



# O Caminho Zen

---

Alan W. Watts

Copyright © 1957 por Pantheon Books Inc.

Copyright renovado em 1985 por Mary Jane Watts

Pintura da capa: Birds and Flowers byobu por Sesshu Toyo em Freer Gallery of Art.

A Biblioteca do Congresso catalogou a primeira edição da Vintage Books como se segue:

Watts, Alan, 1915-1973.

The way of Zen = [Zendō] / Alan W. Watts – 1st ed.

eISBN: 978-0-307-78434-6

1. Zen Buddhism. I. Title. II. Title: Zendō.

[BQ9265.4.W38 1989]

294.3'927 – dcl9 88-40502

\*Errata, final de 2022: corrigida a grafia de todas as ocorrências da palavra mutuamente.

Para  
TIA, MARK E RICHARD  
Que o entenderão muito melhor  
Por não serem aptos a lê-lo.

## Índice

Prefácio .....	5
A Filosofia do Tao .....	13
As Origens do Budismo .....	40
Budismo Mahayana .....	67
O Surgimento e Desenvolvimento do Zen .....	86
“Vazio e Maravilhoso” .....	124
“Sentando Quietamente, Sem Fazer Nada” .....	144
Za-zen e o Koan.....	165
O Zen Nas Artes.....	184
Bibliografia .....	212

## Prefácio

Durante os últimos vinte anos houve um aumento extraordinário de interesse no Zen Budismo. Desde a Segunda Guerra Mundial esse interesse cresceu tanto que parece ter se tornado uma força considerável no mundo intelectual e artístico do Ocidente. Isso está conectado, sem dúvida, com o entusiasmo difundido pela cultura japonesa, que é um dos resultados construtivos da recente guerra, mas que pode significar apenas uma moda passageira. A razão mais profunda desse interesse é que o ponto de vista do Zen repousa muito perto do conceito de "evolução pessoal" [NT. (growing edge), desafio empoderador que exige prática constante] do pensamento Ocidental.

Os aspectos mais alarmantes e destrutivos da civilização Ocidental não nos devem cegar para o fato que, hoje em dia, ela se encontra em um dos seus momentos mais criativos. As mais fascinantes ideias e conhecimentos aparecem em alguns dos novos campos da ciência Ocidental - na psicologia e psicoterapia, na lógica e na filosofia da ciência, na semântica e na teoria da comunicação. Alguns desses desenvolvimentos podem ser influências sugestivas da filosofia Asiática, porém, em sua totalidade, sou mais inclinado a sentir que há mais um paralelismo do que uma influência direta. Nós estamos, entretanto, nos tornando conscientes do paralelismo, e isso promete uma mudança das visões que deve ser extremamente estimulante.

O pensamento Ocidental mudou tão rapidamente nesse século, que nós estamos em um estado de considerável confusão. Não somente existem dificuldades sérias de comunicação entre os intelectuais e o público em geral, mas o curso do nosso pensamento e nossa própria história minaram fortemente às hipóteses de senso comum que se encontram nas raízes das nossas convenções sociais e instituições. Os conceitos familiares de espaço, tempo e movimento, de natureza e lei natural, de história e mudança social, e da própria personalidade humana dissolveram-se, e nos encontramos a esmo, sem pontos de referência em um universo que lembra cada vez mais o princípio Budista de "Grande Vacuidade." As diversas sabedorias do Ocidente, religiosa, filosófica e científica, não oferecem muita orientação na arte do viver em tal universo, e achamos assustadora a perspectiva de traçar nosso caminho em um

oceano de relatividade tão inóspito. Pois éramos acostumados com absolutos, com princípios e leis firmes as quais podíamos aderir por segurança espiritual e psicológica.

É por isso que há, penso, tanto interesse em um modo de vida culturalmente produtivo que, por mil e quinhentos anos, sentiu-se completamente à vontade no "Vazio", que não sente terror por este, mas um positivo encanto. Para usar as suas próprias palavras, a situação do Zen sempre foi -

Acima, nem um ladrilho para cobrir a cabeça;  
Abaixo, nem uma polegada de chão para o pé.

Tal linguagem não deveria ser tão desconhecida para nós, se fôssemos preparados para aceitar o significado de "as raposas têm tocas, e os pássaros do ar têm ninhos; mas o Filho do Homem não tem onde repousar sua cabeça."

Não sou a favor de "importar" o Zen do Extremo Oriente, pois ele tornou-se profundamente envolvido com instituições culturais que são absolutamente estranhas a nós. Mas, sem dúvida, há coisas que podemos aprender, ou desaprender, e aplicar de nossa própria maneira. O Zen tem o mérito especial de um modo de expressão de si mesmo que é tanto inteligível - ou talvez desconcertante - ao intelectual quanto ao iletrado, oferecendo possibilidades de comunicação que não exploramos. Ele tem franqueza, entusiasmo, humor e um sentido de beleza e disparate [NT. nonsense] ao mesmo tempo exasperado e prazeroso. Mas, sobretudo, ele tem uma maneira de virar a mente de alguém ao contrário, e dissolver os problemas humanos que parecem ser os mais opressivos, em questões como "Por que é um rato quando roda?" Em seu coração há uma compaixão forte, mas completamente não sentimental pelos sofrimentos e perecimentos humanos a partir de suas próprias tentativas de se salvarem.

Há vários livros excelentes sobre o Zen, apesar de alguns dos melhores estarem esgotados ou, por outro lado, serem difíceis de obter. Mas nenhum ainda - nem mesmo o Professor Suzuki - nos deu um relato compreensível do assunto que inclui o pano de fundo histórico e sua relação com as formas chinesas e indianas de pensar. Os três volumes dos Ensaios sobre o Zen Budismo de Suzuki são uma coleção assistemática de artigos eruditos sobre o tema, enormemente úteis para o estudante

avançado, mas consideravelmente desnorteante para o leitor em geral, sem um entendimento dos princípios gerais. Sua deliciosa Introdução ao Zen Budismo é um pouco limitada e especializada. Ela omite a informação essencial sobre a relação do Zen com o Taoísmo chinês e o Budismo indiano, e é, em alguns aspectos, mais mistificante do que necessitaria ser. Seus outros trabalhos são estudos de aspectos especiais do Zen, todos exigindo um pano de fundo geral e perspectiva histórica.

O Zen na Literatura Inglesa e nos Clássicos Orientais, de R. H. Blyth, é uma das melhores introduções disponíveis, porém ela foi publicada apenas no Japão e, novamente, carece de informação de pano de fundo. Como uma série de observações criteriosas, errantes e maravilhosas, ele não tenta dar uma apresentação ordenada do tema. Meu próprio Espírito do Zen é uma popularização dos trabalhos anteriores de Suzuki, e, além de ser muito pouco erudito, ele está desatualizado e ilusório em vários aspectos, quaisquer que sejam os méritos que tenha na questão lucidez e simplicidade. O Zen Budismo de Christmas Humphrey, publicado apenas na Inglaterra, é igualmente uma popularização de Suzuki e, mais uma vez, não começa a colocar realmente o Zen em seu contexto cultural. Ele é escrito de uma maneira simples e vivaz, porém o autor encontra identidades entre Budismo e Teosofia, que eu sinto serem altamente questionáveis. Outros estudos de Zen, tanto por autores Ocidentais quanto Asiáticos, são de um caráter mais especializado, ou são discussões de Zen a propósito de alguma outra coisa - psicologia, arte, ou história cultural.

Na carência, então, de um relato fundamental, ordenado e compreensivo sobre o assunto, não é de se estranhar que as impressões Ocidentais do Zen sejam de alguma forma confusas, apesar de todo o entusiasmo e interesse que suscitou. O problema, então, é escrever tal livro - e isso eu tentei fazer, pois ninguém que compreende o tema melhor do que eu parece disposto ou capaz de fazê-lo. Idealmente, suponho, tal obra deveria ser escrita por um realizado e reconhecido mestre Zen. Porém, no momento, nenhuma dessas pessoas tem um comando suficiente do Inglês. Ademais, quando alguém fala de dentro de uma tradição, e especialmente de dentro de sua hierarquia institucional, há sempre a propensão de uma certa falta de perspectiva e posse de um ponto de vista exterior. Novamente, um dos maiores obstáculos na comunicação entre os mestres Zen japoneses e os Ocidentais é a ausência de clareza para diferenciar as premissas culturais básicas.

Ambos os lados estão tão "atados aos seus modos" que se tornaram inconscientes das limitações de seus meios de comunicação.

Talvez, então, o mais apropriado autor de tal obra seria um Ocidental que esteve alguns anos sob um mestre japonês, passando por todo o curso de treinamento Zen. Agora, do ponto de vista dos "conhecimentos científicos" Ocidentais, isso não poderia dar-se de forma alguma, pois tal pessoa tornou-se uma "entusiasta" e "partidária", incapaz de uma visão objetiva e desinteressada. Mas, feliz ou infelizmente, o Zen é sobretudo uma experiência, não-verbal em seu caráter, sendo simplesmente inacessível através de abordagens puramente literárias e eruditas. Para saber o que o Zen é, e especialmente o que ele não é, não há alternativa além da prática, do experimento concreto com ele, para assim descobrir os significados subjacente às palavras. Entretanto, esses Ocidentais que passaram por algum tipo especial de treinamento seguido pelo Rinzai Zen tendem a tornarem-se "cautelosos" e não-comunicativos sob o princípio que

Aqueles que sabem não falam;

Aqueles que falam não sabem.

Embora, apesar de não "demonstrarem", eles não "se calam" completamente. Por um lado, eles amariam compartilhar seus conhecimentos com os outros. Mas, por outro, eles estão convencidos que as palavras são essencialmente fúteis, e estão, além disso, sob um acordo de não discutir certos aspectos de seus treinamentos. Eles começam, portanto, a tomar a atitude caracteristicamente Asiática de "Venha e encontre por si mesmo." Mas o Ocidental cientificamente treinado é, não sem razão, um sujeito cuidadoso e cético, que gosta de saber onde "adentra." Ele está agudamente consciente da capacidade da mente de enganar a si mesma, de ir a locais onde a entrada é impossível sem deixar sua perspectiva crítica na porta. Os Asiáticos tendem a desprezar muito dessa atitude, e seus seguidores Ocidentais ainda mais, então se recusam a dizer ao inquiridor científico muitas coisas que ainda estão bem dentro das possibilidades do discurso humano e da compreensão intelectual.

Escrever sobre o Zen é, assim, tão problemático para quem está de fora, um observador "objetivo" tanto quanto para alguém de dentro, um discípulo "subjetivo."

Em várias situações associei-me e estudei com os “observadores objetivos” e estou convencido que, por todas as suas virtudes, eles invariavelmente erram o ponto e comem o menu em vez do jantar. Eu também estive dentro de uma hierarquia tradicional - não Zen - e estou igualmente convencido que dessa posição a pessoa não sabe qual jantar está sendo comido. Em tal posição uma pessoa torna-se tecnicamente “idiota,” isto é, incomunicável com aqueles que não pertencem ao mesmo nível.

É perigoso e absurdo para nosso mundo ser um grupo de comunhões mutuamente incomunicáveis. Isso é especialmente verdadeiro em relação às grandes culturas do Oriente e do Ocidente, onde as potencialidades de comunicação são as mais ricas, e os perigos da falha na comunicação os piores. Como alguém que gastou um pouco mais de vinte anos tentando interpretar o Oriente ao Ocidente, tive cada vez mais convicção que, para interpretar um fenômeno como o Zen, existe um princípio claro a ser seguido. Por um lado, é necessário ser simpático com o experimento pessoal com o modo de vida, no limite das possibilidades pessoais. Por outro, é necessário resistir à toda tentação de “ingressar na organização” e envolver-se com seus compromissos institucionais. Nessa amigável posição neutra a pessoa está apta a ser repudiada por ambos os lados. Porém, em seu pior, a deturpação de alguém provoca-os a expressarem-se mais claramente. Pois o relacionamento entre duas posições torna-se muito mais claro quando há um terceiro para compará-las. Assim, mesmo se esse estudo do Zen não fizer mais do que expressar um ponto de vista que não seja nem Zen, nem nada Ocidental, ele irá, pelo menos, fornecer tal ponto de referência.

Entretanto, não deve haver dúvida que o ponto de vista essencial do Zen recusa-se a ser organizado, nem ser uma posse exclusiva de qualquer instituição. Se há algo nesse mundo que transcende às relatividades do condicionamento cultural, é o Zen - por qualquer nome que seja chamado. Essa é uma razão excelente para o Zen não ser institucionalizado, e para o fato que muitos de seus expoentes antigos serem “individualistas universais” que nunca foram membros de qualquer organização Zen, e nunca buscaram o reconhecimento de qualquer autoridade formal.

Essa, então, é minha posição com respeito ao Zen - e sinto que devo ser franco com o leitor em uma época em que há muita ansiedade em relação às credenciais ou “qualificações” de alguém. Não posso descrever a mim mesmo como um monge Zen,

ou mesmo como um Budista, pois isso me pareceria como tentar vestir e rotular o céu. Não posso descrever-me como um acadêmico cientificamente objetivo, pois - com respeito ao Zen - isso soaria como estudar as músicas dos pássaros em uma coleção de rouxinóis empalhados. Não clamo direitos para falar do Zen. Somente clamo o prazer de ter estudado a sua literatura e observado as suas formas de arte, desde que eu era apenas um garoto, e de ter tido o encanto de associação informal com vários viajantes japoneses e chineses do mesmo caminho sem sinalização.

Esse livro propõe-se tanto para o leitor geral quanto para o estudante mais sério, e acredito que o primeiro será tolerante com o uso de alguma terminologia técnica, um apêndice de caracteres chineses, e outros aparatos crítico mais úteis para aqueles que desejam explorar o tema mais profundamente. O livro está dividido em duas partes, a primeira lidando com o pano de fundo e a história do Zen, e a segunda com os seus princípios e práticas. As fontes de informação são de três tipos. Utilizei, em primeiro lugar, quase todos os estudos do Zen nas línguas europeias. Naturalmente, fiz considerável uso das obras do Professor D. T. Suzuki, porém, ao mesmo tempo, tentei não contar muito com elas - não por causa de algum defeito nelas, mas porque penso que os leitores têm direito a algo a mais, através de um novo ponto de vista, do que uma mera sumarização de suas visões.

Em segundo lugar, baseei a visão essencial do Zen apresentada aqui em um estudo cuidadoso dos mais importantes de seus registros primitivos chineses, com referência especial a Hsin-hsin Ming, o T'an Ching ou Sutra do Sexto Patriarcado, o Lin-chi Lu, e Ku-tsun-hsü Yü-lu. Meu próprio conhecimento da dinastia chinesa T'ang certamente não é suficiente, penso, para extrair o que preciso, que é uma visão clara da doutrina essencial. Em tudo isso, meus esforços foram grandemente ajudados por colegas e pesquisadores associados da Academia Americana de Estudos Asiáticos, e quero, em particular, expressar minha gratidão aos Professores Sabro Hasegawa e Gi-ming Shien, ao Dr. Paul e Dr. Georg Fung, Dr. Frederick Hong, Sr. Charles Yick, e ao Sr. Kazumitsu Kato, sacerdote da Escola Soto-Zen.

Em terceiro lugar, minha informação é derivada de um grande número de encontros pessoais com professores e estudantes de Zen, ao longo de mais de vinte anos.

Nas páginas seguintes, as traduções dos textos originais são minhas, salvo se indicadas de outra maneira. Para a conveniência daqueles que leem Mandarim, forneci, após a Bibliografia, um apêndice das formas originais chinesas das citações mais importantes e termos técnicos. Penso que esses são quase essenciais para o estudante mais sério, pois mesmo entre os mais qualificados estudiosos há, ainda, muita incerteza em relação à tradução adequada dos textos Zen da dinastia T'ang. As referências a esse apêndice são feitas com letras sobrescritas em ordem alfabética.

As referências a outras obras são feitas pelo sobrenome do autor e número, direcionando o leitor à Bibliografia para detalhes completos. Leitores eruditos terão que me desculpar por não usar as absurdas marcas diacríticas nas palavras Sânscritas romanizadas, pois elas são meramente confusas ao leitor em geral e desnecessárias ao conhecedor do Sânscrito que irá imediatamente lembrar-se da escrita Devanagari. Em relação aos nomes próprios dos mestres Zen e aos títulos dos textos Zen, eles são fornecidos em formas romanizadas do Mandarim ou japonês, de acordo com o país de origem, e os termos técnicos são dados em Mandarim, exceto se usado em uma discussão do Zen especificamente japonês. Pois para o Mandarim um é quase que forçada pelo uso geral a adoção da romanização de Wade-Giles, a qual coloquei como apêndice uma tabela de pronúncia a seguir desse Prefácio, pois ela tem tão pouca relação com os sons de fato.

Sou muitíssimo grato ao Sr. R. H. Blyth por sua gentil permissão de citar várias de suas traduções dos poemas haikus de sua magnífica antologia em quatro volumes, Haiku, publicada pela Editora Hokuseido em Tokyo; ao Professor Sabro Hasegawa por sua ajuda generosa em preparar a sobrecapa e ao prover as ilustrações; e a minha filha Joan pelas fotos de Ryoanji.

Concluindo, estou muito feliz em expressar minha gratidão à Fundação Bollingen pela bolsa de estudos de três anos, durante os quais muito do estudo preliminar foi feito para a escrita desse livro.

Alan W. Watts,  
Mill Valley, Califórnia,  
Julho de 1956

## PARTE UM

### PANO DE FUNDO E HISTÓRIA

UM

## A Filosofia do Tao

O Zen Budismo é uma forma e uma visão da vida que não pertence a nenhuma das categorias formais do pensamento Ocidental moderno. Não é uma religião ou uma filosofia; não é uma psicologia ou um tipo de ciência. É um exemplo do que é conhecido na Índia e China como um "caminho de libertação," e é similar, nesse aspecto, ao Taoismo, ao Vedanta e a Ioga. Como logo será óbvio, um caminho de libertação pode não ter uma definição positiva. Ele tem que ser sugerido ao dizer o que ele não é, como o escultor revela uma imagem através do ato de remover pedaços de rochas de um bloco.

Historicamente, o Zen pode ser considerado como o cumprimento de longas tradições das culturas indianas e chinesas, apesar de ser, realmente, muito mais chinês do que indiano, e, desde o século XII, ter-se enraizado profundamente e mais criativamente na cultura do Japão. Como fruto dessas grandes culturas, e como um exemplo único e peculiarmente instrutivo de uma forma de libertação, o Zen é um dos mais preciosos presentes da Ásia ao mundo.

As origens do Zen são tanto Taoistas quanto Budistas, e, porque seu aroma é tão peculiarmente chinês, talvez seja melhor começar indagando pela sua linhagem chinesa - ilustrando, ao mesmo tempo, o que se quer dizer por forma de libertação tomando como exemplo o Taoismo.

Muito da dificuldade e mistificação que o Zen apresenta para o estudante Ocidental é o resultado da sua não familiaridade com os modos chineses de pensar - modos que diferem surpreendentemente dos nossos e que, por essa razão, têm valor especial para ganharmos uma perspectiva crítica sobre nossas próprias ideias. O problema aqui não é simplesmente o de tornar-se um especialista em ideias diferentes, diferentes das nossas próprias como, digamos, as teorias de Kant diferem das de Descartes, ou àquelas dos Calvinistas diferem das Católicas. O problema é compreender as diferenças nas premissas básicas do pensamento e dos próprios métodos do pensar, e esses são tão frequentemente ignorados que nossas

interpretações da filosofia chinesa têm a tendência de serem projeções de ideias caracteristicamente Ocidentais na terminologia chinesa. Essa é a desvantagem inevitável de estudar a filosofia Asiática pelos métodos puramente literários do conhecimento Ocidental, pois as palavras podem comunicar apenas entre aqueles que compartilham experiências similares.

Não se deve ir tão longe e dizer que uma linguagem tão rica e sutil quanto o Inglês é simplesmente incapaz de expressar às ideias chinesas. Pelo contrário, ela pode dizer muito mais do que alguns estudantes chineses e japoneses do Zen e Taoísmo, cuja familiaridade com o Inglês deixa algo a desejar, acreditam ser possível. A dificuldade não é tanto na linguagem quanto nos padrões de pensamento que pareciam até aqui inseparáveis da maneira acadêmica e científica de tratar um assunto. A inadequação desses padrões para temas tais como o Taoísmo ou o Zen é, em grande medida, responsável pela impressão que a "mente Oriental" é misteriosa, irracional e inescrutável. Ademais, não se deve supor que essas questões são tão peculiarmente chinesas ou japonesas que elas não têm ponto de contato com nada de nossa própria cultura. Embora seja verdade que nenhuma das divisões formais da ciência e do pensamento Ocidental correspondem a modos de libertação, o estudo maravilhoso de R. H. Blyth do Zen na Literatura Inglesa mostrou muito claramente que os conhecimentos essenciais do Zen são universais.

A razão por que o Taoísmo e o Zen apresentam, à primeira vista, tal quebra-cabeça para a mente Ocidental é que nós tomamos uma visão restrita do conhecimento humano. Para nós, quase todo o conhecimento é o que um Taoista chamaria de conhecimento convencional, porque não sentimos que realmente sabemos de qualquer coisa ao menos que possamos representá-la para nós mesmos em palavras, ou algum outro sistema de signos convencional tal como a notação da matemática ou da música. Tal conhecimento é chamado código de comunicação. Assim como pessoas falantes da mesma linguagem têm concordâncias tácitas em relação a quais palavras devem estar para quais coisas, da mesma forma, os membros de toda sociedade e toda cultura estão unidos pelos laços de comunicação que dependem de todos os tipos de acordos tais como a classificação e a valoração das ações e coisas.

Assim a função da educação é a de fazer as crianças adequarem-se a uma sociedade ao persuadi-las a aprender e aceitar os códigos - as regras e convenções da comunicação por meio da qual a sociedade mantém-se unida. Há, primeiro, a linguagem falada. A criança é ensinada a aceitar "árvore" e não "boojum" como o signo aceito para aquilo (apontando o objeto). Não temos dificuldade em entender que a palavra "árvore" é uma questão de convenção. O que é muito menos óbvio é que a convenção também governa a definição da coisa a qual a palavra é atribuída. Pois a criança deve ser ensinada não somente o que as palavras são para representar tais coisas, mas também a maneira a qual a sua cultura concordou tacitamente em dividir as coisas uma da outra, para marcar as fronteiras dentro de nossas experiências diárias. Assim as convenções científicas decidem se uma enguia é um peixe ou uma cobra, e as convenções gramaticais determinam quais experiências devem ser chamadas de objetos e quais devem ser chamadas de eventos ou ações. É possível ver quão arbitrárias tais convenções podem ser a partir da questão, "O que acontece com meu punho [nome-objeto] quando abro a minha mão?" O objeto miraculosamente desaparece porque uma ação foi disfarçada por uma parte do discurso usualmente atribuída a uma coisa! Em Inglês, as diferenças entre as coisas e as ações são claramente distintas, mesmo que nem sempre logicamente, porém, um grande número de palavras chinesas remete tanto para um nome quanto para um verbo - assim, alguém que pensa em Chinês tem pouca dificuldade em ver que os objetos são também eventos, que nosso mundo é uma coleção de processos em vez de entidades.

Além da linguagem, a criança tem que aceitar muitas outras formas de código. Pois as necessidades da vida em conjunto requerem acordos em relação às leis e éticas, etiqueta e arte, pesos, medidas e números, e, sobretudo, função. Temos dificuldade em comunicar um com o outro, ao menos que possamos identificar nós mesmos em termos de papéis - pai, professor, trabalhador, artistas, "pessoa normal," cavalheiro, esportista e assim por diante. Até onde identificamo-nos com esses estereótipos e com as regras de comportamento associadas a eles, sentimos que somos alguém porque nossos colegas têm menos dificuldade em aceitar-nos - isto é, em identificar e sentir que estamos "sob controle." Um encontro de dois estranhos em uma festa é sempre um tanto quanto embaraçoso quando o anfitrião não identificou

os papéis deles apresentando-os, pois ninguém sabe quais regras de conversação e ação devem ser observadas.

Mais uma vez, é fácil ver o caráter convencional dos papéis. Pois um homem que é um pai pode ser também um doutor e um artista, assim como um empregado e um irmão. E é óbvio que mesmo a soma total desses rótulos estará longe de suprir uma descrição adequada do próprio homem, mesmo que possa colocá-lo em certas classificações gerais. Mas as convenções que governam a identidade humana são mais sutis e muito menos óbvias do que essas. Aprendemos muito minuciosamente, apesar de muito menos explícito, a identificar-nos com uma visão igualmente convencional de "mim mesmo." Pois o "eu" convencional, ou a "pessoa" é composta principalmente de uma história consistindo de memórias selecionadas, e iniciando a partir do momento do nascimento. De acordo com a convenção, não sou apenas o que estou fazendo agora. Eu também sou o que fiz, e minha versão convencionalmente editada do meu passado é feita para que o meu "eu" pareça quase mais real do que aquilo que sou nesse momento. Pois o que sou parece tão transitório e intangível, mas o que fui é fixo e final. É uma base firme para predições do que serei no futuro, e então eu estou mais intimamente identificado com o que não existe mais do que com o que realmente existe!

É importante reconhecer que as memórias e os eventos passados que perfazem a identidade histórica de um homem não são mais que uma seleção. Da infinitude real de eventos e experiências algumas foram selecionadas - separadas - como significantes, e essa significância foi, claramente, determinada pelos padrões convencionais. Pois a própria natureza do conhecimento convencional é que ele é um sistema de abstrações. Ele consiste em signos e símbolos cujas coisas e eventos são reduzidos aos seus contornos gerais, como o caractere Chinês jen<sup>a</sup> está para "homem" por ser a máxima simplificação e generalização da forma humana.

O mesmo é verdade para palavras, mesmo as que não são ideogramas. As palavras Inglesas para "homem, "peixe, "estrela", "flor", "correr", "crescer", todas denotam classes de objetos ou eventos que podem ser reconhecidos como membros de suas classes por atributos muito simples, separados da total complexidade das próprias coisas.

A abstração é, assim, quase uma necessidade para a comunicação, desde que ela nos capacita a representar nossas experiências com “compreensões” simples e rapidamente feitas da mente. Quando dizemos que podemos pensar apenas uma coisa por vez, isso é como dizer que o Oceano Pacífico não pode ser engolido em um gole. Ele tem que ser tomado em um copo, e engolido aos poucos. As abstrações e os signos convencionais são como o copo; eles reduzem a experiência a unidades suficientemente simples para serem compreendidas uma por vez. De maneira similar, as curvas são medidas reduzindo-as a uma sequência de pequenas linhas retas, ou pensando-as nos termos dos quadrados que elas cruzam quando plotadas em papel grafado.

Outros exemplos do mesmo processo são a fotografia de jornal e a transmissão da televisão. Na primeira, uma cena natural é reproduzida em termos de luz e pontos mais escuros arranjados nos padrões de tela ou de grade para dar uma impressão geral de uma fotografia em branco e preto quando vista sem uma lupa. Por mais que pareça a cena original, ela é apenas uma reconstrução da cena utilizando-se pontos, assim como nossas palavras convencionais e pensamentos são reconstruções da experiência utilizando-se signos abstratos. Ainda mais parecida com o processo de pensamento, a câmera de televisão transmite uma cena natural utilizando-se de uma série linear de impulsos que podem ser transmitidos por um fio.

Assim a comunicação por signos convencionais desse tipo nos dá uma tradução abstrata, um-por-vez, de um universo onde as coisas acontecem todas-de-uma-vez - um universo cuja realidade concreta sempre escapa à descrição perfeita nesses termos abstratos. A descrição perfeita de uma pequena partícula de poeira por esses meios levaria uma eternidade, pois seria necessário explicar cada ponto em seu volume.

O caráter linear, um-por-vez, do discurso e pensamento é particularmente perceptível em todas as linguagens que usam alfabetos, representando à experiência em longas séries de letras. Não é fácil dizer porque devemos comunicar com os outros (falar) e com nós mesmos (pensar) através desse método um-por-vez. A própria vida não evolui desse modo linear, ineficiente, e nossos organismos dificilmente poderiam viver por um momento se tivessem que se controlar pensando em cada respiração, cada batida do coração e cada impulso neural. Porém se buscamos alguma explicação para essa característica do pensamento, o sentido da visão oferece uma analogia

sugestiva. Pois temos dois tipos de visão - central e periférica, assim como um holofote que ilumina em um pequeno ângulo e outro que ilumina em uma grande angulação. A visão central é usada para trabalhos de precisão como a leitura, na qual os nossos olhos estão focados em uma pequena área de cada vez. A visão periférica é menos consciente, menos brilhante do que o raio intenso do holofote de pequeno ângulo. Nós a usamos para ver à noite, e para tomar nota "subconsciente" de objetos e movimentos que não estão na linha direta da visão central. Diferentemente do holofote de pequeno ângulo, ela pode encapsular muitas coisas em um só momento.

Existe, então, uma analogia - e talvez mais do que uma mera analogia - entre a visão central e a consciência, o pensamento um-por-vez, e entre a visão periférica e o processo um tanto quanto misterioso que nos capacita à regular a incrível complexidade dos nossos corpos sem pensar. Deve ser notado, ademais, que chamamos os nossos corpos complexos como um resultado do tentar compreendê-los em relação ao pensamento linear, de palavras e conceitos. Mas a complexidade não está tanto em nossos corpos quanto na tarefa de tentar compreendê-los por intermédio do pensamento. É como tentar discernir as características de um grande cômodo com nenhuma outra luz além de um único raio brilhante. É tão complicado como tentar beber água com um garfo, em vez de um copo.

Nesse aspecto, a linguagem escrita chinesa tem uma pequena vantagem sobre a nossa, e é talvez sintomático de uma forma diferente de pensar. Ainda é linear, ainda é uma série de abstrações tomadas uma de cada vez. Mas seus signos escritos são um pouco mais próximos da vida do que as palavras soletradas porque elas são essencialmente figuras, e, como um provérbio chinês o coloca, "Um mostrar vale mais que centenas de provérbios." Compare, por exemplo, a facilidade de mostrar a alguém como fazer um nó complexo com a dificuldade de dizer como fazê-lo apenas com palavras.

Hoje em dia a tendência geral da mente Ocidental é a de sentir que nós realmente não compreendemos o que não podemos representar, o que não podemos comunicar, por signos lineares - pelo pensamento. Somos como uma "pessoa inibida" que não consegue aprender uma dança ao menos que alguém desenhe o diagrama dos passos, que não consegue "pegá-los pelo sentimento." Por alguma razão não acreditamos e não usamos totalmente a "visão periférica" das nossas mentes.

Aprendemos música, por exemplo, ao restringir todo o alcance de tons e ritmos a uma notação de intervalos tonais e rítmicos fixos - uma notação que é incapaz de representar a música Oriental. Mas o músico Oriental tem uma notação simples que usa apenas para lembrar de uma melodia. Ele aprende música, não através da leitura das notas, mas ao ouvir à performance de um professor, sentindo-a e copiando-o, e isso o capacita a adquirir sofisticações rítmicas e tonais equiparadas apenas por aqueles artistas de jazz Ocidentais que utilizam a mesma abordagem.

Não estamos sugerindo que os Ocidentais simplesmente não utilizam a "mente periférica." Sendo humanos, utilizamos-na a todo o momento, e todo artista, trabalhador e atleta emprega algum desenvolvimento especial de seus poderes. Mas ela não é academicamente e filosoficamente respeitável. Começamos, dificilmente, a compreender suas possibilidades e raramente, se alguma vez, ocorre-nos que um de seus usos mais importantes é para aquele "conhecimento da realidade" que buscamos alcançar através dos difíceis cálculos da teologia, metafísica e da inferência lógica.

Quando nos voltamos para a sociedade chinesa antiga, encontramos duas tradições "filosóficas" atuando em complementariedade - o Confucionismo e o Taoísmo. Falando geralmente, o primeiro relaciona-se com as convenções linguísticas, éticas, legais e rituais que provêm à sociedade o seu sistema de comunicação. O Confucionismo, em outras palavras, preocupa-se com o conhecimento convencional, e sob seus auspícios as crianças são educadas para que suas naturezas erráticas e caprichosas se adequem ao leito Procustiano da ordem social. O indivíduo define a si mesmo e seu lugar na sociedade em relação à fórmula Confuciana.

O Taoísmo, por outro lado, é geralmente a busca dos homens mais velhos, e especialmente de homens que estão se aposentando da vida ativa na comunidade. A aposentadoria deles da sociedade é um tipo de símbolo externo da libertação interna dos laços dos padrões convencionais de pensamento e conduta. Pois o Taoísmo preocupa-se com o conhecimento não convencional, com o entendimento da vida diretamente, em vez dos termos abstratos e lineares do pensamento representacional.

O Confucionismo preside, então, sobre a tarefa socialmente necessária de forçar a espontaneidade original da vida em regras rígidas de convenção - uma tarefa que envolve não somente conflito e dor, mas também a perda daquela naturalidade peculiar e da não-auto-consciência pelas quais as crianças são tão amadas, e que são,

às vezes, recuperadas pelos santos e sábios. A função do Taoismo é a de desfazer o inevitável dano dessa disciplina, e não somente restaurar, mas também desenvolver à espontaneidade original, que é chamada de tzu-jan<sup>b</sup> ou "naturalidade" [self-so-ness]. Pois a espontaneidade de uma criança ainda é infantil, como tudo em relação a ela. A sua educação estimula sua rigidez, mas não sua espontaneidade. Em certas naturezas, o conflito entre a convenção social e a espontaneidade reprimida é tão violenta que ela se manifesta no crime, insanidade e neurose, que são os preços que pagamos pelos benefícios, sob outros aspectos, indubitáveis da ordem.

Porém o Taoismo não deve ser considerado como uma revolução contra a convenção, embora ele tenha sido, às vezes, usado como pretexto para a revolução. O Taoismo é uma forma de libertação, que nunca acontece através da revolução, pois é notório que a maioria das revoluções estabelecem tiranias piores do que destrói. Ser livre da convenção não é desprezá-la, mas não ser enganado por ela. É ser capaz de utilizá-la como um instrumento, em vez de ser utilizado por ela.

O Ocidente não tem uma instituição reconhecida correspondente ao Taoismo porque nossa tradição espiritual Hebreu-Cristã identifica o Deus-Absoluto - com a ordem moral e lógica da convenção. Isso pode, quase, ser chamada de uma considerável catástrofe cultural, porque valoriza a ordem social com autoridade excessiva, convidando justamente àquelas revoluções contra a religião e a tradição que foram tão características da história Ocidental. É uma coisa sentir-se em conflito com as convenções socialmente sancionadas, mas totalmente outra sentir-se desconfortável com a própria raiz e solo da vida, com o próprio Absoluto. Este último sentimento promove um senso de culpa tão absurdo que deve resultar ou na negação da própria natureza ou na rejeição de Deus. Porque a primeira dessas alternativas é essencialmente impossível - como mastigar o próprio dente - a segunda torna-se inevitável, quando tais paliativos como a confissão não são mais efetivos. Como é da natureza das revoluções, a revolução contra Deus dá lugar à tirania pior do estado absolutista - pior porque não pode perdoar e porque não reconhece nada além dos poderes de sua própria jurisdição. Pois enquanto esta é teoricamente verdadeira em relação à Deus, seu representante terreno, a Igreja, esteve sempre preparada para admitir que, embora as leis de Deus fossem imutáveis, ninguém poderia presumir os limites de Sua piedade. Quando o trono do Absoluto é deixado vazio, o relativo usurpa-

o e comete a idolatria real, a indignidade real contra Deus - a absolutização de um conceito, uma abstração convencional. Porém é improvável que o trono ficaria vazio se, em um certo sentido, ele já não estivesse - se a tradição Ocidental, de alguma maneira, tivesse apreendido o Absoluto diretamente, fora dos termos da ordem convencional.

É claro que a própria palavra "Absoluto" nos sugere algo abstrato e conceitual, tal como o "Ser Puro." Nossa própria ideia de "espírito" como oposta à "matéria" parece ter mais parentesco com o abstrato do que com o concreto. Mas com o Taoísmo, assim como outros caminhos de libertação, o Absoluto nunca deve ser confundido com o abstrato. Por um lado, se dizemos que o Tao,<sup>c</sup> como a Realidade essencial é chamada, é o concreto em vez do abstrato, isso pode levar a ainda outras confusões. Pois estamos acostumados à associar o concreto com o material, o fisiológico, o biológico e o natural, como distintos do sobrenatural. Porém da posição Taoista e Budista esses ainda são termos para as esferas convencionais e abstratas do conhecimento.

A biologia e a fisiologia, por exemplo, são tipos de conhecimento que representam o mundo real em termos de suas próprias categorias abstratas especiais. Elas medem e classificam esse mundo de maneira apropriada para os usos particulares que querem fazer, assim como o agrimensor lida com a terra em termos de acres, um fornecedor em termos de carga ou toneladas e um analista de solo em classes de estruturas químicas. Dizer que a realidade concreta do organismo humano é fisiológico é como dizer que a terra é uma porção de toneladas e acres. E dizer que essa realidade é natural é suficientemente exato se queremos dizer espontânea (tzu-jan) ou natureza naturante. Mas é totalmente impreciso se queremos dizer natureza naturata, isto é, natureza classificada, arranjada em "naturezas" quando como perguntamos "Qual a natureza dessa coisa?" É nesse sentido da palavra que devemos pensar o "naturalismo científico", uma doutrina que não tem nada em comum com o naturalismo do Taoísmo.

Assim, para começar a entender o propósito do Taoísmo, devemos estar, pelo menos, preparados para admitirmos a possibilidade de alguma outra visão de mundo para além da convencional, algum outro conhecimento além dos conteúdos da nossa consciência superficial, que pode apreender a realidade somente na forma de uma abstração (ou pensamento, o Chinês nien<sup>d</sup>) por vez. Não há dificuldade real nisso, pois

já admitimos que “sabemos” como mover nossas mãos, como fazer uma decisão ou como respirar, mesmo que seja difícil começar a explicar como os fazemos em palavras. Sabemos como fazê-los porque simplesmente os fazemos! O Taoismo é uma extensão desse tipo de sabedoria, uma extensão que nos dá uma visão muito diferente de nós mesmos daquela que estamos convencionalmente acostumados, e uma visão que liberta a mente humana da sua identificação constringida com o ego abstrato.

De acordo com a tradição, o criador do Taoismo, Lao Tzé, foi um contemporâneo mais velho de Kung Fu-tzu, ou Confúcio, que morreu em 479 a.C.<sup>1</sup>. Lao Tzé é considerado o autor do Tao Te Ching, um pequeno livro de aforismos, expressando os princípios do Tao e seu poder ou virtude (T e <sup>e</sup>). A filosofia tradicional chinesa atribui tanto o Taoismo quanto o Confucionismo a uma fonte anterior, a uma obra que se encontra na própria formação da cultura e do pensamento chinês, datando de algum momento entre 3000 e 1200 a.C. Esse é o I Ching, o Livro das Mutações.

O I Ching é ostensivamente um livro divinatório. Ele consiste de oráculos baseados em sessenta e quatro figuras abstratas, cada uma composta de seis linhas. As linhas são de dois tipos - divididas (negativo) e inteiras (positivo) - e acredita-se que as figuras de seis linhas, ou hexagramas, foram baseadas nas várias formas cujo casco de uma tartaruga se quebra quando aquecido.<sup>2</sup> Isso refere-se a um método antigo de divinação no qual o profeta furava a parte de trás da casca de tartaruga, esquentava-a, e então previa o futuro a partir das rachaduras formadas no casco, assim como os quiromantes usam as linhas das mãos. Naturalmente essas rachaduras eram extremamente complicadas, e os sessenta e quatro hexagramas eram supostamente simplificações dos vários padrões das rachaduras. Há muitos séculos o casco de tartaruga caiu em desuso, e, em vez disso, o hexagrama apropriado ao momento que a questão é feita ao oráculo é determinado pela divisão aleatória de um conjunto de cinquenta caules de milefólio.

