, p. 66.

<sup>805</sup> HFBZ, p. 66.

<sup>806</sup> Mestre Ikkyu (1394-1481). A citação procede de seu *Mizukagami*. HFBZ, p. 66.

<sup>807</sup> John Howard Griffin, de Fort Worth, Texas, foi um dos amigos mais íntimos de Merton, foi escolhido pelos administradores do *Merton Legacy Trust* para escrever a sua biografia autorizada. Foi Griffin quem primeiro se encontrou com Merton, em 1962 e fez frequentes visitas a Gethsemani, presenteou-o com uma máquina fotográfica e lhe ensinou a usá-la. A história dessa amizade é contada em *A Hidden Wholeness: The Visual World of Thomas Merton*, livro de fotografias feitas por Griffin e textos sobre Merton, junto com fotografias e desenhos do próprio Merton (Houghton Mifflin, 1970). DA, p. 138,139.

Rock<sup>808</sup> desenvolvida e ampliada, a qualidade do filme lhe trouxe “[...] o grande rochedo marítimo Yang-Ying na neblina, com luz difusa e meia montanha oculta - uma paisagem interior, ainda não. Em outras palavras, o que está escrito dentro de mim está lá: ‘Tu és isso’”.<sup>809</sup> Essa maneira de *ver* a montanha não é de forma alguma habitual a um cidadão norte-americano. Seu modo de olhar o mundo natural era muito mais do que admiração romântica de uma bela paisagem exterior ou a representação simbólica de um sentimento interior. Na afirmação “*Tu és isso*”, ele não se via destacado do mundo, muito menos tinha uma perspectiva antropocêntrica. Estava dentro e indissolúvel com ele na unidade e na diversidade das formas. O seu *eu* revelava-se na concretude da rocha. Entretanto *sabia* ser também parte de um lado ao dizer: “[...] Eu sonho todas as noites do Ocidente”.<sup>810</sup>

Merton estava domiciliado em sua própria tradição, entretanto a experiência como místico lhe possibilitava o adentramento radical nas tessituras do cotidiano. Em suas reflexões sobre ser monge e/ou filósofo, ele afirmou que, sem querer cair no anti-intelectualismo ao procurar “a Face de Deus Vivo”, ser sábio, para ele, significava, em “[...] certo sentido, abandonar toda tentativa de adquirir a sabedoria e entrar numa dimensão inteiramente nova da existência, em que a divisão entre sujeito e objeto, fins e meios, tempo e eternidade, corpo e alma desaparecem totalmente”.<sup>811</sup> A sua compreensão de ser filósofo e poeta é de uma ultrapassagem dessa condição de não dualidade:

É justamente a esta altura que sua vida toda se torna filosofia e poesia – em outras palavras, não há mais nenhuma filosofia ou poesia que se possa separar da unidade de sua existência. A filosofia e a poesia desaparecem. As ações ordinárias do cotidiano – comer, dormir, andar, etc – tornam-se atos filosóficos que apreendem os princípios supremos da vida, na própria vida e não de maneira abstrata.<sup>812</sup>

Merton afirmou que a partir desta unificação da existência é que vêm os grandes aforismos dos mestres asiáticos ou dos santos cristãos e também os poemas dos mestres Zen. Esta seria, no seu entender, a “perfeição da vida religiosa”, e complementa dizendo que, por

---

<sup>808</sup> Needle Rock é uma rocha localizada na fronteira oeste da floresta nacional de Gunnison, em Colorado nos EUA. Originou-se na garganta de um grande vulcão extinto a 28 milhões de anos atrás. Sua elevação é de 2.400 metros (7.864 pés). É um lugar da costa da Califórnia ao norte de São Francisco que Merton explorou por ocasião da visita à Abadia Our Lady of the Red woods.

<sup>809</sup> OSM, p. 110 (22 de maio de 1968).

<sup>810</sup> OSM, p. 110 (22 de maio de 1968).

<sup>811</sup> REC, p. 338.

<sup>812</sup> REC, p. 339.

sermos imperfeitos, necessitamos da religião. Os poemas do *Sanshodoei* de Dogen revelam este mesmo olhar sobre o encadeamento entre o despertar e a vida cotidiana:

O eco dos vales, o grito dos símios nas colinas, simplesmente recitam sem cessar as Escrituras.  
 Para quem capta o espírito das Escrituras,  
 a voz dos mercadores do mundo profano,  
 pregam a Lei.  
 O contorno dos picos, o murmúrio dos vales,  
 não são senão a voz e o espírito do nosso Buddha Sakyamuni.<sup>813</sup>

Segundo Bernard Faure, a identidade perfeita entre o homem e a natureza constitui a causa principal do despertar, enquanto que a autenticidade da prática e o encontro de um guia espiritual são as condições. Ao interpretar Dogen, Faure afirma que a iluminação pode surgir através de fenômenos (aparentemente) externos, como o som de um córrego ou de uma pedra em um bambu, a visão de flores ou as palavras dos outros. Em razão do princípio da não dualidade, a natureza se reflete no homem, e o homem se reflete na natureza. Afirma ainda que o mundo exterior tem a capacidade de purificar o praticante, mas a prática da meditação (*shikantaza*), por sua vez, afeta o mundo exterior. Assim, diz Dogen em *Sansuikyo* que, “[...] quando [os santos e sábios] vivem nas montanhas, uma vez que pertencem a elas, árvores e pedras são abundantes, as aves e os animais estão cheios de espiritualidade”<sup>814</sup>.

Conta a história Zen que um dia, o mestre Kyogen, varrendo o jardim em frente ao eremitério nas montanhas, uma pequena pedra bateu no bambu. Através deste som, ele despertou e obteve o satori. Então ele escreveu o seguinte poema:

Por um golpe, pelo som de uma pedra,  
 Pelo som de um bambu,  
 Esqueci tudo. Eu sou feito com toda a inteligência  
 Que preencheu meu cérebro.  
 Minhas complicações terminaram.<sup>815</sup>

<sup>813</sup> DOGEN, Eihei. *La vision immediate*. Nature, éveil et tradition selon le Shobogenzo. Traduction et commentaire Bernard Faure. Paris: Le Mail, 1987, p. 25.

<sup>814</sup> *La vision immediate*. Nature, éveil et tradition selon le Shobogenzo, p. 27.

<sup>815</sup> *Le trésor du Zen*: Textes de Maître Dogen (XIII siècle), p. 139.

Em Merton, o lugar do despertar sempre esteve na atenção do instante presente. Assim como disse Dogen em seu poema, não havia o que procurar, seu lugar era onde já estava, “Onde está a nossa cidade natal na parte inferior da montanha? Onde você deve procurar? Nossa cidade é o lugar onde vivemos, aqui e agora.”<sup>816</sup> Esta questão do tempo para o ser foi muito bem trabalhada por Jose Carlos Michelazzo em seu ensaio sobre *As habitações do humano como expressões do tempo: diálogo entre Heidegger e Dogen*, que justifica esse interesse como sendo “[...] mais vivo quanto mais se distancia do tempo objetivo e mais próximo fica da existencia das coisas em geral e torna-se ainda mais misterioso quando ligado à existencia humana”.<sup>817</sup> Segundo o autor, a perspectiva de tempo para Heidegger era a finitude, e a de Dogen, a impermanência. Ele trabalha com três possíveis horizontes de interpretação do problema do tempo:

Uma primeira habitação, a antropocêntrica, é a que se estabelece de uma primeira interpretação do tempo enquanto permanência, ou seja, como simples duração. A segunda, a existencial, sob a interpretação do tempo como finitude ou impermanência relativa. A terceira, a numinosa, sob o horizonte do tempo enquanto impermanência radical.<sup>818</sup>

Esses autores, segundo Michelazzo, “[...] aproximam-se ao compartilhar a inseparabilidade do ser e do tempo; próximos estão ao se dissiparem de toda ilusão de uma segurança ontológica semelhante a da imortalidade da alma ou salvação eterna”<sup>819</sup>. Entretanto o interesse do autor neste ensaio é descobrir as sutis diferenças que possam existir entre eles. Verifica-se nesta pesquisa que o tempo em Thomas Merton aproxima-se mais da visão de Dogen, e situa-se sob o horizonte da impermanência radical numa habitação numinosa<sup>820</sup>. A

<sup>816</sup> *Où est notre village natal du fond de la montagne? Où faut-il le chercher? Notre village natal est là où nous vivons, ici et maintenant.* SANSHO DOEI. Traduit por maître Deshimaru. Poème 5. DOGEN, Maître; EJO, Maître. *Le chant du vent dans l'arbre sec.* Commentaires de Philippe Reiryu Coupey, moine zen. Paris: Charles Antoni/ L'Originel, 2011, p. 22.

<sup>817</sup> MICHELAZZO, José Carlos. *As habitações do humano como expressões do tempo: diálogo entre Heidegger e Dogen.* In: NETO, Antonio Florentino; OSWALDO, Giacoia Jr. (Orgs). *Heidegger e o Pensamento Oriental.* Uberlândia: EDUFU, 2012, p. 183.

<sup>818</sup> *As habitações do humano como expressões do tempo: diálogo entre Heidegger e Dogen*, p. 184.

<sup>819</sup> *As habitações do humano como expressões do tempo: diálogo entre Heidegger e Dogen*, p. 183.

<sup>820</sup> Em importante nota reproduzida aqui Michelazzo justifica o uso desta expressão retirada de Rudolf Otto – das Numinöse, de seu clássico *Das Heilige* de 1917 (Otto, 1961) – para designar o caráter radical da experiência religiosa ao invés da mais usual, mística, por dois motivos: por um lado, por ela estar comprometida com sistemas filosóficos e religiosos de sustentação metafísica e, por outro, pelo Zen Budismo recusar essa denominação, *strictu sensu*, para se referir à experiência de iluminação búdica. MICHELAZZO, José Carlos. *As habitações do humano como expressões do*

sua experiência como místico, a sua consciência de expansão, alargamento e dilatação do tempo sinalizam sua posição de iluminado, de homem desperto e imerso no tempo originário do caminho do despertar e que, segundo Marcos Lutz Müller, “[...] radicaliza a experiência da impermanência, compreendendo-a a partir de um sentido mais originário do tempo, que se manifesta no verdadeiro presente situado no âmago da impermanência, mas que não é uma realidade que subjaz ao passar do tempo ou está imune a ele”.<sup>821</sup>

#### 4.2 Kanchenjunga - a sétima montanha

Corra para a montanha;

---

*tempo: diálogo entre Heidegger e Dogen.* In: NETO, Antonio Florentino; OSWALDO, Giacoia Jr. (organizadores). *Heidegger e o Pensamento Oriental*. Uberlândia: EDUFU, 2012, p. 183.

<sup>821</sup> MÜLLER, Marcos Lutz. *O tempo originário (ser-tempo) de Dogen: um ensaio sobre o ser-tempo no opúsculo Uji.* In: NETO, Antonio Florentino; OSWALDO, Giacoia Jr. (organizadores). *Heidegger e o Pensamento Oriental*. Uberlândia: EDUFU, 2012, p. 225.

Desfaça essas escamas em seus olhos  
Que o impedem de ver Deus.<sup>822</sup>

Dante, *Purgatorio*, II, 7

Em Kanchenjunga, como em qualquer outra montanha  
existe sempre o outro lado: o lado que nunca foi  
fotografado e transformado em cartão postal. É o único  
que vale a pena ver.<sup>823</sup>

Thomas Merton

A primeira montanha na vida de Thomas Merton foi o Monte Canigou nos Pireneus Orientais, ao sul da França. Nascido em 31 de janeiro de 1915, num ano de guerra, “[...] debaixo das sombras de certas montanhas francesas na fronteira com a Espanha, nasci para o mundo. Livre por natureza, à imagem de Deus, era, no entanto prisioneiro da minha própria violência e do meu próprio egoísmo, à imagem do mundo em que nasci”.<sup>824</sup> Segundo Michael Mott, Prades pode ter crescido ou mudado de tamanho, mas a casa da Rua 4 de Setembro onde ele nasceu e a Rua do Palácio da Justiça parecem quase exatamente como a das fotografias tiradas em 1914-1915: “[...] Somente a árvore na extremidade do jardim estreito na parte de trás da casa cresceu para bloquear a visão do primeiro lugar alto de Merton, o Monte Canigou que se eleva acima de Prades”.<sup>825</sup> Merton passou a vida entre montes, mas retornou à sua liberdade original no encontro com Kanchenjunga que representou em sua jornada o sétimo patamar da *grande montanha*.

Merton escreveu em sua autobiografia que seus pais tinham muitos amigos em Prades e que, quando lá haviam se instalado, sua mãe gostava de pintar nas colinas, sob um toldo, e seu pai, ao sol, “[...] enquanto os amigos bebiam vinho tinto e admiravam o vale Canigou e o mosteiro nas encostas da montanha”<sup>826</sup>. Aquelas montanhas abrigavam muitos mosteiros em

---

<sup>822</sup> Preâmbulo do primeiro diário de Merton. HART, Patrick. *Run to the Mountain. The Story of a Vocation. The Journals of Thomas Merton. Volume one 1939-1941*. New York: Harper San Francisco, 1996 (Abreviado RM).

<sup>823</sup> OSM, p. 284 (19 de novembro de 1968)

<sup>824</sup> MSP, p. 9.

<sup>825</sup> MOTT, Michael. *The Seven Mountains of Thomas Merton*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1984, p. 5.

<sup>826</sup> MSP, p. 11.



ruínas, e ele afirmar lembrar-se “[...] com grande reverência daqueles claustros de pedra, limpos e antigos, cujas arcadas baixas e robustas foram talhadas e ali colocadas por monges que talvez tenham rezado por mim neste lugar em que agora me encontro”.<sup>827</sup>

Na *Montanha dos sete patamares*, o monge faz uma alusão à Divina Comédia, de Dante Alighieri (1265-1321), e suas incursões ao mundo espiritual representada pelo afresco de Domenico di Michelino, em que Dante encontra-se ao lado da cidade de Florença segurando sua obra na mão esquerda e, por trás, avistam-se o Inferno, o Monte Purgatório com sete terraços, Adão e Eva no topo e as esferas celestes acima. Como bem disse Sibélius em sua obra, a experiência e o encadeamento das reflexões de Merton não se fazem com um traçado linear e evolutivo, estando “[...] mais para o movimento circular e verticalizante (em caracol), como a metáfora dos sete patamares, de nítida inspiração aligheriana faz ver. Os diários, notoriamente, parecem perfazer esse percurso”<sup>828</sup>.

Kanchenjunga é a terceira maior montanha do mundo (28,169 pés ou 8.598 metros de altura). Seu nome *kan-chen-dzo-nga* significa, literalmente, “cinco tesouros da grande neve”, pois tem cinco picos considerados sagrados para povo do Himalaia. Localiza-se na fronteira do Nepal e Sikkim, exatamente 46 milhas a noroeste de Darjeeling.<sup>829</sup> Veio simbolizar com o seu mistério e imensidão tudo o que Merton havia procurado na sua viagem ao Oriente, fechando o ciclo das sete montanhas em sua vida. Merton havia visto imagens de Kanchenjunga antes de partir para a sua peregrinação asiática e a viu pela primeira vez de um avião em outubro de 1968:

O voo de Calcutá para Nova Deli, esta manhã, foi afinal muito bonito. Começou com tempo nublado e tormentoso, mas, de repente, olhei para fora e lá estavam os Himalaias, a muitas centenas de milhas distantes – muralha branca, terrível e imensa, com as montanhas mais altas que já vi. Reconheci as que ficavam por trás de Pokhara, como Annapurma; pude distinguir as mais altas no conjunto, mas não em destaque. Everest e Kanchenjunga estavam muito distantes.<sup>830</sup>

Em 18 de novembro de 1968, Merton fez um breve retiro na Fazenda de Chá Mim, em Darjeeling, tendo em vista tirar fotos da majestosa montanha: “[...] Foi bom eu ter vindo.

<sup>827</sup> MSP, p. 12.

<sup>828</sup> PEREIRA, Sibélius Cefas. *Thomas Merton: Contemplação no tempo e na história*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 27.

<sup>829</sup> Os primeiros escaladores não asiáticos que buscaram alcançar o cume eram britânicos, em 1955, mas eles não chegaram ao topo por respeito às crenças dos Sikkimese. M&B, p. 88.

<sup>830</sup> OSM, p. 226 (28 de outubro de 1968).

Manhã toda sozinho na encosta, ao sol cálido que agora se esconde entre nuvens. Tempo bastante para pensar.”<sup>831</sup> Mas ele buscava intensamente alguma coisa que tinha a sensação de não encontrar: “[...] resposta, visão, coisa diferente. Isso alimenta a ilusão. A ilusão de que existe outra coisa. Diferenciar – o processo antigo de tudo separar, levando ao não-pensar, em vez da atenção em ver tudo-no-vazio sem ter que destruir cada coisa opondo-a a si-mesma”.<sup>832</sup>

Merton sentia-se “magoado” com a montanha, “[...] seu grande e agreste rubor ao amanhecer do lado de fora de minha janela no bangalô, às 5:45. [...] Durante toda a manhã o Kanchenchunga esteve encoberto por nuvens. Só raramente se pode ver o pico por entre as nuvens ou um dos picos adjacentes”<sup>833</sup>. Dentro de poucos dias, ele estava fascinado por ela e com a difícil tarefa de capturar sua beleza. No primeiro dia de retiro, ele estava cansado de buscar a montanha, sempre velada por nuvens. No dia seguinte, ao reconhecer o seu aborrecimento com a montanha e ao vislumbrar “seu grande rubor bruto ao nascer do sol”, refletiu sobre a sua experiência indiana. Merton sonhou com Kanchenjunga:

Eu olhava a montanha puramente branca, absolutamente branca, principalmente nos picos do lado do oeste. Vi a pura beleza dos contornos e das formas, tudo branco. E ouvi uma voz que dizia - ou tive a clara ideia de ouvir: ‘Há outro lado da montanha’. Compreendi que ela tinha sido virada e tudo estava desenhado de modo diferente; eu estava olhando do lado do Tibete. Esta manhã minha briga com a montanha acabou. Não se trata de um grande caso de amor - mas por que se zangar com uma montanha? Ela está linda, castamente branca ao sol da manhã - e bem à vista, diante da janela do bangalô.<sup>834</sup>

Durante a tarde Merton tirou mais três fotos da montanha, questionou sua relação com ela e afirmou não ser esse um ato de reconciliação. Tinha consciência da ilusão ou limitação de uma fotografia na representação da realidade, esta capta somente um fragmento do real que pode até não corresponder em nada com o que se deseja retratar. Ele afirmou que uma câmera não pode reconciliar uma pessoa com coisa alguma, nem pode ver uma montanha em sua verdade:

---

<sup>831</sup> OSM, p. 281 (18 de novembro de 1968).

<sup>832</sup> OSM, p. 281 (18 de novembro de 1968).

<sup>833</sup> OSM, p. 281 (18 de novembro de 1968).

<sup>834</sup> OSM, p. 284 (19 de novembro de 1968).