Porém, um especialista no I Ching não necessita necessariamente usar o casco de tartaruga ou os caules de milefólios. Ele pode “ver” um hexagrama em qualquer coisa - no arranjo randômico de um vaso com flores, nos objetos espalhados sobre a mesa, nas marcas naturais de um pedregulho. Um psicólogo moderno irá reconhecer nisso algo não muito diferente do teste de Rorschach, no qual a condição psicológica

do paciente é diagnosticada a partir da imagem espontânea que ele “vê” em uma complexa mancha de tinta. Se o paciente puder interpretar suas próprias projeções sobre a mancha de tinta, ele terá algumas informações úteis sobre si mesmo como orientação para sua conduta futura. Em vista disso, não podemos rejeitar a arte divinatória do I Ching como mera superstição.

De fato, um expoente do I Ching pode nos dar um argumento robusto sobre os méritos relativos das nossas formas de tomar importantes decisões. Sentimos que decidimos racionalmente porque baseamos nossas decisões na coleção de informação relevante sobre a matéria disponível. Não dependemos de ninharias irrelevantes como o arremesso aleatório de uma moeda, ou os padrões das folhas de chá ou rachaduras em um casco. Entretanto, ele pode perguntar se nós realmente sabemos qual informação é relevante, desde que nossos planos são constantemente transtornados por incidentes totalmente imprevisíveis. Ele pode perguntar como sabemos quando coletamos informação necessária para podermos decidir. Se formos rigorosamente “científicos” na coleta da informação para nossas decisões, isso pode levar muito tempo para que colemos às informações, tanto que o momento para a ação poderia passar, muito antes de o trabalho estar completo. Então como sabemos quando temos o suficiente? A própria informação nos diz que é suficiente? Pelo contrário, fazemos o trabalho mecânico de recolha da informação necessária de forma racional, e então, somente por causa de um palpite, ou porque estamos cansados de pensar, ou porque é tempo de decidir, agimos. Ele perguntaria se isso não depende de “ninharias irrelevantes” tanto quanto se nós estivéssemos jogando os caules de milefólio.

Em outras palavras, o método “rigorosamente científico” de predizer o futuro pode ser aplicado apenas em casos especiais - onde a rápida ação não é urgente, onde os fatores envolvidos são amplamente mecânicos, ou em circunstâncias tão restritas que as tornam triviais. Quase todas as nossas decisões importantes dependem do “palpite” - em outras palavras, da “visão periférica” da mente. Assim, a confiabilidade das nossas decisões repousa, essencialmente, na nossa habilidade de “sentir” a situação, de acordo com o grau cuja essa “visão periférica” foi desenvolvida.

Todos os expoentes do I Ching sabem disso. Eles sabem que o próprio livro não contém uma ciência exata, mas antes uma ferramenta importante que trabalhará para eles se tiverem uma boa “intuição”, ou se, como diriam, eles estão “no Tao.”

Assim ninguém consulta o oráculo sem uma preparação adequada, sem passar, quieta e meticulosamente, pelos rituais prescritos para trazer à mente para aquele estado calmo onde é possível sentir que a “intuição” age mais eficientemente. Parece, então, que se a origem do Taoismo é encontrada no I Ching, ela não está no livro ele próprio, mas sim na maneira que foi usada e nas hipóteses subjacentes a ela. Pois a experiência em tomar decisões pela intuição pode mostrar bem que esse aspecto “periférico” da mente trabalha melhor quando não tentamos interferi-lo, quando confiamos que ele trabalhará por si mesmo - tzu-jan, espontaneamente, “naturalmente.”

Assim os princípios básicos do Taoismo começam a se revelar. Existe, em primeiro lugar, o Tao - o indefinível, o “processo” concreto do mundo, a Maneira da vida. A palavra chinesa quer dizer originalmente um caminho ou estrada, e, às vezes, “falar”, tanto que a primeira linha do Tao Te Ching contém um trocadilho sobre os dois significados:

O Tao que pode ser dito não é o Tao eterno. <sup>3 f</sup>

Mas ao tentar ao menos sugerir o que ele quer dizer, Lao Tzé diz:

Havia algo vago antes de surgirem os céus e a terra. Tão calmo! Tão vazio! Mantém-se a sós, imutável; age em toda parte, incansável. Pode ser considerado a mão de tudo sob o céu. Não sei seu nome, mas chame-o pela palavra Tao. (25)

E novamente:

O Tao é algo turvo e indistinto.

Tão indistinto! Tão turvo!

Entretanto, dentro dele há imagens.

Tão turvas! Tão indistintas!

Entretanto, dentro dele há coisas.

Tão foscas! Tão confusas!

Entretanto, dentro dele há poder mental.

Porque seu poder é o mais verdadeiro,  
Dentro dele há confiança. (21)

“Poder Mental” é ching,<sup>9</sup> uma palavra que combina com as ideias de essencial, sutil, psíquico ou espiritual e hábil. Pois a própria cabeça parece não ser nada aos olhos, apesar de ser a fonte da inteligência, por isso o Tao vago, vazio e indefinido é a inteligência que forma o mundo com uma habilidade acima da nossa compreensão.

A diferença importante entre o Tao e a ideia usual de Deus é que enquanto este produz o mundo fazendo (wei<sup>h</sup>), o Tao o produz “não-fazendo” (w u-w e i<sup>i</sup>) - que é aproximadamente o que entendemos por “crescimento.” Pois as coisas feitas são partes separadas unidas, como máquinas, ou coisas moldadas sem interior, como esculturas. Ao passo que as coisas que crescem dividem-se em partes, de dentro para fora. Porque o universo natural opera principalmente de acordo com os princípios do crescimento, seria muito estranho para a mente chinesa perguntar como ele foi feito. Se o universo foi feito, haveria, é claro, alguém que saberia como ele foi feito - que poderia explicar como ele foi unido peça por peça, como um técnico pode explicar, em palavras uma por vez, como montar uma máquina. Porém, um universo que cresce exclui totalmente a possibilidade de saber como ele cresce nos termos desajeitados do pensamento e da linguagem, por isso nenhum Taoista sonharia em perguntar se o Tao sabe como produz o universo. Pois ele opera de acordo com a espontaneidade, não de acordo com um plano. Lao Tzé diz:

O princípio do Tao é a espontaneidade. (25)<sup>j</sup>

Mas a espontaneidade não é uma motivação cega, desordeira, um mero poder do capricho. Uma filosofia restrita às alternativas da linguagem convencional não tem como conceber uma inteligência que não trabalha de acordo com um plano, de acordo com uma (uma-por-vez) ordem de pensamento. Entretanto, a evidência concreta de tal inteligência é admissível em nossos próprios corpos organizados inconscientemente.<sup>3a</sup> Pois o Tao não “sabe” como ele produz o universo, assim como não “sabemos” como construir nossos cérebros. Nas palavras do grande sucessor de Lao Tzé, Chuang Tzu:

As coisas são produzidas ao redor de nós, mas ninguém sabe a fonte. Elas aparecem, mas ninguém vê o portal. Todos os homens valoram aquela parte do conhecimento que é conhecida. Eles não sabem como avaliar a si mesmos e o Desconhecido como meios de atingir o conhecimento. Isso não é enganoso?<sup>4</sup>

O relacionamento convencional do conhecedor ao conhecido é frequentemente tal como a do controlador e o controlado, e assim como a do senhor e do servo. Assim, enquanto Deus é o mestre do universo, pois “ele sabe sobre tudo! Ele sabe! Ele sabe!” o relacionamento do Tao com aquilo que ele produz é totalmente diferente.

O grande Tao flui por todo lugar,  
a esquerda e a direita.  
Todas as coisas dependem dele para existir,  
e ele não as abandona.  
Ele não reivindica às suas realizações.  
Ele ama e nutre todas as coisas,  
mas não se assenhoreia delas. (34)

Na concepção usual Ocidental, Deus é também auto-cognoscível – completamente transparente a seu próprio entendimento, a imagem do que homem poderia ser: o governante e controlador consciente, o ditador absoluto de sua mente e corpo. Porém, em contraste com isso, o Tao é completamente misterioso e escuro (hsüan k). Como um Zen Budista disse há algum tempo:

Há uma coisa: acima, ela suporta o Céu; abaixo, ela sustenta a Terra. É negra como laca, sempre ativamente funcionando.<sup>5 1</sup>

Hsüan é, claro, uma escuridão metafórica – não a escuridão da noite, do negro como oposto ao branco, mas o inconcebível transparente que confronta a mente quando

esta tenta relembrar o tempo anterior ao nascimento, ou penetrar suas próprias profundezas.

Os críticos Ocidentais frequentemente ridicularizam tais visões nebulosas sobre o Absoluto, caçoando-as como “nubladas e místicas” em contraste com suas opiniões robustamente definidas. Mas como Lao Tzé diz:

Quando o homem superior ouve sobre o Tao,  
faz o melhor para praticá-lo.

Quando o homem mediano ouve sobre o Tao,  
às vezes o mantém, às vezes o perde.

Quando o homem inferior ouve sobre o Tao,  
rirá alto.

Se não rir, não seria o Tao. (41)

Pois é realmente impossível apreciar o que se quer dizer com o Tao sem tornar-se, em um sentido um tanto quanto especial, estúpido. Enquanto o intelecto consciente está freneticamente tentando agarrar o mundo em sua rede de abstrações, e insistindo que a vida seja unida e adequada às suas categorias rígidas, a disposição do Taoísmo permanecerá incompreensível; e o intelecto exaurir-se-á. O Tao é acessível apenas à mente que pode praticar a arte simples e sutil do wu-wei, que, depois do Tao, é o segundo princípio importante do Taoísmo.

Vimos que o I Ching deu à mente chinesa alguma experiência em alcançar decisões espontaneamente, decisões que são efetivas a um grau que é possível saber como deixar a mente a sós, confiando em seu próprio trabalho. Isso é wu-wei, desde que wu quer dizer “não” e wei quer dizer “ação,” “fazer”, “esforçar”, “empenhar” ou “ocupar.” Para retornar ao exemplo da visão, a visão periférica atua mais eficientemente - como se no escuro – quando vemos com os cantos dos olhos, e não olhamos para as coisas diretamente. Similarmente, quando precisamos ver os detalhes de um objeto distante, tal como um relógio, os olhos devem estar relaxados, não fixos, não tentando ver. Assim, também, não importa o quanto trabalhamos com os músculos da boca e da língua, isso não nos permitirá sentir nosso alimento mais intensamente. É necessário confiar no trabalho dos olhos e da língua.

Mas quando aprendemos a colocar uma confiança excessiva na visão central, no nítido holofote dos olhos e da mente, não podemos ganhar novamente os poderes da visão periférica, ao menos que o tipo de visão nítida e fixa esteja, primeiramente, relaxada. O equivalente mental ou psicológico disso é um tipo especial de estupidez a qual Lao Tzé e Chuang Tzu frequentemente referem-se. Não é apenas calma da mente, mas “não-apreensão” da mente. Nas palavras de Chuang Tzu, “O homem perfeito emprega sua mente como um espelho. Não apreende nada; não recusa nada. Recebe, mas não mantém.” Alguém diria que ela “cobre-se” um pouco para compensar uma claridade tão desagradável. Assim Lao Tzé diz de si mesmo:

Corte o engenho e não haverá ansiedades! [...]

As pessoas em geral são tão felizes, como se desfrutassem de um banquete,

Ou como o subir de uma torre na primavera.

Sozinho estou tranquilo, e não faço signos,

Como um bebê que ainda não é capaz de sorrir;

Abandonado como se não tivesse casa para ir.

Todos os outros têm mais do que o suficiente,

E eu a sós pareço estar na falta.

Possivelmente a minha mente é a de um tolo,

Que é tão ignorante!

Os vulgares são brilhantes,

E eu a sós pareço ser indiferente.

O vulgar discrimina,

E eu a sós pareço ser obtuso.

Sou negligente como se fosse obscuro;

Errante, como se anexado ao nada.

As pessoas em geral todas têm algo a fazer,

E eu a sós pareço inútil e desajeitado.

Eu a sós sou diferente dos outros,

Mas valorizo a busca do sustento na Mãe (Tao).

(20)<sup>6</sup>

Na maioria dos escritos Taoistas há um pequeno grau de exagero ou ampliação do ponto que é, de fato, um tipo de humor, uma auto-caricatura. Assim Chuang Tzu escreve sobre o mesmo tema:

O homem de caráter (te) vive em casa sem exercer sua mente e executa ações sem preocupações. As noções de certo e errado e o elogio e a censura dos outros não o perturbam. Quando dentro dos quatro oceanos todas as pessoas puderem apreciar a si mesmas, isso é a felicidade para ele [...] Pesaroso no semblante, parece um bebê que perdeu sua mãe; parecendo estúpido, circula com alguém que perdeu seu caminho. Tem dinheiro em abundância para gastar, mas não sabe de onde esse veio. Ele bebe e come apenas o suficiente, e não sabe de onde veio a comida.

(3:13)<sup>7</sup>

Lao Tzé é ainda mais enérgico nessa aparente condenação da inteligência convencional:

Corte fora a sagacidade; descarte a sabedoria,  
e as pessoas vão beneficiar-se cem vezes.  
Corte fora a "humanidade"; descarte a retidão,  
E as pessoas reganharão o amor por seus companheiros.  
Corte fora a inventividade; descarte o utilitário,  
e não existirão ladrões e salteadores [...]  
Torne-se impassível;<sup>8</sup>  
Estime a sinceridade;  
Subestime o pessoal;  
Reduza o desejo. (19)

A ideia não é a de reduzir a mente humana a uma vacuidade estúpida, mas de ativar sua inteligência espontânea e inata ao usá-la sem forçá-la. É fundamental tanto para o pensamento Taoista quanto para o Confucionista que o homem natural deve ser confiado, e, do ponto de vista deles, parece que a desconfiança Ocidental em

relação à natureza humana – seja teológica ou tecnológica – é um tipo de esquizofrenia. Seria impossível, na visão deles, acreditar que alguém é inatamente maligno sem descreditar esta própria crença, pois todas as noções de uma mente pervertida seriam noções pervertidas. Apesar de religiosamente “emancipada”, a mente tecnológica mostra que herdou a mesma divisão contra si mesma quando tenta sujeitar toda a ordem humana ao controle da razão consciente. Ela esquece que a razão não pode ser confiável se o cérebro não pode ser confiável, pois os poderes da razão dependem de órgãos que crescem da “inteligência inconsciente.”

A arte de deixar a mente a sós é vividamente descrita por outro escritor Taoista, Lieh Tzu (cerca de 398 a.C), celebrado por seu poder misterioso de viajar com o vento. Isso refere-se, sem dúvida, à sensação peculiar de “andar no ar” que surge quando a mente é liberada pela primeira vez. Diz-se que quando o Professor D. T. Suzuki foi, certa vez, perguntado sobre a sensação alcançada no satori,<sup>o</sup> a experiência de “despertar” do Zen, ele respondeu, “Assim como a experiência ordinária de todos os dias, exceto por estar duas polegadas acima do chão!” Assim, quando indagado a explicar a arte de viajar no vento, Lieh Tzu fez o seguinte relato de seu treinamento sob seu mestre Lao Shang:

Depois de o ter servido [...] por três anos, minha mente não se aventurava em refletir sobre o certo e o errado, meus lábios não se aventuravam a falar de lucros e perdas. Então, pela primeira vez, meu mestre me concedeu um olhar – e foi tudo.

No final de cinco anos uma chance se deu: minha mente estava refletindo sobre o certo e o errado, e meus lábios estavam falando de lucros e perdas. Então, pela primeira vez, meu mestre relaxou sua contenção e sorriu.

No final de sete anos, houve outra mudança. Deixei minha mente refletir sobre o que ela quisesse, porém ela não se ocupava mais com o certo e o errado. Deixei meus lábios pronunciarem quaisquer coisas que eles gostassem, mas eles não falavam mais de lucros e perdas. Então, finalmente, meu mestre levou-me para sentar no tapete ao seu lado.

No final de nove anos, minha mente dava rédea livre às suas reflexões,<sup>p</sup> minha boca passagem livre ao seu discurso. Do certo e do errado, lucros e

perdas, eu não tinha conhecimento, tanto em relação a mim quanto aos outros [...] Interno e externo foram combinados em uma unidade. Depois disso, não havia distinção entre olho e ouvido, ouvido e nariz, nariz e boca: todos eram iguais. Minha mente estava congelada, meu corpo em dissolução, minha carne e ossos todos fundidos juntos. Eu estava completamente inconsciente sobre o que meu corpo se apoiava, ou sobre o que estava abaixo de meus pés. Eu era carregado para esse lado ou para o outro pelo vento, como a palha seca ou as folhas que caem de uma árvore. De fato, eu não sabia se o vento me carregava ou eu a ele.

O estado de consciência descrito soa como uma agradável embriaguez – embora sem os efeitos da “ressaca” do álcool! Chuang Tzu notou a similaridade, pois escreveu:

Um homem bêbado que cai de uma carroça, embora possa sofrer, não morre. Seus ossos são iguais aos das outras pessoas; mas ele encontra com o acidente de uma maneira diferente. O seu espírito está em uma condição de segurança. Ele não está consciente que viaja em uma carroça; nem está consciente ao cair dela. As ideias sobre a vida, morte, medo, etc. não podem penetrar seu seio; e então ele não sofre do contato com existências objetivas. E se tal segurança é retirada do vinho, quão maior a que é retirada da Espontaneidade. (19)<sup>10</sup>

Como Lao Tzu, Chuang Tzu e Lieh Tzu foram todos suficientemente conscientes para escrever livros muito inteligíveis, assume-se que parte dessa linguagem é, novamente, exagerada ou metafórica. A “inconsciência” deles não é o coma, porém o que expoentes do Zen significaram, depois, por wu-hsin,<sup>9</sup> literalmente “não-mente”, ou seja, não-auto-consciência. É um estado de totalidade no qual a mente funciona livre e facilmente, sem a sensação de uma segunda mente ou ego nas cercanias com um taco. Se ao homem ordinário é necessário levantar as pernas conjuntamente com as mãos para andar, o Taoista é alguém que aprendeu a deixar as pernas andarem por si mesmas.

Várias passagens nos escritos Taoistas sugerem que a “não-mente” emprega toda a mente, como usamos os olhos quando os repousamos em vários objetos, mas não fazemos um esforço especial para destacar nenhum. De acordo com Chuang Tzu:

O bebê olha para coisas o dia todo sem piscar; isso porque seus olhos não estão focados em nenhum objeto em particular. Ele vai sem saber para onde vai, e para sem saber o que está fazendo. Ele se une com o arredor e se move com este. Esses são os princípios da higiene mental.

(23)<sup>11</sup>

E novamente:

Se regula teu corpo e unifica tua atenção, a harmonia do céu vir-te-á. Se integra tua consciência, e unifica teus pensamentos, o espírito far-te-á moradia. Te (a virtude) irá vestir-te, e o Tao abrigar-te-á. Teus olhos serão os de um filhote recém-nascido, que não procura razões. (22)

Cada um dos outros sentidos pode, similarmente, ser usado para ilustrar o funcionamento “não-ativo” da mente – ouvir sem se esforçar para ouvir, cheirar sem inalação profunda, degustar sem torcer a língua e tocar sem pressionar o objeto. Cada um é uma instância especial da função mental que trabalha através de todos, e que os chineses designam com a palavra peculiar hsin.<sup>r</sup>

Esse termo é tão importante para a compreensão do Zen que é necessário tentar dizer o que o pensamento Taoista e chinês, em geral, quer dizer por hsin.<sup>12</sup> Usualmente traduzimo-lo como “mente” ou “coração”, mas nenhuma dessas palavras é satisfatória. A forma original do ideograma<sup>8</sup> parece ser uma figura do coração, ou talvez dos pulmões ou fígado, e quando um chinês fala de hsin ele irá, frequentemente, apontar para o centro do seu peito, um pouco abaixo do coração.

A dificuldade com as nossas traduções é que “mente” é muito intelectual, muito cortical, e que “coração” em seu uso corrente em Inglês é muito emocional – mesmo sentimental. Ademais, hsin não é sempre utilizado no mesmo sentido. Às vezes é utilizado para uma obstrução a ser removida, como em wu-hsin, “não-mente.” Mas,

outras vezes, é utilizado de uma forma que é quase sinônima de Tao. Isso é encontrado especialmente na literatura Zen, que é abundante de frases tais como “mente original” (pen hsin ʰ), “mente de Buda” (fu hsin ʷ), ou “fé na mente” (hsin hsin ʷ). Essa contradição aparente é resolvida no princípio: “a verdadeira mente é a não-mente”, que é o mesmo que dizer que hsin é verdadeira, trabalha adequadamente quando opera como se não estivesse presente. Da mesma maneira, os olhos veem adequadamente quando não veem a si mesmos, em termos de borrões e manchas no ar.

Considerando isso tudo, parece que hsin quer dizer a totalidade do nosso funcionamento psíquico, e, mais especificamente, o centro deste funcionamento, que é associado com o ponto central do corpo superior. A forma japonesa da palavra, kokoro, é usada com ainda mais sutilezas de significados, mas, no momento, é suficiente perceber que ao traduzi-la por “mente” (uma palavra suficientemente vaga) não queremos dizer exclusivamente da mente intelectual ou pensante, nem mesmo a consciência superficial. O importante é que, de acordo com o Taoísmo e o Zen, o centro da atividade da mente não está no processo consciente do pensar, não está no ego.

Quando um homem aprende a deixar sua mente a sós para que esta funcione da maneira integrada e espontânea que lhe é natural, ele começa a mostrar o tipo especial de “virtude” ou “poder” chamado te. Essa não é a virtude no sentido corrente de retidão moral, porém no sentido antigo de efetividade, como quando alguém fala sobre as virtudes curativas de uma planta. Te é, ademais, uma virtude impassível ou espontânea, que não pode ser cultivada ou imitada por qualquer método deliberado. Lao Tzé diz:

O te superior não é te,  
e, por isso, contém te.

O te inferior não libera o te,  
e, por isso, não é te.

O te superior é não-ativo [wu-wei] e sem propósito.

O te inferior é ativo e tem um propósito.

A tradução literal tem uma força e profundidade que é perdida em paráfrases tais como "A virtude superior não é consciente de si mesma como uma virtude, e assim realmente é uma virtude. A virtude inferior não pode dispensar à virtuosidade, e, por isso, não é uma virtude."

Quando os Confucionistas prescreviam uma virtude que dependia de uma observância artificial das regras e preceitos, os Taoistas apontavam que tal virtude era convencional e não genuína. Chuang Tzu inventou o seguinte diálogo imaginário entre Confúcio e Lao Tzé:

"Diga-me", disse Lao Tzé, "no que consiste a caridade e o dever para com um semelhante?"

"Consiste," respondeu Confúcio, "na capacidade de celebração por todas as coisas; no amor universal, sem o elemento do ego. Essas são as características da caridade e dever para com um semelhante."

"Que coisa!" Gritou Lao Tzé. "O amor universal não contradiz a si mesmo? A sua eliminação do ego não é uma manifestação positiva do ego? Se lhe agradar que o império perca a sua fonte de nutrição – há o universo, sua regularidade incessante; há o sol e a lua, sua claridade incessante; as estrelas, seus agrupamentos nunca mudam; os pássaros e as bestas, eles caminham juntos sem variação; as árvores e arbustos, que crescem para cima sem exceção. Seja como esses: siga o Tao, e você será perfeito. Por que então essas lutas vãs por caridade e dever a um semelhante, como se tocasse um tambor na busca de um fugitivo. Ai de mim! O Senhor trouxe muita confusão para a mente do homem." (13)<sup>13</sup>

A crítica Taoista à virtude convencional aplica-se não apenas à esfera moral mas também às artes, ofícios e trocas. De acordo com Chuang Tzu:

Ch'ui, o artesão, pode desenhar círculos com sua mão melhor do que com compassos. Seus dedos parecem acomodar-se tão naturalmente a coisa que ele está trabalhando, que é desnecessário fixar sua atenção. Suas faculdades mentais permanecem, assim, Unidas (isto é, integradas), e não sofrem

obstruções. Estar inconsciente em relação aos pés implica que os sapatos são confortáveis. Estar inconsciente da cintura implica que a cinta é confortável. A inteligência inconsciente do positivo e do negativo, implica que o coração (hsin) está à vontade [...] E aquele que, começando confortável, não está nunca desconfortável, está inconsciente do conforto do conforto.

(19)<sup>14</sup>

Assim como o artesão que se especializou no te pode desenhar sem a artificialidade do compasso, também o pintor, o músico e o cozinheiro não precisariam das classificações convencionais de suas respectivas artes. Por isso Lao Tzé diz:

As cinco cores cegarão a visão de um homem.

Os cinco sons enfraquecerão a audição de um homem.

Os cinco gostos estragarão o paladar de um homem.

Perseguir e caçar levarão um homem à selvageria.

As coisas difíceis de se conseguir irão danificar a conduta de um homem.

Por isso o sábio supri as necessidades do estômago e não do olho. (12)<sup>15</sup>

Isso não deve ser tomado como uma aversão asceta da experiência sensorial, pois o ponto é, precisamente, que a sensibilidade do olho à cor é impedida pela ideia fixa que existem apenas cinco cores. Há uma continuidade infinita de nuances, e dividi-las em nomes distrai a atenção da sua sutileza. Daí que “o sábio supri as necessidades do estômago e não do olho,” querendo dizer que esse julga pelo conteúdo concreto da experiência, e não por sua conformidade com padrões puramente teóricos.

Em resumo, então, te é ingenuidade impensada e o poder criativo do funcionamento espontâneo e natural do ser humano – um poder que é bloqueado quando alguém tenta controlá-lo nos termos dos métodos formais e técnicas. É como a habilidade da centopeia em usar sem pernas de uma vez.

A centopeia era feliz, totalmente,

Até que um sapo por brincadeira

Disse, "Qual perna vai depois dessa?"  
Isso ativou sua mente com tamanha intensidade,  
Que ela caiu distraída em uma vala,  
Considerando como correr.

Uma consideração profunda pelo te fundamenta toda a alta cultura do Extremo Oriente, tanto que se tornou o princípio básico de todo tipo de arte e ofício. Enquanto é verdade que essas artes empregam o que, para nós, são técnicas disciplinares altamente difíceis, é sempre reconhecido que estas são instrumentais e secundárias, e que a obra superior tem a qualidade de um acidente. Isso não é apenas uma imitação perita do acidental, uma espontaneidade assumida no qual o planejamento cuidadoso não aparece. Repousa em um nível mais profundo e genuíno, pois o que a cultura do Taoísmo e do Zen propõe é que alguém pode tornar-se um tipo de pessoa que, sem ter a intenção, é uma fonte de acidentes maravilhosos.

O Taoísmo é, então, o caminho para a libertação originalmente chinês, que, combinado com o Budismo Mahayana indiano, produz o Zen. É uma libertação da convenção e do poder criativo do te. Toda tentativa de descrevê-lo e formulá-lo em palavras e símbolos de pensamento um-por-vez deve, por necessidade, distorcê-lo. O capítulo anterior fê-lo necessariamente parecer uma das alternativas filosóficas ao "vitalismo" ou "naturalismo." Pois os filósofos Ocidentais são constantemente atormentados pela descoberta que eles não podem pensar para além de certas rotinas desgastadas – que, por mais que tentem, suas "novas" filosofias revelam-se redeclarações de posições antigas, monistas ou pluralistas, realistas ou nominalistas, vitalistas ou mecanicistas. Isso ocorre porque essas são as únicas alternativas que as convenções do pensamento podem apresentar, e eles não podem discutir nada mais sem apresentá-las em seus próprios termos. Quando tentamos representar uma terceira dimensão em uma superfície bidimensional, necessariamente parecerá pertencer mais ou menos às duas alternativas de comprimento e largura. Nas palavras de Chuang Tzu:

Se a linguagem fosse adequada, levaria um dia inteiro para definir o Tao. Não sendo adequada, ela leva esse tempo para explicar as existências materiais. O Tao é

algo além das existências materiais. Ele não pode ser expresso nem por palavras nem pelo silêncio. (25)<sup>16</sup>

---

<sup>1</sup> Os estudiosos modernos questionaram ambas as datas e a historicidade de Lao Tzé, porém é difícil dizer se isso realmente é mais do que uma manifestação da moda, desde que há tendências periódicas em lançar dúvidas sobre as existências dos grandes sábios ou de questionar sua antiguidade. Dúvidas similares foram levantadas em relação a Jesus e o Buda. Há alguns argumentos sérios para uma data posterior, mas parece melhor manter a data tradicional até que evidência do contrário se torne mais conclusiva. Veja Fung Yu-lan (1), vol. 1, pp. 170-76.

<sup>2</sup> Fung Yu-lan (1), vol. 1, pp. 379-80.

<sup>3</sup> Duyvendak (1) sugere que tao não tinha o significado de "falar" nessa época, e então traduz a passagem, "O Caminho que pode ser verdadeiramente considerado como o Caminho é diferente de um caminho permanente." De fato, é a mesma coisa, pois o que Duyvendak quer dizer por "caminho permanente" é um conceito fixo do Tao – isto é, uma definição. Quase todos os outros tradutores, e a maioria dos comentadores chineses, tomam o segundo tao como querendo dizer "falado."

<sup>3a</sup> A nota acima foi escrita antes de eu ter o segundo volume do magistral *Ciência e Civilização na China*, de Joseph Needham, onde ele discute a natureza orgânica da concepção de universo chinesa e, especialmente, Taoista. Veja principalmente a Seção 13f, pp. 279 ff. Needham também chama a atenção para as diferenças essenciais do direito natural entre as visões Hebreu-Cristã e a chinesa, a primeira derivando da "palavra" de um legislador, Deus, e a última de um relacionamento dos processos espontâneos em um padrão orgânico. Veja a Seção 18, f e h, especialmente pp. 557-64 e 572-83

<sup>4</sup> H. A. Giles (1), p. 345.

<sup>5</sup> T'ung-shan Liang-chieh. Dumoulin e Sasaki (1), p. 74

<sup>6</sup> Exceto pela primeira linha, segui Ch'ü Ta-kao (1), p. 30.

<sup>7</sup> Lin Yutang (1), p. 129.

<sup>8</sup> "Impassível" é uma tentativa de reproduzir su,<sup>m</sup> um caráter que se refere originalmente a uma seda não colorida, ou ao pano de fundo de seda não pintada de uma pintura. "Humanidade" refere-se ao princípio central de jen,<sup>n</sup> do Confucionismo, que ordinariamente quer dizer "sinceridade-humana", apesar de ser óbvio que Lao Tzé refere-se à sua forma auto-consciente e afetada.

<sup>9</sup> L. Giles (1), pp. 40-42. De Lieh-tzu, ii.

<sup>10</sup> H. A. Giles (1), p. 232.

<sup>11</sup> Lin Yutang (1), p. 86.

<sup>12</sup> O princípio central do Zen de "não-mente" ou wu-hsin, já é encontrada em Chuang Tzu.

Cf. Chuang Tzu (22):

Corpo como osso seco,  
Mente como cinzas mortas;  
Isso é o verdadeiro conhecimento,  
Não tentar obter dificilmente o conhecimento de onde.  
Nas sombras, na obscuridade,  
A não-mente (wu-hsin) não pode planejar; -  
Qual atitude do homem é aquela?

H. A. Giles (1), p. 281.

<sup>13</sup> H. A. Giles (1), p. 167.

<sup>14</sup> H. A. Giles (1), p. 242.

<sup>15</sup> Ch'ü Ta-kao (1), p. 22.

<sup>16</sup> H. A. Giles (1), p. 351.

## Dois

### As Origens do Budismo

A civilização chinesa tinha pelo menos dois mil anos de idade quando encontrou o Budismo pela primeira vez. Assim, a nova filosofia adentrou em uma cultura solidamente estabelecida na qual dificilmente tornar-se-ia aceitável sem consideráveis adaptações à mentalidade chinesa, mesmo que houvessem algumas semelhanças entre o Taoismo e o Budismo, tão fortes que levantaram especulações se tal contato não foi muito anterior do que se supõe. A China absorveu o Budismo como fez com muitas outras influências externas – não somente filosofias e ideias, mas também populações estrangeiras e invasores. Sem dúvida isso, em parte, deveu-se à extraordinária estabilidade e maturidade que os chineses extraíam do Confucionismo. Razoável, não fanático, humanista, o Confucionismo é um dos mais viáveis padrões de convenção social que o mundo conheceu. Unido com a atitude de “não-interferência” do Taoismo, nutriu um tipo de mentalidade suave e um tanto quanto despreocupada que, quando absorveu o Budismo, fez muito para torná-la mais “prática.” Isto é, fez do Budismo um caminho possível para os seres humanos, para pessoas com famílias, com trabalho diário e com paixões e instintos normais.

Um princípio básico do Confucionismo postula que “é o homem que torna a verdade grande, não a verdade que torna o homem grande.” Por essa razão, “humanidade” ou “sinceridade-humana” (jen <sup>a</sup>) sempre foi sentida como superior à “moralidade” (i <sup>b</sup>), pois o homem é, ele próprio, maior do que qualquer ideia que possa inventar. Há certos momentos em que as paixões dos homens são mais confiáveis que seus princípios. Desde que princípios opostos, ou ideologias, são irreconciliáveis, as guerras lutadas por princípios serão guerras de aniquilação mútua. Mas as guerras lutadas por pura ganância serão muito menos destrutivas, porque o agressor terá cuidado em não destruir o que está lutando por capturar. Homens racionais – isto é, humanos – serão sempre capazes de um acordo, mas os homens que se desumanizaram ao tornarem-se adoradores cegos de uma ideia ou um ideal, são fanáticos cuja devoção às abstrações os tornam inimigos da vida.

Modificado por tais atitudes, o Budismo do Extremo Oriente é muito mais palatável e de “acordo com a natureza” do que suas contrapartes indianas e tibetanas, estes com ideais de vida que parecem sobre-humanos, mais adequados aos anjos do que aos homens. Mesmo assim, todas as formas de Budismo aceitam o Caminho do Meio entre os extremos anjo (deva) e demônio (preta), ascético e sensualista, e afirma que o “despertar” supremo ou o estado de Buda pode ser alcançado somente a partir do estado humano.

Há algumas dificuldades sérias na tentativa de um relato historicamente preciso do Budismo indiano, assim como de toda tradição filosófica de onde surge. Nenhum estudante do pensamento Asiático deve estar inconsciente dessas dificuldades, porque lhe é necessário tomar quase todas as declarações importantes sobre o antigo pensamento indiano com cuidado. Por isso, antes de tentar descrever o Budismo indiano, algumas dessas dificuldades devem ser mencionadas.

A primeira, e mais séria, é o problema da interpretação dos textos em Sânscritos e em Pali nos quais a literatura indiana antiga está preservada. Isso é especialmente verdadeiro em relação ao Sânscrito, a linguagem sagrada da Índia, e, mais particularmente, a forma do Sânscrito usado no período Védico. Ambos os estudiosos Ocidentais e indianos estão incertos com sua interpretação exata, e todos os dicionários modernos baseiam-se excessivamente em uma única fonte – o dicionário compilado por Böthlingk e Roth na última metade do último século [NT: Séc XIX], agora admitido como contendo uma grande parte de suposições. Isso afeta seriamente nossos entendimentos das fontes primárias do Hinduísmo – os Vedas e os Upanishads. A descoberta de equivalentes Europeus adequados para os termos filosóficos foi prejudicada pelo fato que os lexicógrafos anteriores estavam ávidos e prontos para encontrar correspondências com os termos teológicos Ocidentais, pois o objetivo primário de seus estudos era o de ajudar os missionários.<sup>1</sup>

A segunda dificuldade é a extrema dificuldade de saber qual era a forma original do Budismo. Há duas formas de escrituras Budistas: o Cânon Pali da Escola Theravada, ou Escola Budista do Sul, que floresceu no Ceilão, Burma e Tailândia e o Cânon Sânscrito-Tibetano-Chinês do Mahayana, ou a Escola do Norte. Há um consenso generalizados entre os estudiosos que o Cânon Pali é, como uma regra, a mais antigas das duas, e que os principais sutras (como são chamados os textos sagrados) do

Cânnon Mahayana foram todos compilados depois do ano 100 d. C. Entretanto, a forma literária do Cânon Pali não sugere que este representa as palavras reais de Gautama o Buda. Se os Upanishads são característicos do estilo de discurso de um professor indiano entre 800 e 300 a. C., eles comportam pouca semelhança com as tediosas repetições e o estilo escolástico da maior parte das escrituras Budistas. Há pouca dúvida que a maior parte dos Cânones Budistas seja obra dos pânditas de Sangha, a ordem monástica Budista, pois mostra todos os sinais de uma elaboração reverencial de uma doutrina original. Assim como os ícones Russos, as pinturas originais ficaram quase que escondidas por causa dos revestimentos de joias e ouro.

A terceira dificuldade é que a tradição Hindu-Budista nunca teve o sentido histórico da tradição Hebreu-Cristã, então há poucas marcas, se houver, que indicam a data de um determinado texto. As escrituras foram transmitidas pela tradição oral por um período indeterminado de tempo, antes de serem escritas, e é bem possível que as referências históricas foram alteradas para adequarem-se aos tempos em que a tradição oral era transmitida. Ademais, um monge Budista escrevendo em 200 d. C. não teria escrúpulos em atribuir suas próprias palavras às de Buda, se sentisse sinceramente que fossem uma expressão, não de uma opinião pessoal, mas de um estado supra-pessoal de libertação que ele alcançou. Ele atribuiria as palavras ao Buda como se este falasse de um corpo espiritual e não material.

O perigo da erudição é sempre que, na especialização extrema, perde-se o mais geral em contrapartida dos detalhes. Porém, o problema de se conhecer o pensamento da Índia dos tempos de Buda, seis séculos antes de Cristo, não será resolvida pelo cuidadoso juntar das peças, apenas – por mais necessário que isso seja. Existe informação suficientemente confiável, entretanto, para sugerir a grande e lindamente ordenada forma do Hinduísmo dos Upanishads, se não o lemos com os nossos narizes contra a página.

Fundamental à vida e ao pensamento da Índia desde os tempos mais remotos é o grande tema mitológico do atma-yajna – o ato de auto-sacrifício pelo qual Deus faz nascer o mundo, e, por meio do qual, os homens, seguindo o padrão divino, reintegram-se com Deus. O ato pelo qual o mundo é criado é o mesmo pelo qual este é consumado – o abandono da vida de alguém – como se todo o processo do universo fosse o tipo de jogo no qual é necessário passar a bola no momento em que esta é

recebida. Assim o mito básico do Hinduísmo é que o mundo é Deus brincando de esconde-esconde consigo mesmo. Como Prajapati, Vishnu ou Brahma, o Senhor sob muitos nomes cria o mundo por um ato de auto-desmembramento ou auto-esquecimento pelo qual o Uno se torna Múltiplo, e o Ator único interpreta inumeráveis papéis. No final, volta a si mesmo, somente para começar o jogo novamente – o Uno morrendo em Múltiplos, e os Múltiplos morrendo no Uno.

Mil cabeças tinha Purusha, mil olhos, mil pés.

Por todos os lados penetrando a terra ele preenche um espaço de dez dedos de largura.

Esse Purusha é tudo o que já foi e tudo o que será;

O senhor da imortalidade que cresce ainda mais através da comida.

Tão grande é sua grandeza; sim, maior que isso é Purusha.

Todas as criaturas são um quarto dele, três quartos vida eterna no céu...

Quando os deuses prepararam o sacrifício com Purusha como sua oferenda,

Seu óleo era primavera, o presente sagrado o outono; o verão era a madeira.

A partir desse grande sacrifício geral a gordura gotejante foi coletada.

Ele formou as criaturas – do ar, e os animais selvagens e domésticos...

Quando eles dividiram Purusha, quantas porções fizeram?

Como chamaram a sua boca, seus braços? Como chamaram as suas coxas e pés?

Os Brâmanes (casta) eram a sua boca, de ambos os seus braços os Rajanya (a casta Kshatriya) foram feitos.

Suas coxas tornaram-se Vaishya, de seus pés os Shudra foram produzidos.

A lua foi engendrada da sua mente, e de seus olhos o sol nasceu;

Indra e Agni nasceram de sua boca, e Vayu de sua respiração.

De seu umbigo nasceu o ar; o céu de sua cabeça;

A Terra dos seus pés, e de suas orelhas as regiões. Assim eles formaram os mundos.<sup>2</sup>

As mil cabeças, olhos e pés de Purusha são os membros dos homens e dos outros seres, pois o ponto é que Aquilo que se sabe no interior e através de cada indivíduo é

o próprio Deus, o atman ou a Consciência do mundo. Toda vida é uma parte ou um papel no qual a mente de Deus está absorvida, um tanto como o ator absorve-se ao ser Hamlet e se esquece que na vida real é o Sr. Smith. Pelo ato de auto-abandono Deus torna-se todos os seres, embora, ao mesmo tempo, não deixe de ser Deus. "Todas as criaturas são um quarto dele, três quartos vida eterna no céu." Pois Deus está dividido no jogo, no faz-de-contas, mas permanece indivisível na realidade. Como consequência, quando o jogo termina, a consciência individualizada acorda para encontrar-se a si mesma divina.

No começo esse mundo era Atman (a Consciência), a sós na forma de Purusha.

Olhando em torno não viu nada além de si mesmo.

Primeiramente disse, "Eu sou." Dali vem a palavra "Eu." Por isso mesmo agora, quando lhe falam, ele primeiro responde simplesmente, "Sou eu," e então diz seu nome.

Por todos os lados Aquele tem mãos e pés;

Por todos os lados olhos, cabeças e faces;

Por todos os lados no mundo ele ouve;

Todas as coisas ele abrange.<sup>4</sup>

É importante lembrar que esse retrato do mundo como o jogo (lila) de Deus é mitológico em sua forma. Se, nesse estágio, nós o traduzíssemos diretamente como uma afirmação filosófica ele seria um tipo cru de panteísmo, com o qual a filosofia Hindu é geral e erroneamente confundida. Assim a ideia de cada homem, cada coisa, como uma parte que Purusha interpreta no estado de auto-esquecimento não deve ser confundida com uma declaração lógica ou científica dos fatos. A forma da declaração é poética, não lógica. Nas palavras do Mundaka Upanishad,

Verdadeiramente esse atman (Consciência) – os poetas dizem – viaja sobre essa terra de corpo em corpo. (ii. 7)

A filosofia Hindu não cometeu o erro de imaginar que alguém pode fazer uma declaração informativa, factual e positiva sobre a realidade essencial. Como o mesmo Upanishad diz,

Onde o conhecimento está sem dualidade, sem ação, causa ou efeito, indescritível, incomparável, além da descrição, o que é isso? É impossível de dizer! (vi. 7)

Toda declaração positiva sobre as coisas últimas deve ser feita na forma sugestiva do mito, da poesia. Pois nesse domínio a forma direta e indicativa do discurso pode apenas dizer "Neti, neti" ("Não, não"), pois o que pode ser descrito e categorizado deve sempre pertencer à esfera do convencional.

A mitologia Hindu elabora o tema do jogo divino em uma escala fabulosa, abrangendo não apenas os conceitos colossais de tempo e espaço, mas também os mais amplos extremos de prazer e dor, virtude e depravação. O ego íntimo do santo e do sábio não é menos Divino do que o Ego íntimo do libertino, do covarde, do lunático, e dos próprios demônios. Os opostos (dvandva) de luz e escuridão, bem e mal, prazer e dor, são os elementos essenciais do jogo, pois embora o Divino seja identificado com a Verdade (sat), Consciência (chit), e Felicidade (ananda), o lado sombrio da vida tem seu lado integral no jogo, assim como todo drama deve ter um vilão, para perturbar o status quo, e assim como as cartas devem ser embaralhadas, lançadas no caos, para que haja um desenvolvimento significativo do jogo. Pois no pensamento Hindu não há o Problema do Mal. O mundo convencional, relativo, é necessariamente um mundo de opostos. A luz é inconcebivelmente separada da escuridão; a ordem é insignificante sem a desordem; e, igualmente, acima sem abaixo, som sem silêncio, prazer sem dor. Nas palavras de Ananda Coomaraswamy:

Pois qualquer um que sustenta que "Deus fez o mundo," a questão, "Por que Ele permitiu a existência de qualquer mal, ou daquele Mal Uno no qual todo o mal é personificado, é totalmente sem sentido; É possível inquirir, também, porque Ele não fez o mundo sem dimensões ou sem sucessão temporal.<sup>5</sup>

De acordo com o mito, o jogo divino perdura através de infinitos ciclos de tempo, através de períodos de manifestação e retratação dos mundos medidos pelas unidades de kalpas, uma kalpa abrangendo o período de 4,320,000,000 anos. Do ponto de vista humano, tal concepção apresenta uma monotonia aterradora, porque perdura a esmo para sempre. Porém, do ponto de vista divino, isso tem toda a fascinação dos jogos repetitivos das crianças, que perdura porque o tempo foi esquecido e reduziu a si mesmo a um único instante maravilhoso.

O mito anterior não é a expressão de uma filosofia formal, mas de uma experiência ou estado de consciência que é chamada de moksha ou "libertação." Ao todo, é mais seguro dizer que a filosofia indiana é primariamente essa experiência; e é apenas secundariamente um sistema de ideias que tenta traduzir à experiência em linguagem convencional. Na raiz, então, a filosofia torna-se inteligível apenas ao compartilhar a experiência que consiste no mesmo tipo de conhecimento não-convencional encontrado no Taoísmo. É também chamado de atma-jnana (Autoconhecimento) ou atma-bodha (Auto-despertar), pois pode ser considerado como a descoberta de quem ou o que sou, quando não sou mais identificado com qualquer papel ou definição convencional de pessoa. A filosofia indiana não descreve o conteúdo dessa descoberta exceto em termos mitológicos, usando a frase "Eu sou Brahma" (aham brahman) ou "Aquilo é si" (tat tvam asi) para sugerir que o Autoconhecimento é a compreensão da identidade original com Deus.

Mas isso não implica o que o "alegar ser Deus" quer dizer em um contexto Hebreu-Cristão, onde a linguagem mítica é normalmente confundida com a linguagem factual, não havendo, portanto, uma distinção clara entre Deus, descrita nos termos do pensamento convencional, e Deus como ele é na realidade. Um Hindu não diz "Eu sou Brahma" com a implicação que é responsável por todo o universo e está informado sobre todos os detalhes de sua operação. Por um lado, ele não está falando da identidade com Deus no nível da sua personalidade superficial. Do outro, seu "Deus" – Brahma – não é responsável pelo universo de uma forma "pessoal"; ele não sabe e não age como uma pessoa porque não conhece o universo em termos de fatos convencionais nem age sobre ele por deliberação, esforço ou vontade. É significativo que a palavra "Brahma" deriva da raiz brih – "crescer", pois sua atividade criativa, como aquela do Tao, é coerente com a espontaneidade própria ao crescimento e

distinta da deliberação própria do fazer. Ademais, embora Brahma “conheça” a si mesmo, esse conhecer não é uma questão de informação, um conhecimento tal como alguém tem de objetos distintos de um sujeito. Nas palavras de Shankara,

Pois Ele é o Conhecedor, e o Conhecedor pode conhecer outras coisas, mas não pode tornar-Se objeto de Seu próprio conhecimento, da mesma forma que o fogo pode queimar outras coisas, mas não pode queimar-se a si mesmo.<sup>6</sup>

Para a mente ocidental o enigma da filosofia indiana é que esta tem muito a dizer sobre o que a experiência do moksha não é, e pouco, ou nada, para dizer sobre o que ela é. Isso é naturalmente desconcertante, pois se a experiência é realmente sem conteúdo, ou se ela é tão desprovida em relação às coisas que consideramos importantes, como alguém explicaria à consideração imensa que ela possui no esquema de vida indiano?

Mesmo no nível convencional é certamente fácil ver que saber o que não ocorre é, frequentemente, tão importante como saber o que ocorre. Mesmo quando a medicina não pode sugerir nenhum remédio efetivo para a gripe comum, há alguma vantagem em conhecer a inutilidade de certas panaceias populares. Ademais, a função do conhecimento negativo não é distinta dos usos do espaço – a página em branco cujas palavras podem ser escritas, a jarra vazia a qual o líquido pode ser vertido, a janela vazia através da qual a luz pode entrar, e o tubo vazio através do qual a água pode fluir. Obviamente, o valor do vazio encontra-se nos movimentos que ele permite ou na substância que media ou contém. Mas o vazio deve vir primeiro. É por isso que a filosofia indiana se concentra na negação, na liberação da mente dos conceitos de Verdade. Ela não propõe nenhuma ideia, nenhuma descrição sobre o que deve preencher o vazio da mente porque a ideia excluiria o fato – um tanto como uma figura do sol na janela iria interromper a verdadeira luz do sol. Enquanto os Hebreus não permitem uma imagem de Deus em madeira ou pedra, os Hindus não permitem uma imagem do pensamento – ao menos que este seja obviamente mitológico, para não ser confundido com a realidade.

Por isso a disciplina prática (sadhana) do caminho de libertação é um progressivo desentrelaçamento do Ego individual (atman) de toda identificação. É a

compreensão que não sou este corpo, essas sensações, sentimentos, pensamentos, essa consciência. A realidade básica da minha vida não é qualquer objeto concebível. Essencialmente não é nem mesmo identificada com qualquer ideia, como a de Deus ou atman. Nas palavras do Mandukya Upanishad:

Aquilo que não é consciente nem do subjetivo nem do objetivo, nem de ambos; que não é nem a simples consciência, nem a sciência indiferenciada, nem mera escuridão. É inobservável, sem relações, incompreensível, não deduzível e indescritível – a essência da Autoconsciência, o término de maya. (vii)

O atman é, para nossa consciência total, o que a cabeça é para o sentido da visão – nem luz nem escuridão, nem completo nem vazio, somente um inconcebivelmente além. No momento em que todas as últimas identificações do Ego com algum objeto ou conceito cessam, no estado chamado nirvikalpa ou “sem concepção”, daí surge das suas profundezas desconhecidas o estado de consciência que é chamado divino, o conhecimento de Brahma.

Traduzido em linguagem convencional e – permita-me repetir – mitopoética, o conhecimento de Brahma é representado como a descoberta que esse mundo que aparenta ser Muitos é, na verdade, Uno, que “tudo é Brahma” e que “toda dualidade é falsamente imaginada.” Tomadas como declarações de fato, esses discursos são logicamente insignificantes e não transmitem informação. Entretanto, eles parecem ser a melhor expressão possível em palavras da própria experiência, como se no momento que diz a “última palavra” a língua fosse paralisada por sua própria revelação, compelida a balbuciar tolices ou silenciar.

Moksha também é entendido como libertação de maya – uma das mais importantes palavras da filosofia indiana, tanto Hindu quanto Budista. Pois o mundo múltiplo dos fatos e eventos é descrito como maya, entendida geralmente como uma delusão que cobre a única realidade fundamental de Brahma. Isso dá a impressão que moksha é um estado de consciência no qual todo o mundo variado da natureza desaparece da visão, fundido em um oceano ilimitado de espaço vagamente luminoso. Tal impressão deve ser descartada imediatamente, pois implica uma dualidade, uma incompatibilidade, entre Brahma e maya, que é contra todo o princípio da filosofia dos

Upanishads. Pois Brahma não é Uno como oposto ao Múltiplo, não é simples como oposto ao complexo. Brahma não tem dualidades (advaita), isto é, sem qualquer oposto, pois Brahma não está em nenhuma classe ou, ademais, está fora de qualquer classe.

Então a classificação é precisamente maya. A palavra é derivada da raiz Sânscrita matr – “medir, formar, construir, ou estabelecer um plano”, a raiz cuja qual obtemos as palavras Greco-Latinas tais como metro, matriz, material e matéria. O processo fundamental da medição é a divisão, seja ao traçar uma linha com os dedos, seja delimitando ou fazendo círculos com as palmas das mãos ou com separadores, ou ao separar grãos ou líquidos em medidas (copos). Por isso a raiz Sânscrita dva – de onde temos a palavra “dividir”, seja também a raiz da Latina duo (dois) e da Inglesa “dual.”

Dizer, então, que o mundo dos fatos e eventos é maya é dizer que os fatos e os eventos são termos de medição em vez de realidades da natureza. Devemos, entretanto, expandir o conceito de medição para incluir as delimitações de todos os tipos, seja pela classificação descritiva ou pela seletiva. Será fácil ver, assim, que os fatos e eventos são tão abstratos como linhas de latitude ou pés e polegadas. Considere por um momento que é impossível isolar um fato único, por si só. Os fatos vêm no mínimo em pares, pois é inconcebível um corpo único à parte de um espaço que o circunda. Definição, delimitação, delineação – essa são sempre atos de divisão e, portanto, de dualidade, pois assim que uma fronteira é definida ela tem dois lados.

Esse ponto de vista é um tanto quanto surpreendente, e mesmo muito difícil de se compreender, para aqueles há muito acostumados a pensar que coisas, fatos e eventos são os próprios blocos construtores do mundo, as mais sólidas das realidades sólidas. Contudo, um entendimento adequado da doutrina de maya é um dos pré-requisitos mais essenciais para o estudo do Hinduísmo e Budismo, e na tentativa de compreender o seu significado é preciso tentar colocar de lado as várias filosofias “idealistas” do Ocidente com as quais é tão frequentemente confundido – mesmo pelos modernos Vedantistas indianos. Pois o mundo não é uma delusão da mente no sentido que – aos olhos de um homem liberto (jivanmukta) – não há nada a ser visto exceto um vazio inacessível. Ele vê o mundo que nós vemos; porém não o marca, mede e divide da mesma forma. Ele não olha o mundo como realmente ou

concretamente categorizado em coisas separadas e eventos. Ele vê que a pele também pode ser considerada o que nos une ao nosso meio-ambiente, em vez do que nos separa dele. Ele vê, ademais, que a pele será considerada como união somente se foi, primeiramente, considerada como separação, ou vice-versa.

Por isso o seu ponto de vista não é monista. Ele não pensa que todas as coisas são em realidade Unas porque, concretamente falando, nunca houve nenhuma "coisa" para ser considerada Una. Unir é maya, tanto quanto separar. Por essa razão ambos Hindus e Budistas preferem falar da realidade como "não-dual" em vez de "una", pois o conceito de um deve sempre estar em relação com o de múltiplo. A doutrina de maya é, portanto, uma doutrina da relatividade. Diz-se que as coisas, fatos e eventos são delineados, não pela natureza, mas pela descrição humana, e que a forma a qual nós as descrevemos (ou as dividimos) é relativa conforme nossos diversos pontos de vista.

É fácil ver, por exemplo, que um evento chamado de a Primeira Guerra Mundial pode-se dizer apenas arbitrariamente que teve início em 4 de Agosto de 1914 e término em 11 de Novembro de 1918. Historiadores podem descobrir inícios "reais" da guerra bem antes e "recomeços" da mesma contenda bem depois desses limites formais do evento. Pois os eventos podem se dividir e fundir como bolhas de mercúrio, de acordo com os moldes mutáveis da descrição histórica. Os limites dos eventos são convencionais em vez de naturais, considerando, por exemplo, que a vida de um homem tem início no momento do nascimento, em vez de na concepção por um lado ou na ablactação por outro.

Similarmente, é fácil ver o caráter convencional das coisas. Geralmente o organismo humano é contado como uma coisa, embora do ponto de vista fisiológico ele seja tantas coisas quanto suas partes e órgãos, e, a partir de um ponto de vista sociológico, ele seja meramente parte de uma coisa maior chamada grupo.

Certamente o mundo da natureza é rico de superfícies e linhas, com áreas de densidade e vacuidade, que empregamos como marcas de eventos ou coisas. Porém, aqui novamente, a doutrina de maya afirma que essas formas (rupa) não têm "ser próprio" ou "natureza própria" (svabhava): elas não existem por si sós, mas somente em relação recíproca, como um sólido não pode ser distinguido exceto em relação com um espaço. Nesse sentido, o sólido e o espaço, o som e o silêncio, o existente e

o não-existente, a figura e o solo são inseparáveis, interdependentes ou “mutuamente originados”, e é apenas através de maya ou pela divisão convencional que podem ser considerados separados um do outro.

A filosofia indiana também pensa a rupa, ou forma, como maya, porque essa é impermanente. De fato, quando os textos Hindus e Budistas falam do caráter “vazio” ou “ilusório” do mundo visível da natureza – como distinto do mundo convencional das coisas – eles se referem, precisamente, à impermanência das suas formas. A forma é um fluxo e, por isso, maya no sentido um pouco estendido que essa não pode ser registrada ou possuída. A forma é maya quando a mente tenta compreender e controlá-la em categorias fixas do pensamento, isto é, através de nomes (nama) e palavras. Pois esses são precisamente os nomes e verbos através dos quais as categorias abstratas e conceituais das coisas e eventos são designadas.

Para servir aos seus propósitos, os nomes e os termos devem ser, necessariamente, fixos e definidos, como todas as outras unidades de medida. Porém seus usos – até certo ponto – são tão satisfatórios que o homem está sempre em risco de confundir suas medidas com o mundo mensurado, de identificar dinheiro com riqueza, convenção fixa com realidade fluida. Porém, até o ponto que ele se identifica, e à sua vida, com essas estruturas rígidas e ocas de definição, ele se condena a uma frustração perpétua, como tentar pegar água com uma peneira. Por isso a filosofia indiana fala constantemente da ignorância da busca das coisas, do esforçar-se para a permanência de entidades particulares e eventos, porque vê em tudo isso nada mais do que uma paixão por fantasmas, pelas medições abstratas da mente (manas).<sup>7</sup>

Maya é, então, usualmente equacionada com nama-rupa ou “nome-e-forma”, com a tentativa da mente de agarrar as formas fluidas da natureza em sua rede de classes fixas. Mas quando se compreende que a forma é essencialmente vazia – no sentido especial de inapreensível e imensurável – o mundo da forma é imediatamente visto como Brahma, em vez de maya. O mundo formal torna-se o mundo real no momento em que este não é agarrado, no momento em que sua inconstante fluidez não é mais contestada. Por isso é a própria transitoriedade do mundo que é o signo de sua divindade, de sua identidade de fato com a infinidade indivisível e imensurável de Brahma.

É por isso que a insistência Hindu-Budista na impermanência do mundo não é a doutrina pessimista e niilista que os críticos Ocidentais normalmente supõem ser. A transitoriedade é depressiva apenas para a mente que insiste em tentar dominar. Mas para a mente que deixa fluir e se move com o fluxo da mudança, que se torna, na imagética do Zen Budismo, como uma bola em um riacho de montanha, o sentido de transição ou de vazio torna-se um tipo de êxtase. Talvez por isso, tanto no Oriente quanto no Ocidente, a impermanência seja tão frequentemente o tema da mais profunda e tocante poesia – tanto que o esplendor da mudança brilha mesmo quando o poeta parece senti-la ao máximo.

Amanhã, e amanhã, e amanhã,  
Arrasta-se nesse passo fútil dia a dia  
Até a última sílaba do tempo recordado,  
E todos os nossos ontens iluminaram aos tolos  
O caminho da empoeirada morte. Apague-se,  
Apague-se, apague-se breve vela!  
A vida é apenas uma sombra andante, um pobre ator  
Que pavoneia e importuna a sua hora no palco  
E então não se ouve mais nada: é uma fábula  
Contada por um idiota, cheia de som e fúria,  
Não significando nada.

Colocado assim – como R. H. Blyth observa – não parece tão ruim assim.

Em resumo, então, a doutrina de maya assinala, em primeiro lugar, a impossibilidade de compreender o mundo real na rede mental de palavras e conceitos, e, em segundo lugar, o caráter fluido dessas próprias formas que o pensamento tenta definir. O mundo dos fatos e eventos é, em sua totalidade, nama, nomes abstratos, e rupa, forma fluida. Ele escapa tanto da compreensão do filósofo quanto da apreensão do hedonista, como a água de um punho. Há mesmo algo de enganoso na ideia de Brahma como realidade eterna subjacente ao fluxo, e na de atman como o terreno divino da consciência humana, pois, na medida em que são conceitos, eles são tão incapazes de assimilarem o real como quaisquer outros.

É precisamente essa compreensão do retraimento total do mundo que repousa na raiz do Budismo. Essa é a mudança de ênfase que, mais do que qualquer coisa, distingue a doutrina de Buda dos ensinamentos dos Upanishads, que é a razão de ser do crescimento do Budismo como um movimento distinto na vida e no pensamento indiano.

Pois Gautama "o Iluminado" ou Buda (morto em cerca de 545 a. C.) viveu em um tempo onde a maioria dos Upanishads já existiam, e a filosofia destes deve ser vista como o ponto de partida para o seu próprio ensino. Seria um sério erro, entretanto, olhar para Buda como o "fundador" ou "reformador" de uma religião que nasceu como um tipo de revolta organizada contra o Hinduísmo. Pois nós estamos falando de um tempo onde não havia consciência de "religiões", quando termos tais como "Hindu-ísmo" ou "Brahma-nísmo" não diriam nada. Havia apenas uma tradição, encarnada na doutrina transmitida oralmente! dos Vedas e Upanishads, uma tradição que não era especificamente "religiosa" porque envolvia toda uma forma de vida e interessava-se por tudo, dos métodos da agricultura até o conhecimento da realidade essencial. O Buda agia em total acordo com essa tradição quando tornou-se um rishi ou "sábio da floresta", que abandonou a vida de chefe de família e despojou-se de sua casta para seguir o caminho da libertação. Assim como com qualquer outro rishi, o método desse caminho de libertação teve certas características especiais e sua doutrina continha críticas das falhas dos homens ao praticarem a tradição que professavam.

Ademais, ele estava sendo inteiramente tradicional em seu abandono de casta e em aceitar seguidores sem castas e estudantes sem-teto. Pois a tradição indiana, ainda mais que a chinesa, encoraja especificamente o abandono da vida convencional em uma certa idade, depois que os deveres com a família e com a cidadania forem satisfeitos. A renúncia da casta é o sinal externo e visível da compreensão do verdadeiro estado de "inclassificável", que um papel é simplesmente convencional e que a verdadeira natureza humana é "não-coisa" e "não-corpo" [NT. trocadilho entre no-thing e no-body: nada e ninguém].

Essa compreensão foi o ponto crucial da experiência de Buda da iluminação (bodhi) que despontou sobre si uma noite, sentado sob a célebre árvore Bo em Gaya, depois de sete anos de meditação nas florestas. Do ponto de vista do Zen, essa

experiência é o conteúdo essencial do Budismo, e a doutrina verbal é totalmente secundária perante a transmissão sem palavras da própria experiência, de geração a geração. Por sete anos Gautama lutou contra os significados tradicionais de yoga e tapas, contemplação e ascese, para penetrar a causa do escravismo humano a maya, para encontrar libertação do círculo vicioso da adesão à vida (trishna) que é como tentar fazer com que a mão pegue a si mesma. Todos os esforços dele foram em vão. O eterno atman, o Ego real, não seria encontrado. Por mais que ele tenha se concentrado sobre sua própria mente para encontrar a sua raiz e solo, ele encontrou apenas o seu próprio esforço para se concentrar. Na noite anterior à sua iluminação ele simplesmente “desistiu”, relaxou sua dieta ascética e comeu alguma comida nutritiva.

Logo após isso ele sentiu subitamente que uma mudança profunda chegaria sobre si. Ele sentou debaixo da árvore, jurando nunca se levantar até alcançar a iluminação suprema e – de acordo com uma tradição – sentou por toda a noite até que o primeiro lampejo da estrela da manhã repentinamente provocou um estado de perfeita claridade e entendimento. Isso era anuttara samyak sambodhi, “iluminação completa, inigualável”, a libertação de maya e da eterna Roda dos nascimentos e mortes (samsara), que continua para sempre enquanto um homem tenta ater-se, de alguma maneira, a sua própria vida.

Entretanto, o conteúdo de fato dessa experiência nunca foi e nem poderia ser posto em palavras. Pois as palavras são as molduras de maya, a malha de sua rede, e a experiência é a água que passa através. Por isso, do ponto de vista das palavras, o máximo que pode ser dito dessa experiência são as palavras atribuídas ao Buda no Vajracchedika:

Precisamente assim, Subhuti, não obtive nada da iluminação completa, inigualável, e, por essa razão, ela é chamada de “iluminação completa, inigualável.” (22)

Por isso do ponto de vista do Zen o Buda “nunca disse uma palavra”, apesar da variedade de escrituras atribuídas a ele. Pois sua real mensagem permaneceu sempre implícita, e era tal que, quando as palavras tentavam expressá-la, elas a

faziam parecer como se aquela não fosse nada. Entretanto, é a tradição essencial do Zen que o que não pode ser transmitido pelo discurso pode ser comunicado pelo “apontamento direto”, por algum meio não-verbal de comunicação sem o qual a experiência Budista nunca poderia ser legada às gerações futuras.

Em sua própria (provavelmente um tanto quanto tardia) tradição, o Zen mantém que o Buda transmitiu a iluminação ao seu principal discípulo, Mahakasyapa, ao segurar uma flor e permanecer em silêncio. O Cânon Pali, entretanto, relata que imediatamente após sua iluminação o Buda foi ao parque Deer, em Benares, e propôs sua doutrina para aqueles que anteriormente foram seus companheiros de vida ascética, expressando-a na forma das Quatro Nobres Verdades que fornece um sumário tão conveniente do Budismo.

Essas Quatro Verdades estão moldadas na forma tradicional Védica de um diagnóstico de um médico e uma prescrição: a identificação da doença e de sua causa, o pronunciamento de como pode ser curada e a prescrição do remédio.

A Primeira Verdade preocupa-se com a palavra problemática *duhkha*, imprecisamente traduzida como “sofrimento”, e que designa a grande doença do mundo cujo método de Buda (*dharma*) é a cura.

Nascimento é *duhkha*, degenerescência é *duhkha*, doença é *duhkha*, morte é *duhkha*, assim também o são a angústia e o pesar... Estarmos comprometidos com coisas que não gostamos, e estarmos separados das coisas que gostamos, isso também é *duhkha*. Não conseguir o que se deseja, isso também é *duhkha*. Em uma palavra, esse corpo, essa agregação quádrupla baseada na apreensão (*trishna*), isso é *duhkha*.<sup>8</sup>

Isso, contudo, não pode ser totalmente comprimido na asserção abrangente que a “vida é sofrimento.” O ponto, em vez disso, é que a vida como nós a vivemos é sofrimento – ou, mais precisamente, é importunada pela frustração peculiar que vem do tentar o impossível. Talvez, então, “frustração” é o melhor equivalente para *duhkha*, apesar da palavra ser o antônimo simples de *sukha*, que quer dizer “agradável” ou “doce.”<sup>9</sup>

Em outra formulação do ensinamento de Buda, *duhkha* é uma das três características do ser, ou vir-a-ser (*bhava*), e as quais as duas outras são *anitya*, impermanência, e *anatman*, ausência de Ego. Esses dois termos têm uma importância básica. A doutrina de *anitya* não é, novamente, uma simples asserção que o mundo é impermanente, mas antes, que quanto mais alguém se agarra ao mundo, mais este muda. A realidade em si mesmo não é nem permanente nem impermanente; ela não pode ser categorizada. Porém quando alguém tenta ater-se a ela, a mudança é aparente em todo lugar, pois, como a própria sombra, quanto mais rápido a perseguimos, mais rápida ela foge.

Da mesma forma, a doutrina de *anatman* não é a árida asserção que não há um Eu real (*atman*) na base de nossa consciência. O ponto, em vez disso, é que não há um Eu, ou uma realidade básica, que pode ser dominada, seja pela experiência direta ou por conceitos. Aparentemente o Buda sentiu que a doutrina do *atman* nos Upanishads emprestava-se muito facilmente a uma interpretação errônea fatal. Ela tornou-se um objeto de crença, um desiderato, um objetivo a ser alcançado, algo no qual a mente poderia agarrar-se como sua única moradia final de segurança no fluxo da vida. A visão de Buda era que um Eu assim agarrado não seria mais o Eu verdadeiro, mas apenas mais uma das inumeráveis formas de *maya*. Por isso *anatman* pode ser expresso na forma, "O verdadeiro Eu é o não-Eu", pois qualquer tentativa de conceber o Eu, acreditar no Eu, ou buscar pelo Eu imediatamente empurra-o para longe.

Os Upanishads distinguem entre *atman*, o verdadeiro Eu supra-individual, e o *jivatman* ou alma individual, e a doutrina do *anatman* de Buda concorda com eles ao rejeitar a realidade do último. É fundamental para toda escola do Budismo que não haja ego, nenhuma entidade duradoura que seja o sujeito constante de nossas experiências mutantes. Pois o ego existe apenas em um sentido abstrato, como uma abstração da memória, tal como o círculo ilusório de fogo feito por uma tocha rodopiante. Podemos, por exemplo, imaginar a trajetória de um pássaro no céu como uma linha distinta que ele tomou. Mas essa linha é tão abstrata quanto uma linha de latitude. Na realidade concreta, o pássaro não deixou nenhuma linha, e, similarmente, o passado cujo qual nosso ego é abstraído desapareceu inteiramente. Assim, qualquer

tentativa de agarrar-se ao ego ou em torná-lo uma fonte efetiva de ação está condenada à frustração.

A Segunda Nobre Verdade relaciona-se com a causa da frustração, que é conhecida como trishna, aderir ou agarrar, baseada em avidya, que é a ignorância ou a inconsciência. Então avidya é o oposto formal da iluminação. É um estado da mente quando hipnotizada ou enfeitiçada por maya, tanto que ela toma o mundo abstrato das coisas e dos eventos como o mundo concreto da realidade. Em um nível ainda mais profundo é a falta de autoconhecimento, falta de compreensão que todo apreender torna-se um esforço fútil de aprender-se a si mesmo, ou antes, de fazer a vida agarrar-se a si mesma. Pois para alguém que tem autoconhecimento, não há dualidade entre si mesmo e o mundo externo. Avidya é "ignorar" o fato que sujeito e objeto são relacionais, como os dois lados de uma moeda, por isso que quando um persegue, o outro recua. Por esta causa que a tentativa egocêntrica de dominar o mundo, de trazer o máximo possível do mundo sob controle do ego, pode continuar apenas por um tempo, até que surja a dificuldade do ego controlar-se a si mesmo.

Esse é um problema realmente simples do que chamamos agora de cibernética, a ciência do controle. Mecânica e logicamente é fácil ver que qualquer sistema que se aproxima do autocontrole perfeito também se aproxima da perfeita auto-frustração. Tal sistema é um círculo vicioso, e tem que ter a mesma estrutura lógica de uma declaração que declara algo sobre si mesma, como, por exemplo, "Eu estou mentindo", quando está implícito que a própria declaração é uma mentira. A declaração circula estupidamente para sempre, pois ela sempre é verdadeira porque é falsa, e falsa porque é verdadeira. Dito mais concretamente, eu não posso jogar uma bola enquanto estou segurando-a – para manter o controle perfeito do movimento.

Assim o desejo por controle perfeito, do meio-ambiente e de si mesmo é baseado em uma profunda desconfiança em relação ao controlador. Avidya é a falha em ver a auto-contradição básica dessa posição. A partir dela surge, por consequência, uma aderência fútil ou controle da vida que é pura auto-frustração, e o padrão da vida a seguir é o círculo vicioso que no Hinduísmo e no Budismo é chamado de samsara, a Roda dos nascimentos e mortes.<sup>10</sup>

O princípio ativo da Roda é conhecido como carma ou “ação condicionada”, ação, isto é, surgindo de um motivo e buscando um resultado – o tipo de ação que sempre requer a necessidade por mais ação. O homem está envolvido com o carma quando interfere no mundo de tal forma que é compelido a interferir, quando a solução de um problema cria ainda mais problemas a serem resolvidos, quando o controle de uma coisa cria a necessidade de se controlar várias outras. Carma é, assim, o destino de todos que “tentam ser Deus.” O homem coloca uma armadilha ao mundo na qual ele próprio é preso.

Muitos Budistas entendem a Roda dos nascimentos e mortes literalmente, como um processo de reencarnação, cujo carma que molda o indivíduo o faz várias vezes, vida após vida até que, através do discernimento e da iluminação, esse carma seja queimado. Mas no Zen, e nas outras escolas Mahayanas, ele é tomado de maneira mais figurativa, como se o processo de renascimento fosse de momento em momento, para que alguém continue renascendo enquanto identificar-se a si mesmo com um ego contínuo que reencarna novamente a cada momento do tempo. Assim a validade e interesse da doutrina não requer aceitação de uma teoria especial da sobrevivência. Sua importância é, antes, que ela exemplifica todo o problema da ação em círculos viciosos e sua resolução, e nesse respeito a filosofia Budista deve ser um interesse especial para o estudante de teoria da comunicação, cibernética, filosofia lógica e matérias similares.

A Terceira Nobre Verdade lida com o término da auto-frustração, da aderência, e de todo o padrão viciosamente circular do carma que gera à Roda. O término é chamado nirvana, uma palavra de etimologia dúbia que torna uma tradução simples excessivamente difícil. Ela foi de diversas maneiras conectada com raízes Sânscritas que a fizeram significar o apagar de uma chama, ou simplesmente a expiração, ou a cessação das ondas, transformações ou círculos (vritti) da mente.

As duas últimas interpretações parecem, em geral, fazer mais sentido. Se o nirvana é des-inspiração ela é o ato de alguém que viu à futilidade de tentar segurar a respiração ou vida (prana) indefinidamente, pois segurar a respiração é perdê-la. Assim o nirvana é o equivalente do moksha, a soltura ou libertação. Visto por um lado, ela parece ser desespero – o reconhecimento que a vida derrota totalmente nossos esforços para controlá-la, que todo o esforço humano não é mais que uma mão que

desaparece agarrando as nuvens. Visto por outro lado, esse desespero transborda em felicidade e poder criativo, sob o princípio que perder a vida é encontrá-la – encontrar a liberdade da ação desimpedida pela auto-frustração e a ansiedade inerente em tentar salvar e controlar o Ego.

Se o nirvana está relacionado com a cessação (nir-) das transformações (vritti), o termo é sinônimo do objetivo da yoga, definido no Yogasutra como citta vritti nirodha – a cessação das transformações da mente. Essas “transformações” são os pensamentos através dos quais a mente empenha-se em dominar o mundo e a si mesma. Yoga é a prática da tentativa de parar esses pensamentos ao pensar sobre eles, até que a total futilidade do processo seja sentido tão vividamente que é simplesmente abandonado, e a mente descobre seu estado natural e não confuso.

É óbvio, entretanto, que ambas as etimologias nos dão o mesmo significado essencial. Nirvana é a forma de vida resultante, quando o agarrar-se à vida termina. Na medida em que toda a definição é apreensão, o nirvana é necessariamente indefinível. É o estado natural, “sem-auto-compreensão” da mente; e aqui, é claro, não tem significado específico, pois o que não é apreendido não é conhecido no sentido convencional de conhecimento. Compreendida de maneira mais popular e literal, o nirvana é o desaparecimento do ser da Roda de encarnações, não em um estado de aniquilação, porém simplesmente em um estado que escapa à definição, e assim imensurável e infinito.

Alcançar o nirvana é, também, alcançar o estado de Buda, a iluminação. Porém isso não é alcançar em qualquer sentido comum, porque nenhuma aquisição e motivação estão envolvidas. É impossível desejar o nirvana, ou ter a intenção de alcançá-lo, pois qualquer coisa desejável ou concebível como um objeto de ação não é, por definição, o nirvana. O nirvana pode apenas surgir de maneira não intencional, espontaneamente, quando a impossibilidade da auto-apreensão foi percebida completamente. Um Buda, por isso, é um homem inclassificável. Ele não está acima, como um anjo; ele não está abaixo, como um demônio. Ele não aparece em lugar algum nas seis divisões da Roda, e seria um erro pensá-lo como superior aos anjos, pois a lei da Roda estipula que o que sobe deve descer e vice-versa. Ele transcendeu quaisquer dualidades e assim não seria nada para ele pensar a si mesmo como uma pessoa superior ou como um sucesso espiritual.

A Quarta Nobre Verdade descreve o Caminho Óctuplo do Darma de Buda, isto é, o método ou doutrina que encerra a frustração. Cada seção do caminho tem um nome precedido pela palavra *samyak* (Pali, *samma*), que tem o significado de “perfeito” ou “completo.” As primeiras duas seções relacionam-se com o pensamento; as quatro seguintes lidam com a ação; e as duas finais lidam com a contemplação ou discernimento. Temos, portanto:

1. *Samyag-drishti*, ou visão completa.
2. *Samyak-samkalpa*, ou compreensão completa.
3. *Samyag-vak*, ou discurso completo (isto é, verdadeiro).
4. *Samyak-karmanta*, ou ação completa.
5. *Samyagajiva*, ou vocação completa.
6. *Samyag-vyayama*, ou aplicação completa.
7. *Samyak-smriti*, ou recolhimento completo.
8. *Samyak-samadhi*, ou contemplação completa.

Sem discutir essas seções em detalhes, pode-se dizer, simplesmente, que as duas primeiras se relacionam com um entendimento adequado da doutrina e da situação humana. De certa maneira a primeira seção, “a visão completa”, contém todas as outras, pois o método do Budismo é, sobretudo, a prática da percepção clara, de ver o mundo *yathabhutam* – justamente como ele é. Tal percepção é uma atenção vivaz para a experiência direta, o mundo imediatamente percebido, para não ser enganado pelos nomes e rótulos. *Samyak-samadhi*, a última seção do caminho, é a perfeição do primeiro, significando a experiência pura, pura percepção, onde não há mais dualismo entre o conhecedor e o conhecido.

As seções que lidam com a ação são frequentemente incompreendidas, porque elas têm uma enganosa similaridade com um “sistema moral.” O Budismo não compartilha com a visão Ocidental que existe uma lei moral, imposta por Deus ou pela natureza, que o homem tem obrigação de obedecer. Os preceitos de conduta de Buda – abstinência em tirar a vida, tomar o que não é dado, exploração das paixões, mentira e intoxicação – são regras voluntariamente assumidas de conveniência, e a intenção delas é a de remover os obstáculos à clareza da percepção. A falha em observar os

preceitos produz “mau carma”, não porque o carma é uma lei ou uma compensação moral, mas porque todas as ações motivadas e com propósitos, seja convencionalmente boas ou más, são carma no sentido que elas são direcionadas para a apreensão da vida. Em geral, as ações convencionalmente “más” são mais apreensivas que as “boas.” Mas os estágios avançados da prática Budista são tão interessados com o desatar do “bom carma” quanto do “mau.” Por isso a ação completa é essencialmente livre, não planejada ou espontânea, no exato sentido do wu-wei Taoísta.<sup>11</sup>

Smriti, recolhimento e samadhi, contemplação, constituem a seção que lida com a vida da meditação, a prática mental, interior do caminho de Buda. O recolhimento completo é uma percepção constante ou o assistir das sensações, sentimentos e pensamento – sem propósito ou comentário. É a total clareza e presença da mente, ativamente passiva, onde os eventos chegam e vão como reflexos em um espelho: nada é refletido exceto o que é.

Ao andar, ficar em pé, sentar ou deitar ele entende que assim o faz, para que, de qualquer modo que seu corpo estiver comprometido, ele o entenda justamente como é ... Ao ir ou vir, ao olhar à frente ou à volta, ao curvar ou alongar seu braço, ... ele age com clara percepção.<sup>12</sup>

Através dessa percepção vê-se que a separação entre pensador e pensamento, conhecedor e conhecido, sujeito e objeto é puramente abstrata. Não há a mente de um lado e suas experiências de outro: há apenas um processo de experimentação no qual não há nada a ser apreendido, como um objeto, e ninguém, como um sujeito, para apreendê-lo. Visto assim, o processo de experimentação cessa de agarrar-se a si mesmo. O pensamento segue o pensamento sem interrupção, isto é, sem nenhuma necessidade de dividir-se para tornar-se seu próprio objeto.