A câmara não sabe o que fotografa: apenas capta materiais com os quais você reconstrói – não tanto aquilo que você viu, mas aquilo que você pensou que viu. A melhor foto, portanto, está ciente, consciente da ilusão e usa a ilusão, consentindo nela e encorajando-a – principalmente ilusões inconscientes e poderosas que normalmente não são admitidas na mente.<sup>835</sup>

Ao entardecer, o monge declara seu amor à montanha numa visão plena e intensa de seu movimento, suas formas/cores que desaguam no intrínseco paradoxo de sua beleza. Segue a sua descrição:

As nuvens desta manhã repartiram-se levemente; a montanha, o maciço dos picos anexos começou uma grande, lenta e silenciosa dança do *dorje*<sup>836</sup> em neve e névoa, luz e sombra, planos e forças, súbitas torres de nuvens elevando-se em espiral e saídas de orifícios gelados, extensões azuis de rochas semielevadas, picos surgindo e sumindo, mas sempre permanecendo o topo de Kanchenjunga como destaque visível e constante de todo o vagaroso espetáculo. Durou horas. Imponente e lindo. Ao cair da tarde as nuvens afastaram-se mais; só ficou um longo avental de névoa e sombra abaixo dos picos principais. Houve algumas discretas iluminações rosadas, mas a maior parte era na forma de linha e sombra. Ó Mãe Tântrica Montanha! Palácio de yin-yang, oposto na unidade! Palácio de *anicca*, impermanência e paciência, solidez e não-ser, existência e sabedoria. Grande *acordo* do ser e do não-ser; convenção que não ilude a quem não quer ser iludido. A total beleza da montanha só aparece quando se concorda com o paradoxo impossível: ela é e não é. Quando nada mais é preciso dizer, a fumaça das ideias se desvanece e a montanha é VISTA.<sup>837</sup>

O fenômeno místico pode ser reconhecido primeiramente, segundo Juan Martín Velasco, pelo “[...] *modus loquendi*, a forma de falar, a linguagem que se origina na experiência”<sup>838</sup> vivida pelos místicos e como eles a relatam às pessoas ao seu redor. A linguagem mística é a expressão da “[...] corporalização ou encarnação da experiência mística. Até o recurso ao silêncio dos místicos tem, de alguma maneira, valor verbal; é uma forma de expressar a incapacidade de dar adequadamente conta da intensidade da experiência

<sup>835</sup> OSM, p. 284 (19 de novembro de 1968).

<sup>836</sup> *Dorje* na etimologia tibetana vem de *rdorje* = pétreo-senhor, o senhor do raio e do trovão, símbolo do método (princípio masculino); o equivalente tibetano é o termo em sânscrito *vraja* (adamantino ou diamante) no sentido de dureza, o que é puro e indestrutível. DA, p. 292.

<sup>837</sup> OSM, p. 286 (19 de novembro de 1968). DA, p. 119.

<sup>838</sup> VELASCO, Juan Martín. *El fenómeno místico, clave para la comprensión del hecho religioso y del ser humano*. In: LÓPEZ-BARALT, Luce (edición); SOTOMAYOR, Beatriz Cruz (coordinación). *Repensando la experiencia mística desde las islas extrañas*. Madrid: Trotta, 2013, p. 21.

e da sua incomensurabilidade”<sup>839</sup>. Velasco considera a primeira característica da linguagem dos místicos a sua proximidade com a experiência, “[...] o místico se distingue de sua forma de saber sobre o Deus de que ele não sabe por ouvir dizer, mas como alguém que ‘tem visto os seus olhos’[...]. Não se refere tampouco ao saber por conceitos, senão que fala o que o sujeito viveu em sua própria experiência”.<sup>840</sup>

Na experiência de Merton, ao se defrontar com Kanchenjunga, observa-se o “[...] aprofundamento do olhar, a expansão da consciência que supõe o descobrimento da profundidade da condição humana que comporta como primeira consequência a dilatação da visão da realidade”.<sup>841</sup> O místico entrou em sintonia com o mistério do mundo natural e desvelou, nesse instante, dimensões até então ocultas para ele na visão da montanha. Segundo Velasco, através do contato com textos das tradições místicas, observa-se um novo olhar, que transfigura a realidade do mundo e permite desnudar níveis de profundidade e beleza que a vida diária e o simples olhar científico objetivo e explicativo não chegam a suspeitar. Dois dias depois dessa *visão*, Merton escreveu em seu diário este texto de D.H. Lawrence:

E o gelo e o esplendor mais alto da neve brilham com imemorial imunidade ao fluxo e ao calor da vida. Muito acima, transcendem toda a espécie de vida, todo o suave e úmido fogo do sangue. Assim o homem deve (precisa) viver sob o esplendor de sua própria negação.<sup>842</sup>

Merton tinha plena consciência da impermanência radical e da relatividade das formas/cores. Ao comentar que não poderia descrever a vista da mesma montanha todos os dias, afirmou ser esta uma ilusão: “[...] hoje, o pico do Kanchenjunga estava escondido por nuvens maciças, mas os picos anexos mais baixos destacavam-se mais belos e imponentes, por direito. Se o Kanchenjunga não existisse, todos eles seriam grandes montanhas por si”.<sup>843</sup> Merton sente não conseguir mais ter a visão de seu pico antes de partir:

Como previ Kanchenjunga ficou escondida até partirmos de Darjeeling. Viam-se os picos mais baixos, mas o cume mais alto perdia-se dentro de uma enorme nuvem de neve. Apenas os flancos se mostravam no espaço

---

<sup>839</sup> *El fenómeno místico, clave para la comprensión del hecho religioso*, p. 21.

<sup>840</sup> *El fenómeno místico, clave para la comprensión del hecho religioso*, p. 21.

<sup>841</sup> *El fenómeno místico, clave para la comprensión del hecho religioso*, p. 54.

<sup>842</sup> D. H. Lawrence: *Twilight in Italy*. New York: Viking, Compass Books, 1962, p. 6. David Herbert Lawrence (1885-1930) foi um romancista, poeta, dramaturgo, ensaísta, crítico literário e pintor inglês. Apud: OSM, p. 290 (21 de novembro de 1968).

<sup>843</sup> OSM, p. 290 (22 de novembro de 1968).

nevoento de sombra e neve. Quando dobramos para entrar em Ghoom, olhei para trás; e isso foi o fim.<sup>844</sup>

Impossível não ver Rilke nessas palavras quando, na Oitava Elegia, dedicada a Rudolf Kassner, ele desenvolveu, segundo a interpretação de Dora Ferreira da Silva, “[...] o tema do homem expulso da unidade cósmica, desligado do ritmo original das fontes que fluem sem perguntas para a eternidade.”<sup>845</sup> Rilke fala da comunhão que o animal vive com o todo, mas a condição do homem o mantém sempre em “face do mundo”:

Quem nos desviou assim, para que tivéssemos  
um ar de despedida em tudo que fazemos? Como aquele  
que partindo se detém na última colina para contemplar  
o vale na distância – e ainda uma vez se volta,  
hesitante, e aguarda – assim vivemos nós,  
numa incessante despedida.<sup>846</sup>

Sobressai, na narrativa de Merton, a experiência do monge cristão que vê e descreve a montanha com os olhos de um místico e as palavras de um oriental. Em *Kanchenjunga*, Merton “[...] vê uma resposta para suas questões, as montanhas detêm paradoxos, um tema central na sua própria obra. Tem um lado que é visto e um lado que não é visto, é um ‘palácio dos opostos na unidade’”<sup>847</sup>. O paradoxo que existiu em sua própria condição humana, mas que, no momento dessa visão, convergiu para a unidade entre os opostos “yin-yang” de rara beleza estética. Estes faziam parte da sua reflexão:

Yang e Yin: o rochedo e a terra, para os artistas chineses seriam *femininos*. A luz e a austeridade da cor na neve e no céu, *masculinos*. No entanto, existe muito do macio das tonalidades claras nas sombras azuis e arroxeadas. Não há nenhuma arte capaz de dizer algo sobre isso e a arte não deve tentar fazê-lo. Os chineses foram os que mais se aproximaram disso com seu Tao da pintura.<sup>848</sup>

---

<sup>844</sup> DA, p. 128 (24 de novembro de 1968).

<sup>845</sup> *Elegias de Duíno*, p. 117.

<sup>846</sup> *Elegias de Duíno*, p. 79.

<sup>847</sup> PEARSON, Paul M. *Beyond the shadow and the disguise: The Zen photography of Thomas Merton*. In: M&B, p. 186.

<sup>848</sup> REC, p. 172.

Novamente, aqui se manifesta a *relação dual* e paradoxal entre o feminino e o masculino, própria da vivência mística. Merton afirmou, de maneira apropriada, o sentido limitado e equivocado de uma fotografia na transmissão de um significado real:

Nada se parece menos com a realidade do que a fotografia e que nada se assemelha menos à substância do que sua sombra. Para transmitir o sentido de uma coisa substancial, devemos utilizar não a sombra, mas o sinal, não a imitação, mas a imagem. A imagem é uma realidade nova e diferente e decerto, não transmite a impressão de algum objeto, e sim a mente do sujeito: e isto é ainda outra coisa.<sup>849</sup>

Thomas Merton havia se preparado durante toda a sua existência e ansiava pelo instante de unidade e integração na trama cósmica. Deixou-se arrebatado pela intensidade da realidade que se desnudava diante dele numa forma familiar e, ao mesmo tempo, totalmente nova e explosiva. Os montes que o acompanharam pelos lugares onde ele habitou apresentavam-se, agora, em sua verdade sem sombra ou disfarce na forma de uma única Grande Montanha. Esta assumiu uma forma viva, de mestre em sua vida. Como diz Dogen no *Sutra das Montanhas e das Águas*, “[...] Embora o movimento das montanhas seja mais veloz que o do vento, aqueles que nela não vivem não percebem isso, nem o reconhecem. Viver entre as montanhas refere-se a um florescer do mundo diário”.<sup>850</sup>

Merton foi o Homem Soberano de Chuang Tzu, “[...] tudo que age em tudo, e em nada se imiscui – é o céu [...] reconhece isto, esconde-o no coração, torna-se ilimitado, de mente larga, tudo atrai a si. E assim deixa o ouro permanecer oculto na montanha. Deixa a pérola repousar nas profundezas”.<sup>851</sup> Sábio e/ou santo, que, com todos os seus pecados e conflitos (por causa deles mesmo), tornou-se mais humano. Viveu entre montanhas, o fluxo de sua vida corria como um rio que, por onde passava, deixava em suas margens um rastro de florescência e fragrâncias.

### 4.3 Polonnaruwa - o jardim Zen

---

<sup>849</sup> REC, p. 172-173.

<sup>850</sup> DOGEN, Eihei. *Shobogenzo. The Treasure House of the Eye of the True Teaching*. A trainee's Translation of Great Master Dogen's Spiritual masterpiece. Translated by Reverend Master Hubert Nearman, Order of Buddhist Contemplatives. 1. ed. Mount Shasta, Califórnia: Shasta Abbey Press, 2007. ISBN: 978-0-930066-27-7. Capítulo 13: On the Spiritual Discourses of the Mountains and the Water - Sansuikyo, p. 143.

<sup>851</sup> MERTON, Thomas. *A via de Chuang Tzu*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 95.

Vi e penetrei através da superfície e ultrapassei a sombra e a aparência. Isto é a Ásia em sua pureza. [...] A coisa toda tem muito de jardim Zen – despojamento, franqueza e evidencia e as enormes figuras imóveis.<sup>852</sup>

Thomas Merton

Deixa a palavra escorregar,  
 Como um jardim o âmbar e a cidra,  
 Magnânimo e distraído,  
 Devagar, devagar, devagar.<sup>853</sup>

Boris Pasternak

James Laughlin, editor e grande amigo de Merton, escreveu que, paradoxalmente, ele nunca havia tido uma experiência mística importante, até que a teve no Ceilão poucos dias antes de sua morte. Em seu último diário da viagem à Ásia, publicado postumamente, falou da experiência que teve ante as monumentais esculturas de Buda: “[...]é escasso nas palavras; disse que agora ele viu, e que penetrou na superfície, e foi mais além da sombra e da aparência”<sup>854</sup>. Afirmou, ainda, que talvez a experiência que mais se assemelhe a essa em intensidade aconteceu numa época bem anterior, em 25 de outubro de 1947:

Este vazio e liberdade em cuja porta eu entrei por meio minuto e que foi suficiente para toda uma vida, porque era uma nova vida por completo. Não há nada com o que se possa comparar. Pode-se chamar de qualquer coisa, mas é a liberdade infinitamente frutífera de estar despossuído de todas as coisas e despossuído de si mesmo no espaço aberto naquela felicidade que parece estar acima de todos os modos de existência.<sup>855</sup>

---

<sup>852</sup> OSM, p. 324 (04 de dezembro de 1968).

<sup>853</sup> O Dom da Poesia (Fragmento) 1917. CAMPOS, Augusto de; CAMPOS, Haroldo de; Schnaiderman, Boris. *Poesia russa moderna*. Nova antologia. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 132.

<sup>854</sup> *Vida Perdida: Memórias I*, p. 167.

<sup>855</sup> MERTON, Thomas. *Entering the Silence: Becoming a Monk & Writer. The Journals of Thomas Merton*, volume two, 1941-1952. New York: Harper Collins, 1995, p. 127. (Abreviado ES).

No Ceilão, em Polonnaruwa<sup>856</sup>, segundo Paul Pearson, Merton vivenciou as antigas estátuas gigantes dos Budas entalhadas na gruta de Gal Vihara<sup>857</sup> como um “jardim zen”, um lugar de unidade em sua vida, onde a quietude e o movimento, geografia e viagem, se reuniram. No *Diário da Ásia*, consta essa visita em 02 de dezembro de 1968, este soa como um momento de iluminação para ele, uma experiência estética incrível na fronteira como místico. Somente dois dias depois (04 de dezembro de 1968) é que ele sentiu que poderia escrever sobre essa experiência.<sup>858</sup>

Merton comentou sobre o seu caráter indescritível: “[...] foi uma experiência de tal importância que eu não poderia descrevê-la às pressas. Nem poderia descrevê-la agora, e talvez nunca, com propriedade. Talvez eu a tenha estragado, falando sobre ela durante um jantar ou com meros conhecidos”<sup>859</sup>. Mas, quando falou sobre ela com Walpola Rahula<sup>860</sup> na Universidade Budista, sentiu sua compreensão: “[...] aquelas estátuas não foram esculpidas por homens comuns”<sup>861</sup>. Bonnie Thurston sublinha que a figura de pé não é Buda, mas seu primo Ananda. A figura reclinada é o morto ou moribundo Buda na postura de *Mahaparinirvana* como seu discípulo mais próximo (que mais tarde se tornou um Arhat) e está em luto silente nas proximidades. Sabendo que Merton morreu dali a uma semana eletrocutado acidentalmente após a sua Conferência sobre *Marxismo e Perspectivas Monásticas* (10 de dezembro de 1968), esse fato lança uma luz sobre suas reflexões: “[...] ele não permaneceu por muito mais tempo”<sup>862</sup>.

---

<sup>856</sup> Polonnaruwa é uma cidade antiga em ruínas no Ceilão Central. Foi residência real dos cingaleses entre o VIII e o XII séculos. Lá, estão as ruínas dos palácios e dos templos hindus e budistas, onde existem três grandes Budas esculpidos em imensas pedras. DA, p. 187.

<sup>857</sup> A gruta de Gal Vihara, ou Templo de Pedra, foi fundada pelo rei Parakramabahu I (1153-1186) no século XII com o objetivo de purificar o sacerdócio budista. O rei reuniu uma congregação de monges e elaborou um código de conduta para eles que foi gravado em uma inscrição na mesma face da rocha que contém as imagens de Buda.

<sup>858</sup> PEARSON, Paul M. *Beyond the shadow and the disguise: The Zen photography of Thomas Merton*. In: M&B, p. 191.

<sup>859</sup> OSM, p. 321 (04 de dezembro de 1968).

<sup>860</sup> Dr. Walpola Rahula, monge budista e professor na Universidade Budista de Colombo, Ceilão. Autoridade nas escrituras budistas primitivas de várias escolas, e especialmente da ‘Tradição’ Sânscrita (Agamas) e do ‘Corpo Canônico’ Pali (Nikayas), passou parte da década de 1950 como Prof. Visitante na Sorbonne (Paris) trabalhando no estudo sobre Asanga, um dos mais importantes filósofos da tradição Mahayana. DA, p. 185.

<sup>861</sup> OSM, p. 321,322 (04 de dezembro de 1968).

<sup>862</sup> THURSTON, Bonnie B. *Unfolding of a New World: Thomas Merton & Buddhism*. In: M&B, p. 21.



Na tarde em que Merton voltou de Polonnaruwa, um canhão disparou quando ele descia do carro e “mil corvos levantaram voo sob a chuva, junto ao Templo do Dente”.<sup>863</sup> Os corvos que sempre o haviam acompanhado pareciam anunciar a sua breve partida. Nessa ocasião, chovia pesadamente em Kandy e, em todos os vales e arrozais e florestas, a 72 km de distancia estava Dambulla<sup>864</sup>, onde quase não chovia. Merton, o motorista do bispo, o vigário geral da diocese de Kandy e um nativo do Ceilão desceram até a gruta *vihara* de Dambulla, assim descrita:

Há um pórtico incomum, como abóboda de claustro, fronteiro à linha de covas. As grutas são escuras. No interior delas, a terra não está completamente seca nem completamente molhada sob os pés descalços. Escuridão. O velho segura duas velas pequenas. Levanta-as. Descubro que estou bem junto de um enorme Buda reclinado, a uma altura qualquer do joelho. Curioso efeito do grande Buda dourado deitado no escuro [...] Filas de Budas de pedra e sândalo, sentados, guardando os afrescos. Os Budas dos afrescos são lindos.<sup>865</sup>

Enquanto Merton observava as pinturas nas paredes e no teto da gruta com cenas, histórias, mitos e monstros, ele parecia não dar muita atenção ao guia que lhe apontava uma cena de pecadores sendo picados no inferno ou tâmeis<sup>866</sup> sendo picados na guerra e dizia: “‘cortando, cortando’ [...] E de repente reconheço um rei cingalês de rosto dourado e olho alucinado, barba negra – que eu já tinha visto em um cartão postal. É uma escultura em madeira pintada”.<sup>867</sup> Após essa incursão, ele seguiu sua peregrinação até Polonnaruwa (a 40 km de Dambulla), uma vasta área isolada sob árvores, “[...] estrada de terra. Perdida. Depois, vimos Gal Vihara e outros conjuntos de stupas de monges. Celas. Montanhas distantes como no Yucatã”.<sup>868</sup> Assim narrado em seu diário:

---

<sup>863</sup> Este templo localizado em Kandy guarda uma relíquia religiosa – o dente de Buda. A cidade fundada no século XIV já foi capital do Sri Lanka. Cercada de templos budistas, é um dos principais centros de peregrinação do país. Juntamente com Dambulla formam um Patrimônio Mundial da UNESCO desde 1991. OSM, p. 321 (04 de dezembro de 1968).

<sup>864</sup> Em Dambulla, está localizado o Templo Dourado construído num complexo de 80 cavernas decoradas com ouro e afrescos coloridos, com mais de 150 imagens de Buda e de alguns deuses hindus. Impressiona a maneira que foram feitos pela pouca iluminação natural das grutas.

<sup>865</sup> OSM, p. 322-323 (04 de dezembro de 1968) DA, p. 180-181.

<sup>866</sup> Tâmeis são descendentes de trabalhadores indianos enviados do Sul da Índia ao Sri Lanka para trabalhar na lavoura.

<sup>867</sup> OSM, p. 323 (04 de dezembro de 1968) DA, p. 181.

<sup>868</sup> OSM, p. 323 (04 de dezembro de 1968).