“Onde há um objeto, surge ali o pensamento.” O pensamento é uma coisa, então, e o objeto outra? Não, o que é objeto também é pensamento. Se o objeto fosse uma coisa e o pensamento outra, então haveria um estado duplo do pensamento. Então o próprio objeto é apenas pensamento. É possível então

o pensamento rever o pensamento? Não, o pensamento não pode revisar o pensamento. Como a lâmina de uma espada não pode cortar a si mesma, como a ponta de um dedo não pode tocar a si mesma, assim um pensamento não pode ver a si mesmo.<sup>13</sup>

Essa não dualidade da mente, que não está mais dividida, é o samadhi, e, por causa do desaparecimento daquela infrutífera separação da mente para apreender a si mesma, o samadhi é um estado de profunda paz. Isso não é a quietude da inatividade total, pois, uma vez que a mente retorna ao seu estado natural, o samadhi persiste a todo o momento, ao “andar, ficar em pé, sentar e deitar.” Mas, desde os tempos mais remotos, o Budismo enfatizou especialmente a prática do recolhimento e da contemplação na posição sentada. A maioria das imagens de Buda o mostram em uma postura de meditação sentada, na atitude particular conhecida como padmasana, a postura de lótus, com as pernas cruzadas e os pés descansando, com as solas para cima, nas coxas.

A meditação sentada não é, como é frequentemente suposto, um “exercício” espiritual, uma prática seguida por algum objeto posterior. De um ponto de vista Budista, é apenas a maneira adequada de sentar-se, e parece perfeitamente natural permanecer sentado até que não haja mais nada para ser feito, e até que uma pessoa não seja consumida pela agitação nervosa. Para o temperamento inquieto do Ocidental, a meditação sentada pode parecer uma disciplina desagradável, porque nós não parecemos capazes de sentar “apenas por sentar” sem dores na consciência, sem sentir que deveríamos estar fazendo algo mais importante para justificar nossa existência. Para apaziguar essa consciência agitada, a meditação sentada deve, portanto, ser considerada como um exercício, uma disciplina com motivo ulterior. Entretanto, nesse momento, ela deixa de ser meditação (dhyana) em um sentido Budista, pois onde há propósito, onde há busca e ambição por resultados, não há dhyana.

Essa palavra dhyana (Pali, jhana) é a forma original Sânscrita do Chinês ch’an<sup>c</sup> e do Japonês zen, e assim seu significado é de importância central para o entendimento do Zen Budismo. “Meditação” no sentido comum de “considerar algo” ou “contemplar” é uma tradução totalmente enganosa. Porém, alternativas como

“transe” ou “absorção” são ainda piores, pois sugerem estados de fascinação hipnótica. A melhor solução parece o de deixar dhyana sem tradução e adicioná-la à língua Inglesa como adicionamos Nirvana e Tao.<sup>14</sup>

Como é habitual no Budismo, o termo dhyana compreende tanto recolhimento (smriti) como samadhi, e pode ser melhor descrita como o estado de consciência unificada ou de uma ponta. Por um lado, é de uma ponta no sentido de estar focada no presente, pois para a consciência clara não há nem passado nem futuro, mas somente esse único momento (ekaksana) que os místicos Ocidentais chamaram de o Eterno Agora. Por outro lado, é de uma ponta no sentido que é um estado de consciência sem diferenciação do conhecedor, o conhecer e o conhecido.

Um Tathagata (isto é, um Buda) é um vidente do que há para ser visto, mas não é diligente (na mannati, ou não concebe) com o que vê, com o não visto, o visível ou o vidente. Assim também com o que escuta, sente e conhece: ele não os pensa nessas categorias.<sup>15</sup>

A dificuldade de apreciar o que dhyana quer dizer encontra-se na estrutura da nossa linguagem, que não nos permite usar um verbo transitivo sem um sujeito e um predicado. Quando há “conhecimento”, a convenção gramatical requer que deve existir alguém que conhece e algo que é conhecido. Estamos tão acostumados com essa convenção ao falar e pensar que falhamos em reconhecer que é apenas uma convenção, e que não corresponde, necessariamente, à experiência factual do conhecimento. Por isso quando dizemos, “uma luz piscou”, é um tanto quanto mais fácil ver através da convenção gramatical e perceber que o piscar é a luz. Mas dhyana como um estado mental do ser humano liberto e iluminado está naturalmente livre da confusão das entidades convencionais com a realidade. Nosso desconforto intelectual em tentar conceber o conhecer sem um nítido “alguém” que conhece e um nítido “algo” que é conhecido, é similar ao desconforto de chegar em um jantar formal de pijamas. O erro é convencional, não existencial.

Novamente, portanto, vemos como a convenção, como a maya da medida e da descrição povoam o mundo com os fantasmas que chamamos de entidades e coisas. Tão hipnótico, tão persuasivo é o poder da convenção que começamos a sentir esses

fantasmas como realidades, e fazemos deles nossos amantes, nossos ideais, nossas posses estimadas. Porém o problema carregado de ansiedade do que acontecerá comigo quando eu morrer é, sobretudo, como perguntar o que acontece com o meu punho quando abro minha mão, ou onde meu colo vai quando fico em pé. Talvez, então, estamos aptos a entender o celebrado sumário da doutrina de Buda fornecido no Visuddhimagga:

Somente o sofrimento existe, não quem sofre;  
O feito existe, mas daí nenhum agente;  
Há Nirvana, mas ninguém o busca;  
O Caminho existe, mas ninguém viaja nele. (16)

---

1 Veja Monier-Williams, Dicionário Sânscrito-Inglês, p. ix. (Oxford, 1951.)

2 Rigveda x. 90. A tradução é de R. T. H. Griffith. Purusha é "a Pessoa", isto é, a consciência original por detrás do mundo.

3 Brihadaranyaka Upanishad i. 4. 5.

4 Bhagavad-Gita xiii. 13.

5 Coomaraswamy (1), p. 77.

6 Bashya no Kena Upanishad, 9-11. "Não pode" talvez dê a errônea implicação, pois a palavra é, em geral, privativa. O ponto é que, como a luz não necessita brilhar sobre si mesma, pois que já é luminosa, conseqüentemente, não há vantagem a ser ganha e, de fato, nenhum sentido na noção de Brahma ser o objeto de seu próprio conhecimento.

7 Da mesma raiz de maya, e de onde também vêm nossas palavras “mensuração” (Lat., mensura), “mental” (Lat., mens), “dimensão”, e “homem” [NT. man], “a medida de todas as coisas.” Confirma também o Latino mensis (mês).

8 Samyutta Nikaya, 421.

9 Ou, se traduzirmos duhkha como “azedo”, podemos dizer que a doutrina de Buda é que a vida é azeda pela atitude apreensiva do homem em relação a ela – como o leite azeda quando mantido por muito tempo.

10 A estrutura dinâmica da Roda é chamada pratitya-samutpada, a cadeia duodécupla de “originação dependente”, na qual as doze conexões causais engendram uma a outra mutuamente, constituindo um círculo fechado sem início ou fim. Assim a ignorância (avidya) engendra a motivação (samskara), e isso em série a consciência (vijñana), nome e forma (namarupa), e os seis sentidos (shadayatana), estimulação sensorial (sparsa), experiência sensorial (vedana), apreensão (trishna), possessividade (upadana), vir-a-ser (bhava), nascimento (jati) e velhice e morte (jaramarana), que novamente engendra avidya. Buda explicou que avidya foi colocada em primeiro na lista, não porque foi o início temporal da série, mas por simples conveniência de exposição. A série surge ao mesmo tempo, e suas condições existem apenas em relação uma com a outra.

11 Tecnicamente tal ação seria chamada akarma, ação incondicionada, ou asamskrita, ação não-forçada.

12 Majjhima Nikaya, I. 56.

13 Sikshasamuccaya, 234. Em Conze (2), p. 163.

14 O Cânon Pali (Vinaya Titaka, III. 3-6, e Majjhima Nikaya, I. 349-52) lista oito tipos de jhana – os quatro rupa-jhana e quatro arupa-jhana – os estados de jhana com forma e sem forma. Os quatro primeiros envolvem o estabelecimento progressivo da concepção (vitakka) e pensamento discursivo (vicara) em um estado de equanimidade

(upekkha) através da prática de samadhi. Em outras palavras, conforme a mente retorna ao seu estado natural de integridade e não-dualidade, ela cessa de agarrar a experiência com os símbolos do pensamento discursivo, simplesmente percebe sem palavras ou conceitos. Além disso estão os quatro arupa-jhana, descritas como as esferas do Espaço Infinito, da Infinita Consciência, do Nada, e da Nem Percepção Nem Não-Percepção, que são estágios da realização da própria natureza da mente. No momento de sua morte, diz-se que o Buda entrou em parinirvana (isto é, nirvana final) a partir dos quatro rupa-jhana.

15 Anguttara Nikaya, II. 25.

## Três

### Budismo Mahayana

Os ensinamentos de Buda eram um caminho de libertação, por consequência, não tinham outro objeto além da experiência do nirvana. O Buda não tentou iniciar um sistema filosófico consistente, tentando satisfazer àquela curiosidade intelectual sobre as coisas elementares que espera por respostas em palavras. Quando pressionado por essas respostas, quando questionado sobre a natureza do nirvana, a origem do mundo e a realidade do Ego, o Buda mantinha um “nobre silêncio”, e continuou dizendo que tais questões eram irrelevantes e não levavam à experiência real da libertação.

Há um rumor frequente que o desenvolvimento posterior do Budismo se deu por causa da inabilidade da mente indiana de se aquietar contente com o silêncio, então, finalmente, teria que satisfazer seu desejo irresistível por “especulações metafísicas abstratas” sobre a natureza da realidade. Tal visão da gênese do Budismo Mahayana é, entretanto, enganosa. O vasto corpo da doutrina Mahayana não surgiu para satisfazer à curiosidade intelectual mas para lidar com os problemas psicológicos práticos encontrados ao seguir o caminho de Buda. Certamente o tratamento desses problemas é extremamente escolástico, e o nível intelectual dos textos Mahayanas é muito elevado. Porém o objetivo consistente é causar à experiência de libertação, não de construir um sistema filosófico. Nas palavras de Sir Arthur Berriedale Keith:

A metafísica do Mahayana, na incoerência de seus sistemas, mostra com suficiente clareza o interesse secundário associado a ela nos olhos dos monges, cujo principal interesse estava concentrado no alcançar da libertação; o Mahayana, não menos que o Hinayana, está vitalmente interessado nesse fim prático, e sua filosofia tem valor apenas quando ajuda os homens a alcançarem seus objetivos.<sup>1</sup>

Existem aspectos, sem dúvida, os quais o Budismo Mahayana é uma concessão tanto à curiosidade intelectual quanto ao desejo popular por atalhos da meta. Mas na raiz há a obra de intelectos altamente sensíveis e perceptivos estudando suas próprias obras internas. Para qualquer um altamente autoconsciente, o Budismo do Cânon Pali deixa muitos problemas práticos irrespondíveis. Seu discernimento psicológico vai pouco além da construção de catálogos analíticos das funções mentais, e apesar de seus preceitos serem claros, estes não são sempre úteis em explicar suas dificuldades práticas. Talvez seja uma generalização um pouco abrangente, porém tem-se a impressão que, enquanto o Cânon Pali destranca a porta do nirvana pelo esforço absoluto, o Mahayana sacode a chave até que esta vire suavemente. Por isso o grande interesse do Mahayana é o de prover os “meios hábeis” (upaya) para fazer o nirvana acessível para todo tipo de mentalidade.

Como e quando a doutrina Mahayana surge é uma matéria de suposição histórica. Os grandes sutras Mahayanas são ostensivamente os ensinamentos de Buda e seus discípulos imediatos, mas o estilo destes é tão diferente e sua doutrina tão mais sutil que a do Cânon Pali, que os estudiosos quase unanimemente os atribuem a uma data posterior. Não há evidência de sua existência no tempo do grande imperador Budista Ashoka, neto de Chandragupta Maurya, que se converteu ao Budismo em 262 a. C. As inscrições na pedra de Ashoka não refletem mais do que os ensinamentos sociais do Cânon Pali, sua insistência no ahimsa ou não-violência entre os homens e animais e seus preceitos gerais para a vida dos laicos. Os principais textos Mahayanas foram traduzidos para o Chinês por Kumarajiva logo depois de 400 d. C., mas nosso conhecimento da história indiana durante os seiscentos anos intermediários a partir da morte de Ashoka é tão fragmentário, e as evidências internas dos sutras tão vagas, que podemos fazer pouco além de atribuí-los aos quatrocentos anos entre 100 a. C. e 300 d. C. Mesmo indivíduos específicos associados com o desenvolvimento dos sutras – Asvaghosha, Nagarjuna, Asanga e Vasubandhu – podem ser datados apenas muito aproximadamente.

O relato tradicional Mahayanista de sua própria origem é que seus ensinamentos foram ministrados por Buda a seus discípulos íntimos, mas sua revelação pública ficou retida até que o mundo estivesse preparado. O princípio da “revelação retardada” é um expediente conhecido para permitir o crescimento de uma

tradição, para explorar às implicações contidas na semente original. Contradições aparentes entre as mais antigas e as mais novas doutrinas são explicadas ao atribuir a elas diferentes níveis de verdade, variando da mais relativa ao absoluto, entre as quais a (provavelmente bem tardia) Escola Avatamsaka distingue não menos que cinco. Entretanto, o problema das origens históricas do Mahayana não é de importância direta para um entendimento do Zen, que, como uma forma chinesa de Budismo, em vez de indiana, nasce quando o Mahayana indiano já estava totalmente desenvolvido. Podemos passar, então, para as doutrinas Mahayanas centrais a partir das quais o Zen surge.

O Mahayana distingue a si mesmo do Budismo do Cânon Pali ao chamar o último de Pequeno (hina) Veículo (yana) da libertação e a si mesmo de Grande (maha) Veículo – grande porque abrange a riqueza de upaya, ou os métodos para realizar o nirvana. Esses métodos variam da sofisticada dialética de Nagarjuna, cujo objetivo é libertar a mente de todas as concepções fixas, até a doutrina Sukhavati ou da Terra Pura de libertação através da fé no poder de Amitabha, o Buda da Luz Infinita, que rumores indicam ter alcançado seu despertar muitos aeons antes do tempo de Gautama. Eles incluem até o Budismo Tântrico da Índia medieval, cuja libertação pode ser alcançada através da repetição de palavras sagradas e fórmulas chamadas dharani, e através de tipos especiais de ioga envolvendo a relação sexual com uma shakti ou “esposa espiritual.”<sup>2</sup>

Um estudo preliminar do Cânon Pali certamente dará a impressão que o nirvana deve ser realizado apenas através do esforço rigoroso e o autocontrole, e que o aspirante deve pôr de lado todas as outras preocupações na busca por esse ideal. Os Mahayanistas podem estar perfeitamente corretos em assumir que o Buda planejara essa ênfase como uma upaya, um meio habilidoso de capacitar alguém a realizar, concreta e vividamente, o absurdo círculo vicioso de desejar não desejar, ou de tentar descartar o egoísmo por si próprio. Pois essa é certamente a conclusão que a prática da doutrina do Buda leva. Pode ser atribuído à preguiça ou à perda dos nervos, mas parece mais plausível sugerir que aqueles que permanecem no caminho da autolibertação estavam meramente inconscientes do paradoxo envolvido. Pois, onde quer que o Mahayana continue a ensinar o caminho da libertação pelo próprio esforço

de alguém, o faz como um expediente para trazer o indivíduo para uma vívida consciência de sua própria futilidade.

Várias indicações sugerem que umas das mais antigas noções do Mahayana era a concepção de Bodisatva, não simplesmente como um Buda em potencial, mas como alguém que, renunciando ao nirvana, estaria em um nível espiritual mais elevado do que alguém que o alcançou e então retirou-se do mundo dos nascimentos e mortes. No Cânon Pali, os discípulos de Buda que atingiam o nirvana eram chamados Arhans ou "valorosos", mas nos textos Mahayanas o ideal de Arhan é considerado quase egoísta. É adequado apenas para o sravaka, o "ouvinte" da doutrina que progrediu até conseguir uma compreensão teórica. O Bodisatva, entretanto, é aquele que compreende que existe uma profunda contradição em um nirvana alcançado por si próprio e para si próprio. Do ponto de vista popular, o Bodisatva torna-se um foco de devoção (bhakti), um salvador do mundo que jurou não entrar no nirvana final até que todos os outros seres sencientes também o alcançassem. Por amor a eles ele consentiu nascer repetidamente na Roda do samsara, até que, no curso de eras inumeráveis, até mesmo a grama e o pó atingissem o estado de Buda.

Porém, de um ponto de vista mais profundo, tornou-se óbvio que a ideia de Bodisatva está implícita na lógica do Budismo, que flui naturalmente do princípio da não-apreensão e da doutrina da irreabilidade do ego. Pois se o nirvana é o estado no qual a tentativa de apreender a realidade cessa totalmente, através da compreensão de sua impossibilidade, seria obviamente absurdo pensar no nirvana ele próprio como algo que pudesse ser apreendido ou alcançado. Se, ademais, o ego é meramente uma convenção, é sem sentido pensar no nirvana como um estado a ser alcançado por algum ser. Como é dito no Vajracchedika:

Todos os heróis Bodisatvas cultivam suas mentes para pensar: todos os seres sencientes de todas as classes [...] são causadas por mim a alcançarem à infinita libertação do nirvana. Entretanto, quando vastos, inumeráveis e imensuráveis números de seres forem libertos, na verdade, nenhum ser será liberto! Por que isso, Subhuti? É porque nenhum Bodisatva que é verdadeiramente um Bodisatva apega-se à ideia de um ego, uma personalidade, um ser ou um indivíduo separado.(3)

O corolário dessa posição é que se não existir o nirvana que pode ser alcançado e se, em realidade, não há entidades individuais, segue-se que nossa servidão à Roda é meramente aparente, e que, de fato, nós já estamos em nirvana – então o buscar o nirvana é a tolice de buscar por algo que alguém nunca perdeu. Naturalmente, então, o Bodisatva não propõe partir da Roda de samsara, como se o nirvana estivesse em outro lugar, pois fazer isso implicaria que o nirvana fosse algo que precisa ser alcançado e que o samsara é uma realidade. Nas palavras do Lankavatara Sutra:

Aqueles que, com medo dos sofrimentos que surgem da discriminação do nascimento e morte (samsara), buscando o Nirvana, não sabem que nascimento e morte e Nirvana não devem ser separados um do outro; e, ao ver que todas as coisas sujeitas à discriminação não têm realidade, (eles) imaginam que o Nirvana consiste na aniquilação futura dos sentidos e de seus campos. (II.18)<sup>3</sup>

Lutar para encobrir, então, o mundo convencional das coisas e eventos é admitir que ele existe em realidade. Daí o princípio Mahayanista que “aquilo que não surgiu não precisa ser aniquilado.”<sup>a</sup>

Essas não são especulações desocupadas e sofisticadas de um sistema de idealismo subjetivo ou niilismo. Elas são respostas a um problema prático que pode ser expresso assim: “Se minha apreensão da vida me envolve em um círculo vicioso, como posso aprender a não apreender? Como posso tentar deixar passar quando tentar é, precisamente, não deixar passar?” Colocado de outra forma, tentar não apreender é a mesma coisa que apreender, pois sua motivação é a mesma – meu desejo urgente de salvar-me de uma dificuldade. Não posso abandonar esse desejo, pois é o único e mesmo desejo que o desejo de abandoná-lo! Esse é o problema familiar e cotidiano da “dupla-cegueira” psicológica, de criar um problema ao tentar resolvê-lo, de preocupar-se porque alguém se preocupa, e de ter receio do medo.

A filosofia Mahayana propõe uma resposta drástica mas efetiva que é o tema de uma classe de literatura chamada Prajna-paramita, ou “sabedoria por se cruzar a outra margem”, uma literatura intimamente associada à obra de Nagarjuna (cerca de

200 d. C.), que se iguala a Shankara como uma das maiores mentes da Índia. Falando francamente, a resposta é que toda apreensão, mesmo para o nirvana, é fútil – pois não há nada a ser apreendido. Isso é o celebrado Sunyavada de Nagarjuna, sua “Doutrina do Vazio”, conhecida diferentemente como Madhyamika, o “caminho do meio”, porque refuta todas as proposições ao demonstrar a relatividade delas. Do ponto de vista da filosofia acadêmica, a Prajna-paramita e a doutrina de Nagarjuna são, sem dúvida, alguma forma de niilismo ou “relativismo absoluto.” Mas essa não é a posição de Nagarjuna. A dialética com a qual demole toda concepção de realidade é meramente um dispositivo para quebrar o círculo vicioso da apreensão, e o ponto final de sua filosofia não é o desespero ignóbil do niilismo, mas a felicidade (ananda) natural e espontânea da libertação.

O Sunyavada toma seu nome do termo sunya, vazio, ou sunyata, vacuidade, com o qual Nagarjuna descreveu à natureza da realidade, ou antes, as concepções de realidade que a mente humana pode formar. Concepções aqui incluem não apenas visões metafísicas, mas também ideais, crenças religiosas, esperanças últimas e ambições de todos os tipos – tudo que a mente do homem procura e apreende para sua segurança física ou espiritual. Não somente o Sunyavada demole as crenças que alguém conscientemente adota; ele também procura às premissas escondidas e inconscientes do pensamento e da ação, e as submete ao mesmo tratamento até que as próprias profundezas da mente sejam reduzidas ao total silêncio. Até mesmo a própria ideia de sunya deve ser anulada.

Não pode ser chamado vazio ou não vazio,  
Ou ambos ou nenhum;  
Mas como meio de apontá-lo,  
É chamado de “o Vazio.”<sup>4</sup>

Stcherbatsky (1) está certamente certo ao pensar que o Sunyavada é melhor designado como uma doutrina da relatividade. Pois o método de Nagarjuna é simplesmente o de mostrar que todas as coisas são sem “natureza própria” (svabhava) ou realidade independente, pois elas existem apenas em relação com outras coisas. Nada no universo pode permanecer por si só – nenhuma coisa, fato, ser, evento – e

por essa razão é absurdo separar algo como um ideal a ser apreendido. Pois o que é escolhido existe apenas em relação com seu próprio oposto, pois o que é, é definido pelo que não é, prazer é definido pela dor, vida é definida pela morte, e movimento é definido pela imobilidade. Obviamente, a mente não pode formar uma ideia do que "ser" quer dizer sem contrastá-la com "não ser", pois as ideias de ser e não-ser são abstrações de experiências simples como o existir de um centavo na mão direita e nenhum centavo na esquerda.

De um ponto de vista, a mesma relatividade existe entre nirvana e samsara, bodhi (libertação) e klesa (impureza). Isso quer dizer que a busca pelo nirvana implica a existência e o problema do samsara, e a busca pelo despertar implica que alguém esteja em um estado de impureza com delusão. Colocando de outra maneira: assim que o nirvana é feito objeto de desejo ele se torna um elemento do samsara. O nirvana real não pode ser desejado porque não pode ser concebido. Assim diz o Lankavatara Sutra:

Novamente, Mahamati, o que se quer dizer por não-dualidade? Quer dizer que luz e sombra, longo e curto, preto e branco são termos relativos, Mahamati, e não independentes um do outro; como Nirvana e Samsara o são, todas as coisas são não-duais. Não há Nirvana, exceto onde há Samsara; não há Samsara, exceto onde há Nirvana; pois a condição de existência não é de caráter mutuamente exclusivo. Por isso comumente se diz que todas as coisas são não-duais como o são Nirvana e Samsara. (II.28)<sup>5</sup>

Mas a equação "Nirvana é samsara" é verdadeira em outro sentido também – a saber, que o que aparece a nós como sendo o samsara é realmente nirvana, e o que parece ser o mundo da forma (rupa) é realmente o mundo do vazio (sunya). Daí o famoso provérbio:

A forma não é diferente da vacuidade; vacuidade não é diferente da forma. Forma é precisamente vacuidade; vacuidade é precisamente forma.<sup>6</sup>

Novamente, isso não quer dizer que o despertar levaria ao total desaparecimento do mundo da forma, pois o nirvana não deve ser procurado como “a aniquilação futura dos sentidos e seus campos.” O sutra está dizendo que a forma é vazia da sua maneira, em toda sua espinhosa singularidade.

O ponto dessa equação não é declarar uma proposição metafísica, mas ajudar o processo de despertar. Pois o despertar não passará quando alguém tentar escapar ou mudar a forma cotidiana do mundo, ou fugir de uma experiência particular na qual se encontra nesse momento. Todas essas tentativas são manifestações de apreensão. Mesmo a apreensão ela própria não deve ser alterada pela força, pois

bodhi [despertar] é as cinco ofensas, e as cinco ofensas são bodhi [...] Se alguém considera bodhi como algo a ser alcançado, a ser cultivado pela disciplina, é culpado de orgulho do ego.<sup>7</sup>

Algumas dessas passagens podem sugerir que o Bodisatva pode ser, também, apenas um despreocupado, um sujeito mundano que – porque o samsara é o nirvana de qualquer modo – pode seguir vivendo conforme lhe agrada. Ele pode ser completamente iludido, mas, desde que mesmo a desilusão é bodhi, não haveria porque tentar alterá-la. Há, em muitos casos, uma semelhança enganosa entre extremos opostos. Lunáticos frequentemente assemelham-se a santos, e a modéstia impassível do sábio geralmente permite-o parecer ser uma pessoa comum. Entretanto, não há uma maneira fácil de apontar a diferença, de dizer o que o sujeito comum e mundano faz ou não faz que o torna diferente de um Bodisatva, ou vice-versa. Todo o mistério do Zen repousa nesse problema, e devemos retornar a ele no momento adequado. É suficiente dizer aqui que a chamada “pessoa comum” é apenas aparentemente natural, ou, talvez, que sua real naturalidade pareça não-natural para si. Na prática é simplesmente impossível decidir, intencionalmente, parar de buscar o nirvana e levar uma vida comum, pois assim que a vida “comum” de alguém é intencional ela não é natural.

É por essa razão que a insistência dos textos Mahayanas na impossibilidade de se atingir o nirvana e bodhi não é algo a ser aceito teoricamente, como uma mera

opinião filosófica. É preciso conhecer “nos próprios ossos” que não há nada a ser apreendido.

Por causa disso o pensamento veio até alguns Deuses naquela assembleia: O que as fadas falam e murmuram, que entendemos apesar do balbucio. O que Subhuti acabou de nos dizer, que não entendemos!

Subhuti leu o pensamento deles e disse: Não há nada a entender, não há nada a entender. Pois nada em particular foi indicado, nada em particular foi explicado [...] Ninguém apreenderá essa perfeição da sabedoria como aqui explicada. Pois nenhum Darma (doutrina) foi indicado, iluminado ou comunicado. Então não haverá ninguém que poderá apreendê-lo.

O ponto crucial aparece, então, quando está perfeitamente entendido que todos aos atos-desejos intencionais, ideais e estratégias – são em vão. No universo inteiro, dentro e fora, não há nada onde agarrar, e ninguém para agarrar qualquer coisa. Isso foi descoberto através da consciência pura de tudo que parecia oferecer uma solução ou constituir uma realidade confiável, através da sabedoria intuitiva chamada prajna, que vê através do caráter relacional de tudo. Com o “olho de prajna” a situação humana é vista pelo que é – um saciar da sede com água salgada, uma busca por objetivos que simplesmente requerem a busca de outros objetivos, uma apreensão de objetos que o curso ligeiro do tempo considera tão insubstancial quanto névoa. Aquele que busca, que vê, sabe e deseja, o sujeito interior, tem sua existência somente em relação com os objetos efêmeros de sua busca. Ele vê que sua apreensão do mundo é sua gravata em torno de seu próprio pescoço, o agarrar que está privando-o da própria vida que tanto anseia alcançar. E não há saída, nenhuma maneira de deixar para trás, que ele possa tomar por esforço, por uma decisão da vontade [...] Mas quem é esse que quer sair?

Chega um momento que essa consciência da armadilha inescapável, cuja qual somos ao mesmo tempo o caçador e a caça, rompe-se. É possível dizer que ela “amadurece” e, de repente, há o que o Lankavatara Sutra chama de “virar-se para o mais profundo núcleo da consciência.” Nesse momento todo o sentido de restrição enfraquece, e o casulo que o bicho-da-seda teceu em torno de si se abre para deixá-

lo partir alado como uma mariposa. A ansiedade peculiar que Kierkegaard corretamente viu repousar nas próprias raízes da alma do homem comum não está mais aqui. Maquinações, ideais, ambições e autossatisfação não são mais necessárias, pois agora é possível viver espontaneamente sem tentar ser espontâneo. De fato, não há alternativa, pois agora vê-se que nunca houve nenhum ego para trazer o ego sob seu controle.

Reduzir ao imprescindível, esse é o processo interno que o Sunyavada está tentando iniciar com sua filosofia de total negação. Por isso a maior parte da obra de Nagarjuna é uma refutação cuidadosamente lógica e sistemática de toda a posição filosófica encontrada na Índia de seu tempo.<sup>9</sup> Admitindo que seu objeto é uma experiência interna, os estudantes Ocidentais sempre tiveram dificuldade em entender como tal ponto de vista puramente negativo poderia ter quaisquer consequências criativas. Deve ser repetido, portanto, que as negações se aplicam, não à própria realidade, mas às nossas ideias da realidade. O conteúdo positivo e criativo do Sunyavada não está na filosofia ela mesma, mas na nova visão da realidade que é revelada quando sua obra está completa, e Nagarjuna não deteriora essa visão ao tentar descrevê-la.

O Mahayana tem, entretanto, outro termo para realidade que é, talvez, ainda mais indicativo do que sunya, o vazio. Esse é o vocábulo tathata, que podemos traduzir por "talidade" [suchness], o "estado das coisas serem como são" [thusness], e a "qualidade disso" [thatness]. Similarmente, os Budas são chamados Tathagatas – aqueles que vão, ou vêm, "a sua maneira." A palavra Sânscrita tat (o Inglês "that") é provavelmente baseada nos primeiros esforços de uma criança em falar, quando ela aponta para alguma coisa e diz, "Ta" ou "Da." Os pais lisonjeiam a si mesmos ao imaginarem que a criança está chamando-os pelo nome "Papa" ou "Pai." Porém, talvez a criança esteja apenas expressando o seu reconhecimento do mundo e dizendo "Aquilo!" Quando dizemos apenas "Aquilo" ou "Dessa maneira [thus]", estamos apontando para o reino da experiência não-verbal, para a realidade como a percebemos diretamente, pois tentamos indicar o que vemos ou sentimos em vez de o que pensamos ou dizemos. Tathata, portanto, indica o mundo justamente como este é, não coberto e indiviso pelos símbolos e definições do pensamento. Aponta para o concreto e atual como distinto do abstrato e conceitual. Um Buda é um Tathagata,

um que veio e que foi dessa maneira, [“thus-goer”] porque está desperto para esse mundo primário, não-conceitual, o qual nenhuma palavra pode expressar, e não o confunde com ideias tais como ser ou não-ser, bem ou mal, passado ou futuro, aqui ou ali, movimento ou imobilidade, permanente ou impermanente. Como o Bodisatva Manjusri fala do Tathagata no Saptasatika:

A talidade das coisas (tathata) nem se torna nem cessa de tornar-se; assim vejo o Tathagata. A talidade das coisas não permanece em qualquer ponto ou lugar; assim vejo o Tathagata. A talidade das coisas não é nem passado, nem futuro e nem presente; assim vejo o Tathagata. A talidade das coisas não surge do dual ou do não-dual; assim vejo o Tathagata. A talidade das coisas não é nem impura nem pura; assim vejo o Tathagata. A talidade das coisas não surge nem termina; assim vejo o Tathagata. (195)<sup>10</sup>

Porque tathata é o verdadeiro estado de um Buda e de todos os seres, é também referido como nossa natureza verdadeira ou original, e daí nossa “natureza de Buda.” Uma das doutrinas cardeais do Mahayana é que todos os seres são dotados da natureza Búdica, e, portanto, têm a possibilidade de tornarem-se Budas. Por causa da identidade da natureza de Buda e tathata, o termo “Buda” é frequentemente usado para a própria realidade, e não apenas para o homem iluminado. Aconteceu que, no Mahayana, um Buda é frequentemente visto como uma personificação da realidade, formando a base daqueles cultos populares os quais os Budas parecem ser venerados como deuses. Digo “parecem ser” porque mesmo o Budismo Mahayana não tem um equivalente real do teísmo Judeu-Cristão, com sua estrita identificação de Deus com o princípio moral. Ademais, os vários Budas que são tão venerados – Amitabha, Vairocana, Amitayus, Ratnasambhava, etc. – são sempre personificações da própria natureza verdadeira de alguém.

Aqui, também, repousa a base do Budismo da fé, da escola Sukhavati ou da Terra Pura, a qual sustenta que todos os esforços para se tornar um Buda são meramente o orgulho falso do ego. Tudo que é necessário é repetir a fórmula namo-amitabhaya (literalmente, “o Nome de Amitabha” ou “Saudação, Amitabha”) na fé que somente isso seja suficiente para causar o renascimento de alguém na Terra Pura,

presidida por Amitabha. Nessa Terra Pura, todos os obstáculos que permanecem no caminho do tornar-se um Buda nesse mundo são removidos, então aquele renascimento na Terra Pura é praticamente equivalente ao tornar-se um Buda. A repetição do Nome é tida como efetiva porque, em eras passadas, Amitabha jurou que não entraria no supremo estado de Buda a não ser que o renascimento na Terra Pura fosse assegurado a todos os seres que invocassem o seu nome. Porque subsequentemente entrou no estado de Buda, o juramento é efetivamente satisfeito.

Mesmo Nagarjuna era simpático com essa doutrina, pois ela é uma maneira obviamente popular e mais gráfica de dizer que desde que a própria natureza de alguém já é a natureza de Buda, então não seria necessário fazer nada para torná-la assim. Pelo contrário, buscar tornar-se Buda é negar que já se é Buda – e essa é a única base sobre o qual o estado de Buda pode ser realizado! Para resumir, para tornar-se um Buda é apenas necessário ter fé que já se é Buda. Shinran, o grande expoente japonês da Terra Pura, foi ainda mais longe ao dizer que era apenas necessário repetir o Nome, pois viu que a tentativa de fazer um ato de fé era muito artificial, e levava à dúvida da própria fé.

O Budismo da Terra Pura é claramente um rebento da doutrina do Bodisatva que o trabalho adequado do homem liberto é a libertação de todos os seres através de upaya ou “meios habilidosos.” Através de prajna, ou sabedoria intuitiva, ele vê a natureza da realidade, e isso, por sua vez desperta karuna ou compaixão por todos que estão ainda sob os laços da ignorância. Em seu sentido mais profundo karuna quer dizer de algo mais do que simplesmente a compaixão pela ignorância dos outros. Pois vimos que o retorno do Bodisatva ao mundo do samsara era baseado no princípio que o samsara é, de fato, nirvana e que “o vazio é precisamente forma.” Se prajna é ver que “forma é vazia”, karuna é ver que o “vazio é forma.” É portanto uma “afirmação” do mundo cotidiano em sua “talidade” natural, e essa é uma das características do Mahayana mais fortemente enfatizada no Zen. De fato, não faz sentido a ideia que o Budismo é sempre uma filosofia de negação do mundo, na qual a singularidade das formas não tem importância. Foi por causa de karuna que o Budismo Mahayana se tornou a principal inspiração da arte chinesa nas dinastias Sung e Yüan, uma arte que destacava às formas naturais em vez dos símbolos religiosos. Pois por karuna vê-se que a dissolução das formas no vazio não é em nada diferente

das características particulares das próprias formas. A vida dos seres é apenas convencionalmente separável de suas mortes; em realidade o morrer é viver.

A percepção de que cada forma única, justamente da maneira que é, é o vazio e que, ademais, a singularidade de cada forma surge do fato que esta existe em relação com todas as outras formas é a base da doutrina do Darmadhatu ("reino de Dharma") do enorme Avatamsaka Sutra. Essa obra volumosa é provavelmente a culminação final do Mahayana indiano, e umas das imagens centrais é a de uma rede vasta de gemas e cristais, como uma teia de aranha de manhã, na qual cada gema reflete todas as outras. Essa rede de joias é o Darmadhatu, o universo, os reinos dos inumeráveis darmas ou "coisas-eventos."

Os comentadores chineses elaboraram uma classificação quádrupla do Darmadhatu que se tornou de considerável importância para o Zen, na dinastia T'ang tardia. A classificação deles dos "Quatro Reinos de Dharma"<sup>b</sup> foi como se segue:

1. Shih,<sup>c</sup> o único, a "coisa-evento" individual de onde o universo é composto.
2. Li,<sup>d</sup> o "princípio" ou realidade essencial subjacente à multiplicidade de coisas.
3. Li shih wu ai,<sup>e</sup> "não obstrução entre o princípio e a coisa", que quer dizer que não há incompatibilidade entre o nirvana e o samsara, vazio e forma. O alcançar de um não envolve a aniquilação do outro.
4. Shih shih wu ai,<sup>f</sup> "nenhuma obstrução entre a coisa e a coisa" que quer dizer que cada "coisa-evento" envolve-se com todas as outras, e que o entendimento mais profundo é simplesmente a percepção delas em sua "talidade" natural. Nesse nível, toda "coisa-evento" é vista como autodeterminada, autogeradora ou espontânea, pois ser quase naturalmente o que se é, ser tatha – somente "assim" – é ser livre e sem obstrução.

A doutrina do Darmadhatu é, aproximadamente, que a harmonia adequada do universo é percebida quando cada "coisa-evento" permite-se ser a si mesmo livre e espontaneamente, sem interferência. Colocado mais subjetivamente, é dizer, "Deixe tudo ser livre justamente como tudo é. Não se separe a si mesmo do mundo e não tente ordená-lo." Há uma distinção sutil entre isso e o mero laissez faire, que pode ser sugerido pela maneira a qual movemos nossos vários membros. Cada um move-se por si mesmo, de dentro. Para andar, não pegamos nossos pés com as mãos. O

corpo individual é, portanto, um sistema de shih shih wu ai, e um Buda entende que o universo todo é seu corpo, uma harmonia maravilhosamente inter-relacionada organizada interiormente, em vez de por interferência externa.

A filosofia Mahayana pensa no corpo de Buda como tríplice, como o Trijaya ou "Corpo Triplo." Seu corpo, considerado tanto como a multitude das "coisas-eventos" ou como suas formas humanas particulares, é chamado de Nirmanakaya, ou "Corpo de Transformação." As formas humanas particulares são Budas históricos e pré-históricos tais como Gautama, Kasvapa ou Kanakamuni, e desde que esses apareceram "em carne" o Nirmanakaya inclui, por princípio, todo o universo da forma. Há a seguir o Sambhogakaya, ou "Corpo de Desfrute." Essa é a esfera de prajna, sabedoria, e karuna, compaixão, a última olhando abaixo para o mundo da forma, e a primeira olhando para cima, para o reino do vazio. Sambhogakaya pode também ser chamado o "Corpo de Realização" pois é nesse "corpo" que um Buda compreende que é um Buda. Finalmente há o Darmakaya, o "Corpo de Darma", que é o vazio, a própria sunya.

Nagarjuna não discute a maneira a qual o vazio aparece como forma, o Darmakaya como Nirmanakaya, sentindo, talvez, que isso seria completamente ininteligível para aqueles que não realizaram o despertar. Pois o próprio Buda comparou tais buscas com a insensatez de um homem atingido por uma flecha, que não permite que esta seja tirada de sua carne até que ele tenha contado todos os detalhes da aparência de seu atacante, família e motivações. Contudo, os sucessores de Nagarjuna, os irmãos Asanga e Vasubandhu (cerca de 280-360), que desenvolviam o tipo de filosofia Mahayana geralmente conhecida como Yogacara, tentaram discutir esse problema particular.