O caminho desce até Gal Vihara: cova larga, silenciosa, cercada de árvores. Um afloramento baixo de rocha apresenta uma gruta aberta e, ao lado da gruta, um grande Buda sentado à esquerda, um Buda reclinado à direita e Ananda, creio, do lado da cabeça do Buda reclinado. Dentro da gruta, outro Buda sentado. O vigário geral recuando diante do ‘paganismo’, fica para trás e senta-se debaixo de uma árvore lendo o guia da excursão. Posso então aproximar-me dos Budas descalço e atento, meus pés pisando o capim molhado, a areia molhada. Súbito, o silêncio dos extraordinários rostos. Os largos sorrisos. Vastos, contudo sutis. Contendo todas as possibilidades; nada indagando; tudo conhecendo; nada desprezando; a paz – não a paz da resignação emocional, mas de *Maddhyamika*, de *Sunyata*, que tudo percebeu sem desacreditar ninguém ou nada – sem refutação – sem afirmar qualquer outro argumento.<sup>869</sup>

Essa experiência invade Merton em uma “[...] torrente de alívio e gratidão diante da pureza *óbvia* dos rostos, a limpidez e a fluidez da forma e da linha, o desenho dos corpos monumentais integrados na forma da rocha e da paisagem, figura, rocha e árvore”.<sup>870</sup> Segundo ele, esse silêncio e essa paz poderiam ser assustadores para uma mente que exige posições mais teóricas. Merton parecia estar familiarizado com o lugar quando sua maneira habitual de *ver* sofre uma ruptura:

De repente, olhando para estas figuras fui completamente e quase violentamente arrebatado da maneira habitual e restrita de ver as coisas. E uma clareza interior, patente, como que explodindo das próprias pedras, tornou-se evidente e óbvia. A fantástica *evidência* da figura reclinada, o sorriso, e o sorriso triste de Ananda de pé, com os braços cruzados (muito mais *categórico* que a Mona Lisa de Da Vinci, porque inteiramente simples e direto). O certo sobre tudo isso, é que não há enigma, não há problema e na realidade não há *mistério* [...] A pedra, toda a matéria, toda a vida está carregada de *dharmakaya*... tudo é vazio e tudo é compaixão.<sup>871</sup>

Nesse instante em que tudo está claro, simples e direto, não há enigma ou *mistério*, “[...] todos os problemas estão resolvidos e tudo está claro, simplesmente porque o que importa está claro”.<sup>872</sup> Michel de Certeau, em seus ensaios sobre a mística, declara que esse debate concentra-se nas torções ou nos usos encontrados em uma prática diferente da linguagem. É uma experiência na qual se é permitido viver, mas difícil falar com propriedade dela: “[...] A sensação de arrebatamento é recorrente em vários místicos, um corte

<sup>869</sup> OSM, p. 323 (04 de dezembro de 1968). DA, pp. 181-182.

<sup>870</sup> OSM, p. 323 (04 de dezembro de 1968).

<sup>871</sup> OSM, p. 323 (04 de dezembro de 1968). DA, pp. 181-182.

<sup>872</sup> OSM, p. 323 (04 de dezembro de 1968). DA, p. 182.

circunscreve o discurso que se constrói e o separa de um mundo previsível”.<sup>873</sup> Na linguagem mística, ocorre a prática do destacamento: “[...] ela desnatura a língua e a afasta da função que visava uma imitação das coisas [...]. Atormenta as palavras para lhes fazer dizer o que literalmente elas não dizem, da forma que se tornem de algum modo a escultura das táticas das quais são os instrumentos”.<sup>874</sup> Merton afirmou que nunca em sua vida havia tido tal sentido de beleza e força espiritual ao mesmo tempo em uma iluminação estética:

Com Mahabalipuram e Polonnaruwa, minha peregrinação asiática ficou clara e purificada em si. Quer dizer, eu sei e vi aquilo que obscuramente procurava. Não sei o que resta ainda, mas eu agora vi e penetrei através da superfície e ultrapassei a sombra e o disfarce. Isto é a Ásia em sua pureza, sem estar encoberta pelo lixo asiático, europeu ou americano; e ela é clara, pura, completa. Ela tem tudo e de nada carece. E, por não carecer de coisa alguma, pode permitir-se ser silenciosa, despercebida, velada. Não necessita ser descoberta. Nós, incluindo os asiáticos, é que precisamos descobri-la.<sup>875</sup>

A ida de Merton a Mahabalipuram em Madras ocorreu um pouco antes da visita a Polonnaruwa, a qual ele descreve a belíssima paisagem do sul da Índia sob as nuvens da monção: “[...] Folhagem verde-escura, arrozais verde vivo, milhares de palmeiras altas, lençóis de água clara, montanhas azuis ao sul, com bonitas formas”.<sup>876</sup> Ao perguntar ao motorista que o levava se aquelas eram as montanhas onde Ramana Maharshi<sup>877</sup> tinha estado, ele sorriu e respondeu sim. Comenta ainda que, sob certos aspectos, foi a coisa mais encantadora que ele viu na Índia, “[...] mais tranquilo, mais calmo, mais bem cuidado. Aqui, finalmente, pode-se ter uma ideia do que terá sido a Índia rural de outrora”.<sup>878</sup> Assim, ele a descreve:

Mahabalipuram é o que resta de uma cultura surpreendente. É um conjunto de capelas esculpidas ou construídas em uma enorme formação antiga de rocha – não penhascos, mas baixos e desconexos afloramentos de rocha e seixos rolados, alisados e conformados por milhões de anos. Grutas pórticos,

---

<sup>873</sup> CERTEAU, Michel. *La Fable Mystique: XVI et XVII siècle*. Paris: Gallimard, 1982, p. 185.

<sup>874</sup> *La Fable Mystique*, p. 195.

<sup>875</sup> OSM, p. 323 (04 de dezembro de 1968). DA, p. 182.

<sup>876</sup> DA, p. 154 (28 de novembro de 1968)

<sup>877</sup> Bhagavan Sri Ramana Maharshi (1879-1950) foi um dos grandes santos hindus e mestre dos tempos modernos na Índia, a quem a devoção popular deu o título de Bhagavan – um dos sábios supremos, considerado como sendo “um com Deus”. As notas de Merton sobre suas leituras de Maharshi estão na caderneta nº 68 na coleção de seus documentos no Centro de Estudos Thomas Merton no “Bellarmine-Ursuline College”, em Louisville, Kentucky. DA, p. 161.

<sup>878</sup> DA, p. 154

figuras, degraus, sinais, linhas de furos, deuses e deusas espalhados, todos à volta, mas sem uma profusão excessiva.<sup>879</sup>

Segundo Merton este lugar lhe transmitiu um profundo sentido de espaço e silêncio, com “[...] vistas imprevisíveis, palmeiras e proximidade do mar. Gostaria de vagar por muito tempo entre as rochas [...]. O templo da praia, menor do que eu esperavamuito batido pelas intempéries, mas uma verdadeira jóia”<sup>880</sup>. Mahabalipuram é chamado também de “Sete Pagodes”, fica à beira mar, a 37 milhas ao sul de Madras. Foi construído pelos reis Pallava (600-750 d.C.) e consiste em uma série de templos semelhantes a pagodes que se estendem mar adentro, com *raths* (rochas monolíticas esculpidas em baixo relevo) e *mandapams* (templos em cavernas).<sup>881</sup>

No parecer de Thurston, a familiaridade de Merton com o Budismo começou com as tradições de suas raízes hindus, quando ele abraçou a tradição Mahayana: “[...] apesar de a grande iluminação de Merton (ouso dizer seu *satori*?) ter ocorrido em Polonnaruwa, um fruto do Budismo Theravada.<sup>882</sup> O fim da sua trajetória foi claramente em relação ao Tibete”.<sup>883</sup> Antes da sua última viagem, ele estava mais concentrado em Suzuki e no Zen. Na Ásia, voltou-se para os tibetanos, os oito dias que ele passou em Dharamsala fazendo retiro, lendo, meditando e encontrando com mestres do Budismo Theravada foram bastante significativos. Chegou a receber este poema escrito em tibetano e feito especialmente para ele pelo Rimpoche Chobgye Thiccen e traduzido por Sonam Kazi:

Para a flor que busca com boa vontade  
 Ele é a Luz do Sol a dominar muitos sábios.  
 Àquele que é belo e adorado por todo o Ocidente  
 Os melhores votos desta abelha sinceramente encantada.<sup>884</sup>

Nas três entrevistas que teve com o Dalai Lama, observou ser este um líder religioso erudito de notável formação monástica: “[...] falamos quase exclusivamente sobre a vida de meditação, sobre samadhi que é o primeiro estágio da disciplina meditativa e onde

---

<sup>879</sup> DA, p. 154.

<sup>880</sup> DA, p. 155.

<sup>881</sup> DA, p. 161.

<sup>882</sup> Existem controvérsias quanto a esta informação, pois, segundo alguns historiadores, as estátuas dos Budas apresentam significativa influência do Budismo Mahayana.

<sup>883</sup> THURSTON, Bonnie B. *Unfolding of a New World*. In: M&B, p. 21-22.

<sup>884</sup> DA, p. 92.

sistematicamente se purifica e concentra a mente”.<sup>885</sup> Conversaram sobre a mística tibetana e o Zen. O seu ponto de referência era o Zen tal como se segue:

Nas longas conversas que tivemos sobre meditação pude ver que ele (Dalai Lama) certamente a penetrou de modo completo e profundo e é um homem de alta ‘realização’. Também encontrei muitos outros tibetanos impressionantes nesse sentido, inclusive leigos que estão muito adiantados em um tipo especial de contemplação tibetana que se parece com o Zen e se chama Dzogchen.<sup>886</sup>

É importante ressaltar, segundo Thurston que, ao longo de sua vida, “[...] Merton teve contato pessoal com praticantes, monges e lamas, bem como com os estudiosos do Budismo. Prática e compromisso existencial fizeram toda a diferença”.<sup>887</sup> Apesar do intenso contato com os tibetanos, o Zen estava todo o tempo presente em seu olhar, ele percebeu o que estava velado por trás das grandes figuras dos Budas: “[...] a coisa toda tem muito de jardim Zen – despojamento, franqueza e evidencia – e as enormes figuras imóveis, apesar do movimento das linhas ondeantes das vestes e da forma corporal, constituem uma visão linda e santa”<sup>888</sup>. O restante da “cidade”, as ruínas do antigo palácio, ele não teve tempo de ver, pois logo retornou a Kandy.

No início de sua vida monástica, Merton falava sobre o mosteiro: “[...] A situação aqui tem dado a cada monge a oportunidade de participar daquela misteriosa e secreta provação para o espírito que foi o próprio Gethsemani de Cristo. Não foi em vão que nosso mosteiro recebeu o nome de Jardim da Agonia. Contudo, prometo não dramatizar esse lado de nossa existência”<sup>889</sup>. E afirmou não compactuar com o pecado de exagerar nas provações e cruces. Merton buscou mais tarde transformar esse lugar de sofrimento e penitência em um jardim Zen. Aqui se encontra o ponto nodal entre o monge da tradição cristã e o monge da tradição Zen Budista.

No Budismo, o foco principal é busca da eliminação do sofrimento dos seres sensíveis, no Cristianismo o sofrimento de Jesus Cristo crucificado tem o aspecto soteriológico, ele sofreu para nos salvar. Esta é uma visão semelhante ao ideal dos Bodisatvas (Bodhisattva em

<sup>885</sup> DA, p. 253.

<sup>886</sup> Dzogchen, em tibetano, “grande perfeição”, Grande Via, onde Tudo está incluído – é a tradição esotérica da ordem Nyngmapa do Budismo tibetano. Tem suas origens nos grandes mestres budistas como guru Padma Sambhava do Vale Swat e Vimalamitra da Índia. DA, p. 253-293.

<sup>887</sup> THURSTON, Bonnie B. *Unfolding of a New World*. In: M&B, p. 22.

<sup>888</sup> OSM, p. 323 (04 de dezembro de 1968). DA, p. 182.

<sup>889</sup> MERTON, Thomas. *O signo de Jonas*. São Paulo: Mérito, 1954 (Abreviado SJ, p. 14).

sânscrito), no Budismo Mahayana são seres iluminados que estão a caminho de tornarem-se um Buda, mas adiam esta meta para ajudarem os seres vivos a conseguirem a sua salvação. Thomas Merton ao se aproximar do Zen pareceu buscar outra via, queria transformar o Jardim da Agonia num Jardim Zen tecido com os elementos da natureza, este fato marcou uma profunda mudança de paradigma em sua vida. De certa forma, ele conseguiu viver com alegria no rigor do mosteiro, entretanto o seu desaparecimento trágico representou uma semelhança com a morte de Cristo.

Em sua última conferência sobre *Marxismo e perspectivas monásticas* realizada em Bancoc, Merton relaciona a iconografia budista com o monacato. Sobre uma das tradicionais representações do Buda sentado na posição de lótus, com uma das mãos apontando sobre a terra e a outra segurando uma tigela de mendigo, ele afirmou ser esta uma ótima declaração sobre a relação entre o monge e o mundo:

O monge pertence ao mundo, mas o mundo não lhe pertence, no grau em que se dedicou totalmente a libertar-se dele com o fim de libertá-lo. Não podemos imergir no mundo e deixar-nos carregar por ele. Isso não é salvação. Se quisermos salvar o homem que se afoga temos que ter um apoio qualquer.<sup>890</sup>

Segundo ele, o gesto de apontar para a terra responde a uma acusação de Mara que corresponde a um tentador representativo da ilusão. Aproximou-se de Buda, quando este estava sentado e já era um ser iluminado, e disse-lhe: “[...] Não tens nada que sentar neste pedacinho de terra porque isso me pertence”. Contudo, Buda apontou para a terra e a chamou para testemunhar a sua não pertença a Mara. A tigela do mendigo de Buda “[...] representa a raiz teológica fundamental da crença não só no direito de mendigar, mas na abertura à doação de todos os seres como expressão da interdependência de todos os seres. Conceito central no Budismo – ou pelo menos no Budismo Mahayana”.<sup>891</sup> E complementa que toda a ideia de compaixão, central no Mahayana, está fundamentada no conceito de originação interdependente.

#### 4.4 O ver tocado pelo Zen

---

<sup>890</sup> DA, p. 266.

<sup>891</sup> DA, p 266

COM TODOS OS SEUS OLHOS, a criatura vê o Aberto.  
 Nosso olhar, porém, foi revertido e como armadilha  
 Se oculta em torno do livre caminho.  
 O que está além pressentimos apenas  
 Na expressão do animal; pois desde a infância  
 Desviamos o olhar para trás e o espaço livre perdemos.  
 Ah, esse espaço profundo que há na face do animal.  
 Isento de morte. Nós só vemos  
 Morte. O animal espontâneo ultrapassou seu fim;  
 Diante de si tem apenas Deus e quando se move  
 É para a eternidade, como correm as fontes.  
 Ignoramos o que é contemplar um dia, somente  
 Um dia o espaço puro, onde, sem cessar,  
 As flores desabrocham. Sempre o mundo,  
 Jamais o em-parte-alguma, sem nada: o puro,  
 O inesperado que se respira, que se *sabe*  
 Infinito, sem a avidez do desejo.<sup>892</sup>

Oitava Elegia (Rainer Maria Rilke)

A sensibilidade estética de Merton o fazia admirar a beleza da Ásia. Pouco tempo antes de sua visita a Polonnaruwa, ao passar pelo museu de Kandy e pelo Templo do Dente, ele observava: “[...] pequenas coisas deliciosas e curiosas do museu: marfins, lacas, pinturas, tecidos, espadas, bronzes, vasos, textos de medicina em tiras de entre-casca de árvore. Gosto do colorido vermelho-preto-ouro, típico da pintura de Kandy”<sup>893</sup>. Essa pintura era essencialmente popular em contraposição às lacas e marfins que eram bastante sofisticadas. Merton gostava destas obras imersas em espiritualidade, uma arte profundamente embebida pelo sagrado.

Nesta viagem ao continente asiático, antes de sua trágica morte em 10 de dezembro de 1968 em Bancoc, Merton afirmou sua intenção: “Que eu não volte sem resolver a grande

---

<sup>892</sup> Parte da Oitava Elegia. RILKE, Rainer Maria. *Elegias de Duíno*. Edição bilíngue. 3ª reimpressão. São Paulo: Globo, 2010, pp. 72-75.

<sup>893</sup> OSM, p. 312 (02 de dezembro de 1968).

questão. E sem ter encontrado também *mahakaruna*, a grande compaixão [...] Estou indo para casa – para o lar que nunca estive com este corpo.”<sup>894</sup> A compaixão, ideia central no Budismo Mahayana, baseia-se, segundo Merton, na compreensão da interdependência entre todos os seres vivos. Conforme ele afirmou em sua última palestra:

Todos somos partes uns dos outros e todos envolvidos uns com os outros. Assim, quando o monge mendiga de um leigo e recebe uma coisa de um leigo, não é como uma pessoa egoísta ganhando algo de alguém. Ele simplesmente está se abrindo a esta interdependência, a essa mútua interdependência, na qual todos reconhecem estar imersos na mesma ilusão comum, mas que essa ilusão também é uma realidade empírica a ser aceita inteiramente; nessa ilusão, apenas empiricamente real, está presente o nirvana e ele está todo ali, quando se pode ver realmente.<sup>895</sup>

Nesse discurso, Merton concluiu que essa visão budista da realidade aproximava-se da visão monástica cristã: “[...] quando se penetra por desapego e pureza de coração no segredo interior do campo da experiência comum, atinge-se uma liberdade que ninguém pode tocar ou ferir...”<sup>896</sup>. Admitiu ser essa uma ótica idealista, entretanto, afirmou que o monasticismo cristão e o monasticismo budista compartilham a ideia de que esta liberdade pode ser alcançada. O essencial para isso, segundo ele, seria a formação de mestres espirituais capazes de tocar o coração dos seus discípulos: “[...] onde houver alguém capaz de dar alguma direção e alguma instrução a um pequeno grupo com este fim, com o fim de servir e amar a Deus e alcançar a união com Ele há uma forma de monacato”<sup>897</sup>. Afirmou ainda que esta relação de mestre-discípulo não depende de fatores culturais, sociológicos ou psicológicos – “[...] é algo muito mais profundo”.<sup>898</sup>

O monge cristão buscava os mestres do Oriente. Dois dias depois de sua chegada a Bancoc, Merton conheceu o abade do Wat Bovoranives, um dos mais tradicionais templos budistas do lugar – o Venerável Chao Kum Sasana Sobhaba. Na ocasião, impressionado com sua presença, perguntou-lhe sobre a sua percepção sobre *mukti* ou o “conhecimento da libertação”. Ao que o abade respondeu:

---

<sup>894</sup> OSM, p. 205 (15 de outubro de 1968).

<sup>895</sup> DA, pp. 266-267.

<sup>896</sup> DA, p. 267.

<sup>897</sup> DA, p. 267.

<sup>898</sup> DA, p. 267.



Quando voce está em Bancoc, voce sabe que está ali. Antes disso voce só sabia a respeito de Bancoc. A pessoa tem de subir todos os degraus e, depois, quando não há mais degraus, terá de dar um salto. O conhecimento da libertação é o conhecimento, a experiencia desse salto.<sup>899</sup>

Nessa viagem, Merton fez a experiência de saltar ao puro nada, retornou ao Si Mesmo de sua morada original. Finalmente, resolveu a grande questão para a qual ele buscava resposta. No seu sonho de volta à Abadia de Nossa Senhora de Gethsemani, retornou com um “hábito Zen”, o seu corpo cobriu-se com novas e intensas cores – preto, vermelho e dourado. Na realidade, revestiu-se com um novo olhar, libertou-se de todas as vestes. No dia de sua morte, em 10 de dezembro de 1968, logo após a conferência sobre *Marxismo e perspectivas monásticas*, Merton vai para seu quarto descansar e sua vida é abruptamente ceifada pelo choque elétrico do fio desencapado de um ventilador.<sup>900</sup> As suas raízes, entretanto, sempre estiveram no hábito trapista e no escapulário neste instante recolocado por seus irmãos da Ordem em seu corpo inerte. Estes ficaram ao seu lado em vigília constante, recitando o rosário e, depois, o saltério até a chegada dos oficiais de exército americano que o levaram. Este breviário retornou definitivamente com ele para o mosteiro cisterciense no sétimo dia após esse sonho: “[...] Na noite passada sonhei que tinha voltado temporariamente a Gethsemani. Estava vestido com um hábito de monge budista, mas com mais preto, vermelho e dourado, um ‘hábito Zen’, de colorido mais tibetano do que Zen”.<sup>901</sup>

Para melhor compreensão do Zen em Merton, Ruben Habito analisou sobre a sua experiência, não como a de um intelectual e acadêmico que escreveu sobre o Zen baseado no conhecimento de Suzuki e outros, porém sobre o homem que, “[...] em sua própria vida e escritos, tinha como única meta a vocação como um cristão contemplativo, também engajado apaixonadamente nas coisas do mundo e de seu tempo. Nosso interesse aqui não é 'Merton no Zen' mas o ‘Zen em Merton’”.<sup>902</sup>

Esse ensaio de Ruben Habito lança luzes sobre o ver de um monge trapista tocado pelo Zen. Aborda as características-chave da prática Zen, modo de vida e visão do mundo da tradição Sanbo Kyodan, mas que também podem ser reconhecidas pelos praticantes das várias linhagens vivas do Zen e, a partir daí, busca vislumbrar o mundo interior de Merton e marcar

<sup>899</sup> OSM, p. 211, 212 (17 de outubro de 1968) DA, p. 10.

<sup>900</sup> Esta versão oficial é contestada por alguns autores, inclusive por Ernesto Cardenal, mas esta tese não tem como objetivo questionar as causas de sua morte.

<sup>901</sup> OSM, p. 255 (05 de novembro de 1968)

<sup>902</sup> HABITO, Ruben L.F. *Hearing the cries of the world: Thomas Merton's Zen experience*. In: M&B, p. 91.

temas que possivelmente tenham ressonância com essa visão budista. Para a elucidação desse processo, o autor reflete sobre os frutos dessa prática, aquelas características que vem da fruição da vida de alguém engajado no Zen Budismo.<sup>903</sup>

A partir do momento em que alguém começa a prática do Zazen de sentar-se com postura contínua, de frente para a parede ou olhar um ponto fixo no horizonte, respirar de maneira adequada e deixar a mente no aqui e agora, virá uma conscientização de si mesmo em relação ao mundo que, segundo Ruben, pode marcar a sua vida. Os diferentes elementos na vida dessa pessoa chegam a um sentido maior de coesão e unidade, ou seja, ela pode ser capaz de ver as variadas dimensões da vida em um foco maior a partir de um ponto de vista de um centro interior. Esse é o fruto de uma prática que podemos chamar “centrar-se no ser”.<sup>904</sup>

No parecer de Habito, se a pessoa continua nesse processo de vir para o centro do próprio ser dedicando-se a essa prática pode acontecer algo inesperado onde alguém de repente “vê” o mundo e a si próprio em uma luz totalmente diferente de uma perspectiva convencional de um “eu” subjetivo olhando para o mundo “de dentro para fora”. Esse é um evento que, no Zen, é chamado “olhar para a própria natureza”, o que torna o indivíduo desperto, um Buda<sup>905</sup>. Há um caráter distintivo em uma experiência de despertar: esse despertar não é baseado no alcance conceitual da realidade, mas é um evento reconhecidamente palpável que deixa seu sinal, um evento que ocasiona uma mudança no ponto de equilíbrio do ser<sup>906</sup>. Assim, Merton comenta o ensinamento Zen sobre *ser* Buda:

A descoberta da *face original antes do nascimento* é a descoberta não de que *se vê* Buda, mas de que *se é* Buda. Este não é como as imagens dos templos sugerem, pois já não existem imagens, e, portanto, nada se vê, ninguém vê, e existe um Vazio em que as imagens não são concebíveis – A verdadeira visão – disse Shen Hui – ocorre quando não há visão.<sup>907</sup>

A prática Zen joga luz e transforma completamente a vida de uma pessoa, esse é o ponto onde se pode verificar se uma experiência de despertar é genuína ou não. O indivíduo que foi levado ao Zen pela experiência de *Duhkha*, ou de insatisfação ou uma consciência existencial de inquietude, experimenta esse momento como uma superação do sentido de alienação e separação e, dessa maneira, como uma “volta para a casa”. Ele encontra tudo que

<sup>903</sup> *Hearing the cries of the world*: Thomas Merton’s Zen experience. In: M&B, p. 92.

<sup>904</sup> *Hearing the cries of the world*: Thomas Merton’s Zen experience. In: M&B, p. 93.

<sup>905</sup> *Hearing the cries of the world*: Thomas Merton’s Zen experience. In: M&B, p. 94.

<sup>906</sup> *Hearing the cries of the world*: Thomas Merton’s Zen experience. In: M&B, p. 94.

<sup>907</sup> ZAR, p. 35.

realmente sempre quis ou precisa verdadeiramente e, assim, descobre a satisfação interior, a verdadeira paz<sup>908</sup>. É a isso que se refere a frase atribuída ao mestre chinês Lin-Chi (Linji Yixuan, morto em 867) fundador da linhagem Rinzai e conhecido por seus métodos rigorosos de ensinamento: “A verdadeira pessoa não é absoluta”. Ela vive uma vida cotidiana ordinária, comendo quando tem fome, bebendo quando tem sede, indo ao trabalho, se cansando, se divertindo ou se chateando em festas, lavando os pratos, jogando lixo fora, etc. E, nessa vida cotidiana, está completamente em paz, mas não totalmente contente.<sup>909</sup>

No parecer de Izutsu, o pensamento de Lin Chi é tipicamente chinês na medida em que situa o homem no centro de sua visão do mundo e sua concepção é realista e até pragmática. Lin Chi diz em seu discurso:

Deveis saber que na realidade do Budismo não há nada extraordinário que deveis cumprir. Viva simplesmente como é costume sem tentar fazer algo em especial, satisfazendo vossas necessidades naturais, vestindo as roupas, consumindo os alimentos e deitando quando se sentir cansado. Deixa que os ignorantes riem de mim. Os sábios sabem o que quero dizer.<sup>910</sup>

Assim como em Merton, que dizia, na simplicidade de seu eremitério em algum dia de maio de 1965 –*Dia de um estranho*: “[...] O que uso, calças. O que faço, vivo. Como rezo, respiro. Quem disse zen? Lave essa boca se voce disse zen [...] Vida espiritual é algo que as pessoas se preocupam quando estão tão ocupadas com outra coisa que pensam que deviam espiritualizar-se”.<sup>911</sup> A sua via mística era a vida cotidiana, ele tinha a clara percepção de que, mesmo sendo um monge trapista de uma severa ordem, pertencia ao mundo como todas as pessoas. Sabia valorizar a tradição, mas sentia-se livre de uma “diferença ilusória” das outras pessoas: “[...] Graças a Deus que *sou* como os outros homens, que sou apenas um homem entre outros”<sup>912</sup>. Merton vivia de maneira comum, mas de certa forma sentia-se a margem da sociedade, assim como os poetas e os hippies, o monge não fazia parte do *establishment*. Assim ele disse em sua palestra sobre a *Vida monacal* pronunciada, informalmente, em Calcutá:

---

<sup>908</sup> *Hearing the cries of the world*: Thomas Merton’s Zen experience. In: M&B, p. 95.

<sup>909</sup> *Hearing the cries of the world*: Thomas Merton’s Zen experience. In: M&B, p. 95-96.

<sup>910</sup> HFBZ, p. 17.

<sup>911</sup> DWL, p. 239 (maio de 1965)

<sup>912</sup> REC, p. 182.

Em primeiro lugar, permiti-me encarar a incoerência com que tenho de viver ao apresentar-me diante de vós com o que eu considero um disfarce, pois nunca, nunca eu uso isto (colarinho clerical). O que costumo vestir é blue jeans e uma camisa aberta, o que desperta a pergunta muito frequente que as pessoas me tem feito: quem o senhor representa? Que religião o senhor representa? E essa é também uma pergunta meio difícil de responder. Vim com a intenção de talvez dizer alguma coisa a monges, monges de todas as religiões porque me considero um monge... embora possa não parecer.<sup>913</sup>

Um dos frutos do modo de vida Zen é a maneira de incorporar a realização de si mesmo (unicidade) com todas as dores e sofrimentos de uma pessoa sensível neste mundo em uma vida de compaixão, no sentido de “sofrer com”. O entendimento dessa dimensão do próprio ser, isto é, na dimensão da com-compassão, desperta e nos tira da indiferença e também de um sentido de impotência, aquele sentimento sufocante de que os problemas do mundo e o sofrimento das pessoas são tão grandes que qualquer esforço será inútil, e, dessa maneira, somos tentados a uma resignação passiva ou, pior, ao desespero. A vida Zen pode ser descrita, segundo Habito, como um despertar para a realidade dinâmica do momento presente: “[...] é uma vida que nos abre para a totalidade que é ser humano, com o que nos causa tristeza e glória, a complexidade e a simplicidade e tudo mais que isso implica”.<sup>914</sup>

Na década de 60, Merton vai a Louisville, no centro do bairro comercial, esquina de Fourth e Walnut, para tratar da impressão do guia para postulantes do mosteiro. Percebe-se claramente em seu relato a compaixão, o sentimento de arrebatamento e de não separação do mundo. O místico revela-se em sua fala:

Fiquei subitamente submerso pela compreensão de que eu amava toda aquela gente, que eram todos meus e eu deles. E, ainda que não podíamos estar alienados um do outro, embora sejamos totalmente estranhos. Era como se acordando de um sonho de separação, de espúrio auto-isolacionismo num mundo especial de renúncia e de suposta santidade. Toda ilusão de uma existência santa separada é um sonho. Não que eu ponha em questão a realidade da minha vocação ou da minha vida monástica: mas a concepção da ‘separação do mundo’ que temos no mosteiro se apresenta, com demasiada facilidade, como uma completa ilusão. A ilusão de que, porque fazemos votos, nos tornamos seres de uma espécie diferente, pseudo-anjos, ‘homens espirituais’.<sup>915</sup>

---

<sup>913</sup> DA, p. 240.

<sup>914</sup> *Hearing the cries of the world: Thomas Merton's Zen experience.*In: M&B, p.97.

<sup>915</sup> REC, p. 181.

Nesse repente, ele surpreendeu-se-se liberto de uma diferença ilusória que lhe proporcionou grande alívio e alegria, “que quase ri alto”. O *ver* em Merton é de alguém que rompeu com a dualidade numa experiência que deixou sua marca indelével. Nota-se, aqui, um instante corriqueiro que disparou um gatilho e despertou o novo em seu olhar. Assim, afirmou o que sentiu:

Uma imensa alegria de ser *homem*, membro de uma raça na qual o próprio Deus encarnou. Como se as dores e a estupidez da condição humana pudessem submergir-me, agora que tenho consciência daquilo que todos nós somos. E se ao menos todos pudessem ter consciência disso! Porém não pode ser explicado. Não há nenhum meio de dizer às pessoas que elas estão todas brilhando como sóis.<sup>916</sup>

Merton não praticou o Zen no seu sentido tradicional ou monástico, mas a sua vivência espiritual como monge trapista perpassada por uma experiência interior de grande intensidade permitiu vivê-lo à sua maneira. Ele desmistificava a religião ao dizer: “[...] aqui em cima, nas matas, vê-se o Novo Testamento: quer dizer, o vento vem por entre as árvores e você o respira”.<sup>917</sup> O monge *ouvira* as muitas vozes das matas: “[...] há uma ecologia mental, também, um equilíbrio vivo de espíritos neste recanto da mata. Além do canto dos pássaros, aqui há espaço para muitos outros”.<sup>918</sup> Sempre acompanhado de diversos poetas, como Rilke e T.S. Eliot, “[...]as *Elegias de Duíno* e *Quatro Quartetos* falam de minha própria vida, meu próprio ser, meu destino, meu cristianismo, minha vocação, minha relação com o mundo do meu tempo, meu lugar nele”.<sup>919</sup>

Somam-se a esses poetas e escritores que o acompanhavam nas suas leituras em seu eremitério: Vallejo, Char, Montale, Zukofsky, Ungaretti, Edwin Muir, Quasimodo, Nicanor Parra, Albert Camus, também vozes femininas como Angela de Foligno, Flannery O’Connor, Tereza de Ávila, Julian of Norwich, Raissa Maritain e outros como “[...] Chuang Tzu, cujo clima é talvez mais condizente com o deste refúgio silencioso. Há, aqui, a tranquilizadora companhia de muitos Tzus e Fus bem calados. Kung Tzu, Lao Tzu, Meng Tzu, Tu Fu. E Hui Neng. E Chao-Chu”.<sup>920</sup>

---

<sup>916</sup> REC, p. 182.

<sup>917</sup> DWL, p. 239 (maio de 1965).

<sup>918</sup> DWL, p. 238 (maio de 1965).

<sup>919</sup> DWL, p. 319 (29 de novembro de 1965).

<sup>920</sup> DWL, p. 238 (maio de 1965).

A floresta, para Merton, possuía vida própria, “[...] é bom escolher as vozes que serão ouvidas nestas matas, mas elas próprias também se escolhem e se transmitem para estar aqui neste silêncio. Seja como for, não há carência de vozes”<sup>921</sup>. Na vida ordinária do mosteiro, na relação com os noviços, na admiração da criação, ele viveu na plenitude de todos os seus sentidos – tato, olfato, audição, visão, percebendo o entorno de forma inédita. Mergulhou na intimidade de sua própria humanidade, onde viveu a experiência direta de Deus na concretude da vida. A interiorização em Merton não representava um deslocamento do mundo; ao contrário, provocou o seu adentramento singular na história, ele foi um homem que viveu o seu tempo. O zen, mesmo não afirmando nem negando a existência de Deus, esteve presente em seu real significado na sua visão interna e na sua vida cotidiana. Ele sabia muito bem a direção que sua vida tomava:

O que é primordial? A revelação de Si Mesmo, por Deus, a mim *em Cristo* e na minha resposta em fé. De concreto, isso significa, para mim, minha vida presente na solidão, a aceitação de suas verdadeiras perspectivas e exigências e o trabalho de lenta reorientação que vai junto. Dia a dia percebo que minha vida antiga está se desfazendo e acabará por cair gradualmente em pedaços. E aí então? Minha solidão não é como a de Rilke, ordenada a uma explosão religiosa. O que é então? O que até aqui foi tão somente uma concepção teológica, ou uma imagem, tem de ser procurado e amado. ‘União com Deus!’ Tão misteriosa, que no fim o homem talvez, para evita-la, faça qualquer coisa, desde que perceba que ela significa o *fim* de sua própria realização-pessoal-do-Eu, de uma vez por todas. Estarei preparado? Claro que não. Entretanto, o rumo de minha vida está fixado nesta direção.<sup>922</sup>

Ao procurar despojar-se de seu eu pessoal e buscar a revelação de si mesmo por Deus, Thomas Merton já havia escolhido a sua via. Parece existir certa semelhança de seu caminho com os passos de desenvolvimento indicados na antiga lenda chinesa *O boi e seu pastor*. Não exatamente nessa ordem nem com essa precisão, mas desde a primeira estação quando era um jovem estudante universitário, ele buscava algo ainda indefinido. Passou em sua trajetória por todas as estações, inclusive pela oitava estação, a ilustração de um círculo vazio, onde o dualismo sujeito/objeto é quebrado, correspondente ao Nada Absoluto que sinaliza a libertação do pensamento substancializante. Viveu a *grande morte* como se diz no Zen, ou, se for possível fazer uma analogia, *morte e ressurreição* no Cristianismo através da sua vivência como místico. Chegou à décima e última estação, ressuscitado do nada, o si mesmo aberto

---

<sup>921</sup> DWL, p. 238 (maio de 1965).

<sup>922</sup> DWL, p. 322 (7 de dezembro de 1965).

pelo Nada Absoluto que se desenvolve como o *entre* e sinaliza seu retorno ao cotidiano na vivência das coisas simples do mosteiro e na sua relação com as outras pessoas.

Na sua peregrinação asiática, encontrou os mestres espirituais do Oriente que buscava, como afirmou um mês antes de sua morte em *Carta circular aos amigos*:

Posso dizer que até agora meus contatos com monges asiáticos foram muito frutuoso e compensadores. Parecemos nos entender muito bem. Lidei mais com budistas e acho que os tibetanos, sobretudo, são muito vivos e também geralmente bem treinados. São pessoas maravilhosas. Muitos dos mosteiros, tailandeses e tibetanos, parecem ter a mesma vida que foi vivida, por exemplo, em Cluny, na Idade Média: erudição, bom treinamento, com muita liturgia e ritual. Mas também são especialistas em meditação e contemplação. Isto é o que mais me atrai. Não se pode calcular o valor do contato direto com gente que, na realidade trabalhou durante a vida inteira treinando a mente e se libertando da paixão e das ilusões.<sup>923</sup>

Merton tinha intenção de visitar os mosteiros cistercienses na Indonésia, em Hong Kong e Japão fazendo palestras, mas confessa que o seu interesse maior era aprender e fazer contato com pessoas no terreno monástico budista. Em notas sobre uma palestra que deveria ter sido realizada em Calcutá, na Índia, *Experiência monástica e diálogo entre Oriente e Ocidente*, ele confessa que “[...] mesmo havendo irreconciliáveis diferenças de doutrina e de crença formulada, há grandes semelhanças e analogias ao nível da experiência religiosa [...] As diferenças culturais e doutrinárias devem ser conservadas”<sup>924</sup>, mas complementa que estas não invalidam a proximidade entre as doutrinas em um aspecto existencial.

O místico fez a experiência do grande salto referida pelo abade Chao Khum Sasana Sobhaba quando não havia mais degraus a subir. No decorrer de sua existência, ele vinha se preparando para esse momento de ruptura e despertar. Havia chegado ao topo da *montanha dos sete patamares* onde só havia uma saída – a libertação, ou mais precisamente a Ressurreição. O seu caminho estava marcado “a fogo” como já sabia desde o início de sua vida monástica:

O signo que Jesus prometeu à geração que não o compreendera foi o ‘signo de Jonas, o profeta’ – isto é, o signo de Sua própria ressurreição. A vida de todo monge, de todo sacerdote, de todo cristão, é marcada pelo signo de Jonas porque todos vivemos pelo poder da Ressurreição de Cristo. Sinto, porém, que minha vida está especialmente marcada por esse grande signo,

<sup>923</sup> DA, p. 254 (9 de novembro de 1968).