De acordo com a Yogacara, o mundo da forma é cittamatra – "apenas mente" – ou vijnaptimatra – "apenas representação." Essa visão parece ter íntima semelhança com as filosofias Ocidentais do idealismo subjetivo, nas quais o mundo externo e material é considerado como uma projeção da mente. Entretanto, parece haver algumas diferenças entre os dois pontos de vista. Aqui, como sempre, o Mahayana não é tanto uma construção teórica e especulativa quanto um relato de uma experiência interior, e um meio de despertar à experiência nos outros. Ademais, a palavra citta não é precisamente equivalente à nossa "mente." O pensamento

Ocidental tende a definir mente em oposição à matéria, e a considerar a matéria não tanto como "medida" e sim como a coisa sólida que é mensurada. A própria medição, a abstração, é para o Ocidente mais da natureza da mente, pois tendemos a pensar em mente e espírito como mais abstratos do que concretos.

Mas na filosofia Budista citta não contrasta com a concepção da coisa sólida. O mundo nunca foi considerado em termos de uma substância primária modelada em várias formas pela ação da mente ou do espírito. Tal imagem não está na história do pensamento Budista, e, por isso, o problema de como a mente impalpável pode influenciar a matéria sólida nunca surgiu. Onde quer que fala do mundo material, físico ou substancial, o Budismo emprega o termo rupa, que é mais o nosso termo "forma", em vez de "matéria." Não há "substância material" subjacente à rupa, exceto a própria citta!

A dificuldade em fazer equações e comparações entre as ideias Orientais e Ocidentais é que os dois mundos não começam com as mesmas hipóteses e premissas. Eles não têm as mesmas categorizações básicas da experiência. Enquanto, portanto, o mundo nunca for dividido entre mente e matéria, mas entre mente e forma, a palavra "mente" não pode querer dizer a mesma coisa em ambas instâncias. A palavra "homem" [man], por exemplo, não tem o mesmo sentido quando contrastada com "mulher" [woman] ou quando contrastada com "animal."

Um modo simplificado e um tanto quanto brusco de enunciar a diferença é que os idealistas Ocidentais iniciaram o filosofar a partir de um mundo consistindo de mente (ou espírito), forma e matéria, ao passo que os Budistas começaram a filosofar a partir de um mundo de mente e forma.

A Yogacara não discute, portanto, a relação das formas da matéria com a mente; ela discute a relação das formas com a mente, e conclui que são formas da mente. Como resultado, o termo "mente" (citta) torna-se logicamente sem sentido. Mas porque o interesse principal do Budismo é com um reino da experiência que é não-lógico e sem sentido, no sentido em que não simboliza ou não significa nada além de si mesmo, não há objeção aos termos "sem sentido."

Do ponto de vista lógico a proposição "Tudo é mente" não diz nada além de que tudo é tudo. Pois se há um nada que não é mente, a palavra não pertence a nenhuma classe e não tem limites, nenhuma definição. Alguém poderia usar "blah" – que é

quase exatamente o que o Budismo faz com a palavra sem sentido tathata. Pois a função desses termos sem sentido é chamar nossa atenção para o fato que a lógica e o significado, com sua dualidade inerente, são propriedades do pensamento e da linguagem, mas não do mundo real. O mundo não-verbal e concreto não contém classes e símbolos que significam ou querem dizer algo além de si mesmos. Consequentemente, este mundo não contém dualidade. Pois a dualidade surge apenas quando classificamos, quando dispomos nossas experiências em caixas mentais, pois uma caixa não é uma caixa sem um interior e um exterior.

As caixas mentais são provavelmente formadas em nossas mentes muito antes do pensamento formal e da linguagem supri-las de rótulos que as identificam. Começamos a classificar assim que notamos diferenças, regularidades e irregularidades, assim que fazemos associações de qualquer tipo. Porém – se a palavra “mental” quer dizer alguma coisa – esse ato de classificação é certamente mental, pois para notar às diferenças e associá-las umas com as outras é algo mais do que simplesmente responder aos contatos dos sentidos. Ainda se as classes forem um produto da mente, da percepção, associação, pensamento e linguagem, o mundo considerado simplesmente como todas as classes de objetos é um produto da mente.

Isso é, penso, o que a Yogacara quer dizer pela declaração que o mundo é apenas mente (cittamatram lokam). Quer dizer que externo e interno, antes e depois, pesado e leve, prazeroso e doloroso, movimento e quietude são todas ideias, ou classificações mentais. A relação dessas com o mundo mental é a mesma que as das palavras. Por isso o mundo que conhecemos, quando compreendido como o mundo assim classificado, é um produto da mente, e como o som “água” não é de fato água, o mundo classificado não é o mundo real.

O problema do “que” a mente é pode agora ser visto como o mesmo problema do “que” é o mundo real. Isso não pode ser respondido, pois todo “que” é uma classe, e não podemos classificar o classificador. Não é, então, meramente absurdo falar da mente, citta, como se não houvesse outro modo de dizer o que ela é? Pelo contrário, o matemático Kurt Gödel nos deu uma prova rigorosa do fato que todo sistema lógico deve conter uma premissa que não pode ser definida sem contradizer-se a si mesma.<sup>11</sup> A Yogacara toma citta como sua premissa e não a define, pois citta é aqui equivalente de sunya e tathata. Pois a mente

Está além de todas as visões filosóficas, está à parte da discriminação, não é alcançável, nem nunca nasceu: Digo que não há nada, exceto Mente. Não é uma existência, nem uma não-existência; está, de fato, para além da existência e da não-existência [...] Da Mente brota coisas inumeráveis, condicionadas pela discriminação (isto é, classificação) e a energia do hábito; essas coisas as pessoas aceitam como um mundo externo [...] O que parece ser externo não existe em realidade; é, de fato, a Mente que é vista como multiplicidade; o corpo, propriedade e habitação – todos esses, digo, não são nada exceto Mente.<sup>12</sup>

Dentro desse contínuo indefinido de citta, a Yogacara descreve oito tipos de vijñana, ou “consciência discriminante.” Há uma consciência apropriada a cada um dos cinco sentidos; há a sexta consciência-sentido (mano-vijñana), unificando as outras cinco para que o que for tocado ou ouvido possa ser relacionado com o que é visto; há manas, centro da atividade discriminativa e classificadora da mente; e, finalmente, há a “consciência-armazenadora” (alaya-vijñana), a mente supra-individual que contém às sementes de todas as formas possíveis.

A “consciência-armazenadora” é quase equivalente da própria citta, e é supra-individual porque permanece anterior a toda diferenciação. Não deve ser concebida como um tipo de gás fantasma permeando todos os seres, pois o espaço e a extensão estão aqui, igualmente, apenas em potencialidade. Em outras palavras, a “consciência-armazenadora” é a forma cujo mundo formal surge espontaneamente ou divertidamente (vikridita). Pois o Mahayana não comete o erro de tentar relatar à produção do mundo a partir da mente por uma série de causas necessárias. Qualquer coisa conectada com a necessidade causal é do mundo de maya, não para além deste. Falando um tanto quanto poeticamente, a delusão do mundo surge do Grande Vazio sem nenhuma razão, sem propósitos, e somente porque não há necessidade para que isso ocorra. Pois a “atividade” do Vazio é lúdica ou vikridita porque não é ação motivada (carma).

Assim, como a Yogacara o descreve, a produção do mundo formal surge espontaneamente da “consciência-armazenadora”, fluindo para manas, onde as diferenciações primordiais são feitas, passam dali para as seis consciências dos

sentidos, que produzem os órgãos dos sentidos ou “portais” (ayatana) através dos quais finalmente projeta-se o mundo externo classificado.

A ioga Budista consiste, portanto, em reverter o processo, em aquietar a atividade discriminativa da mente, e permitir que as categorias de maya retornem à potencialidade, para que o mundo possa ser visto em sua “talidade” inclassificada. Aqui karuna desperta, e o Bodisatva deixa a projeção surgir novamente, tendo se tornado conscientemente identificado com o caráter lúdico e sem propósitos do Vazio.

---

1 Keith (1), p. 273.

2 A alegada “obscenidade” de maithuna, como essa prática é chamada, está inteiramente nas mentes dos missionários Cristãos. De fato, o relacionamento com a shakti era qualquer coisa menos promíscua, e envolvia a noção madura e infrequente de um homem e uma mulher empreendendo o seu desenvolvimento espiritual em comum. Isso incluía uma santificação do relacionamento sexual que deve logicamente ter sido parte da visão Católica do casamento como um sacramento. Para um tratamento completo ver S. B. Dasgupta, Uma Introdução ao Budismo Tântrico (Calcutta, 1952) e Sir John Wooroffe, Shakti e Shakta (Madras e Londres, 1929).

3 Em Suzuki (3), p. 55. Os “campos” dos sentidos são as áreas ou aspectos do mundo externo os quais os órgãos particulares do sentido estão relacionados.

4 Madhyamika Shastra, XV. 3.

5 Em Suzuki (3), p. 67.

6 Prajna-paramita-hridaya Sutra (versão chinesa).

7 Saptasatika-prajna-paramita Sutra, 232, 234.

8 Ashtasahasrika, II. 38, 40. Em Conze (2), pp. 177-78.

9 O leitor interessado em explorar a filosofia de Nagarjuna mais profundamente deve consultar a magnífica obra do Professor T. R. V. Murti, *A Filosofia Central do Budismo*. Infelizmente, no momento estão disponíveis apenas traduções fragmentárias dos escritos de Nagarjuna em Inglês, porém ele foi, de fato, o autor da literatura Prajna-paramita, veja Conze (2,3).

10 "A talidade das coisas não é o passado, nem o futuro, nem o presente", pois quando se vê que não há nem passado nem futuro, não há mais um presente, pois a ideia de presente tem sentido apenas em relação ao passado e ao futuro.

11 Para um relato geral veja E. Nagel e J. R. Newman, "A Prova de Gödel", *Scientific American*, CXCVI. 6 (Junho, 1956), pp. 71-86.

12 *Lankavatara Sutra*, 154, 29-30, 32-33. Em Suzuki (2), p. 242. Citei o *Lankavatara* para ambos os pontos de vista Madhyamika e Yogacara, pois ou ambas escolas utilizaram o sutra ou é obra da última incorporando visões da primeira. Desde que a ordem histórica aqui é uma questão de conjectura, simplesmente escolhi fontes que pareciam expressar essas ideias mais efetivamente.

## Quatro

### O Surgimento e Desenvolvimento do Zen

As qualidades que distinguem o Zen ou Ch'an de outros tipos de Budismo são elusivas quando se trata de colocá-las em palavras, ainda que o Zen tenha um "gênero" definido e inconfundível. Embora o nome Zen seja dhyana, ou meditação, outras escolas de Budismo enfatizam a meditação tanto quanto, talvez mais, que o Zen – e, às vezes, parece que a prática da meditação formal não é necessária ao Zen de maneira alguma. Nem é o Zen peculiar em "não ter nada a dizer", em insistir que a verdade não pode ser posta em palavras, pois isso já está no Madhyamika, assim como nos ensinamentos de Lao-tzu.

Aqueles que sabem não falam;

Aqueles que falam não sabem. (56)

Talvez o gênero especial do Zen é melhor descrito como direto. Em outras escolas do Budismo, o despertar ou bodhi parece remoto e quase super-humano, algo a ser alcançado apenas depois de muitas vidas de esforço paciente. Mas no Zen há sempre a sensação de que o despertar é alguma coisa totalmente natural, surpreendentemente óbvia, que pode ocorrer a qualquer momento. Se envolve apenas uma dificuldade, é a de ser muito simples. O Zen também é direto em sua forma de ensinar, pois aponta direta e abertamente para a verdade, e não perde tempo com o simbolismo.

O apontar direto (chih-chih <sup>a</sup>) é a demonstração aberta do Zen através das ações não-simbólicas ou palavras, que usualmente parecem para o não iniciado como tendo a ver com as questões seculares mais cotidianas, ou como completa loucura. Em resposta a uma questão sobre o Budismo, o mestre faz uma observação casual sobre o tempo, ou faz alguma ação simples que parece não ter nada a ver com questões filosóficas ou espirituais. Entretanto, é difícil encontrar muitos exemplos desse método antes da metade da dinastia T'ang, em um momento em que o Zen já estava bem estabelecido. Mas é certamente consistente com a ênfase dos mestres antigos no despertar imediato em meio das tarefas cotidianas.

Ninguém foi capaz de encontrar qualquer traço de uma Escola de Dhyana específica no Budismo indiano, apesar de isso não ser, por causa da nossa falta de materiais históricos, uma evidência de que ela não existiu. Se a nota característica do Zen é o despertar imediato ou instantâneo (tun wu<sup>b</sup>) sem passar através de estágios preparatórios, há certamente evidências desse princípio na Índia. O Lankavatara Sutra declara que há modos graduais ou repentinos (yugapat) de despertar, o primeiro pela purificação dos fluxos contaminados (ashvara) da mente, e o último através de paravritti – uma “revolução” instantânea dentro das profundezas da consciência por meio das quais as visões dualísticas são abandonadas. Compara-se com um espelho imediatamente refletindo quaisquer formas e imagens que aparecem a sua frente.<sup>1</sup> Existe, também, uma conexão clara entre a ideia de despertar imediato e o ensinamento do Vajracchedika, ou o “Sutra Cortador de Diamante”, sobre o fato de alcançar o despertar não ser um alcançar algo. Em outras palavras, se o nirvana está, de fato, aqui e agora e, conseqüentemente, buscá-lo é perdê-lo, uma realização através de estágios progressivos é dificilmente apropriada. É preciso descobri-lo no momento presente, diretamente.

Embora suas origens sejam provavelmente posteriores do que as do Zen na China, há também uma tradição desse tipo no Budismo Tântrico, e não há nada a indicar que houve uma influência reversa do Zen chinês. Paralelos dos ditados Zen podem ser vistos em uma obra Tântrica do Século X, por Saraha:

Se já está manifesta [a Verdade], qual o uso da meditação?

E se está escondida, alguém está apenas medindo sombras. (20)

Mantras e tantras, meditação e concentração,

São todos causa de autoengano.

Não macule com o pensamento contemplativo o que é puro em sua própria natureza,  
Mas suporte na felicidade de si e cesse esses tormentos. (23)

Qualquer coisa que você vê, está pronta,

Em frente, atrás, em todas as dez direções.

Ainda hoje permita que seu mestre termine a delusão! (28)

A natureza do céu é originalmente clara,

Mas pelo olhar fixo a vista torna-se obscurecida. (34)<sup>2</sup>

O Budismo tibetano, igualmente, contém uma tradição do Caminho Curto, considerado como uma ascensão íngreme e ligeira ao nirvana por aqueles que têm a coragem necessária, apesar da ênfase de uma doutrina mais sugestiva do Zen na imediatez e na naturalidade ser encontrada nos “Seis Preceitos” de Tilopa:

Nenhum pensamento, nem reflexão, nem análise,  
Nenhum cultivar, nenhuma intenção;  
Deixe estabelecer por si só.<sup>3</sup>

Liberação imediata sem nenhuma maquinação especial ou intenção é também implicada na ideia Tântrica de sahaja, o estado “fácil” ou “natural” do sábio liberto.

Aqui não é o lugar para discutir o real significado da liberação imediata e a naturalidade, mas essas ocorrências são citadas para mostrar que a tradição de um caminho direto existia fora da China, sugerindo alguma fonte original no Budismo indiano. Uma razão óbvia para a falta de materiais seria porque um princípio desse tipo, tão aberto às interpretações errôneas, pode ter sido mantido como uma “doutrina secreta”, discutida abertamente apenas nos tempos posteriores. A tradição do Zen mantém, de fato, que a liberação imediata não é comunicada pelos sutras, porém que foi passada diretamente dos mestres para os pupilos. Isso não implica necessariamente nada tão “esotérico” como uma experiência comunicada por telepatia, mas algo muito menos sensacional. Por isso, quando os pânditas Hindus insistem que a sabedoria não é ganha das escrituras, mas somente de um professor ou guru, isso quer dizer que os textos de fato – tal como o Ioga Sutra – contém apenas rubricas da doutrina, e que sua explicação total requer alguém que assimilou à tradição oral. A isso, dificilmente é necessário adicionar que, desde que a tradição é primariamente uma experiência, as palavras podem comunicá-la nem mais nem menos do que qualquer outra experiência.

Entretanto, não é realmente necessário supor que houve algum dia uma Escola específica de Dhyana na Índia. A criação do Zen seria suficientemente explicada pela exposição dos Taoistas e Confucionistas aos princípios centrais do Budismo Mahayana. Por isso vê-se a aparição de tendências muito próximas ao Zen assim que os grandes

sutras Mahayanos tornam-se disponíveis na China – ou mais exatamente, com a obra do grande monge-erudito indiano Kumarajiva. Kumarajiva estava traduzindo os sutras em Ku-tsang e Ch'ang-na entre 384 e 413, no momento em que um dos seus melhores estudantes era o jovem monge Seng-chao (384-414), que se iniciou na vida como um copista dos textos Confucianistas e Taoistas.

Seng-chao converteu-se ao Budismo como resultado da leitura do Vimalakirti Sutra – um texto que exerceu considerável influência no Zen. Apesar de Seng-chao ter-se tornado monge, esse sutra é a história de um leigo, Vimalakirti, que excedia a todos os discípulos de Buda na profundidade de seu entendimento. Ele superou todos os outros discípulos e Bodisatvas ao responder à questão em relação à natureza da realidade não-dual com um “silêncio estrondoso” – um exemplo frequentemente seguido pelos mestres Zen. O “estrondoso silêncio” de Vimalakirti é, também, um tema favorito para os artistas Zen. Porém, a importância principal desse sutra para a China e para o Zen estava no ponto em que a liberação perfeita seria consistente com os afazeres do dia a dia, e que, de fato, a maior conquista seria “entrar na liberação sem exterminar às contaminações [klesa].”

Há um apelo aqui tanto para a mentalidade Confucianista quanto para a Taoista. A ênfase do Confucionismo na importância da vida familiar não simpatizaria facilmente com um tipo rigorosamente monástico de Budismo. Embora os mestres Budistas chineses fossem monges normais, eles tinham grandes números de estudantes avançados leigos, e o Zen, em particular, sempre anexou grande importância à expressão do Budismo em termos formalmente seculares – nas artes de todos os tipos, no trabalho manual e na apreciação do universo natural. Ambos Confucionistas quanto Taoistas concordariam especialmente com uma ideia de liberação que não envolvesse à exterminação das paixões humanas, como klesa pode ser traduzida. Já notamos a confiança peculiar na natureza humana que ambas essas filosofias professavam. Entretanto, não exterminar as paixões não quer dizer deixá-las florir indomadas. Quer dizer soltá-las em vez de brigar contra elas, nem reprimir nem ceder à paixão. Pois o Taoista nunca é violento, pois alcança seus objetivos pela não-interferência (wu-wei), que é um tipo de judô psicológico.

Os escritos de Seng-chao, assim como os seus comentários no Vimalakirti Sutra, estão cheios de citações e frases Taoistas, pois parece que ele seguia o exemplo de

monges menos importantes, apesar de mais antigos, tais como Hui-yüan (334-416) e Tao-an (312-385) ao usar a "extensão da ideia" (ko-i ㄉ) para explicar o Budismo através de paralelos Taoistas. Isso sugere tanto uma equivalência entre as duas tradições que, no final do século V Liu Ch'iu podia dizer:

Ao Leste das montanhas K'un-lun o termo (Taoista) "Grande Unicidade" é utilizado. Ao Oeste da Caxemira o termo (Budista) sambodhi é utilizado. Se alguém anseia por "não-ser" (wu) ou cultiva à "vacuidade" (sunyata), o princípio envolvido é o mesmo.<sup>4</sup>

Duas das doutrinas de Seng-chao parecem ter tido alguma importância para o desenvolvimento posterior do Zen – sua visão de tempo e mudança, e sua ideia que "prajna não é conhecimento." O capítulo sobre "A imutabilidade das Coisas" em seu Livro do Chao é tão original e tão surpreendentemente similar à seção sobre o tempo no primeiro volume do Shobogenzo de Dogen, que o celebrado filósofo Zen japonês certamente deveria ter familiaridade com ele.

As coisas passadas estão no passado e não podem ir até lá a partir do presente, e as coisas presentes estão no presente e não podem chegar ali a partir do passado [...] Os rios que competem entre si para inundar a terra não fluem. O "ar divagante" que sopra não se move. O sol e a lua, revolvendo em suas órbitas, não giram. <sup>5</sup>

Da mesma forma Dogen apontou que a lenha não se torna cinza e a vida não se torna morte, assim como o inverno não se torna primavera. Todo o momento do tempo é "auto-contido e quiescente."<sup>6</sup>

Seng-chao também discutiu o aparente paradoxo que prajna seria um tipo de ignorância. Porque a realidade essencial não tem qualidades e não é uma coisa, ela não pode se tornar um objeto de conhecimento. Por isso prajna, entendimento direto, sabe a verdade ao não saber.

A sabedoria não sabe, entretanto ilumina o mais profundo. O espírito não calcula, entretanto responde às necessidades a qualquer momento. Porque não calcula, o espírito brilha em uma glória solitária no que está além do mundo. Porque não conhece, a Sabedoria ilumina o Mistério (hsüan) além das questões mundanas. Apesar da Sabedoria repousar para fora das questões, ela nunca carece delas. Apesar do Espírito repousar além do mundo, está sempre em seu interior.<sup>7</sup>

Aqui está uma das principais conexões entre o Taoísmo e o Zen, pois o estilo e a terminologia do Livro de Chao é Taoista em toda sua extensão, apesar de seu tema ser Budista. Os dizeres dos primeiros mestres Zen, tais como Hui-neng, Shen-hui e Huang-po, estão repletos dessas ideias – que conhecer verdadeiramente é não conhecer, que a mente liberta responde imediatamente, sem cálculo, e que não há incompatibilidade entre o estado Búdico e a vida cotidiana do mundo.

Ainda mais próximo da posição do Zen, o estudante amigo de Seng-chao, Tao-sheng (360-434), foi o primeiro expoente claro e inequívoco da doutrina da liberação instantânea. Se o nirvana não pode ser alcançado através da apreensão, não se pode admitir aproximar-se dele por estágios, pelo processo lento de acumulação de conhecimento. Deve ser percebido como um lampejo único de entendimento, que é *tun wu*, ou, em Japonês, *satori*, o termo familiar Zen para o despertar repentino. Hsieh Ling-yün<sup>8</sup> em sua discussão da doutrina de Tao-sheng sugere que a liberação instantânea é mais apropriada à mentalidade chinesa do que a indiana, e dá peso à descrição de Suzuki do Zen como a “revolução” chinesa contra o Budismo indiano. A doutrina de Tao-sheng, apesar de incomum e surpreendente, deve ter encontrado considerável aceitação. É mencionada novamente, mais de um século depois, em uma obra de Hui-yüan (523-592), que também a associa com o mestre Hui-tan que viveu até por volta de 627.

A importância desses primeiros precursores do Zen é que eles fornecem uma pista da origem histórica do movimento, se não podemos aceitar a história tradicional que ele chegou na China em 520, com o monge indiano Bodidarma. Estudiosos modernos tais como Fung Yu-lan e Pelliot lançaram sérias dúvidas sobre a verdade dessa tradição. Eles sugerem que a história de Bodidarma foi uma invenção devota

dos tempos posteriores, quando a Escola Zen precisava de autoridade histórica para sua reivindicação de ser uma transmissão direta da experiência do próprio Buda, externa aos sutras. Pois Bodidarma é representado como o vigésimo oitavo de uma um tanto quanto imaginativa lista de Patriarcas indianos, mantendo em uma linha direta de “sucessão apostólica” a partir de Gautama.<sup>9</sup>

Nesse estágio da investigação é difícil dizer se a visão desses estudiosos será tomada seriamente, ou se será apenas outro exemplo do modismo acadêmico de lançar dúvidas sobre a historicidade dos fundadores religiosos. A história tradicional a qual a Escola Zen fornece sobre sua própria origem é que Bodidarma chegou em Cantão, da Índia, por volta do ano 520, e procedeu à corte do Imperador Wu de Liang, um patrono entusiástico do Budismo. Entretanto, a doutrina de Bodidarma e sua atitude abrupta não agradaram o Imperador, então ele se retirou para um monastério no estado de Wei por alguns anos, e gastou seu tempo “encarando o muro” até que, finalmente, encontrou um discípulo adequado em Hui-k’o, que subseqüentemente se tornou o Segundo Patriarca do Zen na China.<sup>10</sup>

Não há nada improvável, é claro, na chegada de um grande mestre Budista da Índia nesse período. Kumarajiva chegou um pouco antes de 400, Bodhiruci logo após 500 e Paramartha estava na corte de Liang aproximadamente ao mesmo tempo que Bodidarma. É realmente surpreendente que nenhum registro da sua existência tenha sobrevivido até um pouco mais que cem anos depois de seu tempo? Aqueles não eram tempos de jornais e “Quem é quem”, e mesmo em nosso tempo excessivamente documentado pessoas com contribuições importantes ao nosso conhecimento e cultura podem permanecer irreconhecíveis e sem registros até vários anos após a sua morte. Aqui, novamente, parece que podemos também aceitar a história de Bodidarma até que haja alguma evidência realmente irresistível contra ela, reconhecendo que as ideias de Seng-chao, Tao-sheng e outros podem, também, ter sido afluentes do rio do Zen.

Uma das razões para suspeitar da história de Bodidarma é que o Zen é tão chinês em estilo que uma origem indiana parece improvável. Entretanto, o muito Taoista Seng-chao foi pupilo de Kumarajiva, assim como Tao-sheng, e os escritos atribuídos a Bodidarma e seus sucessores até Hui-neng (638-713) mostram a transição clara de uma visão indiana para uma chinesa de dhyana.<sup>11</sup>

A falta de nenhum registro de uma Escola de Dhyana na literatura Budista indiana, ou da conexão de Bodidarma com esta deve-se, talvez, ao fato que nunca houve qualquer Escola de Dhyana ou de Zen, mesmo na China, até por volta de duzentos anos depois do tempo de Bodidarma. Por outro lado, poderia haver uma quase universal prática de dhyana – ou ts’o-ch’an<sup>d</sup> (za-zen, Japonês) ou meditação sentada – entre os monges Budistas, e os instrutores especiais que supervisionavam a prática eram chamados mestres de dhyana, não importando suas escolas ou seitas. Houve, similarmente, mestres de vinaya, ou instrutores da disciplina monástica, e mestres de darma, ou instrutores da doutrina. O Zen tornou-se uma escola distinta apenas quando promulgou uma visão de dhyana que diferia bruscamente da prática geralmente aceita.<sup>12</sup>

A tradição Zen representa Bodidarma como um sujeito de olhar feroz com uma espessa barba e olhos amplos e penetrantes – nos quais, entretanto, há uma fagulha de brilho. Uma lenda diz que uma vez ele dormiu em meditação e ficou tão furioso que cortou fora suas pálpebras, e ao alcançar o chão elas cresceram como a primeira planta de chá. Daí em diante, o chá forneceu proteção aos monges Zen contra o sono, clarificando e revigorando tanto a mente que foi dito que, “O sabor do Zen [ch’an] e o sabor do chá [ch’a] são o mesmo.” Outra lenda sustenta que Bodidarma sentou-se por tanto tempo em meditação que suas pernas quebraram. Por isso o deleitoso simbolismo das bonecas japonesas Daruma, que representam Bodidarma como um rechonchudo sem pernas tão pesado que sempre fica em pé novamente quando derrubado. Um poema popular japonês diz das bonecas Daruma:

Jinsei nana korobi

Yao ki.

Assim é a vida –

Sete vezes abaixo,

Oito vezes acima!

A alegada entrevista de Bodidarma com o Imperador Wu de Liang é típica de sua maneira abrupta e direta. Pois o Imperador descreveu tudo o que fez para promover a prática do Budismo, e perguntou qual mérito ganhou por ter agido deste

modo – tomando a visão popular que o Budismo é uma acumulação gradual de méritos através de bons atos, levando para circunstâncias cada vez melhores nas vidas futuras e finalmente ao nirvana. Mas Bodidarma replicou, “Nenhum mérito de forma alguma!” Isso minou tanto à ideia do Imperador do Budismo que perguntou, “Qual é, então, o primeiro princípio da doutrina sagrada?” Bodidarma replicou, “É realmente vazio; não há nada sagrado.” “Quem é, então, você,” disse o Imperador, “para permanecer ante nós?” “Eu não sei.”<sup>13 e</sup>

Depois dessa entrevista, tão insatisfatória do ponto de vista do Imperador, Bodidarma retirou-se para o monastério em Wei, onde alegadamente permaneceu nove anos em uma caverna, “encarando um muro” (pi-kuan f). Suzuki sustenta que isso não deve ser tomado literalmente, e que a expressão se refere ao estado interior de Bodidarma, sua exclusão de todos os pensamentos apreensivos de sua mente.<sup>14</sup> Assim Bodidarma permaneceu, até que lhe acercou o monge Shenkuang, mais tarde Hui-k’o (486-593, talvez!), que se tornaria o sucessor de Bodidarma como o Segundo Patriarca.

Hui-k’o repetidamente procurava Bodidarma por instrução, mas esta era sempre recusada. Entretanto, ele continuava a sentar-se em meditação no lado de fora da caverna, esperando pacientemente na neve, na esperança que Bodidarma finalmente cedesse. Em desespero, ele afinal cortou o seu braço esquerdo e o apresentou a Bodidarma como um sinal de sua sinceridade agonizante. Com isso, Bodidarma finalmente perguntou Hui-k’o o que ele queria.

“Não tenho paz na mente [hsin]”, disse Hui-k’o. “Por favor pacifique minha mente.”

“Traga a sua mente aqui para mim”, replicou Bodidarma, “e eu a pacificarei!”

“Mas quando busco minha própria mente,” disse Hui-k’o, “Não posso encontrá-la.”

“Muito bem!” exclamou Bodidarma, “Pacifiquei a sua mente!”<sup>15 g</sup>

Nesse momento Hui-k’o teve seu despertar, seu tun-wu ou satori, por isso esse intercâmbio reivindica ser o primeiro exemplo do que se tornou o método característico de instrução do Zen – o wen-ta<sup>h</sup> (mondo, em Japonês) ou “questão-e-resposta”, às vezes imprecisamente chamado de “história Zen.” A maior parte da literatura Zen consiste dessas anedotas, muitas bem mais enigmáticas do que essa, e

o objetivo delas é sempre o de precipitar algum tipo de realização espontânea na mente do questionador, ou testar a profundidade do seu entendimento. Por essa razão, tais anedotas não podem ser “explicadas” sem arruinar seus efeitos. Em alguns casos elas são como piadas que não produzem seu efeito pretendido de riso quando a “moral da história” requer explicações adicionais. É necessário ver o ponto imediatamente, ou não o ver de modo algum.

Deve ser entendido, ademais, que o principal caráter dessas anedotas é apenas raramente simbólico, e então, usualmente, de uma maneira secundária, como quando o diálogo contém alusões que são óbvias a ambas as partes. Mas alguns comentadores como Gernet (3) estão, sinto, em erro ao supor que o ponto principal é a comunicação de algum princípio Budista através de um símbolo. O satori que tão frequentemente segue esses intercâmbios não é de forma alguma uma mera compreensão da resposta de um enigma. Pois qualquer coisa que o mestre Zen diz ou faz é uma expressão direta e espontânea da talidade da sua natureza de Buda, e o que ele dá não é um símbolo, mas a própria coisa. A comunicação Zen é sempre um “direto apontar” afinado com o tradicional sumário em quatro frases do Zen:

Externo ao ensinamento; afastado da tradição.

Não encontrado em palavras ou letras.

Apontando diretamente para a mente humana.

Descobrimo a sua verdadeira natureza e atingindo o Estado Búdico.<sup>16i</sup>

O sucessor de Hui-k’o provavelmente foi Seng-ts’an (morte em 606), e a história de sua entrevista inicial é da mesma forma que a de Hui-k’o e Bodidarma, exceto que onde Hui-k’o pediu por “paz na mente”, Seng-ts’an pediu para ser “purgado das faltas.” A ele foi atribuído um celebrado poema chamado Hsin-hsin Ming, o “Tratado sobre a Fé na Mente.”<sup>17</sup> Se Seng-ts’an foi, de fato, seu autor, esse poema é a primeira declaração clara e compreensiva do Zen. Seu gênero Taoista é aparente nas linhas de abertura,

O Tao perfeito é sem dificuldade,

Exceto que nega a colheita e a escolha.

E novamente,

Siga sua natureza e o acordo com o Tao;  
Passeie por aí e pare de se preocupar.  
Se seus pensamentos estão atados, você arruína o que é genuíno [...]  
Não seja antagonista do mundo dos sentidos,  
Pois quando você não é antagonista a este,  
Este se revela como o mesmo do completo Despertar.  
A pessoa sábia não se esforça (wu-wei);  
O homem ignorante se ata a si mesmo [...]  
Se trabalha na sua mente com sua mente,  
Como você poderá evitar uma imensa confusão?<sup>18 j</sup>

Não apenas o poema está repleto de termos Taoistas tais como wu-wei e tzu-jan (espontaneidade), mas toda sua atitude é a de deixar a mente a sós, confiando que esta possa seguir sua própria natureza – em contraste com a atitude mais tipicamente indiana de trazê-la a um rígido controle, desligando a experiência dos sentidos.

O Quarto Patriarca, seguindo Seng-ts'an, acredita-se que tenha sido Tao-hsin (579-651). Quando se encontrou com Seng-ts'an perguntou, "Qual o método de liberação?"

"Quem te amarra?" replicou Seng-ts'an.

"Ninguém me arrama."

"Por que então," perguntou Seng-ts'an, "você deveria buscar a liberação?"<sup>19 k</sup> E assim se deu o satori de Tao-hsin. O Ch'uan Teng Lu registra um encontro fascinante entre Tao-hsin e o sábio Fa-yung, que vivia em um solitário templo no Monte Niu-t'ou, e era tão sagrado que os pássaros traziam-no oferendas de flores. Conforme os dois homens conversavam, um animal selvagem rugiu por perto, e Tao-hsin pulou. Fa-yung comentou, "Vejo que ainda está em você!" – referindo-se, é claro, à "paixão" (klesa) instintiva do medo. Logo após, enquanto não estava sendo observado, Tao-hsin escreveu o caractere Chinês para "Buda" na pedra onde Fa-yung estava acostumado a se sentar. Quando Fa-yung retornou para sentar novamente ele viu o Nome sagrado e hesitou a sentar. "Eu vejo", disse Tao-hsin, "ainda está em você!"

Com esse comentário Fa-yung despertou completamente [...] e os pássaros nunca mais trouxeram flores.

O Quinto Patriarca – e aqui começamos a entrar em um capítulo mais confiável da história – foi Huang-jan (601-675). Em seu primeiro encontro com Huang-jan o Patriarca perguntou:

“Qual é o seu nome [hsing]?”

“Tenho uma natureza [hsing], replicou Huang-jan fazendo um trocadilho, “mas não é uma natureza usual.”

“Qual é esse nome?” inquiriu o Patriarca, negligenciando o trocadilho.

“É a natureza de Buda.”

“Você não tem nome, então?”

“Porque é uma natureza vazia.”<sup>20</sup>

Huang-jan foi, aparentemente, o primeiro dos Patriarcas a ter muitos seguidores, pois há rumores que presidiu um grupo de quinhentos monges em um monastério na Montanha da Ameixa Amarela (Wang-mei Shan) na extremidade oriental da moderna Hupeh. Ele foi, entretanto, ofuscado por seu sucessor imediato, Hui-neng (637-713), cuja vida e ensinamentos marcaram o definitivo início de um Zen verdadeiramente chinês – do Zen conforme floresceu durante a que foi chamada “a época da atividade Zen”, os dois últimos duzentos anos da dinastia T’ang, de cerca de 700 até 906.

Não devemos ignorar os contemporâneos de Hui-neng, pois este viveu em um tempo que foi o mais criativo para o Budismo chinês como um todo. O grande tradutor e viajante Hsüan-tsang retornou da Índia em 645, e estava expondo às doutrinas vijnaptimatra (“somente representação”) da Yogacara em Ch’ang-an. Seu antigo estudante Fa-tsang (643-712) estava desenvolvendo a importante escola de Hua-yen (Kegon em Japonês) baseada no Avatamsaka Sutra, e que posteriormente proveu o Zen com uma filosofia formal. Nem devemos esquecer que não muito antes desses dois homens, Chih-k’ai (538-597) escreveu seu notável tratado sobre o Método Mahayana de Cessação e Contemplação,<sup>21</sup> contendo os ensinamentos fundamentais de Escola T’ien-t’ai, que é próxima do Zen em muitos aspectos. Muito do tratado de Chih-k’ai prenuncia o conteúdo e a terminologia das doutrinas de Hui-neng e alguns de seus sucessores imediatos.

Diz-se que Hui-neng teve sua primeira iluminação quando, quase garoto, ouviu por acaso alguém lendo o Vajracchedika. Ele partiu imediatamente para o monastério Hung-jan em Wang-mei para ter seu entendimento confirmado e para receber instruções adicionais. Devemos notar (para referências futuras) que seu satori original ocorreu espontaneamente, sem o benefício de um mestre, e que sua biografia o representa como um camponês iletrado da vizinhança de Cantão. Ao que tudo indica, Hung-jan imediatamente reconheceu a profundidade de seu entendimento, mas, temendo que sua origem humilde o tornaria inaceitável em uma comunidade de monges eruditos, o Patriarca o colocou para trabalhar em uma cozinha.

Algum tempo depois, o Patriarca anunciou que estava procurando por um sucessor a quem poderia transmitir seu ofício, juntamente com as vestes e a tigela de esmolas (que dizem ter sido herdada de Buda) que era sua insígnia. Essa honra seria conferida à pessoa que submetesse o melhor poema, expressando seu entendimento do Budismo. O monge líder da comunidade era então um certo Shen-hsiu, e todos os outros naturalmente assumiram que a posição iria para ele e não tentaram competir.

Shen-hsiu, entretanto, estava em dúvida em relação a seu próprio entendimento, e decidiu submeter seu poema anonimamente, clamando autoridade apenas se o Patriarca o aprovasse. Durante a noite, então, postou as seguintes linhas no corredor próximo aos aposentos do Patriarca:

O corpo é a Árvore Bodhi;  
A mente como um espelho brilhante em pé.  
Tome o cuidado de limpá-lo o tempo todo,  
E não permita que nenhuma poeira se acumule.<sup>1</sup>

Na manhã seguinte, o Patriarca leu o poema e ordenou que incenso fosse aceso em frente a ele, dizendo que todos que o colocassem em prática seriam capazes de realizar sua verdadeira natureza. Mas quando Shen-hsiu veio a ele em privado para reivindicar a autoria, o Patriarca declarou que seu entendimento ainda estava longe de ser perfeito.

No dia seguinte, outro poema apareceu ao lado do primeiro:

Nunca houve uma Árvore Bodhi,  
Nem um espelho brilhante em pé.  
Fundamentalmente, nenhuma coisa existe,  
Então, onde há pó para acumular? <sup>m</sup>

O Patriarca sabia que apenas Hui-neng poderia ter escrito isso, porém, para evitar o ciúme, apagou o poema com seu sapato e convocou Hui-neng para sua sala secretamente, à noite. Ali concedeu o Patriarcado, as vestes e a tigela para ele e recomendou que fugisse para as montanhas até que as emoções feridas dos outros monges se acalmassem e o tempo fosse adequado para que ele iniciasse seus ensinamentos públicos.<sup>22</sup>

Uma comparação dos dois poemas mostra imediatamente o gênero característico do Zen de Hui-neng. O poema de Shen-hsiu reflete o que era, aparentemente, a visão geral e popular da prática de dhyana no Budismo chinês. Ela era obviamente entendida como a disciplina da meditação sentada (ts'ó-ch'an), na qual a mente era "purificada" através da intensa concentração que faria com que todos os pensamentos e conexões cessassem. Tomados literalmente, muitos textos Budistas e Taoistas fortalecem essa visão – que o mais alto estado de consciência é uma consciência vazia de todos os conteúdos, todas as ideias, emoções e mesmo sensações. Hoje em dia, na Índia, essa é uma noção muito comum de samadhi. Mas nossa própria experiência com o Cristianismo deve tornar esse tipo de literalismo familiar, mesmo nos círculos elevados.