<sup>924</sup> DA, p. 245.

que o batismo e a profissão monástica marcaram a fogo nas próprias raízes do meu ser, porque, como o próprio Jonas, me vejo viajando para meu destino no ventre de um paradoxo.<sup>925</sup>

A presença do mistério no âmbito do visível que subjaz ao Real faz ressonância na visão do místico. A experiência de Merton na natureza é o próprio despertar. O cuidado, a delicadeza, a atenção para com o presente em cada um de seus instantes tornava-o consonante ao Zen. Assim como em Dogen, que, ao afirmar a importância de *deixar cair corpo e mente* na revelação do *rostro originário* através do exercício da meditação, o monge cristão exerceu a espiritualidade do cotidiano em uma prática contínua, vivida na fluidez do *peixe na água*. No sentido de “Água do Espírito” ou “natureza de Buda” que, para o mestre Soto Zen, tinha um profundo significado religioso. Dogen diz em *Sansuikyo*:

Não há somente água no mundo, há um mundo na água [...]. Quando você penetra na prática da fluidez de uma simples gota d'água e a sua não fluidez, a penetração completa de todos os pensamentos e coisas vão se manifestar nos seus tantos olhos. Há montanhas ocultas com tesouros, ocultas no céu, dentro de outras montanhas. E o aprendizado de que há montanhas ocultas dentro daquilo que está oculto. E lá aprender com a prática que há montanhas que estão dentro do Que Está Oculto.<sup>926</sup>

Os olhos são, por excelência, os órgãos da mística, percebe-se claramente a presença do mistério nesse discurso de Dogen, ao falar em “tantos olhos”. Vemos não só a natureza em forma de montanha ou água, como esta também nos vê. Nesse mesmo discurso, ele fala que as montanhas e as águas irão naturalmente produzir o sábio e o santo. Mais uma vez, confirma as palavras do Velho Buda Ummon Bu'em: “[...] Montanhas são montanhas; água é água”<sup>927</sup>. Em *Sansuikyo*, as montanhas estão sempre em movimento num fluxo incessante de doação (dos Budas), entretanto existem pessoas que não tem olhos para isso, “[...] embora o movimento das montanhas verdejantes seja mais veloz que o do vento, aqueles que não vivem nela, não percebem, nem reconhecem isto. ‘Viver entre as montanhas’ refere-se a um florescer do mundo diário”<sup>928</sup>.

<sup>925</sup> MERTON, Thomas. *O signo de Jonas*. São Paulo: Mérito, 1954, p. 19.

<sup>926</sup> DOGEN, Eihei. *Shobogenzo. The treasure House of the Eye of the True Teaching*. A trainee's Translation of Great Master Dogen's Spiritual masterpiece. Capítulo 13: On the Spiritual Discourses of the Mountains and the Water - Sansuikyo, p. 154-155.

<sup>927</sup> *Shobogenzo*. On the Spiritual Discourses of the Mountains and the Water - Sansuikyo, p. 155.

<sup>928</sup> *Shobogenzo*. On the Spiritual Discourses of the Mountains and the Water - Sansuikyo, p. 143.



Inspirado no Mestre Reiun Shigon, que havia treinado e praticado meditação por trinta anos, quena primavera, vislumbrando os pessegueiros em flor de repente despertou para a *Via*, Dogen compôs este poema:

Trinta anos eu O mirei, o Bom Amigo com a Espada da Sabedoria:  
Tantas vezes as folhas caíram e outras tantas houve um brotar das flores!  
Mas uma única olhada para o pessegueiro florindo  
E imediatamente – naquele exato instante – eu cheguei,  
Para nunca mais ter dúvidas.<sup>929</sup>

No *Genjo Koan*<sup>930</sup>, Dogen destaca a realidade última, em que todas as coisas têm o seu próprio caráter, e ainda assim são todas iguais em termos de sua verdade. Mestre Kodo Sawaki escreveu em suas notas: “[...] O que é o *Genjo Koan*? É no aqui e agora a verdade que dá o ímpeto, que ativa nossas próprias vidas”.<sup>931</sup> Segundo Dogen todos os fenômenos do universo tornam-se verdades eternas:

A cor da montanha,  
O som do vale  
Juntos  
São, de nosso Buda Sakyamuni,  
A voz e a santa postura<sup>932</sup>

Na perspectiva budista de não substancialização dos seres, encontramos o valor real ou a verdade da vida em todos os seres e em todos os fenômenos do cosmos. Os fenômenos são um koan. Está na vida cotidiana o lugar da verdade: “[...] Quando todos os seres são vistos como não tendo substância, não há nenhuma ilusão ou satori ou Buda ou ser sensível, nem nascimento e extinção”<sup>933</sup>. Na interpretação de Deshimaru:

<sup>929</sup> SHOBOGENZO. *On ‘The Rippling of a Valley Stream, The Contour of a Mountain’ (Keisei Sanshoku)*, p. 69.

<sup>930</sup> *Genjo Koan* é uma das partes mais importantes do Shobogenzo, é o seu terceiro capítulo, é um documento poético e religioso de capital importância para a compreensão do pensamento de Dogen. Considerado a pele, carne, ossos e medula de Dogen, Segundo Deshimaru, todos os outros capítulos não são mais que desenvolvimentos desse capítulo.

<sup>931</sup> DOGEN, Maître. *Le trésor du Zen: Textes de Maître Dogen (XIII siècle) Commentés par Taisen Deshimaru*. Paris: Albin Michel, 2003, p. 128.

<sup>932</sup> *Le trésor du Zen: Textes de Maître Dogen (XIII siècle)*, p. 125-127.

<sup>933</sup> *Le trésor du Zen: Textes de Maître Dogen (XIII siècle)*, p. 129-130.

Do ponto de vista do Budismo, *Shoho-muga*, as existências fenomenais existem apenas nas condições, portanto eles não têm substância. *Muga* significa não-eu, sem substância e sem númeno. Não há ilusões ou satori, nem Buda, nem qualquer ser senciente, e não há nascimento nem morte. Por isso se tornam a negação que *Genjo Koan* chamou *ku*, o vazio de cada existência.<sup>934</sup>

Na seiva da vida cotidiana, explode a primavera, estação preferida de Merton, lá onde a beleza oculta em florescência não deixa sombras ou dúvidas. Nesse átimo, *tantos olhos* se veem, as vozes em sua ressonância nos vales, as formas-cores das montanhas, a exuberância de suas matas, rios, pássaros, esquilos e toda a diversidade infinita da vida que se abriga nela. A voz de Deus faz-se presente no instante e na grande compaixão por todos os seres, “[...] as coisas do Tempo estão em convivência com a eternidade. As sombras Te servem. Os animais cantam para Ti antes de morrer. Como roupas gastas pelo uso, as colinas sólidas desaparecem. Todas as coisas mudam, morrem e desaparecem...”<sup>935</sup>

Em sua palestra sobre *Vida Monacal* pronunciada em Calcutá em outubro de 1968, Merton fala sobre a voz de Deus que lhe invoca para viver no seu amor. Esta voz é o próprio eco dos vales, sussurro dos rios, sibilar dos ventos, movimento das montanhas, de todos os seres sensíveis e não sensíveis que incluem e são parte da natureza:

Não nos reabilitamos por meio de nossas ações, mas sim pelo chamado da voz de Deus, pela voz desse ser fundamental que nos convida a penetrar através da irrelevância de nossa vida – aceitando e admitindo que nossa vida é totalmente irrelevante – para encontrarmos importância n’Ele. E esta importância n’Ele não é algo que se prenda ou possua. É algo que só pode ser recebido por uma dádiva. A espécie de vida, portanto, que eu represento é a vida que está aberta à dádiva: dádiva de Deus e dádiva dos outros.

A voz de Deus é um convite a abandonar-se até de si mesmo. Quando Merton fala em irrelevância da própria vida, remete-se ao vazio da existência. Arrisca-se nesta reflexão a relacionar o seu pensamento com a não substancialização dos seres, quando Merton fala que a vida que o representa é a “vida que está aberta à dádiva”. Em relação à filosofia de *ku* toda existência do cosmos e a realidade de todos os fenômenos devem ser negados, e até mesmo em nós, não há nenhuma substância central fixa ou imóvel. Esta presença de Deus em Merton está marcada pelo selo do despojamento de sua alma, por este deixar de ser, desprender-se. Despossuir que só é possível no vazio (*sunya*) para que a Deidade habite seu ser. Somente ao

<sup>934</sup> *Le trésor du Zen: Textes de Maître Dogen (XIII siècle)*, p. 130.

<sup>935</sup> DS, p. 91.

esquecer o eu, todos os seres vêm até você, já não há quaisquer obstáculos: “O céu e a terra têm a mesma raiz. Todas as existências são a unidade, eles têm apenas um corpo.”<sup>936</sup>

Importante ressaltar que o *satori* não é um estado especial, mas sim um voltar à condição normal, original. Dogen afirmou: “Olhos horizontais, nariz vertical. O sol nasce no leste e se põe no oeste. O galo canta ao amanhecer.”<sup>937</sup> Segundo Deshimaru todos os grandes sábios sempre viveram de uma maneira muito simples, mas foram mestres na arte de refletir sobre si mesmo, ir fundo dentro de sua mente e abrir mão de si mesmo. Segundo Dogen: “Pensar sem pensar, pensar do fundo do não pensamento, pensar das profundezas do pensamento. Este é *hishiryō*, o segredo do *zazen*.”<sup>938</sup>

#### 4.5 Considerações

O monge cristão segue rumo ao Oriente em busca de respostas para suas questões e também de encontrar *marakaruna*, a grande compaixão, parte em seu voo cheio de alegria, esperança e mantras cristãos, mesmo sabendo de todos os problemas que encontraria no continente asiático. Tem sede de Deus e pressente que está próximo de alcançar a sua libertação, vai como um peregrino ansioso por aprender e compartilhar experiências com os irmãos de outras tradições monásticas. No seu íntimo, ele sabe que sua viagem é interior, contudo a força da visita aos sítios sagrados da Ásia causou-lhe um impacto indelével.

Merton sempre viveu rodeado por montanhas. Desde a infância até o final de sua vida, ao todo foram sete: Canigou, The Calvarie, Brooke Hill, The Pasture, Mount Purgatory, Mount Olivet e Kanchenjunga. Neste capítulo, foi dada ênfase à sétima e última montanha: considerada sagrada pelo povo do Himalaia, ela simbolizou para o monge todo o mistério e vastidão que ele buscava. Ao vê-la “puramente branca”, ouviu uma voz que lhe dizia: “Há outro lado da montanha”. Essa visão representou uma experiência única e intensa que veio coroar a sua jornada no Oriente.

Neste capítulo, reafirma-se mais uma vez a estreita conexão entre o pensamento de Dogen e Merton. Existe entre eles uma sintonia em sua maneira de *ver* a Natureza, inseparável de seu sentido de Despertar, que só pode ser realizado na materialidade da vida

---

<sup>936</sup> *Le trésor du Zen: Textes de Maître Dogen (XIII siècle)*, p. 133.

<sup>937</sup> *Le trésor du Zen: Textes de Maître Dogen (XIII siècle)*, p. 136.

<sup>938</sup> *Le trésor du Zen: Textes de Maître Dogen (XIII siècle)*, p. 137.

cotidiana. É nessa relação amorosa que se dá a experiência direta de Deus para o cristão e a profunda religiosidade do mestre japonês. Para ambos, a espiritualidade passa pela corporeidade; no Zen, a meditação só é possível por intermédio do corpo; em Merton, as suas experiências místicas ocorreram de forma inegável na absoluta concretude do espaço e do tempo. Surpreende que a grande diferença existente entre uma cultura ocidental do século XX e uma tradição oriental da primeira metade do século XIII, separadas por séculos de distância, não impediu que sua *via* de iluminação fosse tão semelhante.

Dogen narra uma história Zen bastante peculiar em seu Shobogenzo. É a seguinte: ao ser questionado pelo mestre Isan Reiyu sobre seus conhecimentos, Kyogen Chikan foi incapaz de fazê-lo. Sentiu-se profundamente envergonhado de si mesmo; então, consultou todos os livros da Escritura junto com os comentários que ele tinha acumulado ao longo dos anos, mas, ainda assim, ele não sabia. Finalmente, ele pegou uma tocha e queimou os escritos que ele havia coletado anteriormente, dizendo: “[...] Um bolo de arroz numa pintura nunca vai satisfazer a fome de ninguém. Eu juro que não vou mais me ater aos ensinamentos de Buda nessa vida e só serei um monge da cozinha servindo arroz e sopa de aveia” Assim o fez “[...] Até que, um dia, atirou um pedaço de azulejo que acertou um bambu. Ao ouvir aquele som, ele teve um grande despertar.”<sup>939</sup>

Esta breve história diz muito sobre o Zen e também sobre Merton. Incessante buscador de novos conhecimentos, ele lia muito. Entretanto a sua última viagem foi com sede de experiência, como ele mesmo afirmou, de beber nas fontes do Oriente. Além do contato com os monges budistas, que muito o impressionou, Merton foi despertado pela visão “imponente e linda” da Grande Montanha – Kanchenjunga. Seu olhar foi ampliado, a sua consciência expandiu-se no impacto de sua beleza paradoxal. Nesse instante, ela foi seu mestre e transmitiu tudo que ele precisava saber. A natureza mais uma vez provocava a centelha divina.

Outro ponto central e, talvez, o mais importante em sua peregrinação, foi a visita à gruta de Gal Vihara em Polonnaruwa, no Ceilão Central, que Merton chamou de “jardim Zen”, considerada por seu amigo James Laughlin a experiência mística mais forte na sua vida, e também a última. O impacto que ele teve ao se deparar com as esculturas monumentais dos três Budas foi tão grande que ele só conseguiu escrever sobre essa experiência dois dias depois, na qual ele relata ter sido completamente arrebatado de sua maneira habitual e limitada de *ver* as coisas, sentindo a paz de *Maddhyamika*, de *Sunyata* e uma clareza interior

---

<sup>939</sup> Shobogenzo. On “*The rippling of a valley stream, the contour of a mountain*” (*Keisei Sanshoku*), p. 68.

única, “como que explodindo das próprias pedras”. Merton expressou o indizível desse instante em seu *Diário da Ásia*. Mais uma vez, o monge trapista surpreende – como justificar o fato de que um cristão tenha uma vivência tão intensa diante de imagens de Buda em um sítio sagrado da Ásia? Esse Templo de Pedra foi fundado no século XII pelo rei Parakramabahu com o objetivo de purificar o sacerdócio budista. Nessa gruta, certamente imantada com a força espiritual dos monges, estes se reuniam para meditar e criar um novo código de ética para o Budismo, inscrito na rocha.

Este é um mistério que podemos abordar, mas nunca compreendê-lo nem descrevê-lo em sua completude. Novamente, entra a questão de como estudar a mística dentro das ciências humanas. Merton relutou em falar dessa experiência, pois sabia que, ao falar sobre ela, ocorreria um empobrecimento de seu sentido. Mesmo assim, com o dom da escrita que lhe era próprio, narrou com beleza e riqueza de detalhes o que viveu em Gal Vihara. Por pressuposto, a sensibilidade de homem desperto abriu a sua percepção para o universo de sabedoria e iluminação dos homens santos que esculpiram na concretude da rocha os ensinamentos divinos. Mais uma vez, confirma-se em Merton um despertar provocado pela dilatação do tempo presente na sua visão da corporeidade dos Budas inscritos em sua sacralidade.

## CONCLUSÃO

Duas borboletas brancas pousam em flores diferentes. Levantam voo, brincam juntas no ar, rapidamente, por acaso, depois partem em direções diferentes.<sup>940</sup>

Thomas Merton

As flores desabrocham na tempestade da primavera  
E do pé da montanha, o perfume eleva-se.<sup>941</sup>

---

<sup>940</sup> OSM, p. 255 (05 de novembro de 1968).

<sup>941</sup> *Les fleurs éclosent dans l'orage du printemps et du pied de la montagne, leur parfums'élève* (Poème 10). DOGEN, Maître; EJO, Maître. *Le chant du vent dans l'arbre sec*. Commentaires de Philippe Reiryu Coupey, moine zen. Paris: Charles Antoni/ L'Originel, 2011, p. 23.

Ao falar em duas borboletas da mesma cor pousando em flores diferentes, Merton faz uma alusão à unidade e à diversidade do mundo. No seu encontro com monges de outras tradições religiosas, pode-se considerar que ele realizou um diálogo inter-religioso. Entretanto foi além do diálogo, seguiu *outra direção*. A sua vivência com o Zen foi diferente. Esta não pode ser limitada somente a uma perspectiva dialogal. Além dessa faísca, o seu olhar desde sempre foi tocado por essa forma de ser que já existia anterior a qualquer nomeação em sua espiritualidade. Isso se vislumbra na relação com seus noviços, nos diários, poesias, desenhos, enfim, na sua vivência e nas formas de representar a realidade revelada a seus olhos.

Na década de 60, a arte de Merton tornou-se mais caligráfica e abstrata, refletindo seu interesse pelo Zen e pela cultura oriental. Nessa época, ele afirmou que “[...] o único sonho que um homem tem a sério quando assume um pincel na mão e o mergulha em tinta é revelar um novo sinal de que pode continuar a se suportar sozinho e existir em si mesmo, que transcende toda a interpretação lógica”.<sup>942</sup> Observa-se nesse texto o artista que assume na pintura uma forma de expressão de si através de um sinal que permite com que ele atravesse sua existência, seus conflitos, angústias, paradoxos, faltas, enfim, seu sofrimento com dignidade e força. Merton estava profundamente imbuído pelo pensamento de Chuang Tzu e da sua relação com a arte.

Merton não teve tempo suficiente para estudar os textos clássicos budistas com profundidade por causa de sua morte abrupta. Como afirmou em sua última carta, “[...] Estou especialmente interessado em Budismo tibetano e Zen japonês (possivelmente chinês). (Talvez ainda haja alguns centros de Ch’an/Zen em Taiwan). Espero encontrar John Wu em Taiwan”<sup>943</sup>. Seu contato teórico com essa tradição foi limitado pelo acesso que teve a ela. Em compensação, suas leituras sobre os mais diversos temas, como literatura, religião, política e outros, permitiram que ele tivesse uma grande capacidade intelectual de reflexão. Constatou-se que, desde o período pré-monástico, quando era ainda estudante universitário, ele já se interessava e lia todos os textos orientais a que tinha acesso. Confirmou-se que a sua ligação com o Zen não se deu de forma puramente intelectual; antes disso, passou pelo viés da experiência, a via mística da espiritualidade do cotidiano. Outro fator de grande importância

---

<sup>942</sup> MERTON, *Raid son the Unspeakable*. New York: New Directions, 1986, pp. 181-182.

<sup>943</sup> DA, p. 251 (9 de novembro de 1968).

nesse influxo foi o contato direto com Daisetz Teitaro Suzuki, não somente pelo seu conhecimento teórico, mas pelo impacto que sua presença exerceu em Merton.

Outro ponto importante de se sublinhar é a constatação de que o Zen não está desvinculado de uma tradição monástica com uma rígida disciplina, como a princípio e até hoje, equivocadamente, é caracterizado no Ocidente. Inclusive, a palavra zen foi imbuída de uma conotação pejorativa bastante diferente de sua realidade. Ao contrário, essa linhagem do Budismo, vinda do ramo Mahayana, atravessou um complexo processo de transmissão, com inúmeros mestres e discípulos. Ao sair da Índia com Bodhidharma como *Dhyana*, chegou à China, misturou-se com o Taoísmo, veio para o Japão, dando, assim, origem ao *Chan/Zen*. Atualmente, tem sido feita uma tentativa de resgate dessa tradição com mosteiros sérios, inclusive no Brasil, vinculados, principalmente, ao Japão e a tradição Soto Zen fundada por Dogen.

Esta tese confirma a importância do resgate e do estudo da obra de Mestre Dogen pelos pesquisadores ocidentais, como bem disse José Jorge de Carvalho, professor de Religiões Comparadas em sua Conferência na Universidade de Brasília:

Tentarei lançar também algumas ideias sobre a expansão e a influência dessa cultura extraordinária gerada no Japão medieval em torno do zen-budismo e, sobretudo, na figura excepcional de Dogen Zenji, fundador da escola Soto de Zen-budismo. Devo lembrar aos amigos japoneses presentes que o Brasil é um país que se formou como se fosse parte do mundo ocidental, sendo até agora, portanto, inteiramente eurocêntrico. No momento de constituir as nossas universidades, fomos forçados a negar e desautorizar todos os saberes das nações indígenas e de todas nações africanas que foram trazidas para o Brasil sob o regime da escravidão. Nós ensinamos, basicamente, na universidade, o saber ocidental e a nossa única concepção de história é exclusivamente a história da Europa, incluindo agora também a história dos Estados Unidos. Assim entendido, o encontro com o pensamento japonês implica pensar a nossa relação com o horizonte filosófico ocidental e também a falta de relação do nosso grupo de acadêmicos brancos eurocêntricos (condição hegemônica na nossa academia) com os demais horizontes filosóficos existentes no país, como os de matriz africana e as centenas de visões de mundo das nações indígenas. Haveria que pensar inclusive, neste contexto, por que as tradições culturais japonesas e nipo-brasileiras ainda têm tão pouca presença no meio universitário brasileiro.<sup>944</sup>

Thomas Merton não viveu na tradição de um mosteiro Zen budista, porém a sua experiência no mosteiro trapista de Nossa Senhora de Gethsemani, com todo o rigor da ordem

---

<sup>944</sup> CARVALHO, José Jorge de. *Raro como a Flor de Udumbara*. A influência crescente de Dogen no pensamento filosófico-religioso mundial. Conferência proferida no III Congresso Internacional de Estudos Japoneses no Brasil, depto de Antropologia da UnB. Brasília, 2005.

Cisterciense da Estrita Observância, sem dúvida teve pontos convergentes com a disciplina e prática da tradição Zen budista. Em 1098, quando Roberto de Molesmes e seus companheiros deixaram o mosteiro beneditino para se retirarem aos bosques de Cister, o objetivo deles era seguir “à letra” a Regra de São Bento. Os cistercienses queriam voltar à simplicidade e austeridade da vida beneditina no mesmo espírito de renúncia e caridade dos primeiros cristãos. Nos documentos oficiais da Ordem, lê-se que a austeridade cisterciense não era um fim, mas um meio de renovação da imagem de Deus na alma da criatura, que buscava a semelhança de Cristo na pura caridade contemplativa, tendo como finalidade principal preparar a alma do monge à união contemplativa com Deus.

Seguir a Regra, para Merton, representava “[...] formar Cristo na alma do monge, de maneira muito semelhante à em que Ele foi plasmado na alma de São Bento”<sup>945</sup>, o monge beneditino vive o Evangelho como este o compreendeu. São Bento, chamado pai do monaquismo ocidental, era romano e viveu no século VI, estabelecendo, na Itália, a vida monástica na época do fim da invasão dos bárbaros. Segundo seu biógrafo, São Gregório Magno, quando ele se retirou para a gruta solitária de Subiaco, seu desejo era o de agradar somente a Deus (*solí deo placere desiderans*). Foi um eremita que viveu a fé na Providência Divina e decidiu oferecer aos pobres tudo que possuía, de modo a preparar para si os tesouros no céu. Alcançou a apatheia (ou libertação das paixões) e tornou-se um Abade e fundador da Ordem Monástica.<sup>946</sup>

O monasticismo budista surgiu com Siddharta Gautama, o iluminado, na busca de eliminar o sofrimento. A sua força estava na conquista dos corações com a Verdade Sagrada (*saddharma*) e, para alcançar seu objetivo, ele fundou uma instituição educacional chamada Sangha<sup>947</sup>, uma comunidade monástica em sua essência, que incluía homens e mulheres leigos de todas as classes sociais que queriam seguir o seu caminho. Buda estabeleceu, então, o primeiro “mosteiro” de que se tem notícia na história, em 510 a. C., na Era Axial, na cidade de Rajagrha, antiga capital de Magadha de Bihar, na Índia, com a ajuda do rei Bimbisara e de um rico comerciante da cidade. O monasticismo se expandiu pela Ásia e, como acreditam certos historiadores, exerceu forte influência no Oeste da Ásia, no Norte da África e na

---

<sup>945</sup> VS, p. 67.

<sup>946</sup> VS, p. 68-69.

<sup>947</sup> Em páli e sânscrito, a palavra significa a Ordem Monástica Budista, fundada pelo Buda histórico. Simbolicamente, *sangha* é a terceira das “três joias” e dos “três refúgios” – os dois primeiros são o próprio Buda e o *dharma* (caminho, via). DA, p. 322.



Europa, oferecendo seu saber institucional ao Cristianismo maniqueísta, aramaico e egípcio<sup>948</sup>.

Consolidado sob as bases do monasticismo budista, o Zen possuía um sistema monástico organizado conforme princípios e regras formuladas pelo mestre Zen Hyakujo (720 a 814), que fundou, no século VIII, um mosteiro em Temple Baizhang nas altas montanhas da Província de Jiangxi, na China. Caracterizado por uma vida simples e frugal, o seu treinamento não visava somente a atingir um estado de iluminação ou satori, mas também a realização do autodomínio e da humildade.

Merton afirmou existir certa analogia entre os monges Zen budistas e os Cistercienses, como a simplicidade, a austeridade, a valorização da pobreza, o trabalho manual e a extrema rigidez na vida cotidiana<sup>949</sup>. No Zen, existem práticas punitivas semelhantes aos métodos do Abade de Rancé e a espiritualidade da Trapa, porém seus objetivos diferem do monasticismo cristão em certos aspectos. Para São Bento, o mosteiro é uma permanente “[...] oficina onde todos os instrumentos de perfeição devem ser empregados... uma escola na qual se persevera até a morte paciente, participando dos sofrimentos de Cristo”<sup>950</sup>. A prática Zen é semelhante em diversos aspectos à divisão tríplice da espiritualidade beneditina: trabalho (*manuum opus*), a oração (*opus dei*) e a leitura espiritual (*lectio divina*).<sup>951</sup>

Esses aspectos correlatos entre a trapa e o monasticismo Zen foram, sem dúvida, relevantes no direcionamento das conclusões desta pesquisa. Sugere-se aqui um aprofundamento nessa temática para futuras pesquisas sobre as confluências existentes entre essas perspectivas. Sem, contudo, ignorar as diferenças, a prática oriental não diferia muito da realidade vivida por Merton na trapa. Em sua vida cotidiana no mosteiro, percebe-se uma profunda sintonia com a vida dos monges Zen. Além disso, ele buscava essa aproximação, como se constatou em seus diários. Nas conferências e conversas com os seus noviços, na sua forma de ensinar através do contato com o meio natural, na simplicidade de seu *jardim zen*.

A *natureza* é uma palavra-chave para a compreensão do Zen em Merton. Todos os seus diários estão permeados pela natureza em seus mais diversos aspectos. No seu contato com o meio ambiente, com o ser humano, consigo mesmo, como manifestação do presente imediato, enfim, na sua vida cotidiana, revela-se a experiência direta de Deus. O aparente foco na identidade pessoal é complementado pela sensação de imersão no mundo natural, de

---

<sup>948</sup> EBI, pp.133, 134, 140.

<sup>949</sup> ZAR, p. 32.

<sup>950</sup> MMZ, p. 229. Cf. Rule of St. Benedict e. 4ºim, Prol.Fim.

<sup>951</sup> M&B, p. 2.

ser parte de um todo maior, de formar “um equilíbrio ecológico”, com as árvores e os pássaros no meio em que vive. A *natureza* proporciona um contexto no qual a sabedoria da humanidade pode ser ouvida e apreciada. A harmonia com o ambiente físico fornece um padrão para um equilíbrio vivo de espíritos nos bosques onde há espaço para muitas outras canções além das aves<sup>952</sup>. Ressalta-se aqui a natureza no Zen e em Merton “[...] não como uma paisagem externa, objetiva, nem tampouco metafórica como expressão de um estado interno da alma. É uma realidade presente do eu livre de si mesmo”.<sup>953</sup>

Em linhas gerais, uma das contribuições mais importantes de Merton, assim como do Zen Budismo, é a sua visão não antropocêntrica e de respeito à multiplicidade das formas. Recorda-se aqui o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, que, em seu livro de entrevistas *Encontros*, ao falar sobre a diversidade humana, social ou cultural, disse ser esta uma manifestação da variabilidade ambiental, ou natural, que nos constitui como uma “[...] forma singular da vida, nosso modo próprio de interiorizar a diversidade ‘externa’ (ambiental) e assim reproduzi-la. Por isso, a presente crise ambiental é, para nós humanos, uma crise cultural, crise de diversidade, ameaça à vida humana”<sup>954</sup>. Afirmou ainda que “[...] nós – os seres modernos – esquecemos que pertencemos à vida e não o contrário. Que já soubemos disso, algumas civilizações sabem e outras, algumas das quais já matamos, sabiam também”. Ele finaliza dizendo que, hoje, “[...] começa a ficar urgentemente claro até para ‘nós mesmos’ que é do supremo interesse da espécie humana abandonar uma perspectiva antropocêntrica [...]. Nosso curioso modo de dizer ‘nós’, por exemplo, excluindo-nos dos outros, isto é, do ‘ambiente’”<sup>955</sup>.

Como bem disse o filósofo Luiz Felipe Pondé sobre os *Bens invisíveis: Esperança, gratidão e generosidade*, “[...] o ressentimento corrói nossa disposição natural para a gratidão, raiz de toda virtude não narcísica [...] Só quando somos capazes de ver o que é melhor do que nós no mundo podemos ter esperança em algo”<sup>956</sup>. E continua sua reflexão sobre as consequências do narcisismo:

---

<sup>952</sup> TME, p. 104.

<sup>953</sup> UEDA, Shizuteru. *Zen y filosofia*. Barcelona: Herder, 2004, p. 103.

<sup>954</sup> CASTRO, Eduardo Viveiros. *Encontros* (Org. Renato Sztutman). Rio de Janeiro: Azougue, 2007, p. 256.

<sup>955</sup> *Encontros*, p. 257.

<sup>956</sup> PONDÉ, Luiz Felipe. *A era do ressentimento: Uma agenda para o contemporâneo*. São Paulo: LeYa, 2014, p. 167.

Ao optarmos pela sociedade do 'eu', perdemos a chance de respirar qualquer espiritualidade de fato, aquela que caminha sobre a esperança que nos faz sair de nossos 'direitos adquiridos' e a gratidão que é a maior qualidade de alguém que conseguiu amadurecer minimamente. Tudo isso é invisível para quem nunca percebeu o quão incapaz dessas virtudes sempre foi. Apenas a misericórdia, seja de quem for, pode nos tirar de tamanha cegueira.<sup>957</sup>

Seguindo na linha da reflexão de Viveiros de Castro sobre a diversidade, é impossível separar um fato social e um fato ambiental “sem que não nos despenhemos no abismo assim aberto, ao destruímos nossas próprias condições de existência”. O antopólogo comenta as palavras do pensador Gabriel Tarde (1843-1904)<sup>958</sup>: “Existir é diferir”. Este afirma que a diversidade é um valor essencial para a vida: “[...] a vida vive da diferença; toda vez que uma diferença se anula, há morte [...]. É a diversidade, não a unidade, que está no coração das coisas”.<sup>959</sup> Castro conclui, então, que a “[...] diversidade socioambiental é a condição de uma vida rica, uma vida capaz de articular o maior número possível de diferenças”.<sup>960</sup>

Thomas Merton compreendeu isso com clareza. Ao buscar o aprendizado em outras tradições religiosas, ele nunca quis fazer um sincretismo religioso. O seu amor era pela diversidade e, no momento em que ele viu e sentiu que habitava também o *outro lado da montanha*, já estava a alguns dias de sua morte. A sua experiência mística na Ásia foi um instante de unidade e encontro com o mistério. Porém, enquanto vivo, ele continuou sendo o monge trapista Padre Louis e seu corpo está enterrado na Abadia de Nossa Senhora de Gethsemani, onde viveu durante 27 anos. Foi um observador incansável da criação divina, descreveu pássaros, esquilos, montanhas, bosques, estações do ano, inúmeros animais silvestres e flores. A interação de Merton com o meio ambiente era rica e intensa. O seu olhar para o mundo não era de separação, mas de um *ser junto* de um dizer *nós*, incluindo a natureza e também todas as outras tradições. Essa era, sem dúvidas, uma *visão Zen* na sua vida cotidiana.

Na interpretação de Huben Habito, o Zen Budismo oferece uma importante contribuição na recuperação do ambiente natural. Além de fornecer uma perspectiva teórica,

---

<sup>957</sup> *A era do ressentimento: Uma agenda para o contemporâneo*, p. 168.

<sup>958</sup> Jean-Gabriel de Tarde foi um filósofo, sociólogo, psicólogo e criminologista francês. Ademais, foi professor e autor de diversos livros nessas áreas.

<sup>959</sup> *Encontros*, p. 257.

<sup>960</sup> *Encontros*, p. 258.

é, essencialmente, a realização de um modo de vida que incorpora de forma concreta essa conexão com a natureza.<sup>961</sup> Nesse sentido, o autor ainda acrescenta:

A recuperação do *agora* nos permite celebrar a vida onde ela está e encontrar o mistério de cada momento presente. A recuperação do nosso *corpo* nos permite viver como o sacramento da presença divina no mundo. A recuperação da natureza está ligada também com essa consciência da sacramentalidade e vem para abranger as montanhas e rios, a grande vastidão da Terra. Estamos habilitados para ouvir o clamor da Terra, ferida e com dor, como o nosso próprio ferimento e dor. A recuperação da nossa *sombra* nos permite enfrentar o mal no mundo com coragem e serenidade e assumir a responsabilidade por isso.<sup>962</sup>

A palavra ecologia (do grego oikos = casa) não é outra coisa senão vir a conhecer e viver em nossa própria casa. O Zen abre-nos esta perspectiva: “[...] nós percebemos que estamos em casa, nós despertamos para o nosso verdadeiro eu interligado com tudo no cosmos. Nós nunca saímos de casa, no entanto, vimos a conhecê-la pela primeira vez”.<sup>963</sup> Ruben Habito fala na importância de “[...] permitir que a compaixão cósmica trabalhe em nosso ser” e não mais desejemos controlar, dominar e explorar o ambiente em que vivemos. Seu desencadeamento afetará a nossa própria cura e é também o que nos capacitará a realizar tarefas de cura da Terra.<sup>964</sup>

Neste instante histórico, em que várias florestas têm sido devastadas pela força do poder econômico e desenvolvimentista, inclusive nossa floresta amazônica, este debate é da mais urgente importância. Parte da maior floresta tropical do mundo, a Amazônia, está se transformando em cerrado pelo excesso de aridez no solo decorrente do desaparecimento das árvores. Os oceanos estão mais violentos, com ressacas cada vez mais frequentes que alteram o limite dos mares. A temperatura do planeta eleva-se, ocorrem queimadas em todo o mundo, elevando consideravelmente o nível de gás carbono na atmosfera. Os cientistas têm alertado sobre os perigos dos altos níveis de poluição, dos desmatamentos, desvios dos cursos dos rios e outras ações que interferem diretamente na mudança climática e estão colocando em risco a própria existência humana. Cada árvore cortada representa um avanço na morte do ecossistema (bioma) e de toda biodiversidade do planeta.

---

<sup>961</sup> HABITO, Ruben L.F. *Healing Breath: Zen Spirituality for a wounded Earth*. Série: Ecology and Justice. New York: Orbis Books, 1993, p. 130.

<sup>962</sup> *Healing Breath: Zen Spirituality for a wounded Earth*, pp. 141-142.

<sup>963</sup> *Healing Breath: Zen Spirituality for a wounded Earth*, pp. 141-142.

<sup>964</sup> *Healing Breath: Zen Spirituality for a wounded Earth*, pp. 141-142.

Como bem disse Eduardo Viveiros de Castro no recente debate sobre a necessidade de se repensar a relação humana com o planeta, é preciso desacelerar, retornar ao saber original. *Os mil nomes de Gaia: do Antropoceno à idade da Terra*<sup>965</sup> foi um encontro realizado no Rio de Janeiro (2014) que reuniu pensadores brasileiros e estrangeiros para debater sobre as relações entre os seres humanos, natureza e tecnologia. Essa mudança não será fácil, pois exigirá uma transformação da mentalidade do ser humano em relação à natureza, atualmente esquecido de que faz parte dela. A extinção acelerada da biodiversidade, o aquecimento global e tudo mais que a humanidade vem provocando no planeta levam os cientistas a afirmar que estamos à beira de um colapso e talvez não haja tempo suficiente para salvar nossa Terra. Apesar de sua incrível capacidade de regeneração, muitos danos são irreversíveis.

Merton, amante das florestas, já se incomodava com a tecnologia, com o barulho das motosserras, o desmatamento, as queimadas, porém não poderia imaginar a que ponto o ser humano chegou em relação à destruição do planeta. Ressalta-se uma passagem de seu diário na qual ele descreveu o nascer do sol como uma imensa gema de energia que se expandia como querendo cobrir todo o firmamento. Esse instante foi de tal intensidade e abandono de si mesmo que ele afirmou ter dificuldades em concentrar-se nos salmos:

A atenção foi totalmente absorvida pelo grande arco do céu e as árvores e os montes e a grama e todas as coisas neles. Como absolutamente verdadeiro, e como centro de uma verdade, que somos pura e simplesmente parte da natureza, embora sejamos a parte que reconhece Deus.<sup>966</sup>

Para Thomas Merton, a consciência ecológica representava parte de um espírito monástico contemporâneo autêntico, em continuidade com o tradicional respeito beneditino pela terra. O desenvolvimento de “[...] uma tradição que se abre em *full continuity* (plena continuidade) em uma sabedoria capaz de compreender o mistério do mundo contemporâneo”<sup>967</sup> deve incluir, além de compromisso com a paz e a justiça social,

---

<sup>965</sup> Gaia nomeia uma divindade primordial que, no imaginário dos gregos antigos, regia os elementos da natureza. O termo foi usado nos anos 1970 para ilustrar a hipótese do ambientalista James Lovelock e da bióloga Lynn Margulis de que o planeta é um ser vivo que se autorregula. Gaia ressurgiu agora como teoria científica e conceito filosófico. O evento foi idealizado pela filósofa Déborah Danowski, pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro e pelo antropólogo e filósofo francês Bruno Latour.

<sup>966</sup> TTW, p. 312 (13 de abril de 1963).