A posição de Hui-neng era que um homem com uma consciência vazia não era melhor que "um bloco de madeira ou uma massa de rocha." Ele insistia que toda a ideia de purificar a mente era irrelevante e confusa, porque "nossa própria natureza é fundamentalmente clara e pura." Em outras palavras, não há analogia entre consciência ou mente e um espelho que pode ser limpo. A mente verdadeira é "não-mente" (wu-hsin), o que quer dizer que ela não é considerada como um objeto ou pensamento ou ação, como se existisse uma coisa a ser apreendida e controlada. A tentativa de trabalhar na própria mente é um círculo vicioso. Tentar purificá-la é ser contaminado com a pureza. Obviamente essa é a filosofia Taoista da naturalidade, de acordo com a qual uma pessoa não é genuinamente livre, desapegada ou pura,

quando seu estado é o resultado de uma disciplina artificial. Ela está apenas imitando a pureza, apenas “falsificando” a consciência clara. Por isso a presunção desagradável daqueles que são deliberados e metodicamente religiosos.

O ensinamento de Hui-neng postula que, em vez de tentar purificar ou esvaziar a mente, é preciso simplesmente deixar a mente fluir – porque a mente não é nada a ser apreendido. Deixar fluir a mente é também equivalente ao deixar fluir a série de pensamentos e impressões (nien) que vem e vai “no interior” da mente, não a reprimindo, possuindo, ou interferindo.

Os pensamentos vêm e vão por si sós, pois através do uso da sabedoria não há obstáculo. Esse é o samadhi de prajna, e a liberação natural. Tal é a prática do “não-pensamento” [wu-nien]. Mas se você não pensar em absolutamente nada e imediatamente comandar a cessação dos pensamentos, isso será atado em um nó por um método, e é chamado uma visão obtusa. (2) <sup>n</sup>

Da visão usual da prática da meditação ele diz:

Concentrar-se na mente e contemplá-la até que acalme é uma doença e não dhyana. Reprimir o corpo ao sentar-se por um longo tempo – qual o benefício disso para o Darma? (8) <sup>o</sup>

E novamente:

Se você começar a concentrar a mente na quietude, você meramente irá produzir uma quietude irreal [...] O quer dizer a palavra “meditação” [ts’o-ch’an]? Nessa escola ela quer dizer nenhuma barreira, nenhum obstáculo; ela está além de todas as situações objetivas, boas ou más. A palavra “sentar” [ts’o] quer dizer não instigar pensamentos na mente. (5) <sup>p</sup>

Ao opor-se à falsa dhyana da mera consciência-vazia, Hui-neng compara o Grande Vazio ao espaço, e o chama de grande, não apenas porque é vazio, mas porque contém o sol, a lua e as estrelas. A verdadeira dhyana é a compreensão que

a natureza de alguém é como o espaço, e que os pensamentos e sensações vêm e vão nessa “mente original” como pássaros através do céu, não deixando traços. O despertar, em sua escola, é “abrupto” porque é para os perspicazes, em vez dos vagarosos. O último deve necessariamente entender gradualmente, ou mais exatamente, depois de um longo tempo, desde que a doutrina do Sexto Patriarca não admite estágios ou desenvolvimento. Ser desperto é ser completamente desperto, pois, não tendo partes ou divisões, a natureza de Buda não é realizada parte a parte.

Suas instruções finais a seus discípulos contém um indício interessante do desenvolvimento posterior do método de ensino mondo ou “questão-resposta”:

Se, ao lhe questionar, alguém lhe pergunta sobre o ser, responda com o não-ser. Se pergunta sobre o não-ser, responda com o ser. Se perguntar sobre o homem ordinário, responda nos termos do sábio. Se perguntar sobre o sábio, responda nos termos do homem ordinário. Por esse método de opostos mutuamente relacionados surge um entendimento do Caminho do Meio. Para toda a questão que lhe fizerem, responda nos termos de seu oposto. (10) <sup>q</sup>

Hui-neng morreu em 713, e com sua morte a instituição do Patriarcado acabou, pois a árvore genealógica do Zen criou galhos. A tradição de Hui-neng continuou em cinco discípulos: Huai-jang (morte em 775), Ch’ing-yüan (morte em 740), Shen-hui (668-770), Hsüan-chüeh (665-713) e Hui-chung (677-744).<sup>23</sup> Os descendentes espirituais de Huai-jang e Hsing-ssu sobrevivem hoje como as duas principais escolas do Zen no Japão, a Rinzai e a Soto. Nos dois séculos que se seguiram à morte de Hui-neng, a proliferação das linhas de descendência e das escolas Zen são muito complexas, e não precisamos fazer nada além de considerar alguns dos mais influentes indivíduos.<sup>24</sup>

Os escritos e registros dos sucessores de Hui-neng continuam a lidar com a naturalidade. Sob o princípio que “a mente verdadeira é a não-mente” e que “nossa verdadeira natureza não é nenhuma natureza (especial)”, é igualmente enfatizado que a verdadeira prática do Zen é nenhuma prática, isto é, o aparente paradoxo de ser um Buda sem a intenção de ser um Buda. De acordo com Shen-hui:

Se alguém tem esse conhecimento, é contemplação [samadhi] sem contemplação, sabedoria [prajna] sem sabedoria, prática sem prática. (4. 193)

Todo o cultivo da concentração é errôneo desde o início. Pois como, pelo cultivo da concentração, pode alguém obter a concentração? (1. 117)

Se falamos do trabalho com a mente, esse trabalho consiste em atividade ou inatividade da mente? Se é inatividade, nós não somos diferentes dos tolos vulgares. Mas se você diz que é atividade, é então o reino da apreensão, e estamos atados às paixões [klesa]. Qual o caminho, então, devemos seguir para ganhar a liberação? Os sravakas cultivam a vacuidade, habitam na vacuidade e estão atados a ela. Eles cultivam a concentração, habitam na tranquilidade, e estão atadas por ela [...] Se trabalhar com a mente é disciplinar a mente, como isso pode ser chamado de liberação? (1. 118)<sup>25</sup>

Com a mesma disposição Hsüan-chüeh inicia seu celebrado poema, a Canção da Realização do Tao (Cheng-tao Ke):

Você não vê aquele tranquilo Homem do Tao, que abandonou o aprendizado e não se esforça [wu-wei]?

Ele nem evita os falsos pensamentos nem busca os verdadeiros,

Pois a ignorância é, na realidade, a natureza de Buda,

E esse ilusório, mutante e vazio corpo é o corpo do Dharma.<sup>26</sup> r

A história a seguir é contada por Huai-jang, iniciando no Zen seu grande sucessor Ma-tsu (morte em 788), que estava praticando meditação sentada no monastério de Ch'uan-fa.

"Sua reverência", perguntou Huai-jang, "qual o objetivo da meditação sentada?"

"O objetivo", respondeu Ma-tsu, "é tornar-se um Buda."

Então Huai-jang pegou um azulejo e começou a poli-lo sobre uma rocha.

"O que você está fazendo, mestre?" perguntou Ma-tsu.

"Estou polindo-o para tornar-se um espelho," disse Huai-jang.

"Como o polir de um azulejo pode fazer dele um espelho?"

“Como a meditação sentada pode fazer um Buda?”<sup>27 s</sup>

Ma-tsu foi o primeiro mestre Zen celebrado pelas “palavras estranhas e comportamento extraordinário”, e é descrito como alguém que andava como um touro e fitava como um tigre. Quando um monge lhe perguntou, “Como você se harmonizou com o Tao?” Ma-tsu replicou, “Estou já em desarmonia com o Tao!” Ele foi o primeiro a responder questões sobre o Budismo batendo no questionador, ou dando um alto grito – “Ho!”<sup>28 t</sup> Às vezes, entretanto, ele era mais discursivo, e um de seus discursos resume o problema da disciplina assim:

O Tao não tem nada a ver com disciplina. Se você disser que é alcançado pela disciplina, quando a disciplina é aperfeiçoada esta pode novamente ser perdida (ou, o término da disciplina resulta na perda do Tao) [...] Se você diz que não há disciplina, isso é ser como as pessoas comuns.<sup>29 u</sup>

O discípulo de Hsing-ssu, Shih-t’ou (700-790), na linhagem da Soto Zen, era ainda mais franco:

Meu ensinamento herdado dos antigos Budas não é dependente da meditação (dhyana) ou na aplicação diligente de qualquer tipo. Quando você alcança o entendimento, assim como Buda o alcançou, você compreende que a mente é Buda e Buda é mente, que mente, Buda, seres sencientes, bodhi e klesa são da mesma substância apesar de seus vários nomes.<sup>30</sup>

Seu nome interessante “Cabeça de pedra” é atribuído ao fato que ele vivia no topo de uma grande rocha perto do monastério de Heng-chou.

Com o discípulo de Ma-tsu, Nan-ch’üan (748-834) e seu sucessor Chao-chou (778-897), o ensinamento do Zen tornou-se peculiarmente vivo e inquietante. O koan de Wu-men (14) conta como Nan-ch’üan interrompeu uma disputa entre seus monges sobre a posse de um gato ao ameaçar dividir o animal com sua espada, se nenhum dos monges pudesse falar uma “boa palavra” – isto é, dar uma expressão imediata de seu Zen. Houve um silêncio mortal, então o mestre cortou o gato em dois. No final do dia Nan-ch’üan recontou o incidente para Chao-chou, que colocou prontamente seus

sapatos em sua cabeça e deixou o quarto. “Se você estivesse aqui,” disse Nan-ch’üan, “o gato seria salvo!”

Conta-se que Chao-chou teve seu despertar depois do seguinte incidente com Nan-ch’üan:

Chao-chou perguntou, “O que é o Tao?”

O mestre replicou, “Sua mente ordinária [isto é, natural] é o Tao.”

“Como alguém pode novamente estar de acordo com ela?”

“Ao ter a intenção do acordo você imediatamente desvia-se” v

“O Tao,” disse o mestre, “não pertence nem ao intencional nem ao não-intencional. Intenção é falso entendimento; não intencional é cega ignorância. Se você realmente entende o Tao para além da dúvida, é como o céu limpo. Por que introduzir o certo e o errado?”<sup>31</sup>

Quando Chao-chou foi perguntado se um cachorro tem a natureza de Buda – que é certamente a doutrina Mahayana usual – ele disse uma palavra “Não!” (Wu, w Mu em Japonês).<sup>32</sup> Quando um monge lhe pediu instrução, Chao-chou meramente inquiriu se ele havia comido seu mingau, e então adicionou, “Vai lavar sua tigela!”<sup>33</sup> Quando perguntado sobre o espírito que permanece quando o corpo se decompõe, ele observou, “Venta novamente, nessa manhã.”<sup>34</sup>

Ma-tsu tinha outro discípulo notável em Po-chang (720-814), que os relatos indicam ter organizado a primeira comunidade de monges puramente Zen e especificou seu regulamento no princípio que “um dia de não trabalho é um dia de não comida.” Desde o seu tempo uma ênfase forte no trabalho manual e algum grau de autossustento era característica das comunidades Zen. Deve ser notado aqui que esses não são exatamente mosteiros no sentido Ocidental. Eles são mais escolas de treinamento, as quais uma pessoa está livre para partir a qualquer tempo sem censura. Alguns membros permanecem monges por toda vida; outras tornam-se sacerdotes seculares encarregados de templos pequenos; outros podem, ainda, retornar à vida laica.<sup>35</sup> A Po-chang é atribuída a famosa definição do Zen, “Quando com fome, coma; quando cansado, durma.” Diz-se que teve seu satori quando Ma-tsu gritou com ele e o deixou surdo por três dias, e que tinha o hábito de apontar a vida Zen aos seus discípulos com o ditado, “Não se atrele; não busque.” Pois quando

perguntado sobre a busca da natureza de Buda ele respondeu, "É como cavalgar um boi em busca de um boi."

O estudante de Po-chang, Huang-po (morto em 850) é também de considerável importância nesse período. Não apenas ele foi o professor do grande Lin-chi, mas foi também o autor de Ch'uan Hsin Fa Yao, ou "Tratado sobre os Essenciais da Doutrina da Mente." O conteúdo dessa obra é essencialmente o mesmo corpo de doutrina encontrado em Hui-neng, Shen-hui e Ma-tsu, porém contém algumas passagens de notável clareza, assim como algumas respostas francas e cuidadosas às questões no final.

Em sua própria busca por ela [a natureza de Buda] eles produzem o efeito contrário de perdê-la, pois isso é usar o Buda para buscar pelo Buda, e usar a mente para apreender a mente. Mesmo que façam o máximo esforço por um kalpa inteiro, não serão capazes de alcançá-la. (1)

Se aqueles que estudam o Tao não despertarem para essa substância da mente, eles criarão uma mente além e aquém da mente, buscando o Buda fora de si mesmos, permanecendo apegados às formas, práticas e performances – tudo o que é danoso e que não é o caminho para o supremo conhecimento. (3)<sup>36</sup>

Boa parte do tratado devota-se para clarificar o que se quer dizer por Vazio, e pelos termos "não-mente" (wu-hsin) e "não-pensamento" (wu-nien), todos sendo cuidadosamente distinguidos da brancura literal ou nada. O uso da linguagem e das ideias Taoistas é descoberto ao longo do texto:

Temendo que nenhum de vocês entenderiam, eles [os Budas] deram-no o nome de Tao, mas vocês não devem basear nenhum conceito sobre esse nome. Então é dito "quando o peixe é pego a armadilha é esquecida." (Do Chuang-tzu). Quando corpo e mente alcançam à espontaneidade, o Tao é alcançado e a mente universal pode ser entendida. (29) [...] Nos tempos antigos, as mentes dos homens eram astutas. Ao ouvirem uma única sentença, eles abandonavam o estudo e então chamavam-se "os sábios que, abandonando o ensinamento,

repousam na espontaneidade.” Hoje em dia, as pessoas buscam somente se empanturrar com conhecimento e deduções, colocando grande confiança nas explicações escritas e chamando tudo isso de prática. (30)<sup>37</sup>

Parece, entretanto, que a instrução pessoal de Huang-po a seus discípulos não era sempre tão explanatória. Lin-chi (Rinzai, em Japonês, morto em 867) nunca conseguiu uma palavra dele. Toda vez que tentava fazer uma questão Huang-po lhe batia, até que ele deixou o monastério em desespero e buscou o conselho de outro mestre, Ta-yü, que o ralhou por ser tão ingrato com a “gentileza de avó” de Huang-po. Isso levou ao despertar de Lin-chi, que novamente apresentou-se ante Huang-po. Nesse momento, entretanto, foi Lin-chi que bateu, dizendo, “Não há muito no Budismo de Huang-po afinal!”<sup>38</sup>

O relato do ensinamento de Lin-chi, o Lin-chi Lu (Rinzai Roku, em Japonês), mostra um caráter de imensa vitalidade e originalidade, discursando a seus estudantes em uma linguagem informal e um tanto quanto “picante.” É como se Lin-chi estivesse usando toda a força de sua personalidade para forçar o estudante ao despertar imediato. Repetidamente ele repreendia seus estudantes por não terem fé suficiente em si mesmos, por deixarem suas mentes “galopar em círculo” em busca de algo que nunca perderam, e que está “bem em frente de você nesse momento.” O despertar para Lin-chi parecia primariamente uma questão de “nervos” – a coragem de “soltar” sem retardo adicional, na inabalável fé que o funcionamento natural e espontâneo de alguém é a mente de Buda. Sua abordagem do Budismo conceitual, da obsessão dos estudantes com estágios e objetivos a serem alcançados, é brutalmente iconoclasta.

Por que falo aqui? Apenas porque vocês seguidores do Tao galopam em círculos em busca da mente, e não são capazes de pará-la. Por outro lado, os antigos agiam de uma maneira mais vagarosa, apropriada às circunstâncias (conforme estas surgem). Ó seguidores do Tao – quando vocês entenderem meu ponto de vista, vocês sentarão em julgamento no topo das [...] cabeças dos Budas. Aqueles que completaram os dez estágios parecerão subalternos, e aqueles que chegaram ao Despertar Supremo parecerão como se usassem cangues [N.T. instrumento de humilhação pública e tortura utilizado em vários países asiáticos

até o início do Séc. XX] em volta de seus pescoços. Os Arhans e os Pratyekabudas são como privadas sujas. Bodhi e nirvana são como postos de arreios para um macaco.<sup>39</sup>

Sobre a importância da vida “natural” ou “não-afetada” (wu-shih ʹ) ele é especialmente enfático:

Não há lugar no Budismo para o uso do esforço. Apenas seja ordinário e em nada especial. Alivie seus intestinos, urine, coloque suas roupas e coma sua comida. Quando está cansado se deite. As pessoas ignorantes podem rir de mim, mas o sábio vai entender [...] Conforme você vai a muitos lugares, se você considerar cada um como a sua própria casa, eles serão todos genuínos, pois quando as circunstâncias chegam, você não deve tentar alterá-las. Assim, seus hábitos usuais de sentir, que produzem carma para os Cinco Infernos, tornar-se-ão por si sós o Grande Oceano de Liberação.<sup>40</sup>

E sobre criar carma através da busca de liberação –

Fora da mente não há Darma, e dentro também não há nada a ser apreendido. O que é isso que você busca? Você diz por todos os lados que o Tao precisar ser praticado e colocado à prova. Não se equivoque! Se há alguém que pode praticá-lo, isso é inteiramente gerador de carma para os nascimentos e mortes. Você fala sobre ser perfeitamente disciplinado em seus seis sentidos e em dez mil maneiras de condutas, mas, como eu o vejo, tudo isso está criando carma. Buscar o Buda e buscar o Darma é precisamente criar carma para os infernos.<sup>41 aa</sup>

Em Ma-tsu, Nan-ch’üan, Chao-chou, Huang-po e Lin-chi podemos ver o “gênero” do Zen em seu melhor. Taoista e Budista como em sua inspiração original, e ainda algo a mais. É tão terreno, tão factual e tão direto. A dificuldade de tradução dos registros desses mestres é devido ao estilo do Chinês não ser nem clássico nem moderno, mas o discurso coloquial da dinastia T’ang. Sua “naturalidade” é menos

refinada, menos obviamente bela do que a dos sábios e poetas Taoistas; é quase bruta e ordinária. Digo “quase” porque a expressão não é realmente correta. Falta-nos paralelos de outras culturas para comparação, e o estudante Ocidental pode, quando muito, capturar seu gênero através da observação das obras de arte que subsequentemente inspirou. A melhor imagem pode ser a de um jardim que consiste em nada mais do que uma vastidão de areia varrida, como um solo para várias rochas brutas cobertas de líquens e musgos, tal como alguém pode ver hoje nos templos Zen de Quioto. Os meios são os mais simples imagináveis; o efeito é como se o homem dificilmente tivesse tocado, como se tivesse sido transportado imutável de um litoral; mas, na prática, apenas os mais sensíveis e experientados artistas podem realizá-lo. Isso soa, é claro, como se o “gênero Zen” fosse um primitivismo estudado e afetado. Às vezes o é. Mas o gênero Zen genuíno é quando um homem é quase miraculosamente natural sem tentar sê-lo. Sua vida Zen não é para fazer a si mesmo, mas para florescer dessa maneira.

Então, é óbvio que a “naturalidade” desses mestres T’ang não deve ser tomada literalmente, como se o Zen fosse meramente a glória de ser um sujeito completamente ordinário e vulgar que espalha ideais aos ventos e se comporta como bem quer – pois isso seria por si só uma afetação. A “naturalidade” do Zen floresce apenas quando alguém perde a afetação e a autoconsciência de toda descrição. Mas um espírito desse tipo vem e vai como o vento, e é a coisa mais impossível de institucionalizar e preservar.

Entretanto, no ocaso da dinastia T’ang, o gênio e a vitalidade do Zen era tal que este se converteu na forma dominante de Budismo na China, apesar de sua relação com as outras escolas ser, frequentemente, muito próxima. Tsung-mi (779-841) foi, simultaneamente, um mestre Zen e o Quinto Patriarca da Escola Hua-yen, representando a filosofia do Avatamsaka Sutra. Essa forma extremamente sutil e madura de filosofia Mahayana foi empregada por Tungshan (807-869) no desenvolvimento da doutrina das Cinco Posições (wu-wei <sup>bb</sup>), lidando com o relacionamento quántuplo do absoluto (cheng <sup>cc</sup>) e o relativo (p’ien <sup>dd</sup>), e foi conectada por seu estudante Ts’ao-shan (840-901) com a filosofia do I Ching, o Livro das Mutações. Fa-yen (885-958) e Fen-yang (947-1024) foram também mestres influentes que fizeram um estudo profundo da Hua-yen que se constitui como o aspecto

intelectual do Zen até os dias de hoje. Por outro lado, mestres tais como Te-chao (891-972) e Yen-shou (904-975) mantinham relações próximas com as Escolas T'ien-t'ai e da Terra Pura.

Em 845 houve uma breve, mas vigorosa perseguição ao Budismo pelo Imperador Taoista Wu-tsung. Templos e monastérios foram destruídos, suas terras confiscadas e os monges constrangidos a retornar à vida laica. Felizmente, seu entusiasmo pela alquimia Taoista logo o envolveu em experimentos com o "Elixir da Imortalidade", e ao partilhar dessa poção ele morreu dentro de pouco tempo. O Zen sobreviveu à perseguição melhor que qualquer outra escola, e entraria em uma longa era de favorecimentos imperiais e populares. Centenas de monges aglomeravam-se em suas opulentas instituições monásticas, e a sorte da escola prosperou tanto e seus números aumentaram tanto que a preservação de seu espírito se tornou um problema muito sério.

A popularidade quase invariavelmente leva à deterioração da qualidade e conforme o Zen se torna menos um movimento espiritual informal e mais uma instituição estabelecida, ele sofre uma curiosa mudança de caráter. Tornou-se necessário "padronizar" os seus métodos e encontrar meios para os mestres lidarem com muitos discípulos. Houve também os problemas especiais que surgem nas comunidades monásticas quando seus membros proliferam, suas tradições enrijecem, e seus novatos tendem mais e mais a serem garotos sem vocação natural, enviados para treinamento por suas piedosas famílias. O efeito desse último fator sobre o desenvolvimento do Zen institucional dificilmente pode ser subestimado. Pois a comunidade Zen se tornou menos uma associação de homens maduros com interesses espirituais, e mais um internato eclesiástico para garotos adolescentes.

Sob tais circunstâncias o problema da disciplina fez-se preeminente. Os mestres Zen foram forçados à preocuparem-se não apenas com a forma da liberação da convenção, mas também com o inculcar da convenção, das maneiras e morais comuns, em jovens crus. O estudante Ocidental maduro que descobre um interesse no Zen como uma filosofia ou um caminho de liberação deve ser cuidadoso para manter isso em mente, pois, de outra forma, ele pode ficar desconfortavelmente surpreendido pelo Zen monástico como este existe hoje no Japão. Ele descobrirá que o Zen é uma disciplina imposta com um grande bastão. Ele descobrirá que, apesar de ainda ser um

caminho efetivo para a liberação em seu “limite superior”, sua principal preocupação é com o regime disciplinar que “treina o caráter” da mesma forma que a antiquada escola pública Britânica ou o noviciado Jesuíta. Porém o Zen faz o trabalho notavelmente bem. O “tipo Zen” é um tipo extremamente bom – comparado com a média – autoconfiante, bem-humorado, limpo e metódico com uma falta, enérgico, porém sem pressa e “robusto” [NT. “hard as nails”] sem carecer de aguçada sensibilidade estética. A impressão geral desses homens é que eles têm o mesmo tipo de equilíbrio da boneca Daruma: eles não são rígidos, mas ninguém consegue derrubá-los.

Ainda outro problema crucial surge quando uma instituição espiritual chega à prosperidade e ao poder – o problema demasiado humano da competição por um cargo e por quem tem o direito de ser um mestre. A preocupação com esse problema repercute nos escritos Ch’uan Teng Lu, ou “Registro da Transmissão da Lâmpada”, de Tao-yüan, em torno de 1004. Pois um dos principais objetos dessa obra era estabelecer uma “sucessão apostólica” adequada para a tradição Zen, para que ninguém pudesse reivindicar autoridade a não ser que seu satori fosse aprovado por alguém que tivesse sido aprovado... até os tempos do próprio Buda.

Nada, entretanto, é mais difícil do que estabelecer qualificações adequadas no domínio imponderável do entendimento espiritual. Quando os candidatos eram poucos o problema não era tão grave, mas quando um mestre é responsável por algumas centenas de estudantes o processo de ensinamento e os testes precisam de padronização. O Zen resolveu esse problema com notável ingenuidade, empregando um meio que não apenas provê um teste de competência, mas – o que é muito mais – um meio de transmissão da própria experiência Zen com o mínimo de falsificação.

Essa extraordinária invenção foi o sistema de kung-na<sup>ee</sup> (Japonês, koan) ou “problema Zen.” Literalmente, esse termo significa um “documento público” ou “caso” no sentido de uma decisão que cria um precedente legal. Assim o sistema koan envolve o “passar” por uma série de testes baseados no mundo ou nas anedotas dos antigos mestres. Um dos primeiros koans é a resposta de Chao-chou “Wu” ou “Não” à questão se um cachorro tem a natureza de Buda. O estudante deve mostrar que experienciou o significado do koan por uma demonstração específica e usualmente não-verbal que tem que descobrir intuitivamente.<sup>42</sup>

O período de prosperidade que chega com os séculos X e XI foi acompanhado por um sentimento de “perda de espírito”, que, por seu turno, instigou muitos estudos dos grandes mestres T’ang. As suas anedotas foram subsequentemente coletadas em antologias tais como a Pi-yen Lu (1125) e a Wu-men kuan (1229). O uso dessas anedotas para o método koan originou-se com Yüan-wu (1063-1135) e seu discípulo Ta-hui (1089-1163), na décima ou décima primeira geração de descendência de Lin-chi. Entretanto, algo que já começava a lembrá-lo foi empregado por Huang-lung (1002-1069) para lidar especialmente com seus numerosos seguidores. Ele inventou três questões-testes conhecidas como “As Três Barreiras de Huang-lung” –

Questão: Todos têm um local de nascimento. Onde é seu local de nascimento?

Resposta: Mais cedo essa manhã eu comi mingau de arroz branco. Agora estou novamente com fome.

Questão: Como é minha mão comparada a de Buda?

Resposta: Tocando o alaúde debaixo da lua.

Questão: Como é meu pé comparado ao de um macaco?

Resposta: Quando a garça branca permanece na neve ela tem uma cor diferente.<sup>43</sup>

Sem dúvida as respostas dadas foram as réplicas originais às questões, mas logo após o problema se torna a questão e sua resposta, pois o estudante deve ver o relacionamento entre as duas, que, no mínimo, não é tão óbvio. No momento, é suficiente dizer que todo koan tem um “ponto” que é algum aspecto da experiência Zen, que seu ponto é frequentemente oculto, e que os koans não lidam apenas com a liberação primária ao Vazio, mas também com sua expressão subsequente na vida e no pensamento.

O sistema koan foi desenvolvido na Escola Lin-chi (Rinzai) do Zen, mas não sem oposição. A Escola Soto sentiu que era muito artificial. Enquanto os defensores do koan utilizavam essa técnica como um meio para encorajar aquele “sentimento de dúvida” irresistível (i ching <sup>ff</sup>) que eles pensavam ser um pré-requisito essencial para o satori, a Escola Soto argumentava que ele se adequava muito facilmente àquela busca pelo satori que o empurra para longe, ou – o que é pior – induz um satori

artificial. Aderentes da Escola Rinzai às vezes dizem que a intensidade do satori é proporcional à intensidade do sentimento de dúvida, de busca cega, que o precede, mas para a Soto isso sugere que tal satori tem um caráter dualístico, e não é mais, então, do que uma reação emocional artificial. Assim, a visão da Soto era que a dhyana adequada encontra-se na ação sem motivos (wu-wei), em “sentar apenas por sentar”, ou “andar apenas por andar.” As duas escolas ficaram conhecidas, portanto, respectivamente como k’na-hua Zen (o Zen que acata à anedota) e mo-chao Zen (o Zen silenciosamente iluminado).

A Escola Rinzai de Zen foi introduzida no Japão em 1191 pelo monge T’ien-t’ai, Japonês Eisai (1141-1215), que estabeleceu mosteiros em Quioto e Kamakura sob mecenato imperial. A Escola Soto foi introduzida em 1227 pelo extraordinário gênio Dogen (1220-1253), que estabeleceu o grande mosteiro de Eihei-ji, recusando, entretanto, aceitar favores imperiais. Deve ser notado que o Zen chega ao Japão logo após o início da Era Kamakura, quando o ditador militar Yoritomo e seus seguidores samurais confiscaram o poder das mãos da então decadente nobreza. Essa coincidência histórica proporcionou à classe militar, os samurais, um tipo de Budismo que os agradavam fortemente, por causa de suas qualidades práticas e terrenas e por causa da maneira direta e a simplicidade da sua abordagem. Assim surgiu ali aquele modo peculiar de vida chamado bushido, o Tao do guerreiro, que é essencialmente a aplicação do Zen às artes da guerra. A associação da doutrina de paz e amor do Buda com as artes militares sempre foi um enigma para as outras escolas Budistas. Parece envolver o completo divórcio do despertar e da moralidade. Porém é necessário enfrentar o fato que, em sua essência, a experiência Budista é uma liberação das convenções de todo tipo, incluindo às convenções morais. Por outro lado, o Budismo não é uma revolta contra a convenção, e nas sociedades onde a casta militar é uma parte integral da estrutura convencional e o papel do guerreiro uma necessidade aceita, o Budismo tornará possível para ele executar esse papel como um Budista. O culto medieval à cavalaria não deve ser um enigma menor para o Cristão paz e amor.

A contribuição do Zen à cultura japonesa não ficou confinada ao bushido de forma alguma. Ele entrou em quase todos os aspectos das vidas das pessoas – sua arquitetura, poesia, pintura, jardinagem, esportes, ofícios e trocas; penetrou o pensamento e a linguagem do dia a dia do povo mais simples. Pois através do gênio

dos monges Zen tais como Dogen, Hakuin e Banjei, de poetas tais como Ryokan e Basho e de pintores tais como Sesshu, o Zen se tornou extraordinariamente acessível à mente comum.

Dogen, em particular, fez uma incalculável contribuição à sua terra nativa. Sua imensa obra, o Shobogenzo (“O Olho do Tesouro do Verdadeiro Dharma”), foi escrito em linguagem vernacular e cobre todos os aspectos do Budismo, da sua disciplina formal aos seus mais profundos entendimentos. Sua doutrina do tempo, mudança e relatividade é explicada com a ajuda das mais provocantes imagens poéticas e é apenas lamentável que ninguém teve o tempo e o talento para traduzir essa obra para o Inglês. [NT. Em Inglês, entretantes, surgiu algumas traduções. Em Português podemos encontrar apenas excertos.] Hakuin (1685-1768) reconstituiu o sistema koan, e há rumores que treinou não menos do que oitenta sucessores no Zen. Bankei (1622-1693) encontrou uma forma de apresentar o Zen com tanta facilidade e simplicidade que parecia muito bom para ser verdade. Ele falava às grandes audiências de lavradores e pessoas do campo, mas ninguém “importante” pareceu ousar segui-lo.<sup>44</sup>

Enquanto isso o Zen continuava a prosperar na China até a maturidade da dinastia Ming (1368-1643), quando as divisões entre as várias escolas do Budismo começaram a desvanecer e a popularidade da Escola da Terra Pura, com seu “modo fácil” de invocar o Nome de Amitabha, começou a se fundir com a prática de koan e, finalmente, a absorvê-la. Poucas comunidades Zen parecem ter sobrevivido até os dias de hoje, mas, até onde fui capaz de estudá-las, as suas ênfases inclinam-se ou para a Soto ou para às preocupações mais “ocultistas” do Budismo tibetano. Em qualquer caso, a visão do Zen dessas parece envolver-se com uma doutrina um tanto quanto complexa e questionável da anatomia física do homem, que parecem derivar das ideias alquímicas do Taoísmo.<sup>45</sup>

A história do Zen chinês levanta um problema de grande fascínio. Ambas as Escolas Rinzai e Soto de Zen como as encontramos nos monastérios japoneses hoje, colocam enorme ênfase no za-zen ou a meditação sentada, uma prática que eles seguem por muitas horas do dia – adicionando grande importância à correção da postura e na maneira de respirar que a envolve. Praticar Zen é, para todos os efeitos, praticar za-zen, o qual a Escola Rinzai acrescenta o sanzen, as visitas periódicas ao

mestre (roshi) para apresentar visões próprias do koan. Entretanto, os registros de Shen-hui, Ho-chang e I-chi reportam a seguinte conversa entre Shen-hui e um certo Ch'eng:

O Mestre perguntou ao Mestre de Dhyana Ch'eng: "Qual o método deve ser praticado para ver o interior da própria natureza?"

"É primeiramente necessário ter diligência com a prática do sentar de pernas cruzadas em samadhi. Uma vez que o samadhi é obtido, é necessário, através do samadhi, despertar o prajna. Em conformidade com prajna alguém se torna apto a ver sua própria natureza."

(Shen-hui:) "Quando alguém pratica o samadhi, isso não é uma atividade deliberada da mente?"

(Ch'eng:) "Sim."

(Shen-hui:) "Então essa atividade deliberada da mente é uma atividade de consciência restrita e como pode ela trazer a visão da natureza própria de alguém?"

(Ch'eng:) "Para ver a natureza própria de alguém, é necessário praticar samadhi. Como alguém poderia vê-la de outra maneira?"

(Shen-hui:) "Toda prática de samadhi é fundamentalmente uma visão errada. Como, ao praticar samadhi, alguém pode alcançar o samadhi?" (1.111)

Já mencionamos o incidente entre Ma-tsu e Huai-jang, no qual o último compara a meditação sentada com o polir de um azulejo para que se torne um espelho. Em outra ocasião Huai-jang disse:

Treinar a si mesmo em meditação sentada [za-zen] é treinar a si mesmo para ser um Buda sentado. Se você treina a si mesmo em za-zen, (você deve saber que) o Zen não é nem sentado nem deitado. Se você treina a si mesmo para ser um Buda sentado, (você deve saber que) o Buda não é uma forma fixa. Desde que o Dharma não tem residência (fixa), não é uma questão de fazer escolhas. Se você se torna um Buda sentado, isso é precisamente matar o Buda. Se você aderir à posição sentada, você não alcançará o princípio (do Zen). <sup>46</sup> <sup>99</sup>

Essa parece ser a doutrina consistente de todos os mestres T'ang, de Hui-neng até Lin-chi. Em nenhum lugar de seus ensinamentos fui capaz de encontrar qualquer instrução ou recomendação do tipo de za-zen que é hoje a ocupação principal dos monges Zen.<sup>47</sup> Pelo contrário, a prática é discutida recorrentemente nos moldes aparentemente negativos das duas últimas citações referidas.

Pode-se assumir que o za-zen foi amplamente a regra normal da vida do monge Zen que nossas fontes não se preocupam em discuti-la, e que seus ensinamentos eram designados apenas para estudantes avançados que controlaram o za-zen a tal ponto que chegou o tempo de ir além desse. Isso, entretanto, não concorda muito bem com as referências às enormes audiências clérigas e leigas que compareciam nos discursos, desde que seria um tanto que fantástico supor que a China fervilhava de iogues realizados. Os discursos frequentemente começam dizendo, de modo breve e improvisado, que esses ensinamentos são para aqueles bem treinados nas virtudes Budistas. Mas isso poderia querer dizer apenas que eles são para pessoas maduras que entendem as convenções morais e sociais ordinárias, e não estão sob perigo de usar o Budismo como um pretexto para rebelião contra as decências comuns.

Alternativamente, pode ser assumido que o tipo de za-zen sob crítica é o za-zen praticado com um propósito, para "alcançar" o estado Búdico, em vez de "sentar apenas por sentar." Isso ocorreria com a objeção Soto à Escola Rinzai, com o seu método de cultivar o estado de "grande dúvida" com a ajuda do koan. Enquanto a Soto não é totalmente justa à Rinzai nesse aspecto, isso certamente seria uma interpretação plausível da doutrina dos primeiros mestres. Entretanto, há várias referências à ideia que o sentar prolongado não é melhor do que estar morto. Existe, é claro, um local adequado para o sentar – juntamente com o ficar em pé, andar e deitar – mas imaginar que o sentar contém alguma virtude especial é "apego à forma." Assim, no T'an-ching, Hui-neng diz:

Um homem vivo que senta e não deita;

Um homem morto que deita e não senta!

Afinal todos são apenas esqueletos sujos. (8)<sup>hh</sup>

Mesmo no Zen japonês ocasionalmente se encontra uma prática Zen que não coloca uma ênfase especial no za-zen, mas, antes, acentua o uso do trabalho cotidiano como meio de meditação. Isso foi certamente verdade em Bankei,<sup>48</sup> e esse princípio sustenta o uso comum de tais artes como a “cerimônia do chá”, o tocar da flauta, o desenho com pincel, arco e flecha, esgrima, e ju-jitsu como formas de praticar o Zen. Talvez, então, o exagero no za-zen dos tempos posteriores é parte integrante da conversão do monastério Zen em uma escola de treinamento de garotos. Tê-los sentados por várias horas sob os olhos vigilantes dos monitores com bastões é certamente um método eficaz de mantê-los longe de problemas.

Entretanto, não importando o quanto o za-zen tenha sido exagerado no Extremo Oriente, um certo tanto de “sentar apenas por sentar” pode bem ser a melhor coisa do mundo para as mentes nervosas e os corpos agitados dos Europeus e Americanos – contanto que eles não o utilizem para se tornarem Budas.

---

1 Lankavatara Sutra, II. 14, em Suzuki (3), p. 49-51. De acordo com a tradição esse era o sutra favorito de Bodidarma, o semi-lendário fundador do Zen na China. Sua conexão com o Zen é discutida à fundo em Suzuki (2), p. 44-63.

2 O Tesouro de Músicas de Sahara, traduzido por David Snellgrove em Conze (2), p. 224-39.

3 O original é:

mi-mno, mi-bsam, mi-dpyad-ching,

Mi-bsgom, mi-sems, rang-babs-bzhag.

A tradução é baseada em uma elucidação da passagem dada a mim pelo Sr. Alex Wayman, da Universidade da Califórnia. Mi-mno é aproximadamente equivalente aos termos Zen wu-hsin ou wu-nien, “não-mente” ou “não-pensamento.” Bsam é equivalente do Sânscrito cintana, isto é, o pensamento discursivo sobre o que se ouviu, e dpyad de mimansa, ou “análise filosófica.” Bsgom é provavelmente bhavana ou o Chinês hsiu “cultivar”, “praticar”, ou “intensa concentração.” Semis é cetana ou szu, com o sentido de intenção ou volição. Rang-babs-bzhag é literalmente “auto-

assentar-estabelecer”, e “auto-assentar” é aparentemente um equivalente quase exato do Taoista tzu-jan, “por si só”, “espontâneo” ou “natural.”

4 Citado por Fung Yu-lan (1), vol. 2, p. 240, de Seng-yu, Ch’u San-tsang Chi-chi, 9.

5 Liebenthal (1), p. 49.

6 A mesma ideia foi usada mesmo antes de Dogen, pelo mestre Zen Ma-tsu (morte em 788): “Assim como os pensamentos anteriores, os pensamentos posteriores e os intermediários: os pensamentos seguem um ao outro sem estarem conectados. Cada um é absolutamente tranquilo.” Ku-tsun-hsü Yü-lu, 1. 4.

7 Liebenthal (1), p. 71-72.

8 385-433. Sua Discussão dos Essenciais (Pien Tsung Lun) é nossa principal fonte de informação sobre as ideias de Tao-sheng. Veja Fung Yu-lan (1), vol. 2, p. 274-84.

9 Hu Shih (1) e T’ang Yung-t’ing sugeriram que Bodidarma estava na China mais cedo, dos anos 420 até 479. Veja também Fung Yu-lan (1), vol. 2, p. 386-90, Pelliot (1) e Dumoulin (2).

10 As fontes tradicionais são Sung-kaio Seng-chuan de Tao-hsüan (Taisho 2061), composto entre 645 e 667, e o Ching Te Ch’uan Teng Lu de Tao-yüan (Taisho 2076), escrito por volta de 1004.