<sup>967</sup> TTW, p. 330 (6 de junho de 1963).

consciência e capacidade de resposta para “[...] o grande problema espiritual das profundas perturbações da ecologia de todo o mundo, a trágica perda e deterioração dos recursos naturais”.<sup>968</sup> Em o *Dia de um estranho* ao descrever sua própria vida no eremitério, Merton declarou sentir-se parte de um todo maior: “[...] essa harmonia dá à ideia de ‘lugar’ uma nova configuração”.<sup>969</sup> Contudo a sua preocupação ecológica foi a consequência de sua vivência espiritual. Merton era um místico e, como tal, o seu olhar para o mundo era de arrebatamento. Nesse mesmo ensaio, ele escreveu que sua casa era cheia de ícones da Santa Virgem, falou sobre o celibato e de sua opção em viver como eremita:

Casei-me com o silêncio da floresta. A quentura escura e doce do mundo terá de ser minha esposa. Do coração dessa quentura escura vem o segredo que só se ouve em silêncio, mas que está na raiz de todos os segredos sussurados na cama, em todo o mundo, por todos que estão se amando. Assim, tenho talvez obrigação de preservar a quietude, o silêncio, a pobreza, o ponto virginal de puro nada que está no centro de todos os demais amores. Tento cultivar essa planta, sem comentários, no meio da noite, e rego-a com salmos e profecias em silêncio. No jardim, ela se torna a mais rara das plantas, ao mesmo tempo a árvore primordial do paraíso, o *axis mundi*, o eixo do mundo e a Cruz. ‘Nenhuma floresta produziu tal árvore’. Árvore da qual só existe uma. Ela não pode ser multiplicada.<sup>970</sup>

Durante sua vida, Merton fez vários desenhos de mulheres, elas o acompanharam em sua vida monástica. Sugere-se aqui um aprofundamento maior do estudo da sua relação com o feminino em consonância com sua vivência mística. Segundo Jonathan Montaldo, os buscadores “[...] aprendam aqui que Deus está apaixonadamente ansiando por eles. Visto que todos nós vamos indo, cambaleando e tropeçando em meio da escuridão, possa Deus vir urgentemente ao nosso encontro, como uma mãe que corre ao ouvir um choro...”<sup>971</sup>. Nos seus diários, ele revelou muitos sonhos povoados pelo imaginário feminino:

Sonhou com uma princesa chinesa que o conhecia e o amava. Sonhou com uma mãe adotiva negra, que o criou severamente, mas com dedicação, e que agora dançava com ele. Sonhou com uma moça judia, uma figura onírica frequente, que lhe revelou seu nome: Provérbio. Esta figura o visitava

<sup>968</sup> TTW, p. 330 (6 de junho de 1963).

<sup>969</sup> DWL, p. 239 (maio de 1965).

<sup>970</sup> DWL, p. 240 (maio de 1965) Mnl p. 281.

<sup>971</sup> MERTON, Thomas. *Diálogos com o Silêncio*. Orações & Desenhos. Rio de Janeiro: Fissus, 2003, p. xix (abreviado DS).

repetidamente disfarçada com rostos de outras mulheres, em carne e em sonho.<sup>972</sup>

Através destas figuras, como as visitas de Provérbio, Merton “[...] experimentava as epifanias do seu próprio eu escondido – o lugar secreto onde Deus sempre nele habitava como íntimo, levando os fragmentos da sua vida a uma totalidade oculta e integrada”.<sup>973</sup> Ao olhar mais atento, não escapa a semelhança de traços desses desenhos com a figura de sua mãe, a americana Ruth Jenkins, que o amou e a quem ele perdeu quando tinha apenas 6 anos de idade. Essa falta o marcou para sempre: “[...] vi uma fotografia sua: esbelta, magra, simples e pequena, com rosto sério, algo ansioso e muito sensível. E isto corresponde à lembrança que tenho dela: preocupada, precisa, rápida, severa comigo – seu filho.”<sup>974</sup>

O fato é que Thomas Merton deixou-se habitar pelos *mil olhos* do mundo, sua alma era translúcida. Este é o instante em que comunga com o Zen. Com todos os seus conflitos, viveu com alegria e compaixão. A sua voz poética e literária soa diferente a cada pessoa que o lê, pois o mistério permanece em seus escritos. Através de seus diários, encontram-se fragmentos de sua trajetória que limitam a compreensão da totalidade de sua obra. Ao falar sobre Rilke, o monge estava consciente da grandeza e das limitações do poeta e o compara com sua própria existência: “[...] não é por uma solidão poética como a sua que estou aqui, mas ela também diz algo. Ele assim não é um místico. Mas é um poeta. É pouca coisa?”<sup>975</sup>

Em uma bela carta dirigida a Etienne Gilson, Merton faz uma súplica:

Reze a Nosso Senhor por mim, por favor, para que, em vez de simplesmente escrever algo, eu possa ser algo e que de fato eu possa ser tão integralmente o que devo ser, que não haja mais para mim a necessidade de escrever, já que o simples fato de ser o que devo ser seria mais eloquente do que meus livros.<sup>976</sup>

Entretanto a sua necessidade de escrever revelou ao mundo um grande legado espiritual de busca e caminhada. Quantas pessoas hoje podem se beneficiar de sua rica obra. A sua contribuição para a paz foi e continua sendo um marco para a humanidade tão machucada por guerras, destruição da natureza, intolerância de todo tipo, fanatismo religioso,

---

<sup>972</sup> DS, p. xix.

<sup>973</sup> DS, p. xx.

<sup>974</sup> MSP, p. 11.

<sup>975</sup> DWL, p. 328 (30 de dezembro de 1965).

<sup>976</sup> DS, p. 161. Mnl, p. 117.

racismo, homofobia e outras insanidades que perduram até os dias de hoje, as quais Merton sempre combateu fortemente. Ainda há muito o que aprender com este monge trapista que vivia na simplicidade de seu eremitério e disse em *Dia de um estranho*: “[...] O que uso, calças. O que faço, vivo. Como rezo, respiro”.<sup>977</sup> A sua via mística era a espiritualidade do cotidiano, exercia a sua oração na intimidade da natureza: “[...] Meu Deus, eu rezo melhor para Ti respirando. Rezo melhor para Ti andando do que falando”.<sup>978</sup>

A ênfase desta tese não está somente no Zen que o cristão trapista viu e conheceu, mas no Zen que foi transformado por ele em sua vivência. Merton fez uma escolha, seguiu o Evangelho que, assim como a *via* de Chuang Tzu, demonstra que “[...] a perda da vida é a própria salvação e procurar salvá-la por motivos pessoais significa perdê-la [...]. Chuang Tzu certamente haveria de concordar com João da Cruz, que só podemos penetrar nesta espécie de via quando abandonamos todos os caminhos ...”<sup>979</sup>. Era considerada por ele como uma *via misteriosa*, “[...] porque é tão simples que pode existir sem ser uma *via* de espécie alguma”.<sup>980</sup>

Em Merton, o resgate da santidade e sabedoria está em sua própria humanidade. Com todos os seus conflitos, limitações, questionamentos, “pecados”, ele recebeu o chamado e a compaixão divinas:

Na solidão, descobri, enfim, que desejas meu coração, ó meu Deus, o amor de meu coração tal como é – o amor de meu coração humano. Descobri e soube, por Tua grande misericórdia, que o amor de um coração abandonado e ferido e pobre Te é extremamente agradável e atraí o Teu olhar compassivo. É Teu desejo e Tua consolação, ó Senhor meu, estar bem perto daqueles que Te amam e Te invocam como Pai. Não tens, talvez, maior consolação – se posso assim me expressar – do que consolar Teus filhos aflitos e os que vêm a Ti, pobres e de mãos vazias, sem outra coisa a não ser a condição humana, suas limitações e grande confiança em Tua misericórdia.<sup>981</sup>

Este é um trabalho que desperta várias questões. Para estudos ulteriores, sugere-se um aprofundamento da obra de Eihei Dogen, que, atualmente, está acessível ao Ocidente com novas traduções (em inglês e francês) e comentários de estudiosos respeitados, como Bernard Faure, Philippe Reiryu Coupey (discípulo de Taisen Deshimaru), Aldo Tollini, José Carlos

---

<sup>977</sup> DWL, p. 239 (maio de 1965).

<sup>978</sup> DS, p. 57.

<sup>979</sup> Pentecostes de 1965.VCT, p. 16.

<sup>980</sup> VCT, p. 16.

<sup>981</sup> DS, p. 117.



Michelazzo e outros. Fica a sugestão do estudo de importantes textos do Shobogenzo como *Gakudo Yojin Shu* – o estudo do espírito durante o zazen e a vida cotidiana; o *Genjo Koan* – todos os fenômenos do universo tornam-se verdade eterna; *Ikka no Myoju* – o cosmos inteiro é uma pérola brilhante; *Bendowa* – o despertar pela prática do zazen; *Gyoji* – a prática contínua; *Senjo* – purificando-se; *Senmem* – lavar o rosto; *Hachi Dainingaku* – oito realizações de um grande homem. E outros tantos textos que compõem sua rica obra filosófica. No contato, com uma ínfima parte da obra desse filósofo e Mestre do Soto Zen, recém-descoberto e estudado pelos pesquisadores ocidentais, é clara a sua íntima conexão com o pensamento de Thomas Merton. Esta é uma temática bastante novidadeira e frutuosa, que a presente tese apenas sinaliza e aponta como objeto de estudos futuros.

Não foi possível aprofundar o estudo do Taoísmo de Chuang Tzu e de Lao Tsé nem do Budismo, especialmente da tradição Mahayana, devido ao foco central da tese ser o Zen budismo em Thomas Merton. A extensão de sua obra e a necessidade de traduzi-la exigiram bastante esforço e tempo disponível desta pesquisa. Fica aqui pontuada a sua importância decorrente da estreita interligação e influxo que essas tradições exerceram sobre o Zen e por sua influência direta em Merton.

Ficam também sugestões para o estudo da relação de Merton com o Budismo Tibetano, que se intensificou na sua viagem ao continente asiático. Outros pontos relevantes que poderão ser considerados posteriormente são os conceitos de *eu* no Ocidente e de *eu* no Budismo, incluindo aqui um olhar psicanalítico sobre esta questão. O tema da identidade em Merton é recorrente, em toda sua obra ele revela a preocupação com o *falso eu* e a busca do *eu verdadeiro* que, em última instância, seria um perder-se de si em Deus. Por serem culturas tão diferentes, é quase impossível estabelecer parâmetros de comparação entre certos conceitos. Outro ponto bastante interessante e pouco explorado é a relação de Merton com o hinduísmo. O monge leu e se interessou por várias questões originárias da Índia, como, por exemplo, o milenar Yoga. Essas práticas ascéticas estão profundamente arraigadas no Budismo, pois nelas encontra-se seu berço.

Concluindo este trabalho, pode-se afirmar que Thomas Merton viveu no rigor do mosteiro trapista de Gethsemani em uma vida ascética que lhe permitiu uma aproximação intensa com o modo de vida dos mestres do Zen Budismo. O seu olhar, tocado pelas vozes da natureza, foi despertado, seu espírito deixou-se acalmar pela noite. O amanhecer foi seu bálsamo, a primavera sua alegria. Entretanto, a sua escolha estava feita desde o início – Maria, a Mãe de Deus.

Quando os monges vêm entrando, olhos puros  
Como o frio céu  
E machados debaixo dos braços, ainda rezando as *Ave Marias*,  
O rosário entre os dedos sangrando,  
Nós, lá fora, sacudimos da roupa a palha  
E vamos esconder nos mantos como nuvens,  
Curvando os ombros na sombra da igreja, magros  
E abatidos  
Para esperar as tus Vésperas, Mãe de Deus!<sup>982</sup>

## **BIBLIOGRAFIA**

### **Obras de Merton**

MERTON, Thomas. *Amor e vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. *A Sabedoria do Deserto*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

---

<sup>982</sup> DS, p. 37.

- \_\_\_\_\_. *Ascensão para a verdade*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1958.
- \_\_\_\_\_. *Aux Sources Du Silence*. Paris: Desclée De Brower, 1952.
- \_\_\_\_\_. *A via de Chuang Tzu*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.
- \_\_\_\_\_. *A vida silenciosa*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Cables to the Ace or Familiar Liturgies of Misunderstanding*. 2. ed. New York: New Directions, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Cartas a escritores: coraje para la verdad*. Buenos Aires: Lumen, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Diálogos com o silêncio*. Orações & Desenhos. Rio de Janeiro: Fissus, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Direção espiritual e meditação*. Petrópolis: Vozes, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Espiritualidade, contemplação e paz*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Homem algum é uma ilha*. Campinas: Verus, 2003.
- \_\_\_\_\_. *La experiencia interior: el encuentro del Cristianismo com el Budismo*. Barcelona: Oniro, 2004.
- \_\_\_\_\_. *La Lluvia y el Rinoceronte*. Barcelona: Pomaire, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Lent and easter Wisdom from Thomas Merton* (compiled by Jonathan Montaldo). Louisville: Fons Vitae, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Mystics and Zen Masters*. 9. ed. New York: The Noonday Press, 1994. *Místicos e mestres zen*. (Coleção Luz da Ásia, v. I). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Na liberdade da solidão*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Novas sementes da contemplação*. Rio de Janeiro: Fissus, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O homem novo*. Rio de Janeiro: Agir, 1967.
- \_\_\_\_\_. *O signo de Jonas*. São Paulo: Mérito, 1954.

\_\_\_\_\_. Para uma “Terapia monástica”. *Cadernos beneditinos - 10*. Sob responsabilidade da Comissão de Intercâmbio Monástico do Brasil pró-manuscrito. 1o semestre de 1973.

\_\_\_\_\_. *Que livro é este?* 1. ed. Belo Horizonte: Veja, 1975.

\_\_\_\_\_. *Raids on the unspeakable*. New York: New Directions, 1966.

\_\_\_\_\_. *Refexiones sobre Oriente: La filosofia oriental a la luz del misticismo occidental*. Barcelona: Oniro, 1997.

\_\_\_\_\_. *Reflexões de um espectador culpado*. Petrópolis: Vozes, 1970.

\_\_\_\_\_. *The Collected Poems of Thomas Merton*. New York: A New Directions Book, 1977.

\_\_\_\_\_. *The Hidden Ground of Love: Letters on religious experience and social concerns*. New York: Farrar/Straus/Giroux, 1985.

\_\_\_\_\_. *The Literary Essays of Thomas Merton*. New York: New Directions, 1981.

\_\_\_\_\_. *The Seven Storey Mountain*. Fiftieth Anniversary Edition. San Diego, New York, London: A Harvest Book, Harcourt Brace & Company, 1999. (Tradução ao português: *A Montanha dos Sete Patamares*. Petrópolis: Vozes, 2005; trad. ao francês *La Nuit Privée d’Etoiles*. Paris: Editions Albin Michel, 1951; trad. ao italiano *La Montagna dalle sette balze: un grande maestro della spiritualità contemporanea*. Garzanti Editore, 1997; trad ao alemão *Der Berg der Sieben Stufen*. Einsiedeln Zurich Köln, 1957).

\_\_\_\_\_. *The Sign of Jonas*. New York: Doubleday Image, 1956.

\_\_\_\_\_. *Vida e santidade*. São Paulo: Herder, 1965.

\_\_\_\_\_. *Zen e as aves de rapina*. São Paulo: Cultrix, 1968.

\_\_\_\_\_. *Zen, Tao et Nirvâna*. *Espirit et Contemplation en Extrême-Orient*. Paris: Arthème Fayard, 1970.

### **Diários:**

BURTON, Naomi; HART, Patrick; LAUGHLIN, James (editores). Consultoria de Amiya Chacravarty. *The Asian Journal of Thomas Merton*. New York: New Directions, 1973. (Tradução ao português: *O diário da Ásia de Thomas Merton*. Belo Horizonte: Vega, 1978).

CUNNINGHAM, S. Laurence. (Org.) *A Search for Solitude: Pursuing the Monk's True Life. The Journals of Thomas Merton Volume Three (1952-1960)*. San Francisco: Harper Collins, 1996.

HART, Patrick (Org.) *Run to the Mountain: The Story of a Vocation. The Journals of Thomas Merton Volume One (1939-1941)*. Nova Iorque; Harper San Francisco, 1995.

KRAMER, A. Victor. (Org.) *Turning Toward the World: The Pivotal Years. The Journals of Thomas Merton. Volume Four (1960-1963)*. Nova Iorque: Harper San Francisco, 1997.

MONTALDO, Jonathan (Org.) *Entering the Silence: Becoming a Monk and Writer. The Journals of Thomas Merton. Volume Two (1941-1952)*. Nova Iorque: HarperSanFrancisco, 1995.

DAGGY, E. Robert. (Org.) *Dancing in the Water of Life: Seeking Peace in the Hermitage. The Journals of Thomas Merton. Volume Five (1963-1965)*. Nova Iorque; HarperSanFrancisco, 1998.

BACHEN, Christine, M. (Org.) *Learning to Love: Exploring Solitude and Freedom. The Journals of Thomas Merton Volume Six (1966-1967)*. Nova Iorque: Harper San Francisco, 1998.

HART, Patrick. (Org.). *The Other Side of the Mountain: The End of the Journey. The Journals of Thomas Merton. Volume Seven (1967-1968)*. Nova Iorque HarperSanFrancisco, 1999.

\_\_\_\_\_; MONTALDO, Jonathan. (Org.) *Merton na Intimidade: Sua Vida em Seus Diários*. Rio de Janeiro: FISUS, 2001.

### **Conferências para os noviços:**

MERTON, Thomas. *An Introduction to Christian Mysticism: Initiation into the monastic tradition 3*, Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications. 2005.

\_\_\_\_\_. *Cassian and the Fathers: Initiation into the monastic tradition*. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications. 2005.

\_\_\_\_\_. *Monastic Observances: Initiation into the monastic tradition 5*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press. 2010.

\_\_\_\_\_. *Pre-Benedictine Monasticism: Initiation into the monastic tradition 2*, Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications. 2005.

\_\_\_\_\_. *The Rule of Saint Benedict: Initiation into the monastic tradition* Collegeville, Minnesota: Liturgical Press. 2009.

### **Obras sobre Merton:**

ARAÚJO, Luiz Gonzaga Sampaio de. *Kénosis e compaixão: Perspectivas de diálogo inter-religioso entre cristianismo e budismo a partir das contribuições de Thomas Merton e Daisetz Teitaro Suzuki*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião), Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 1999.

ATIKINSON, Morgan. *Soul Searching: The Journey of Thomas Merton*. Louisville: Fons Vitae, 2008.

BERTELLI, Getúlio Antonio. *Mística e compaixão*. Rio de Janeiro, 2005. 367p. Tese de Doutorado – Departamento de teologia, pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

CARDENAL, Ernesto. *Vida perdida*. Memórias 1. Madrid: Trotta, 2005.

\_\_\_\_\_. *Vida no Amor*. Tradução de Thiago de Mello. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

DAGGY, Robert E. *Encounter: Thomas Merton & D.T. Susuki*. Kentucky: Larkspur Press, 1988.

FOREST, James H. *Thomas Merton: A Pictorial Biography*. New York: Paulist Press, 1980.

HABITO, Ruben L. F. *Healing Breath: Zen Spirituality for a Wounded Earth*. Série: Ecology and Justice. New York: Orbis Books, 1993.

KING, Robert H. *Thomas Merton and Thich Nhat Hanh: Engaged spirituality in an age of globalization*. New York – London: Continuum, 2001.

KRAMER, Victor A. *Thomas Merton: Monk&Artist*. Michigan: Cistercian Publications, 1984.

LABRIE, Ross. *The art of Thomas Merton*. Texas: The Texas Christian University Press, 1979.

MARTIN, James. *Becoming who you are: insights on the True Self from Thomas Merton and Other Saints (Christian Classics)*. Louisville: Fons Vitae, 2008.

MOTT, Michael. *The Seven Mountains of Thomas Merton*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1984.