11 Obras atribuídas a Bodidarma serão encontradas em Suzuki (1), vol. 1, p. 165-70, e Sensaki e McCandless (1), p. 73-84. O estilo é sempre indiano e carece do “aroma” Taoista.

12 O Tan Ching de Hui-neng, por exemplo, registra vários exemplos das entrevistas do Sexto Patriarca com mestres de dhyana que obviamente não pertenciam à “escola repentina” de dhyana dele. Ademais, não foi antes do tempo de Po-chang (720-814),

ou mesmo depois, que a Escola Zen teve monastérios próprios. Veja Dumoulin e Sasaki (1), p. 13.

13 Ch'uan Teng Lu, 3.

14 Suzuki (1), vol. 1, p. 170-71.

15 Wu-men kuan, 41.

16 Em Chinês moderno os primeiros dois caracteres querem dizer algo como "mundano" ou "convertido." No presente contexto eles usualmente querem dizer que a verdade do Zen não pode ser expressa em qualquer forma de doutrina, ou que um professor não pode fazer nada além de mostrar como conseguiu-la para si mesmo. Entretanto, a maravilhosa ambiguidade do Chinês pode intencionalmente permitir ambos os significados. Considere a forma predominantemente "secular" da expressão do Zen, e dizeres tais como "Lave sua boca toda as vezes que você disser, 'Buda!'"

17 Traduções serão encontradas em Suzuki (1), vol. 1, p. 182, e uma revisão em Suzuki (6), p. 91, Outra, por Arthur Waley, está em Conze (2) p. 295.

18 As últimas duas linhas carregam o mesmo ponto da entrevista de Hui-k'ó com Bodidarma.

19 Ch'uan Teng Lu, 3.

20 Ch'uan Teng Lu, 3.

21 Ta-ch'eng Chih-kuan Fa-men, Taisho 1924.

22 T'an-ching, 1. O título completo da obra que registra a vida e os ensinamentos de Hui-neng é o Sutra-Plataforma do Sexto Patriarca, ou Liu-tsu T'an-ching, Taisho 2008. Para traduções, veja a Bibliografia sobre Wong Mou-lam e Rousselle.

23 Um estado de total confusão prevalece entre os escritores do Zen com relação aos nomes dos grandes mestres T'ang. Por exemplo, o nome completo de Shen-hui é Ho-tse Shen-hui, que se pronuncia, em Japonês, Katakú Jinne. Shen-hui é seu nome monástico, e Ho-tse designa sua localidade. Os escritores japoneses usualmente se referem a ele como Jinne, usando o nome pessoal monástico. Por outro lado, Hsüan-chüeh é Yung-chia Hsüan-chüeh, e em Japonês Yoka Genkaku. Mas os escritores japoneses frequentemente empregam o nome de sua localidade, Yoka! Em geral, Suzuki utiliza os nomes de localidade e Fung Yu-lan os nomes monásticos. Suzuki, às vezes, fornece a forma japonesa, e, às vezes, a chinesa, mas utiliza uma maneira um tanto diferente de romanizar o Chinês do que Fung (ou antes Bodde, o tradutor). Lin-chi I-hsüan (Rinzai Gigen) aparece em Suzuki, na maioria das vezes, como Rinzai e, às vezes, como Lin-chi, mas em Fung ele é Yi-hsüan! Dumoulin e Sasaki tentam alguma consistência ao utilizar apenas as formas japonesas, mas então é impossível à primeira vista distinguir indivíduos chineses de japoneses. Assim, alguém que estuda o Zen a partir de outras fontes para além das originais é confrontado com uma situação que torna a clareza histórica extremamente difícil. Suzuki foi tão amplamente lido que a maioria dos estudantes Ocidentais de Zen estão familiarizados com seus usos, apesar de inconsistentes, e não quero confundi-los ainda mais ao tentar consistência ao chamar Hui-neng por seu nome de localidade, Ta-chien. Tudo que posso oferecer é um índice fornecendo todos os nomes. Para tornar as coisas piores, há também muita confusão com respeito às datas. Para Shen-hui, Fung fornece 686-760, Gernet 668-760 e Dumoulin e Sasaki 668-770.

24 Esse período é tratado em detalhe em Dumoulin e Sasaki (1). Demiéville (2) traduziu um Tun-huang ms. (Pelliot 4646) relativo a um debate realizado em Lhasa em cerca de 792-794 entre um mestre da Escola Repentina Ch'an e um grupo de estudiosos Budistas indianos. O mestre Ch'an é identificado apenas pelo nome "Mahayana" e não há nada, aparentemente, conectando-o à tradição que descende de Hui-neng. Sua doutrina parece ser de certa forma mais quietista do que a do Sexto Patriarca. O fato de que os eruditos indianos ficaram surpresos e repelidos pelos seus ensinamentos sugere sua origem puramente chinesa.

25 Shen-hui Ho-chang I-chi. O texto chinês foi editado por Hu Shih, Xangai, 1930.

26 Isto é, o Darmakaya, para isso veja acima, p. 71. Traduções integrais de Cheng-tao Ke (Japonês, Shodoka) serão encontradas em Suzuki (6) e Sensaki e McCandless (1).

27 Ch'uan Teng Lu, 5.

28 Ku-tsun-hsü Yü-lu, 1. 6.

29 Idem Ibidem, 1. 4.

30 Em Suzuki (6), p. 123.

31 Wu-men kuan, 19.

32 Idem Ibidem, 1.

33 Idem Ibidem, 7.

34 Chao-chou Yü-lu, em Ku-tsun-hsü Yü-lu, 3. 13.

35 A palavra um tanto quanto enganosa "monge" parece ser a tradução inevitável de seng,<sup>x</sup> apesar de yun shui,<sup>y</sup> "nuvem e água", ser um termo comum e manifestamente pitoresco para o estudante Zen, que "vaga como uma nuvem e flui como água." Porém, não consigo encontrar uma expressão concisa em Inglês para esse termo.

36 Em Chu Ch'an (1), p. 16 e 18. Outra tradução parcial aparece em Suzuki (6), p. 132-40.

37 Em Chu Ch'an (1), p. 42-43.

38 Ch'uan Teng Lu, 12.

39 Lin-chi Lu em Ku-tsun-hsü Yü-lu, 1. 4, p. 5-6.

40 Idem Ibidem, p. 7.

41 Idem Ibidem, p 11.

42 Por uma descrição mais completa veja acima, p. 159. Em sua forma japonesa Koan, as sílabas são pronunciadas separadamente – Ko-an.

43 Jen-t'ien Yen-mu, 2.

44 Por que o meu propósito é apenas fornecer o suficiente da história do Zen para servir como um histórico para sua doutrina e prática, não entrarei em qualquer discussão completa de sua história no Japão. A obra de Dogen, Hakuin, Bankei e outros, serão discutidas em outro contexto.

45 Um exemplo dessa fusão pode ser visto em T'ai I Chin Hua Tsung Chih, um tratado da dinastia Ming ou talvez da Ch'ing, para isso veja Wilhelm (1).

46 Ku-tsun-hsü Yü-lu, 1. 1, p. 2.

47 É verdade que um texto conhecido como T'so-chan I, ou "Direções para o Za-zen", é incorporado nas Ching-kuei de Po-chang – as regulações da comunidade Zen atribuídas a Po-chang (720-814) – e que as próprias regulações prescrevem momentos de meditação. Entretanto, não podemos encontrar nenhuma edição dessa obra anterior a 1265 (Suzuki), e ela pode ser mesmo tardia, de 1338 (Dumoulin). A versão existente mostra a influência da seita Shingon, que é semelhante ao Lamaísmo tibetano e que chegou na China durante o século VIII.

48 Veja Suzuki (10), p. 176-80.



Parte Dois  
PRINCÍPIOS E PRÁTICAS

Um

## “Vazio e Maravilhoso”

As palavras de abertura do mais antigo poema Zen dizem que

O Caminho [Tao] perfeito é sem dificuldade,  
Exceto que se nega a colher e escolher.  
Apenas quando você para de gostar e desgostar  
Tudo será claramente entendido.  
Uma singela diferença,  
E céu e a terra se separam!  
Se você quer alcançar a verdade simples,  
Não se preocupe com o certo e o errado.  
O conflito entre certo e errado  
É a doença da mente. <sup>1 a</sup>

O ponto não é fazer um esforço para silenciar os sentimentos e cultivar uma insossa indiferença. É ver através da delusão universal que o que é prazeroso ou bom pode ser extraído do que é doloroso ou ruim. É um princípio fundamental do Taoísmo que

Quando todos reconhecem a beleza como bela já há fealdade;  
Quando todos reconhecem a bondade como boa já há mal.  
“Ser” ou “não ser” surgem simultaneamente;  
Difícil e fácil são mutuamente realizados.  
Longo e curto são mutuamente contrastados.  
Alto e baixo são mutuamente propostos; [...]  
Antes e depois estão em sequência mútua.<sup>2</sup>

Ver isso é ver que o bem sem mal é como acima sem abaixo, e que ter um ideal de perseguir o que é bom é como tentar livrar-se da esquerda ao voltar-se sempre para a direita. Tal pessoa é compelida a rodar em círculos.<sup>3</sup>

A lógica disso é tão simples que somos tentados a achá-la rústica. A tentação é ainda mais forte porque contraria a mais estimada delusão da mente humana, a qual ao longo do tempo tudo pode sempre melhorar. Pois é opinião geral que se isso não fosse possível à vida humana faltariam significado e incentivo. A única alternativa a uma vida de constante progresso seria uma mera existência, estática e morta, tão infeliz e inane que alguém poderia cometer suicídio. A própria noção dessa “única alternativa” mostra quão firme a mente está comprometida com um padrão dualístico, quão difícil é pensar em quaisquer outros termos além de bem e mal, ou uma turva mistura dos dois.

Entretanto, o Zen é uma liberação desse padrão, e seu aparentemente lúgubre ponto de partida é entender a absurdidade da escolha, de todo o sentimento que a vida pode ser significativamente melhorada por uma seleção constante do “bom”. Pode-se começar ao tornar-se familiar com a relatividade, e ao saber que a vida não é uma situação a partir da qual exista algo a ser apreendido ou ganho – como se fosse algo que nos aproximamos a partir de fora, como uma torta ou um barril de cerveja. Ter êxito é sempre falhar – no sentido que quanto mais alguém tem êxito em algo, maior a necessidade de mais sucesso. Comer é sobreviver para ter fome.

A delusão da significativa melhoria surge em momentos de contraste, como quando alguém vira da esquerda para a direita em uma cama dura. A posição é “melhor” até quando o contraste permanece, mas, em breve, a segunda posição começa a parecer com a primeira. Então essa pessoa adquire uma cama mais confortável e, por um tempo, dorme em paz. Porém, a solução do problema deixa um estranho vácuo na consciência, um vácuo logo preenchido pela sensação de outro contraste intolerável, até então imperceptível e tão urgente e frustrante como o problema da cama dura. O vácuo surge porque a sensação de conforto pode ser mantida apenas em relação com a sensação de desconforto, assim como uma imagem é visível ao olho apenas em razão do contraste com um pano de fundo. O bem e o mal, o prazeroso e o doloroso são tão inseparáveis, tão idênticos em suas diferenças - como os dois lados de uma moeda – que

O justo é ilícito, e o ilícito é justo,

ou, nas palavras de um poema de Zenrin Kushu:<sup>4</sup>

Receber perturbação é receber boa sorte;  
Receber concordância é receber oposição.<sup>b</sup>

Outro coloca mais vividamente:

Ao crepúsculo o galo anuncia à aurora;  
À meia-noite, o sol claro.<sup>c</sup>

O Zen não toma, por essa razão, a postura que é tão fútil comer quando com fome, que alguém poderia igualmente passar fome, nem é tão inumano para dizer que quando temos coceira não devemos coçar. Desilusão com a busca do bem não envolve o mal da estagnação como sua necessária alternativa, pois a situação humana é como as das "pulgas em uma frigideira quente." Nenhuma alternativa oferece uma solução, pois a pulga que cai deve saltar, e a pulga que salta deve cair. Escolher é absurdo porque não há escolha.

Ao modo dualístico de pensar parecerá que o ponto de vista do Zen é, portanto, o do fatalismo como oposto à livre escolha. Quando Mu-chou foi perguntado, "Nós nos vestimos e comemos todos os dias, como escapamos de ter que colocar nossas roupas e comer comida?" ele respondeu, "Vestimo-nos, comemos." "Não entendo", disse o monge. "Se você não entende, coloque suas roupas e coma sua comida."<sup>5 d</sup> Ao ser perguntado como escapar do "calor", outro mestre direcionou o questionador ao lugar onde não é nem quente nem frio. Quando indagado a explicar-se, replicou, "No verão suamos; no inverno trememos." Ou, como um poema o coloca:

Quando frio, nos reunimos em torno da lareira ante o flamejante fogo;  
Quando quente, sentamo-nos nas margens do riacho da montanha nos arvoredos de bambu.<sup>6 e</sup>

E a partir desse ponto de vista é possível

Ver o sol no meio da chuva;  
Drenar água clara do coração do fogo.<sup>f</sup>

Mas o ponto de vista não é fatalista. Não é simplesmente uma submissão à inevitabilidade do suar quando está calor, tremer quando está frio, comer quando com fome e dormir quando cansado. Submissão ao destino implica alguém que se submete, alguém que é uma impotente marionete das circunstâncias, e para o Zen não há tal pessoa. A dualidade do sujeito e objeto, do conhecedor e o conhecido, é vista de maneira tão relativa, mútua e inseparável como todas as outras. Não suamos porque está calor; o suor é o calor. É tão verdadeiro dizer que o sol é luz por causa dos olhos como dizer que os olhos veem a luz por causa do sol. O ponto de vista não é familiar por causa da nossa convenção estabelecida de pensar que o calor vem primeiro e então, por causalidade, o corpo sua. Colocá-lo de forma oposta é surpreendente, como dizer "queijo e pão" em vez de "pão e queijo." Assim diz o Zenrin Kushu:

O fogo não espera para que o sol esteja quente  
Nem o vento pela lua, para ser frio.

Essa inversão chocante e aparentemente ilógica do senso comum pode ser, talvez, elucidada pela imagem Zen predileta "da lua n'água." O fenômeno lua-n'água se assemelha à experiência humana. A água é o sujeito, e a lua o objeto. Quando não há água, não há lua-n'água, e, similarmente, quando não há lua. Porém, quando a lua surge a água não espera para receber sua imagem e mesmo quando escorre o mais pequenino pingo d'água a lua não espera para lançar sua reflexão. Porque a lua não tem a intenção de lançar sua reflexão, a água não recebe sua imagem intencionalmente. O evento é causado tanto pela água quanto pela lua, e conforme a água manifesta o brilho da lua, a lua manifesta a claridade da água. Outro poema no Zenrin Kushu diz:

As árvores mostram a forma corpórea do vento;  
As ondas dão energia vital à lua.<sup>9</sup>

Para colocar menos poeticamente – a experiência humana é determinada tanto pela natureza da mente e a estrutura dos seus sentidos quanto pelos objetos externos cuja presença a mente revela. Os homens se sentem vítimas ou marionetes de suas experiências porque eles “se” [NT. themselves] separam de suas mentes, pensando que a natureza da mente-corpo é algo involuntariamente lançado sobre “eles”. Pensam que não pediram para nascer, não pediram para serem “providos” de um organismo sensível a ser frustrado pela alternância de prazer e dor. Mas o Zen nos indaga “quem” é que “tem” essa mente e “quem” era aquele que não pediu para nascer antes do pai e a mãe nos conceber. Por isso parece que toda a noção de isolamento subjetivo, de ser aquele a quem foi “dado” uma mente e a quem a experiência acontece, é uma delusão de semântica ruim – a sugestão hipnótica de um pensamento errôneo repetido. Pois não há um “eu mesmo” à parte da mente-corpo que dá estrutura a minha experiência. É similarmente ridículo falar dessa mente-corpo como algo que era “dado”, passiva e involuntariamente, uma certa estrutura. Mente-corpo é essa estrutura, e antes do surgimento da estrutura não havia mente-corpo.

Nosso problema é que o poder dos pensamentos nos capacita a construir símbolos das coisas separadas das coisas elas próprias. Isso inclui a habilidade de fazer um símbolo, uma ideia de nós mesmos à parte de nós mesmos. Porque a ideia é muito mais compreensível do que a realidade, o símbolo muito mais estável que o fato, aprendemos a identificarmo-nos com nossa ideia de nós mesmos. Daí o sentimento subjetivo de um “sujeito” que “tem” uma mente, de um sujeito privadamente isolado cujas experiências involuntariamente ocorrem. Com sua ênfase característica no concreto, o Zen indica que nosso precioso “sujeito” é apenas uma ideia, útil e suficientemente legítima se exatamente representada, mas desastrosa se identificada com nossa natureza real. A estranheza não-natural de um certo tipo de autoconsciência surge quando estamos conscientes do conflito ou contraste entre a ideia de nós mesmos, por um lado, e o sentimento imediato e concreto de nós mesmos, de outro.

Quando não estamos mais identificados com a ideia de nós mesmos, todo o relacionamento entre sujeito e objeto, conhecedor e conhecido, passa por uma mudança brusca e revolucionária. Ele se torna um relacionamento real, uma mutualidade na qual o sujeito cria o objeto assim como o objeto cria o sujeito. O

conhecedor não se sente mais independente do conhecido; o experienciador não se sente mais à parte da experiência. Consequentemente, toda a noção de “extrair” da vida, de buscar algo “a partir” da experiência, torna-se absurda. Dizendo de outra maneira, torna-se vividamente claro que, em fato concreto, não tenho outro sujeito além da totalidade das coisas as quais estou consciente. Essa é a doutrina Hua-yen (Kegon) da rede de joias, de shih shih wu ai (ji ji mu ge, em Japonês), na qual cada joia contém a reflexão de todas as outras.

O sentido da isolação subjetiva é também baseado na falha de ver a relatividade dos eventos voluntários e involuntários. Essa relatividade é facilmente sentida ao observar a respiração, pois por uma pequena mudança de ponto de vista é fácil sentir o “Eu respiro” como “Aquilo respira a mim.” Sentimos que nossas ações são voluntárias quando elas seguem uma decisão, e involuntárias quando acontecem sem decisão. Porém se a própria decisão fosse voluntária, cada decisão teria que ser precedida por uma decisão para decidir – uma regressão infinita que felizmente não ocorre. Estranhamente, se tivéssemos que decidir para decidir, nós não seríamos livres para decidir. Somos livres para decidir porque a decisão “acontece.” Nós apenas decidimos, sem ter um mísero entendimento de como o fazemos. De fato, não é nem voluntário nem involuntário. “Familiarizar-se” com essa relatividade é encontrar outra transformação extraordinária de nossa experiência como um todo, que pode ser descrita de duas maneiras. Sinto que decido tudo o que ocorre, ou sinto que tudo, incluindo minhas decisões, acontecem espontaneamente. Pois uma decisão – a mais livre das minhas ações – apenas ocorre, como soluços no meu interior, ou como um pássaro cantando exterior a mim.

Tal maneira de ver as coisas é vividamente descrito por um mestre Zen moderno, o falecido Sokei-an Sasaki:

Um dia eliminei todas as noções da minha mente. Desisti de todos os desejos. Descartei todas as palavras com as quais eu pensava e permaneci em quietude. Senti uma pequena indisposição – como se eu fosse carregado para algo, ou como se eu estivesse tocando algum poder desconhecido por mim [...] e Ztt! Eu entrei. Perdi a fronteira do meu corpo físico. Eu tinha minha pele, é claro, mas senti que eu estava no centro do cosmos. Falei, mas minhas palavras

perderam seu significado. Eu via pessoas vindo até mim, mas todas eram o mesmo homem. Todas eram eu mesmo! Eu nunca conheci esse mundo. Eu acreditava que fui criado, mas agora eu deveria alterar minha opinião: eu nunca fui criado; eu era o cosmos; nenhum Sr. Sasaki individual existiu.<sup>7</sup>

Pode parecer, então, que para se livrar da distinção subjetiva entre “mim” e “minha experiência” – através da visão que minha ideia de mim mesmo não é o meu eu – é descobrir o relacionamento de fato entre eu próprio e o mundo “externo.” O individual, por um lado, e o mundo, por outro, são simplesmente os limites abstratos ou termos de uma realidade concreta que está “entre” ambos, como a moeda concreta está “entre” as superfícies Euclidianas abstratas de seus dois lados. Similarmente, a realidade de todos os “opostos inseparáveis” – vida e morte, bem e mal, prazer e dor, ganho e perda – é aquele “entre” para o qual não temos palavras.

A identificação do homem com sua ideia de si mesmo dá a ele um sentido enganoso e precário de permanência. Pois essa ideia é relativamente fixa, sendo baseada nas memórias cuidadosamente selecionadas de seu passado, memórias que têm um caráter preservado e fixo. A convenção social encoraja a fixidez da ideia porque a própria utilidade dos símbolos depende de sua estabilidade. A convenção, portanto, o encoraja a associar sua ideia de si mesmo com papéis e estereótipos igualmente abstratos e simbólicos, pois esses o ajudarão a formar uma ideia de si definida e inteligível. Porém, de acordo com o grau que ele identifica a si mesmo com uma ideia fixa, ele se torna consciente da “vida” como algo que flui diante dele – cada vez mais rápida conforme envelhece, suas ideias tornam-se mais rígidas, mais reforçadas com memórias. Quando mais tenta agarrar o mundo, mais o sente como um processo em movimento.

Em uma ocasião Ma-tsu e Po-chang caminhavam ao relento quando viram alguns gansos selvagens voando ao longe.

“O que eles são?” perguntou Ma-tsu.

“Eles são gansos selvagens”, disse Po-chang.

“Para onde eles estão indo?” insistiu Ma-tsu.

Po-chang replicou, “Eles já voaram para longe.”

De repente Ma-tsu segurou Po-chang pelo nariz e o torceu até que este gritou de dor.

“Como” gritou Ma-tsu, “eles poderiam um dia voar para longe?”

Esse foi o momento do despertar de Po-chang.<sup>8</sup>

A relatividade do tempo e do movimento é um dos temas principais do Shobogenzo de Dogen, onde ele escreve:

Se vemos a praia enquanto navegamos no barco, sentimos que a praia se move. Mas se olhamos mais perto, para o próprio barco, sabemos então que é o barco que se move. Quando consideramos o universo em confusão de corpo e mente, frequentemente temos a crença enganosa que nossa mente é constante. Porém se realmente praticamos (Zen) e voltamos para nós mesmos, vemos que isso estava errado.

Quando a lenha se torna cinza, ela nunca voltará a ser lenha. Porém não devemos ter a opinião que o que é em último lugar cinza foi, anteriormente, lenha. O que devemos entender é que, de acordo com a doutrina do Budismo, a lenha permanece na posição da cinza [...] Há estágios anteriores e posteriores, mas esses estágios são claramente definidos.

É o mesmo com a vida e a morte. Por isso dizemos no Budismo que o Não-nascido é também o que Não-morre. A vida é uma posição do tempo. A morte é uma posição do tempo. Elas são como o inverno e a primavera, e no Budismo não consideramos que o inverno se torna primavera, ou que a primavera se torna verão.<sup>9</sup>

Dogen está, aqui, tentando expressar o estranho sentimento de momentos sem tempo, que surge quando alguém não está mais tentando resistir à fruição dos eventos, a quietude peculiar e autossuficiente dos instantes subsequentes quando a mente está, por assim dizer, viajando com eles e não tentando prendê-los. Uma visão similar é expressada assim por Ma-tsu:

Um sutra diz, “É apenas um grupo de elementos que se juntam para criar esse corpo.” Quando surge, apenas esses elementos surgem. Quando cessa, apenas

esses elementos cessam. Mas quando esses elementos surgem, não diga, “Eu surjo,” e quando eles cessam, não diga, “Eu cesso.” Assim, também, com nossos pensamentos anteriores, posteriores e intermediários (ou, experiências): os pensamentos seguem um ao outro sem estarem conectados um com o outro. Cada um é absolutamente tranquilo.<sup>10 h</sup>

O Budismo frequentemente comparou o curso do tempo com o movimento aparente de uma onda, em que a água apenas se move para cima e para baixo, criando a delusão de um “fragmento” de água se movendo sobre a superfície. É uma delusão similar que existe um “sujeito” constante se movendo através de sucessivas experiências, constituindo uma conexão entre elas de tal maneira que o jovem se torna o homem que se torna o idoso que se torna o cadáver.

Conectado, então, com a busca pelo bem está a busca pelo futuro, a delusão por meio da qual nós somos incapazes de ser felizes sem um “futuro promissor” para o sujeito simbólico. O progresso em direção ao bem é, portanto, medido em termos da prolongação da vida humana, esquecendo-se que nada é mais relativo que nossa noção do tempo. Um poema Zen diz:

A ipomeia que flore por uma hora  
Não difere, no fundo, do pinheiro gigante,  
Que vive por milhares de anos.

Subjetivamente, um mosquito sem dúvida sente que sua duração de poucos dias é uma vida razoavelmente longa. Uma tartaruga, com duração de várias centenas de anos, sentiria subjetivamente o mesmo que o mosquito. Não muito tempo atrás a expectativa de vida do homem médio era em torno de quarenta e cinco anos. Hoje é a partir de sessenta e cinco a setenta anos, mas, subjetivamente, os anos são mais rápidos, e a morte, quando chega, é sempre muito prematura. Como Dogen disse:

As flores partem quando odiamos perdê-las;  
A erva daninha chega enquanto odiamos vê-la crescer.

Isso é perfeitamente natural, perfeitamente humano, e nenhuma retração e alargamento do tempo o fará diferente.

Pelo contrário, a medida do valor e sucesso em termos de tempo, e a demanda insistente por garantias de um futuro promissor, tornam impossível viver livremente o presente e no futuro “promissor” quando este chegar. Pois não há nunca nada exceto o presente, e se alguém não pode viver ali, este alguém não pode viver em nenhum lugar. O Shobogenzo diz:

Quando um peixe nada, ele nada continuamente, e não há fim para a água. Quando um pássaro voa, ele voa continuamente, e não há fim para o céu. Desde os tempos mais antigos, nunca houve um peixe que nadou para fora da água, nem um pássaro que voou para fora do céu. Entretanto, quando o peixe precisa apenas de um pouco d’água, ele utiliza apenas um pouco; e quando precisa de muita, ele utiliza muita. Assim, as pontas de suas cabeças estão sempre no limite exterior (de seu espaço). Se um dia um pássaro voa além daquele limite, ele morre, e assim também com o peixe. A partir da água o peixe faz a sua vida, e a partir do céu, o pássaro. Mas essa vida é feita pelo pássaro e o peixe. Ao mesmo tempo, o pássaro e o peixe são feitos pela vida. Por isso existe o peixe, a água e a vida, e todos os três criam um ao outro.

Entretanto, se houver um pássaro que quer, pela primeira vez, examinar o tamanho do céu, ou um peixe que quer, pela primeira vez, examinar a extensão da água – e então tentar voar ou nadar, eles nunca encontrarão seus próprios caminhos no céu ou água.<sup>11</sup>

Essa não é uma filosofia do não olhar por onde se está indo; é uma filosofia do não tornar onde se está indo muito mais importante do que onde se está, de tal maneira que não há por que ir.

A vida do Zen começa, portanto, em uma desilusão com a busca de objetivos que não existem realmente – o bem sem o mal, a gratificação de um sujeito que não é mais que uma ideia, e o dia seguinte que nunca chega. Pois todas essas coisas são um engodo dos símbolos fingindo ser realidades, e buscar por eles é como andar diretamente para um muro, cujo pintor, pela convenção da perspectiva, sugeriu uma

passagem aberta. Em resumo, o Zen começa no ponto onde não há mais nada a buscar, nada a ser ganho. O Zen não deve ser considerado, de forma alguma, como um sistema de auto-melhoria, ou como um caminho para se tornar um Buda. Nas palavras de Lin-chi, "Se um homem busca o Buda, este homem perde o Buda."

Pois todas as ideias de auto-melhoria e de se tornar ou obter algo no futuro relacionam-se unicamente com nossa imagem abstrata de nós mesmos. Segui-las é dar ainda mais realidade àquela imagem. Por outro lado, nosso sujeito verdadeiro, não-conceitual, já é o Buda, e não necessita de melhoria. No curso do tempo ele pode crescer, mas ninguém culpa um ovo por não ser uma galinha; ou ainda menos critica um porco por ter um pescoço mais curto do que uma girafa.

Um poema Zenrin diz:

Na paisagem da primavera não há nem alto nem baixo;  
Os ramos das árvores crescem naturalmente, alguns longos, alguns curtos.<sup>i</sup>

Quando Ts'ui-wei foi perguntado sobre o significado do Budismo, respondeu: "Espere até que haja algum, e eu lhe direi." Algum tempo depois o monge se aproximou dele novamente, dizendo: "Não há ninguém aqui agora. Por favor me responda." Ts'ui-wei o levou para fora, até o jardim, e examinou o arvoredo de bambu, sem dizer nada. O monge ainda não entendia, então, finalmente, Ts'ui-wei disse: "Aqui está um bambu alto: ali está um baixo!"<sup>12</sup> Ou, como outro verso Zenrin o coloca:

Uma coisa longa é o longo Corpo do Buda;  
Uma coisa curta é o curto Corpo do Buda.<sup>j</sup>

O que se ganha, portanto, do Zen é chamado wu-shih (buji em Japonês) ou "nada especial", pois como o Buda diz no Vajracchedika:

Não obtive nada do despertar completo, insuperável, e por essa razão é chamado de "despertar completo, insuperável" (22)

A expressão wu-shih tem também o sentido de perfeitamente natural e impassível, no qual não há "alvorço" ou "labuta." O alcance do satori é frequentemente sugerido pelo antigo poema chinês:

O monte Lu em nebulosa chuva; o Rio Che em uma cheia.  
Quando eu não estava lá, não havia descanso para a dor do anseio!  
Eu estive lá e retornei [...] Não era nada especial:  
O monte Lu em nebulosa chuva; o Rio Che em uma cheia.

De acordo com o famoso dito de Ch'ing-yüan:

Antes de estudar o Zen por trinta anos, eu via as montanhas como montanhas e águas como águas. Quando alcancei um entendimento mais íntimo, cheguei a um ponto onde via que as montanhas não eram montanhas, e águas não eram águas. Mas agora que detenho a sua própria substância estou em repouso. Pois vejo montanhas novamente como montanhas e águas novamente como águas.<sup>13 k</sup>

A dificuldade do Zen é a de, claro, alterar a atenção de alguém do abstrato para o concreto, do sujeito simbólico para sua verdadeira natureza. Enquanto meramente falamos sobre ele, enquanto revolvemos em nossas mentes ideias sobre "símbolo" e "realidade", ou continuamos a repetir, "Não sou a ideia de mim mesmo", isso ainda é mera abstração. O Zen criou o método (upaya) do "apontar direto" para escapar desse círculo vicioso, para arremessar a imediatez real a nossa percepção. Quando se lê um livro difícil não ajuda pensar, "Devo me concentrar", pois se pensa na concentração em vez do que o livro tem a dizer. Da mesma maneira, ao estudar ou praticar o Zen não ajuda pensar sobre o Zen. Permanecer preso às ideias e palavras concernentes ao Zen é, como dizem os antigos mestres, "tresandar\* o Zen." \*[NT. "stink", trocadilho com "think", pensar]

Por essa razão os mestres falaram o mínimo possível sobre o Zen, e atiraram sua realidade concreta diretamente em nós. Essa realidade é a "talidade" (tathata) do nosso mundo natural e não-verbal. Se o vemos apenas como é, não há nada bom,

nada mal, nada inerentemente longo ou curto, nada subjetivo e nada objetivo. Não há sujeito simbólico a ser esquecido, e nenhuma necessidade de nenhuma ideia de uma realidade concreta a ser lembrada.

Um monge perguntou a Chao-chou, "Por qual razão o Primeiro Patriarca veio para o Oeste" (Essa é uma questão formal, inquirindo sobre o ponto central do ensinamento de Bodidarma, isto é, o próprio Zen.)

Chao-chou respondeu: "A árvore cipreste no jardim."

"Você não está tentando", disse o monge, "demonstrá-lo utilizando uma realidade objetiva?"

"Eu não!" retorquiu o mestre.

"Por qual razão, então, o Primeiro Patriarca veio para o Oeste?"

"A árvore cipreste no jardim!"<sup>14</sup>

Note o quanto Chao-chou frustra o monge de sua conceitualização sobre a resposta. Quando T'ung-shan foi perguntado, "O que é o Buda?" ele respondeu, "Três libras de linho!" Sobre isso Yüan-wu comenta:

Várias respostas foram dadas por mestres diferentes à questão, "O que é o Buda?" [...] Nenhuma, entretanto, pode exceder as "três libras (chin) de linho" de T'ung-shan, em relação à sua irracionalidade que corta toda a passagem para a especulação. Alguns comentam que T'ung-shan estava pesando linho no momento, daí a resposta [...] Outros pensam que, porque o questionador não estava consciente do fato que ele próprio era o Buda, T'ung-shan respondeu dessa maneira indireta. Todos esses são como cadáveres, pois são totalmente incapazes de compreender a vivaz verdade. Outros ainda tomam as "três libras de linho" como o Buda. Quantas observações selvagens e fantásticas eles fazem!<sup>15</sup>

Os mestres são resolutos em abreviar toda a teorização e especulação em torno dessas respostas. O "direto apontar" falha inteiramente em sua intenção se requer ou estimula qualquer comentário conceitual.

Fa-yen perguntou ao monge Hsüan-tzu porque ele nunca o perguntou quaisquer questões sobre o Zen. O monge explicou que já havia alcançado o

entendimento a partir de outro mestre. Pressionado por Fa-yen a se explicar, o monge disse que perguntou a seu professor, "O que é o Buda?" e recebeu a resposta, "Ping-ting T'ung-tzu vem pelo fogo!"

"Uma boa resposta!" disse Fa-yen. "Mas não estou certo se você a entendeu."

"Ping-ting", explicou o monge, "é o deus do fogo. Pois ele buscar pelo fogo é como eu mesmo, buscando o Buda. Eu já sou o Buda, e nenhuma pergunta é necessária."

"Justamente como pensei!" sorriu Fa-yen. "Você não o compreendeu."

O monge ficou tão ofendido que deixou o monastério, mas depois arrependeu-se e retornou, humildemente solicitando instrução.

"Você me pergunta", disse Fa-yen

"O que é o Buda?" inquiriu o monge.

"Ping-ting T'ung-tzu vem pelo fogo!"<sup>16</sup>

O ponto desse mundo é, talvez, melhor indicado em dois poemas propostos pelo Budista da Terra Pura Ippen Shonin ao mestre Zen Hoto, traduzido por Sukuzi dos Dizeres de Ippen. Ippen foi um daqueles que estudou o Zen para encontrar uma reconciliação entre o Zen e a Escola da Terra Pura, com sua prática de repetir o Nome de Amitabha. Em Japonês, a fórmula é "Namu Amida Butsu!" Ippen primeiro apresentou esse verso:

Quando o nome é dito,  
Nem o Buda nem o sujeito  
Existem:  
Na-mu-a-mi-da-bu-tsu-  
Apenas a voz é ouvida.

Hoto, entretanto, sentiu que isso não expressava totalmente o ponto, mas deu sua aprovação quando Ippen submeteu um segundo verso:

Quando o Nome é pronunciado,  
Nem o Buda nem o sujeito  
Existem:  
Na-mu-a-mi-da-bu-tsu,

## Na-mu-a-mi-da-bu-tsu!<sup>17</sup>

Po-chang tinha tantos estudantes que teve que abrir um segundo monastério. Para encontrar uma pessoa apropriada a ser mestre, reuniu seus monges e colocou uma jarra diante deles, dizendo:

“Sem chamá-la de jarra, me diga o que é.”

O monge líder disse, “Você não poderia chamá-la de um pedaço de madeira.”

Com isso, o cozinheiro do monastério chutou a jarra para longe e foi embora. O cozinheiro foi encarregado do novo monastério.<sup>18</sup> Um dos ensinamentos de Nan-ch’üan vale ser citado aqui:

Durante o período (kalpa) anterior ao mundo ser manifesto não havia nomes. No momento em que o Buda chega ao mundo existiam nomes, e então nos atínhamos às formas. No grande Tao não há absolutamente nada secular ou sagrado. Se existem nomes, tudo é classificado em limites e fronteiras. Por isso o antigo homem Oeste do Rio (isto é, Ma-tsu) disse: “Não é mente; não é Buda; não é uma coisa.”<sup>19</sup>

Isso, é claro, reflete a doutrina do Tao Te Ching que

O inominado é a origem do céu e da terra;

O nomear é a mãe de dez mil coisas (1).

Porém o “inominado” de Lao Tzé e o “kalpa de vacuidade” de Nan-ch’üan anterior à manifestação do mundo não são prévios ao mundo convencional das coisas no tempo. Eles são a “talidade” do mundo como este já é agora, e para onde os mestres Zen estão apontando diretamente. O cozinheiro de Po-chang estava vivendo amplamente desperto naquele mundo, e respondeu ao problema do mestre em seus termos concretos e inomináveis.

Um monge perguntou a Ts’ui-wei, “Por qual razão o Primeiro Patriarca veio para o Oeste?”

Ts’ui-wei respondeu, “Passe-me aquele apoio para o queixo.”

Assim que o monge o passou, Ts'ui-wei bateu-lhe com ele.<sup>20</sup>

Outro mestre estava tomando chá com dois de seus estudantes quando, de repente, lançou seu leque em um deles, dizendo, "O que é isso?" O estudante abriu o leque e abanou a si mesmo. "Nada mal", foi seu comentário. "Agora você", ele prosseguiu, passando-o para outro estudante que imediatamente fechou o leque e coçou seu pescoço com ele. Feito isso, ele o abriu novamente, colocou um pedaço de bolo nele e ofereceu a seu mestre. Isso foi considerado ainda melhor, pois quando não há nomes o mundo não é mais "classificado em seus limites e fronteiras."

Existe, sem dúvida, algum paralelo entre essas demonstrações e o ponto de vista da semântica de Korzybskian. Há a mesma ênfase na importância de evitar a confusão entre palavras e signos, por um lado, e o mundo inefável infinitamente variável, por outro. Demonstrações de aula dos princípios semânticos frequentemente assemelham-se a alguns tipos de mundo. O Professor Irving Lee, da Universidade Northwestern, costumava segurar uma caixa de fósforos ante sua classe perguntando "O que é isso?" Os estudantes frequentemente caíam diretamente na armadilha e diziam, "Uma caixa de fósforos!" Com isso o Professor Lee diria, "Não, não! É isso-" jogando a caixa de fósforo na turma, e adicionando, "Caixa de fósforos é um barulho. Isso é um barulho?"

Entretanto, parece que Korzybski ainda pensa o mundo "inefável" como uma multiplicidade de eventos infinitamente diferenciados. Para o Zen, a palavra "talidade" não é nem única nem muitas, nem uniforme nem diferenciada. Um mestre Zen pode levantar sua mão – para alguém insistindo que existem diferenças reais no mundo – e dizer, "Sem dizer uma palavra, aponte para a diferença entre meus dedos." Imediatamente fica claro que "igualdade" e "diferença" são abstrações. O mesmo poderia ser dito de todas as categorizações do mundo concreto – mesmo o próprio "concreto" – pois termos tais como "físico", "material", "objetivo", "real" e "existencial" são símbolos extremamente abstratos. De fato, quanto mais alguém tenta defini-los, mais sem sentido eles se tornam.

A palavra "talidade" é oca e vazia porque separa a mente do pensamento, confundindo tanto a tagarelice da definição que não fica nada a ser dito. Entretanto é óbvio que não somos confrontados com a inexistência literal. É verdade que, quando pressionada, toda tentativa de apreender nosso mundo nos deixa de mãos vazias.