PASCUAL, Francisco R. de. *Thomas Merton: escritos esenciales*. Maliaño: Sal Terrae, 2006.

PEREIRA, Sibélius Cefas. *Thomas Merton: Contemplação no tempo e na história*. São Paulo: Paulus, 2014. (Coleção amantes do mistério).

THURSTON, Bonnie Bowman (ed.). *Merton & Buddhism: Wisdom, Emptiness and Everyday Mind*. Louisville: Fons Vitae, 2007.

SHANNON, William H. *Silent Lamp: the Thomas Merton story*. New York: Crossroad Publishing Company, 1992.

SHANNON, William H.; BOCHEN, Christine M.; O'CONNELL, Patrick F. (Orgs.) *The Thomas Merton Encyclopedia*. New York: Orbis Books, 2002.

SILESIUS, Angelus. *Le pèlerin chérubinique*. Paris: Albin Michel, 1994.

SILVA, Ir. Maria Emmanuel de Souza e. *Thomas Merton: Um homem feliz*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

### **Obras sobre o Zen Budismo e outras**

ABE, Masao. *A zen life: D.T. Suzuki remembered*. New York and Tokyo: Weatherhill, 1986.

\_\_\_\_\_. *A study of Dogen: His philosophy and religion*. (Edited by Steven Heine) Albany: State University of New York Press, 1992.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. *Um oriente para os ocidentais: os escritos de Daisetz Teitaro Suzuki. XXIII Encontro Anual da ANPOCS*. GT: Religião e Sociedade. Sessão: A apropriação do oriente pelo ocidente. UNESP – Assis. Caxambu, MG, 1999.

ANDRADE, Clodomir Barros de. *A não dualidade do um (Brahmadvaita) e a não dualidade do zero (Sunyatadvaita) na Índia antiga*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião), Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2013.

AZEVEDO, Murillo Nunes. *O olho do furacão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973. (Luz da Ásia, v.5).

BARTHES, Roland. *O império dos signos*. (tradução de Leyla Perrone-Moisés). São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BATCHELOR, Stephen. *Confissões de um ateu budista*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Pensamento, 2012.

BENOIT, Hubert. *A Doutrina Suprema. Segundo o pensamento Zen*. São Paulo: Pensamento, 1997.

BENTO, São. *A Regra de São Bento*. Tradução de D. João Evangelista Enout, O.S.B. 2. ed., revista. Rio de Janeiro: Edições “Lumen Christi”, 1980.

BÍBLIA. Português. Bíblia sagrada. Tradução de Padre Antônio Pereira de Figueredo. Rio de Janeiro: Encyclopaedia Britannica, 1980. Edição Ecumênica.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã*. Desde as origens até Nicolau de Cusa. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

BORGES, Jorge Luis; JURADO, Alicia. *BUDA*. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

BUSH, Catherine. *Gandhi*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Grandes Líderes).

CARVALHO, José Jorge de. *Raro como a Flor de Udumbara. A influência crescente de Dogen no pensamento filosófico-religioso mundial*. Conferência proferida no III Congresso Internacional de Estudos Japoneses no Brasil, Departamento de Antropologia da UnB. Brasília, 2005.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Encontros*. (org. Renato Sztutman). Rio de Janeiro: Azougue, 2007.

CERTEAU, Michel. *La fable mystique: XVI et XVII siècle*. Paris: Gallimard, 1982.

CONZE, Edward. *Budismo: sua essência e desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973.



COX, Harvey. *La svolta ad oriente. Promesse e pericoli Del nuovo Orientalismo*. Brescia: Editrice Queriniana, 1978.

DAISHI, Yoka. *Shodoka*. O canto do Satori imediato. O texto sagrado essencial do Zen. (tradução e comentários do Mestre Taisen Deshimaru Roshi) São Paulo: Pensamento, 1978.

DARÍO CARRERO, Ángel. *Inquietud de la huella*. Las monedas místicas de Angelus Silesius. 2. ed. Madrid: Trotta, 2013.

DELUMEAU, Jean (Org). *As grandes religiões do mundo*. Barcarena: Presença, 1997. (Coleção Biblioteca do Século).

DESHIMARU, Taisen. *O anel do caminho: palavras do mestre Zen*. São Paulo: Pensamento, 1983.

\_\_\_\_\_. *Verdadeiro Zen*. Seguido de Introdução ao Shobogenzo. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.

\_\_\_\_\_. *A tigela e o bastão: 120 contos Zen*. São Paulo: Círculo do Livro, 1983.

DOGEN, Eihei. *Shobogenzo. The treasure House of the Eye of the True Teaching*. A trainees Translation of Great Master Dogen's Spiritual masterpiece. Translated by Reverend Master Hubert Nearman, Order of Buddhist Contemplatives. 1 ed. Mount Shasta, Califórnia: Shasta Abbey Press, 2007. ISBN: 978-0-930066-27-7.

\_\_\_\_\_; EJO, Maître. *Le chant du vent dans l'arbre sec*. Commentaires de Philippe Reiryu Coupey, moine zen. Paris: Charles Antoni/ L'Originel, 2011.

\_\_\_\_\_. *La vision immediate*. Nature, éveil et tradition selon le Shobogenzo. Traduction et commentaire Bernard Faure. Paris: Le Mail, 1987.

\_\_\_\_\_. *Le trésor du Zen: Textes de Maître Dogen (XIII siècle) Commentés par Taisen Deshimaru*. Paris: Albin Michel, 2003.

DUMOULIN, Heinrich. *A History of Zen Buddhism*. New York: Pantheon Books, 1963.

DURAZZO, Leandro. Experiência no Budismo Ch'an e crítica epistemológica: Imaginal e não-diferenciação como chaves metodológicas nos estudos de religião. Universidade de Lisboa. *Religare*, 8 (1), 69-79, março de 2011.

DURCKHEIM, Karlfried Graf. *O Zen e nós*. São Paulo: Pensamento, 1998.

ECKEL, Malcolm David. *Conhecendo o Budismo*. Petrópolis: Vozes, 2009.

ECKHART, Mestre. *Sermões alemães 1*. Petrópolis: Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Sermões alemães 2*. Petrópolis: Vozes, 2008.

ELIADE, Mircea. *Yoga: Imortalidade e Liberdade*. 3 ed. São Paulo: Palas Athena, 2004.

FAZION, Gianpietro Sono. *Lo Zen di Kodo Sawaki*. Roma: Ubaldini, 2003.

GANDHI, Mohandas Karamchand. *Gandhi e a não-violência*. Textos selecionados dos escritos de Gandhi: A não-violência na paz e na guerra. Petrópolis: Vozes, 1967.

GARCIA, Leandro. *(des)poético*. Rio de Janeiro: Azougue, 2012.

GONÇALVES, Ricardo Mário. *A ética budista e o espírito econômico do Japão*. São Paulo: Elevação, 2007.

\_\_\_\_\_. *As flores do dharma desabroçam sob o Cruzeiro do Sul: aspectos dos vários "budismos" no Brasil*. REVISTA USP, São Paulo, n.67, p 198-207, setembro/novembro 2005.

\_\_\_\_\_. *Textos budistas e Zen-budistas*. São Paulo: Cultrix, 2011.

GRANET, Marcel. *O pensamento chinês*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

HABITO, Ruben L. F. *Healing Breath. Zen Spirituality for a Wounded Earth (Ecology and justice series)*. New York: Orbis Books, 1993.

\_\_\_\_\_. *Hearing the cries of the world: Thomas Merton's Zen experience*. In: TRURSTON, Bonnie Bowman (edited). *Merton & Buddhism. Wisdom, emptiness and everyday mind*. Louisville: Fons Vitae, 2007.

HAMMITZSCH, Horst. *O Zen na arte da cerimônia do chá*. São Paulo: Pensamento, 1997.

HANH, Thich Nhat. *A energia da oração*. Petrópolis: Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Dois tesouros*. Ensinos budistas sobre a verdadeira felicidade. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Meditação andando: guia para a paz interior*. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. *Nada fazer, não ir a lugar algum*. Petrópolis: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Nosso encontro com a vida. Discurso sobre viver com alegria o momento presente*. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Os cinco treinamentos para a mente alerta*. Petrópolis: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. *Para viver em paz. O milagre da mente alerta*. 28. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

HEISIG, James W. *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto*. Barcelona: Herder, 2002.

HERRIGEL, Eugen. *A arte cavalheiresca do arqueiro Zen*. São Paulo: Pensamento, 1995.

HISAMATSU, Hôseki Schinichi. *La pienezza del nulla*. Genova: Il Melangolo, 1993.

IZUTSU, Toshihiko. *Hacia una filosofía del Budismo Zen*. Madrid: Trotta, 2009.

JUNG, C.G. *Psicologia e Religião Oriental*. São Paulo: Círculo do Livro, 1963.

KAPLEAU, Philip. *Os três pilares do Zen*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1978.

KATAGIRI, Dainin. *Retornando ao silêncio: A prática Zen na vida cotidiana*. 10. ed. São Paulo: Pensamento, 1995.

KIM, Hee-Jin. *L'essenza del Buddismo Zen. Dogen realista mistico*. Milano: Mimesis, 2010.

KITARO, Nishida. *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo*. Palermo: L'Epos, 2005.

\_\_\_\_\_. *Uno studio sul bene*. Torino: Boringhieri, 2007.

LAMA, S.S. Dalai. *Uma ética para o novo milênio*. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.

LAO TSÉ. *Tao Te King*. (tradução de Marcos Marinho dos Santos) 2 ed. São Paulo: Attar, 1995.

LELOUP, Jean-Yves. *Escritos sobre o hesicasmo*. Uma tradição contemplativa esquecida. Petrópolis: Vozes, 2003.

LEMINSKI, Paulo. *Pensador*. Info. Disponível em: [http://pensador.uol.com.br/autor/paulo\\_leminski/](http://pensador.uol.com.br/autor/paulo_leminski/). Acesso em: 16 dez. 2012.

LIBÂNIO, João Batista. *Introdução à vida intelectual*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001.

LOW, Albert. *Convite à prática Zen*. Brasília: Shisil, 1998.

LUCCHESI, Marco; TEIXEIRA, Faustino. *O canto da unidade: em torno da poética de Rumi*. Rio de Janeiro: Fissus, 2007.

MAEZUMI, Taizan. *Ensinamentos da Grande Montanha*. Palestras Zen. São Paulo: Francis, 2005.

MICHELAZZO, José Carlos. Desapego e entrega: atitudes centrais da meditação zen-budista e suas ressonâncias nos pensamentos de Eckhart e de Heidegger. Texto apresentado no V Colóquio sobre o pensamento japonês realizado em São Paulo, 2010. *Revista Rever*, ano 11, número 02, Jul/Dez 2011.

MIDAL, Fabrice (verbete sobre Budismo). *Le Dictionnaire Martin Heidegger*. Paris: Cerf, 2012.

MOLINARO, Aniceto. *Léxico de metafísica*. São Paulo: Paulus, 2000.

NETO, Antonio Florentino; OSWALDO, Giacoia Jr. (organizadores). *Heidegger e o Pensamento Oriental*. Uberlândia: EDUFU (Ed da Universidade Federal de Uberlândia), 2012.

NISHITANI, Keiji. *La religione e il nulla*. Roma: Città Nuova, 2004.

\_\_\_\_\_. *La relazione iu-tu nel buddhismo zen e altri saggi*. Palermo: L'Epos, 2005.

\_\_\_\_\_. *Dialettica del nichilismo*. Palermo: L'Epos, 2008.

OTTO, Rudolf. *Mystique d'Orient et mystique d'Occident: Distinction et unite*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1996.

\_\_\_\_\_. *O Sagrado*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1992.

PAINÉ, Scott Randal. *Filosofia e o fato obstinado da religião: o Oriente reorienta o Ocidente*. Revista de Estudos da Religião, v. 7, setembro 2007.

PANIKKAR, Raimon. *Il silenzio di Dio. La risposta del Buddha*. 2. ed. Roma: Borla, 1992.

\_\_\_\_\_. *El silencio Del Buddha*. Una introducción al ateísmo religioso. 6. ed. Madrid: Siruela, 2005.

PONDÉ, Luiz Felipe. *A era do ressentimento*. Uma agenda para o contemporâneo. São Paulo: LeYa, 2014.

\_\_\_\_\_. *Por que a religião não é uma saída?* Crônica do Jornal A Folha de São Paulo do dia 28/08/2014.

PROUST, Marcel. *A prisioneira*. Em busca do tempo perdido. Rio de Janeiro: Ediouro, 1994. (volume V).

\_\_\_\_\_. *Alla ricerca Del tempo perduto*. La prigioniera. Milano: Mondadori, 1997.

PUJOL, Óscar; VEGA, Amador (eds). *Las palabras del silencio*: El lenguaje de la ausência em las distintas tradiciones místicas. Madrid: Trotta, 2006.

REDYSON, Deyve (organizador). *Budismo e Filosofia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013 (Coleção Religiões Orientais).

REPS, Paul (org.). *Histórias Zen, uma coleção de escritos Zen e pré-Zen*. Brasília: Teosófica, 1999.

RILKE, Rainer Maria. *Elegias de Duíno*. Edição bilíngue. 3ª reimpressão. São Paulo: Globo, 2010.

ROSHI, Shundo Aoyama. *Para uma pessoa bonita*. Contos de uma mestra Zen. 2. ed. São Paulo: Palas Athena, 2003.

SAIGYÔ. *Poemas da cabana montanhesa*. São Paulo: Aliança Cultural Brasil-Japão/ Massao Ohno, 1994.

SANTOS, Pe. Luis Alberto Ruas (O. Cist.). *Um monge que se impôs a seu tempo*: pequena introdução com antologia à vida e obra de São Bernardo de Claraval. São Paulo: Musa; Rio de Janeiro: Edições Lumen Christi do Mosteiro de São Bento, 2001.

SAVARY, Olga. (tradução). *O livro dos hai-kais*. 2. ed. São Paulo: Massao Ohno, 1987.

SCHERER, Burkhard (org.). *As grandes religiões*. Petrópolis: Vozes, 2005.

SOHO, Takuan. *A mente liberta*. Escritos de um Mestre Zen a um Mestre da Espada. São Paulo: Cultrix, 2000.

SUZUKI, Daisetz Teitaro. *A doutrina zen da não-mente*. São Paulo: Pensamento, 1993.

\_\_\_\_\_. *Derniers écrits au bord du vide*. Paris: Albin Michel, 2010.

\_\_\_\_\_. *Essais sur le bouddhisme zen*. Première série. Paris: Albin Michel, 1972.

\_\_\_\_\_. *Essais sur le bouddhisme zen*. Deuxième série. Paris: Albin Michel, 1972.

\_\_\_\_\_. *Essais sur le bouddhisme zen*. Troisième série. Paris: Albin Michel, 1972.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao Zen-Budismo*. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973.

\_\_\_\_\_. *Mística: cristã e budista*. Belo horizonte: Itatiaia, 1976.

\_\_\_\_\_. *Manuale di Buddismo zen*. Roma: Ubaldini, 1976.

\_\_\_\_\_; FROMM, Erich; MARTINO, Richard De. *Zen-budismo e psicanálise*. São Paulo: Cultrix, 1960.

\_\_\_\_\_. *Viver através do zen*. (org. Christmas Humphreys). Rio de Janeiro: Zahar, SD.

\_\_\_\_\_. *Vivere zen*. Roma: Mediterranee, 1996.

TANAHASHI, Kazuaki (org.). *Escritos do mestre Dogen: A lua numa gota de orvalho*. São Paulo: Siciliano, 1993.

TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto (Org.). *Diálogo de pássaros no caminho do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1993.

\_\_\_\_\_. *Nas Teias da Delicadeza: Itinerários místicos*. São Paulo: Paulinas, 2006.

\_\_\_\_\_. (Org.). *No Limiar do Mistério: Mística e religião*. São Paulo: Paulinas, 2004.

\_\_\_\_\_. *A espiritualidade zen budista (Zen buddhist spirituality)*. DOI: 10.5752/P.2175-5841. 2012V10N27P704. Artigo publicado na revista *HORIZONTE*, ISSN 2175-5841. PUC

Minas – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Volume 10, n. 27, jul/set 2012. Dossiê: Místicas Religiosas e Seculares.

\_\_\_\_\_. *A espiritualidade do seguimento*. São Paulo: Paulinas, 1994.

\_\_\_\_\_. *O caminho da mística: Angelus Silesius*. Juiz de Fora: PPCIR – UFJF, 2014.

\_\_\_\_\_. *Taisen Deshimaru e o ritmo do universo*. Artigo publicado no Portal da Amai-vos em 06/07/2011 e também no IHU-Notícias de 07/07/2011. Reflexão sobre a obra de Dominique BLAIN. *Sensei Taisen Deshimaru, maître zen*. Paris: Albin Michel, 2011.

\_\_\_\_\_; BERKENBROCK, Volney (orgs.). *Sede de Deus: orações do judaísmo, Cristianismo e Islã*. Petrópolis: Vozes, 2002.

TOKUDA, Ryotan. *Psicologia Budista*. Rio de Janeiro: R. Tokuda, 1997.

TOSHIHIKO, Izutso. *Hacia una filosofía Del Budismo Zen*. 1.ed. Madrid: Trotta, 2009.

TRURSTON, Bonnie Bowman (edited). *Merton & Buddhism. Wisdom, emptiness and evereday mind*. Louisville: Fons Vitae, 2007.

UEDA, Shizuteru. *Zen e filosofia*. Palermo: L'Epos, 2006.

\_\_\_\_\_. *Silencio y habla en el Budismo Zen*. In: PUJOL, Óscar; VEJA, Amador (Eds). *Las palabras del silencio: El lenguaje de la ausência em las distintas tradiciones místicas*. Madrid: Trotta, 2006, p. 13-38.

USARSKI, Frank. *O budismo e as outras: encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais*. Aparecida, SP: Editora Idéias & Letras, 2009.

VAN DER LEUW, Gerardus. *Fenomenologia della religione*. Torino: Boringhieri, 1975.

VAN, Tam Huyen. *O Sutra de Hui Neng: Sutra proferido pelo VI Patriarca no Alto Assento do “Tesouro do Dharma”*. Rio de Janeiro: Claudio Miklos, 2007.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

VELASCO, Juan Martin. *El fenómeno místico*. Madrid: Trotta, 1999.

\_\_\_\_\_. *El fenómeno místico, clave para la comprensión del hecho religioso y del ser humano*. In: LÓPEZ-BARALT, Luce (Edición); SOTOMAYOR, Beatriz Cruz

(Coordinación). *Repensando la experiencia mística desde las islas extrañas*. Madrid: Trotta, 2013.

\_\_\_\_\_. *La experiencia mística*. Madrid: Totta, 2004.

VIANELLO, Giancarlo et al. *La Scuola de Kyoto: Kyoto-ha*. Messina: Rubbettino, 1996.

WALDRON, Robert. *Thomas Merton: master of attention: an exploration of prayer*. Louisville: Fons Vitae, 2008.

YOSHINORI, Takeushi (Org.), em associação com Jan van Bragt, James W. Heisig, Paul L. Swanson e Joseph S. O'Leary e Paul L. Swanson . *A espiritualidade budista I: Índia, Sudeste Asiático, Tibete e China Primitiva*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

YOSHINORI, Takeuchi (org.), em associação com James W. Heisig, Paul L. Swanson e Joseph S. O'Leary. *A espiritualidade budista II: China mais recente, Coréia, Japão e mundo moderno*. São Paulo: Perspectiva, 2007.