Ademais, quando tentamos estar certos pelo menos de nós próprios, os sujeitos que conhecem e apreendem, nós desaparecemos. Não podemos encontrar qualquer sujeito à parte da mente, e não podemos encontrar nenhuma mente à parte daquelas próprias experiências as quais a mente – agora extinta – estava tentando apreender. Na impressionante metáfora de R. H. Blyth, quando estamos prestes a golpear a mosca, a mosca voa e se senta no golpeador. Nos termos da percepção imediata, quando olhamos para as coisas não há nada exceto a mente, e quando olhamos para a mente não há nada exceto coisas. Por um momento ficamos paralisados, porque parece que não temos base para a ação, nenhum solo sob o pé a partir do qual podemos pular. Mas isso é da maneira que sempre foi, e no próximo momento nos encontramos tão livres para agir, falar e pensar como nunca, ainda que em um novo mundo estranho e miraculoso onde “eu” e “outro”, “mente” e “coisas” desapareceram. Nas palavras de Te-shan:

Apenas quando você não tem coisa alguma em sua mente e nenhuma mente em coisa alguma você está vago e espiritual, vazio e maravilhoso. <sup>21 m</sup>

A maravilha pode apenas ser descrita como a sensação peculiar de liberdade em ação que surge quando o mundo não é mais sentido como algum tipo de obstáculo em frente de alguém. Isso não é liberdade no sentido cru de “comportar-se mal e não mostrar respeito pela autoridade” [NT. “kicking over the traces] e comportar-se com capricho selvagem. É a descoberta da liberdade nas tarefas mais ordinárias, pois quando o sentido de isolamento subjetiva desaparece, o mundo não é mais sentido como um objeto intratável.

Yün-men disse certa vez, “Nossa escola permite que você vá a qualquer direção que você queira. Ela mata e traz à vida – qualquer uma dessas duas alternativas.”

Um monge então perguntou, “Como ela mata?”

O mestre replicou, “O inverno vai e a primavera chega.”

“Como é”, perguntou o monge, “quando o inverno vai e a primavera chega?”

O mestre disse, “Carregando nos ombros um bastão você perambula de um lado para o outro, Leste ou Oeste, Sul ou Norte, batendo nos cepos selvagens à vontade.”<sup>22 n</sup>

A passagem das estações não é sofrida passivamente, mas “acontece” tão livre quanto alguém perambula pelos campos, batendo em antigos troncos com um bastão. No contexto do Cristianismo isso pode ser interpretado como uma sensação que algo se torna onipotente, que esse algo é Deus, direcionando tudo o que acontece. Entretanto, devemos lembrar que no pensamento Taoista e Budista não há concepção de um Deus que deliberadamente e conscientemente governa o universo. Lao Tzé disse do Tao:

Às suas realizações ele não clama.  
Ele ama e nutre todos os seres,  
mas não os domina. (34)  
O Tao, sem fazer nada (wu-wei),  
não deixa nada inacabado. (37)

Para usar a imagética de um poema Tibetano, toda ação, todo evento vem a ser do Vazio “assim como da superfície de um claro lago salta, de repente, um peixe.” Quando isso é visto como verdadeiro, tanto para o deliberado e a rotina, quanto para o surpreendente e imprevisto, é possível concordar com o poeta Zen P’ang-yun:

Poder miraculoso e atividade maravilhosa –  
Coletar água e cortar madeira!<sup>23 o</sup>

---

1 Seng-ts’an, Hsin-hsin Ming.

2 Tao Te Ching, 2.

3 Acredite ou não, existe um político em São Francisco que detesta tanto a ala política da esquerda que não vira seu carro à esquerda.

4 O Zenrin Kushu é uma antologia de algo em torno de cinco mil poemas de duas linhas, compilados por Toyo Eichō (1429-1504). Seu propósito era o de prover aos

estudantes do Zen um livro fonte de versos a partir do qual se selecionasse dísticos expressando o tema de um koan recentemente resolvido. Muitos mestres requeriam tal verso logo que uma resposta adequada ao koan fosse dada. Os dísticos foram retirados de uma grande variedade de fontes chinesas – Budistas, Taoistas, literatura clássica, canções populares, etc.

5 Mu-chou Lu, em Ku-tsun-hsü Yü-lu, 2. 6.

6 Zenrin Ruishu, 2.

7 “O Mundo Transcendental”, Notas Zen, volume 1, número 5. Primeiro Instituto Zen da América. Nova Iorque, 1954.

8 Pi-yen Chi.

9 Shobogenzo, fascículo 1. Para essa tradução eu sou grato a meu colega Professor Sabro Hasegawa.

10 Ku-tsun-hsü Yü-lu, 1. 2. 4.

11 Shobogenzo, fascículo 1. Lido para o autor por Sabro Hasegawa.

12 Ch’uan Teng Lu, 15.

13 Ch’uan Teng Lu, 22.

14 Chao-chou Lu em Ku-tsun-hsü Yü-lu, 3. 13.

15 Pi-yen Chi, 12, em Suzuki (1), volume 2, p. 71-72.

16 Ch’uan Teng Lu, 25.

17 Suzuki (1), volume 2, p. 263.

18 Wu-men koan, 40. Entretanto, conforme Wu-men comenta, ele cai diretamente na armadilha de Po-chang, porque ele trocou um trabalho fácil por um difícil!

19 Nan-ch'üan Yü-lu em Ku-tsun-hsü Yü-lu, 3. 12.

20 Pi-yen Lu, 20. O apoio para o queixo é o ch'an-pan, uma madeira para suportar o queixo durante longa meditação.

21 Lien-teng Hui-yao, 22. Essa é a elegante tradução de Ruth Sasaki em Dumoulin e Sasaki (1), p. 48, onde ela indica que nesse contexto, "espiritual", conota um estado além da expressão em palavras.

22 Yün-men Kuang-lu, em Ku-tsun-hsü Yü-lu, 4. 16.

23 Ch'uan Teng Lu, 8.

## Dois

### “Sentando Quietamente, Sem Fazer Nada”

Tanto na vida quanto na arte as culturas do Extremo Oriente não apreciam nada mais elevado do que a espontaneidade ou naturalidade (tzu-jan). Esse é o inconfundível tom de sinceridade marcando a ação que não é estudada ou forçada. Pois um homem soa como um sino quebrado quando pensa e age com uma mente fracionada – uma parte permanecendo fora para interferir na outra, para controlar, condenar ou admirar. Mas a mente, ou a natureza verdadeira, não pode ser realmente separada. De acordo com um poema Zenrin, ela é

Como uma espada que corta, mas não pode cortar a si mesma;  
Como um olho que vê, mas não pode ver a si mesmo.<sup>a</sup>

A delusão da separação vem da tentativa da mente de ser ela própria e sua ideia de si mesma, de uma confusão fatal com o símbolo. Para terminar a delusão, a mente deve parar de tentar agir sobre si mesma, sobre sua torrente de experiências, do ponto de vista da ideia de si mesma que chamamos de ego. Isso é expresso em outro poema Zenrin como

Sentando quieto, sem fazer nada,  
A primavera vem, e a grama cresce por si mesma.<sup>b</sup>

Esse “por si mesma” é a maneira natural de ação da mente e do mundo, como quando os olhos veem por si mesmos, e os ouvidos ouvem por si mesmos, e a boca abre por si mesma sem precisar ser separada à força pelos dedos. Como o Zenrin diz novamente:

As montanhas azuis são por si mesmas montanhas azuis;  
As nuvens brancas são por si mesmas nuvens brancas.<sup>0</sup>

Em sua ênfase na naturalidade, o Zen é obviamente o herdeiro do Taoísmo, e sua visão da ação espontânea como uma “atividade maravilhosa” (miao-yung <sup>d</sup>) é precisamente o que os Taoístas queriam dizer com a palavra te – “virtude”, com uma insinuação de poder mágico. Porém, nem o Taoísmo nem o Zen têm nada a ver com mágica no sentido meramente sensacional de realizar “milagres” super-humanos. A qualidade “mágica” ou “maravilhosa” da ação espontânea é, pelo contrário, que ela é perfeitamente humana, e não mostra, ainda, nenhum sinal de ser contrafeita.

Tal qualidade é peculiarmente sutil (outro sentido de miao) e extremamente difícil de pôr em palavras. A história é contada por um monge Zen que chorou ao ouvir sobre a morte de um parente próximo. Quando um de seus colegas objetou que era totalmente inadequado para um monge mostrar tal ligação pessoal ele replicou, “Não seja estúpido! Estou chorando porque eu quis chorar.” O grande Hakuin estava profundamente perturbado em seus primeiros estudos do Zen quando se deparou com a história do mestre Yen-t’ou, que diziam ter gritado com toda força de sua voz quando foi assassinado por um ladrão.<sup>1</sup> Entretanto, essa dúvida foi dissolvida no momento de seu satori, e nos círculos Zen a sua própria morte foi sentida como especialmente admirável por seu demonstrar de emoção humana. Por outro lado, o abade Kwaisen e seus monges permitiam-se serem enterrados vivos pelos soldados de Oda Nobunaga, sentados calmamente em postura de meditação. Tal “naturalidade” contraditória parece muito misteriosa, mas talvez a pista esteja nos dizeres de Yün-men: “No andar, apenas ande. No sentar, apenas sente. Sobretudo, não oscile.” Pois a qualidade essencial da naturalidade é a sinceridade da mente não dividida que não hesita entre alternativas. Então, quando Yen-t’ou gritou, foi um grito tal que foi ouvido por várias milhas ao redor.

Porém, seria totalmente errôneo supor que essa sinceridade natural acontece ao observar um chavão tal como “Qualquer coisa que tua mão considera fazer, faça com todo teu poder.” Quando Yen-t’ou gritou, ele não gritou para ser natural, nem deliberou em sua mente pelo gritar, em primeiro lugar, e então implementou a decisão com toda a energia de sua vontade. Há uma contradição total na naturalidade planejada e na sinceridade intencional. Isso é recobrir, não descobrir, a “mente original”. Assim, tentar ser natural é uma afetação. Tentar não tentar ser natural também é uma afetação. Como um poema Zenrin diz:

Você não pode entendê-la ao tomar o pensamento;  
Você não pode buscá-la ao não tomar o pensamento.<sup>e</sup>

Mas esse dilema absurdamente complexo e frustrante surge de um erro simples e elementar na utilização da mente. Quando isso é entendido, não há paradoxo nem dificuldade. Obviamente, o erro surge na tentativa de separar a mente de si mesma, porém para entender isso claramente temos que entrar mais profundamente na “cibernética” da mente, o padrão básico de sua ação autocorretora.

É parte do próprio engenho da mente humana, é claro, que ela pode, por assim dizer, colocar-se à margem da vida e refletir sobre esta, que ela pode ser consciente de sua própria existência e que ela pode criticar seus próprios processos. Pois a mente tem algo semelhante a um sistema “retroalimentar.” Esse é um termo usado nas engenharias de comunicações para um dos princípios básicos da “automação”, permitindo que as máquinas controlem a si mesmas. A retroalimentação permite a uma máquina ser informada dos efeitos de sua própria ação, de modo a ser capaz de corrigir sua ação. Talvez o exemplo mais familiar é o termostato elétrico que regula o calor de uma casa. Ao ajustar um limite superior e um inferior para a temperatura desejada, um termômetro é então conectado, que irá acionar a caldeira quando o limite inferior for alcançado, e desligá-la quando o limite superior for alcançado. A temperatura da casa é assim mantida dentro dos limites desejados. O termostato provê à caldeira um tipo de órgão sensível – uma analogia extremamente rudimentar com a autoconsciência humana.<sup>2</sup>

O ajuste adequado do sistema de retroalimentação é sempre um problema mecânico complexo. Pois a máquina original, digamos, a caldeira, é ajustada pelo sistema retroalimentar, mas este sistema, por sua vez, necessita de ajuste. Portanto, para fazer um sistema mecânico cada vez mais automático requererá o uso de uma série de sistemas de retroalimentação – um segundo para corrigir o primeiro, um terceiro para corrigir o segundo, e assim por diante. Mas há limites óbvios para tais séries, pois além de um certo ponto o mecanismo será “frustrado” por sua própria complexidade. Por exemplo, pode levar tanto tempo para a informação passar através da série de sistemas de controle que ela chegaria a máquina original muito tarde para

ser útil. Similarmente, quando os seres humanos pensam muito cuidadosamente e minuciosamente sobre uma ação a ser tomada, eles não podem decidir em tempo para agir. Em outras palavras, não é possível corrigir os meios de autocorreção indefinidamente. Logo deve existir uma fonte de informação ao final de uma linha que é a autoridade final. A falha na confiança em sua autoridade a impossibilitará de agir, e o sistema será paralisado.

O sistema pode ser paralisado, não obstante, de outra forma. Todo sistema de retroalimentação necessita de uma margem de "atraso" ou erro. Se tentamos fazer um termostato absolutamente preciso – isto é, se trazemos os limites superiores e inferiores muito próximos, em uma tentativa de manter a temperatura a um constante 21 graus – todo o sistema colapsará. Pois enquanto os limites superiores e inferiores coincidem, os sinais para desligar e ligar irão coincidir! Se 21 graus é tanto o limite inferior quanto o superior, o sinal de "vá" será também o sinal de "pare"; "sim" implicará "não" e "não" implicará "sim." Como consequência, o mecanismo começará a "tremar", ligando e desligando, até sua própria destruição. O sistema é muito sensível e mostra sintomas que são surpreendentemente parecidos com a ansiedade humana. Pois quando um ser humano é tão autoconsciente, tão autocontrolado que não pode permitir sua própria fruição, ele hesita ou oscila entre opostos. Isso é precisamente o que significa, no Zen, o dar voltas e voltas na "roda do nascimento e morte", pois o samsara Budista é o protótipo de todos os círculos viciosos.<sup>3</sup>

A vida humana consiste primária e originalmente em ação – em viver no mundo concreto da "talidade." Mas temos o poder de controlar a ação pela reflexão, isto é, pelo pensamento, comparando o mundo real com memórias ou "reflexões." As memórias são organizadas em termos de imagens mais ou menos abstratas – palavras, signos, formas simplificadas e outros símbolos que podem ser revisados muito rapidamente um após o outro. A partir dessas memórias, reflexões e símbolos, a mente constrói a ideia de si mesma. Isso corresponde ao termostato – a fonte de informação sobre sua própria ação passada pela qual o sistema corrige a si mesmo. A mente-corpo deve, é claro, confiar nesta informação para agir, pois a paralisia em breve resultará da tentativa de lembrar se lembramos de tudo precisamente.

Porém, para manter o fornecimento de informação na memória, a mente-corpo deve continuar a agir "por si mesma." Ela não deve prender-se muito intimamente a

seu próprio registro. Deve existir um “atraso” ou distância entre a fonte de informação e a fonte de ação. Isso não quer dizer que a fonte de ação deve hesitar antes de aceitar a informação. Quer dizer que ela não precisa identificar-se com a fonte de informação. Vimos que quando a caldeira responde muito detidamente ao termostato, ela não pode ir em frente sem também tentar parar, ou parar sem também tentar ir em frente. Isso é justamente o que ocorre com o ser humano, com a mente, quando o desejo por certeza e segurança incita à identificação entre a mente e sua própria imagem de si mesma. Ela não pode deixar fluir a si mesma. Sente que não deve fazer o que está fazendo, e que deve fazer o que não está fazendo. Ela sente que não deve ser o que é, e ser aquilo que não é. Ademais, o esforço para permanecer sempre “bem” ou “feliz” é como tentar manter o termostato em um constante 21 graus ao configurar o limite inferior como o mesmo do superior.

A identificação da mente com sua própria imagem é, portanto, paralisante porque a imagem é fixa – é prévia e pronta. Porém, é uma imagem fixa de si mesmo em movimento! Prender-se a ela é, assim, estar em constante contradição e conflito. Daí o dizer de Yün-men “Ao andar, apenas ande. Em sentar, apenas sente. Sobretudo, não hesite.” Em outras palavras, a mente não pode agir sem abandonar a tentativa impossível de controlar a si mesma até um certo ponto. Ela deve deixar fluir a si mesma no sentido de confiar em sua própria memória e reflexão, e no sentido de agir espontaneamente, por si só no desconhecido.

É por isso que o Zen parece, muitas vezes, tomar o lado da ação contra a reflexão, e por isso descreve a si mesmo como “não-mente” (wu-hsin) ou “não-pensamento” (wu-nien), e é por isso que os mestres demonstram o Zen ao darem respostas instantâneas e não-premeditadas às questões. Quando Yün-men foi perguntado sobre o segredo último do Budismo, ele replicou, “Um bolinho!” Nas palavras do mestre japonês Takuan:

Quando um monge pergunta, “O que é o Buda?” o mestre pode levantar seu punho; quando perguntado, “Qual a ideia fundamental do Budismo?” ele pode exclamar mesmo antes do questionador terminar sua sentença, “Um galho florido da ameixeira”, ou “A árvore cipreste no jardim da corte.” O ponto é que

a mente que responde não para em lugar algum, mas responde imediatamente sem qualquer pensamento, para a felicidade de uma resposta.<sup>4</sup>

Isso é permitir que a mente aja por si só.

Mas a reflexão é também ação, e Yü-men podia também ter dito, "Ao agir, apenas aja. Ao pensar, apenas pense. Sobretudo, não hesite." Em outras palavras, se alguém for refletir, apenas reflita – mas não reflita sobre a reflexão. Entretanto o Zen concordaria que a reflexão sobre a reflexão é também ação – dado que ao fazermos isso fazemos apenas isso, e não tentemos divagar em uma regressão infinita ao tentar sempre nos manter acima ou para fora do nível o qual estamos agindo. Assim o Zen é também uma liberação do dualismo do pensamento e ação, pois pensa conforme age – com a mesma qualidade de abandono, compromisso ou fé. A atitude de wu-hsin não é de forma alguma uma exclusão anti-intelectualista do pensamento. Wu-hsin é ação em qualquer nível, físico ou psíquico, sem tentar, no mesmo momento, observar e checar a ação de fora. Essa tentativa de agir e pensar sobre a ação de maneira simultânea é, precisamente, a identificação da mente com a sua ideia de si mesma. Ela envolve a mesma contradição da declaração que anuncia algo sobre si mesma – "Essa declaração é falsa."

O mesmo é verdade sobre o relacionamento entre sentimento e ação. Pois o sentimento bloqueia a ação e bloqueia a si mesmo como uma forma de ação, quando é pego na mesma tendência de observar ou sentir a si mesmo indefinidamente – como quando, no centro do desfrutar de mim mesmo, examino a mim mesmo para ver se retiro o máximo da ocasião. Não contente em provar a comida, também tento provar minha língua. Não contente em sentir felicidade, quero sentir a mim mesmo sentindo felicidade – para ter certeza de não perder nada.

Se confiamos em nossas memórias ou confiamos na mente para agirem por si mesmas, o resultado é igual: essencialmente precisamos agir ou pensar, viver ou morrer, a partir de uma fonte além de todo "nosso" conhecimento e controle. Mas essa fonte somos nós mesmos, e quando vemos isso, não nos contrastamos com um objeto ameaçador. Não importa quanto cuidado e hesitação, não importa quanta introspecção e busca pelos nossos motivos, podem fazer qualquer diferença última ao fato que a mente é

Como um olho que vê, mas não pode ver a si mesmo.

No final, a única alternativa a uma paralisia tremulante é saltar na ação sem considerar as consequências. A ação nesse espírito pode ser certa ou errada de acordo com os padrões convencionais. Mas nossas decisões no nível convencional devem ser suportadas pela convicção que quaisquer coisas que façamos, e qualquer coisa que “aconteça” a nós, é, em última instância “certa.” Em outras palavras, devemos entrar nelas sem “reflexão”, sem o *arrière-pensée* do remorso, hesitação, dúvida ou auto-recriminação. Assim, quando Yün-men foi perguntado, “O que é o Tao?” ele respondeu simplesmente, “Ande! (ch’ü f).”

Mas agir “sem reflexão”, sem vacilar, não é de forma alguma um mero preceito para nossa imitação. Pois não podemos perceber esse tipo de ação até que esteja claro, além de qualquer sombra de dúvida, que é, de fato, impossível fazer qualquer outra coisa. Nas palavras de Huang-po:

Os homens temem esquecer suas próprias mentes, temendo cair no vazio com nada em que possam agarrar. Eles não sabem que o vazio não é realmente o vazio, mas o reino real do Dharma [...] Este não pode ser procurado ou desejado, compreendido pela sabedoria ou conhecimento, explicado em palavras, contatado materialmente (isto é, objetivamente) ou alcançado por realizações meritórias. (14)<sup>5</sup>

Essa própria impossibilidade de “apreender a mente com a mente” é, quando percebida, a não-ação (*wu-wei*), o “sentando quieto, sem fazer nada” pelo qual a “primavera chega, e a grama cresce por si mesma.” Não há necessidade da mente tentar liberar a si mesma, ou tentar não tentar. Isso introduz artificialidades adicionais. Entretanto, como um tipo de estratégia psicológica, não há necessidade de tentar evitar artificialidade. Na doutrina do mestre japonês Bankei (1622-1693) a mente que não apreende a si mesma é chamada de “Não-nascida” (*fusho* <sup>9</sup>), a mente que não surge ou aparece no reino do conhecimento simbólico.

Um leigo perguntou, "Aprecio muito sua instrução sobre o Não-nascido, mas, pela força do hábito, as reflexões [nien] ainda tendem a surgir, e estando confuso por elas é difícil estar em perfeito acordo com o Não-nascido. Como posso confiar nele inteiramente?"

Bankei disse, "Se você fez uma tentativa de parar as reflexões que surgem, então a mente que realiza o parar e a mente que é parada tornam-se divididas, e não há ocasião para paz da mente. Então é melhor para você simplesmente acreditar que originalmente não há (possibilidade de controle por parte da) reflexão. Entretanto, por causa da afinidade cármica, através do que você vê e do que ouve, esses pensamentos surgem e extinguem-se temporariamente, mas são sem substância." (2)

"Rejeitar os pensamentos que surgem é como lavar sangue com sangue. Permanecemos impuros porque somos lavados com sangue, mesmo quando o sangue que estava ali primeiramente se foi - e se continuamos nesse caminho, a impureza nunca parte. Isso porque se ignora a natureza não-nascida, permanente e inconfundível da mente. Se refletimos em uma realidade efetiva, nós seguiremos em torno da roda do nascimento e morte. Você deve perceber que tal pensamento é apenas uma construção mental temporária, e não tentar mantê-lo ou rejeitá-lo. Deixe-o a sós conforme ele ocorre e cessa. É como uma imagem refletida em um espelho. O espelho está claro e reflete qualquer coisa que esteja à sua frente, porém nenhuma imagem aferra-se ao espelho. A mente do Buda (isto é, a real, a mente não-nascida) é dez mil vezes mais clara que um espelho, e mais inefavelmente maravilhosa. Em sua luz todos esses pensamentos desaparecem sem deixar traços. Se você deposita sua fé nesse caminho de entendimento, por mais fortes que esses pensamentos surjam, eles não causam dano." (4)<sup>6</sup>

Essa também é a doutrina de Huang-po, que diz novamente:

Se se mantém que há algo a ser realizado ou alcançado à parte da mente, e, por isso, a mente é usada para buscá-lo, (isso implica) uma falha no entendimento que a mente e o objeto da sua busca são um. A mente não pode ser usada para buscar algo da mente pois, mesmo depois da passagem de milhões de kalpas, o dia do sucesso nunca chegará. (10)<sup>7</sup>

Não se deve esquecer o contexto social do Zen. É, primeiramente, um caminho de liberação para aqueles que assenhoraram as disciplinas da convenção social, do condicionamento do indivíduo pelo grupo. O Zen é um remédio para os efeitos nocivos desse condicionamento, para a paralisia mental e a ansiedade que vêm da excessiva autoconsciência. Deve ser visto contra o pano de fundo das sociedades reguladas pelos princípios do Confucionismo, com sua profunda ênfase no ritual meticuloso e no decoro. No Japão, também, o Zen deve ser visto em relação com a rígida instrução no treinamento da casta samurai, e na tensão emocional a qual os samurais são expostos em tempos de constante conflito. Como um remédio para essas condições, ele não busca derrubar às próprias convenções, mas, pelo contrário, toma-as como pressupostos – como é facilmente visto em manifestações do Zen tais como a cha-no-yu ou “cerimônia do chá” no Japão. Portanto o Zen pode ser um remédio muito perigoso em um contexto social onde a convenção é fraca, ou, no outro extremo, onde há um espírito de revolta aberta contra as convenções pronta para explorá-lo o Zen para propósitos destrutivos.

Com isso em mente, podemos observar a liberdade e naturalidade do Zen sem perda de perspectiva. O condicionamento social estimula a identificação da mente com uma ideia fixa de si mesma como meio de autocontrole, e, como resultado, o homem pensa a si mesmo como “eu” – o ego. Por causa disso, o centro mental de gravidade move-se, da mente original ou espontânea para a imagem do ego. Uma vez que isso ocorre, o próprio centro da nossa vida psíquica é identificado com o mecanismo de autocontrole. Torna-se, então, quase impossível ver como “eu” posso deixar a “mim mesmo” fluir, pois sou precisamente meu esforço habitual de manter a mim mesmo.

Encontro-me totalmente incapaz de qualquer ação mental que não seja intencional, afetada e insincera. Por isso, qualquer coisa que faço para me entregar, para deixar fluir, será uma forma disfarçada do esforço habitual de agarrar. Não posso ser intencionalmente não-intencional ou propositadamente espontâneo. Logo que se torna importante para mim ser espontâneo, a intenção de assim o ser é fortalecida; não posso abandoná-la, entretanto, ela é a única coisa que se mantém no caminho de sua própria fruição. É como se alguém tivesse me dado um remédio com a advertência que este não funcionará se eu pensar em um macaco enquanto o tomo.

Enquanto relembro de esquecer o macaco, estou em uma situação "dilema" onde "fazer" é "não-fazer", e vice-versa. "Sim" implica "não", e "ir" implica "parar." Nesse ponto, o Zen vem a mim e pergunta, "Se você não pode deixar de lembrar do macaco, você o faz de propósito?" Em outras palavras, tenho uma intenção ou um propósito de ser intencional? De repente percebo que minha própria intenção é espontânea, ou que um sujeito controlador – o ego – surge do meu sujeito não controlado ou natural. Nesse momento, todas as maquinações do ego resultam em nada; ele é aniquilado em sua própria armadilha. Veja que é realmente impossível não ser espontâneo. Pois o que não posso deixar de fazer, estou fazendo espontaneamente, mas se estou, ao mesmo tempo, tentando controlá-lo, interpreto isso como uma compulsão. Como um mestre Zen disse, "Nada sobra a você nesse momento, exceto uma boa risada."

Nesse momento, toda a qualidade da consciência se altera, e sinto a mim mesmo em um mundo novo no qual, entretanto, é óbvio que sempre vivi. Assim que reconheço que minha ação voluntária e intencional acontece espontaneamente "por si mesma", assim como a respiração, o ouvir e o sentir, não estou mais preso na contradição de tentar ser espontâneo. Não há contradição real, pois "tentar" é "espontaneidade." Vendo isso, a emoção compulsiva, bloqueada e "atada" desaparece. É como se eu estivesse absorto em um cabo de guerra entre minhas duas mãos, e tivesse esquecido que ambas são minhas. Nenhum bloqueio à espontaneidade permanece quando a tentativa é vista como desnecessária. Como vimos, a descoberta que os aspectos

voluntários e involuntários da mente são igualmente espontâneos causa um término imediato do dualismo fixo entre a mente e o mundo, o conhecedor e o conhecido. O novo mundo no qual encontro-me tem uma extraordinária transparência ou liberdade de obstruções, fazendo parecer que eu, de alguma maneira, tornei-me o espaço vazio no qual tudo está acontecendo.

Aqui, então, está o ponto da asserção frequentemente repetida que “todas as coisas estão no nirvana desde o início”, que “todo dualismo é falsamente imaginado”, que “a mente ordinária é o Tao” e que não existe, portanto, nenhum significado em tentar entrar em acordo com ela. Nas palavras do Cheng-tao Ke:

Como o céu vazio ela não tem fronteiras,  
Entretanto está nesse mesmo local, sempre profunda e clara.

Quando você busca conhecê-la, você não pode vê-la.

Você não pode segurá-la,

Mas você não pode perdê-la.

Ao não ser capaz de obtê-la, você a obtém.

Quando você está em silêncio, ela fala;

Quando você fala, ela está em silêncio.

O grande portal está completamente aberto para conceder caridades,

E nenhuma multidão está bloqueando o caminho. (34)<sup>h</sup>

Foi por realizar isso que, no momento de seu satori, Hakuin gritou, “Quão maravilhoso! Quão maravilhoso! Não há nascimento e morte dos quais alguém deve escapar, nem nenhum conhecimento supremo pelo qual alguém deve esforçar-se!”<sup>8</sup> Ou nas palavras de Hsiang-yen:

Em um golpe só eu perdi todo meu conhecimento!

Não há nenhum uso para a disciplina artificial.

Pois, ao me mover, eu manifesto o antigo Caminho.<sup>9 i</sup>

Paradoxalmente, nada é mais artificial do que a noção de artificialidade. Por mais que se tente, é impossível ir contra o Tao espontâneo, assim como o é viver em outro momento além do agora, ou em algum outro lugar do que aqui. Quando um monge perguntou a Bankei o que este pensava sobre a autodisciplina para alcançar o satori, o mestre disse, "Satori está em contraste com a confusão. Desde que cada pessoa é a substância do Buda, (em realidade) não há nenhum ponto de confusão. O que, então, alguém alcançará com o satori?"<sup>10</sup>

Vendo, então, que não há possibilidade de deixar o Tao, essa pessoa é como o homem "despreocupado" de Hsüan-chüeh que

Nem nega os falsos pensamentos nem busca os verdadeiros,  
Pois a ignorância é, em realidade, a natureza do Buda,  
E esse corpo ilusório, mutável e vazio é o Darmakaya.<sup>11</sup>

Alguém para de tentar ser espontâneo ao ver que é desnecessário tentar, e, imediatamente, a espontaneidade pode ocorrer. Os mestres Zen frequentemente induzem esse estado através do dispositivo de evadir uma questão e então, quando o questionador se volta para ir, de repente o chamam pelo nome. Conforme naturalmente replica, "Sim?" o mestre exclama, "Aí está!"

Ao leitor Ocidental pode parecer que tudo isso é um tipo de panteísmo, uma tentativa de extinguir os conflitos ao afirmar que "tudo é Deus." Mas, do ponto de vista do Zen, isso está longe da verdadeira naturalidade pois envolve o uso do conceito artificial – "tudo é Deus" ou "tudo é o Tao." O Zen aniquila esse conceito ao mostrar que é tão desnecessário como qualquer outro. Não é possível perceber a vida espontânea quando se depende da repetição de pensamentos ou afirmações. Ela é percebida quando se vê que nenhum desses dispositivos são necessários. O Zen descreve todos os meios e métodos para a percepção do Tao como "pernas em uma cobra" – anexos totalmente irrelevantes.

Ao lógico parecerá, é claro, que o ponto onde chegamos é puro disparate – como, de uma certa forma, o é. Do ponto de vista Budista, a própria realidade não

tem sentido porque esta não é um signo, apontando para algo além de si mesma. Chegar na realidade – na “talidade” – é ir além do carma, além da ação consequencial, e adentrar uma vida que é completamente sem propósitos. Entretanto, tanto para o Zen quanto para o Taoismo, essa é a própria vida do universo, que é completa a todo momento e não necessita justificar-se ao intuir algo além. Nas palavras de um poema Zenrin:

Se você não acredita, apenas olhe para Setembro, olhe para Outubro!  
As folhas amarelas caindo, caindo, preenchendo montanha e rio.<sup>j</sup>

Ver isso é ser como os dois amigos os quais outro poema Zenrin diz:

Ao reunirem-se, eles riam e riam –  
O arvoredo da floresta, as muitas folhas caídas! <sup>k</sup>

Para a mentalidade Taoista, a vida sem propósito, vazia, não sugere qualquer coisa depressiva. Pelo contrário, sugere à liberdade das nuvens e dos riachos da montanha, errando para lugar algum, das flores nos cânions impenetráveis, belas para ninguém ver, e as ondas do oceano lavando sempre a praia, sem finalidade.

Ademais, a experiência Zen é mais uma conclusão do que uma premissa. Ela nunca deve ser usada como um primeiro passo em uma linha de raciocínio ético ou metafísico, pois as conclusões são provocadas por essa, em vez de a partir dela. Como a Visão Beatífica do Cristianismo, é um “feito cujo feito não há nenhum feito maior”- a verdadeira finalidade do homem – não uma coisa a ser usada para alguma finalidade. Os filósofos não reconhecem facilmente que existe um ponto onde o pensamento – como cozer um ovo – deve parar. Tentar formular a experiência Zen como uma proposição – “tudo é o Tao” – e então analisá-la e tirar conclusões é perdê-la totalmente. Como a Crucificação, é “para os Judeus [os moralistas] um impedimento e para os Gregos [os lógicos] uma idiotice.” Dizer que “tudo é o Tao” quase alcança o ponto, mas, um pouco antes de alcançá-lo, as palavras recaem no disparate. Pois estamos aqui em um limite o qual as palavras colapsam porque elas sempre implicam um significado além de si mesmas – e aqui não há nenhum significado além.

O Zen não comete o erro de usar a experiência “todas as coisas são de uma Talidade” como uma premissa para a irmandade ética universal. Pelo contrário, Yüan-wu diz:

Se você é um homem real, você pode certamente fugir com o gado do fazendeiro, ou pegar a comida de um homem morrendo de fome.<sup>121</sup>

Isso apenas para dizer que o Zen repousa além do ponto de vista ético, cujas sanções devem ser encontradas, não na própria realidade, mas na concordância mútua dos seres humanos. Quando tentamos universalizá-lo ou absolutizá-lo, o ponto de vista ético torna-o impossível de existir, pois não podemos viver por um dia sem destruir a vida de alguma outra criatura.

Se o Zen é considerado como tendo a mesma função de uma religião no Ocidente, devemos naturalmente querer encontrar alguma conexão lógica entre sua experiência central e a melhoria das relações humanas. Mas isso é, de fato, colocar o carro na frente dos bois. O fato é que, pelo contrário, algumas dessas experiências ou modo de vida ocorrem conforme isso é o objeto de relações humanas melhoradas. Na cultura do Extremo Oriente, o problema das relações humanas é da esfera do Confucionismo em vez do Zen, mas, desde a dinastia Sung (959-1278) o Zen consistentemente fomentou o Confucionismo e foi a principal fonte de introdução de seus princípios no Japão. Ele viu sua importância na criação do tipo de matriz cultural no qual o Zen poderia florescer sem entrar em conflito com a ordem social, porque a ética Confuciana é admitidamente humana e relativa, não divina e absoluta.

Apesar de profundamente “inconsequente”, a experiência Zen tem conseqüências no sentido que ela pode ser aplicada em qualquer direção, para qualquer atividade humana concebível, e que, em qualquer lugar em que é aplicada, ela empresta uma inconfundível qualidade à obra. As notas características da vida espontânea são *mo chih ch’u* ou “seguir em frente sem hesitação”, *wu-wei*, que pode ser aqui entendido como falta de propósitos, e *wu-shih*, simplicidade ou falta de afetação.

Enquanto a experiência Zen não implica nenhum curso específico de ação, pois não tem nenhum propósito, nem motivação, ela se volta sem hesitação a qualquer

coisa que se apresenta para ser feita. *Mo chih ch'ü* é a mente funcionando sem bloqueios, sem "oscilar" entre alternativas, e muito do treinamento Zen consiste em confrontar o estudante com dilemas que ele poderá lidar se não parar de deliberar e "escolher." A resposta à situação deve seguir com a mesma imediatez do som emitido pelas mãos quando aplaudem, ou das faíscas de uma pederneira quando golpeada. O estudante desacostumado a esse tipo de resposta ficará confuso à primeira vista, mas conforme ganha fé em sua mente "original" ou espontânea ele não apenas responderá facilmente, mas as respostas, elas próprias, lograrão uma adequação surpreendente. Isso é algo como o dom do gracejo improvisado do comediante profissional que é equivalente em toda situação.

O mestre pode começar uma conversa com o estudante ao perguntar uma série de questões muito ordinárias sobre questões triviais, as quais o estudante responde com perfeita espontaneidade. Porém, de repente ele dirá, "Quando a água da banheira flui pelo ralo abaixo, ela roda de maneira horária ou anti-horária?" Conforme o estudante para diante da imprevisibilidade da questão, e talvez tenta lembrar de que maneira a água flui, o mestre grita, "Não pense! Aja! Desse modo —" e rodopia sua mão no ar. Ou, talvez menos solícito, ele pode dizer, "Até agora você respondeu minhas questões muito natural e facilmente, mas onde está sua dificuldade agora?"

O estudante, igualmente, está livre para desafiar o mestre, e é possível imaginar que nos tempos em que o treinamento Zen era menos formal, os membros das comunidades Zen devem ter se divertido enormemente, ao fazerem armadilhas uns para os outros. A um certo ponto, esse tipo de relacionamento ainda existe, apesar da grande solenidade da entrevista *sanzen* na qual o *koan* é dado e respondido. O falecido Kozuki Roshi estava entretendo dois monges americanos com chá quando casualmente perguntou, "E o que os cavalheiros sabem sobre o Zen?" Um dos monges arremessou seu leque fechado direto na face do mestre. No mesmo instante, o mestre inclinou ligeiramente sua cabeça para um lado, o leque atravessou o *shoji* de papel atrás dele, e o mestre caiu na gargalhada.

Suzuki traduziu uma longa carta do mestre Zen Takuan sobre o relacionamento do Zen com a arte da esgrima, e essa é, certamente, a melhor fonte literária do que o Zen quer dizer por *mo chih ch'ü*, por "vá à frente diretamente, sem parar."<sup>13</sup> Ambos Takuan e Bankei enfatizam o fato que a mente "original" ou "não-nascida" está sempre

sendo muito efetiva no aperfeiçoamento, mesmo na pessoa mais ordinária. Mesmo que uma árvore tenha inumeráveis folhas, a mente as toma todas de uma vez, sem ser “parada” por nenhuma delas. Explicando isso para um monge visitante, Bankei disse, “Para provar que nossa mente é a mente do Buda, note como tudo que eu disse aqui chega até você sem se perder nem uma única coisa, mesmo que eu não tente empurrá-las até você.”<sup>14</sup> Quando importunado por um monge Nichiren que continuava a insistir que não podia entender uma palavra, Bankei pediu para que ele viesse mais perto. O monge deu um passo à frente, “Mais perto”, disse Bankei. O monge foi novamente para frente. “Ora bem”, disse Bankei, “você me entende!”<sup>15</sup> Em outras palavras, nosso organismo natural realiza as mais complexas e maravilhosas atividades sem a menor hesitação ou deliberação. O pensamento consciente é, ele próprio, baseado em todo seu sistema de funcionamento espontâneo, razão pela qual não há, realmente, alternativa além do confiar completamente em seu funcionamento. O seu funcionamento é o próprio sujeito.

O Zen não é meramente um culto da ação impulsiva. O ponto do *mo chih ch'u* não é eliminar o pensamento reflexivo, porém é o de eliminar o “bloqueio” na ação e no pensamento, para que a resposta da mente seja sempre como uma bola em um riacho de montanha – “um pensamento depois do outro sem hesitação.” Há algo similar a isso na prática psicanalítica da associação livre, empregada como uma técnica para se livrar dos obstáculos ao livre fluxo do pensamento a partir do “inconsciente.” Pois há uma tendência de confundir o “bloqueio” – um mecanismo puramente obstrutivo – com o considerar cuidadosamente uma resposta, mas a diferença entre os dois é facilmente notada em um processo puramente de “considerar cuidadoso” tal como adicionar uma coluna de figuras. Muitas pessoas pensam que em uma certa combinação de números, tais como 8 e 5 ou 7 e 6, surge um sentido de resistência que interrompe o processo.

Por que é sempre irritante e desconcertante, há uma tendência de, também, bloquear o bloqueio, para que o estado se torne o tipo de oscilação hesitante característica do confuso sistema de feedback. A cura mais simples é sentir-se livre para bloquear, para que não bloqueie o bloqueio. Quando alguém se sente livre para bloquear, o bloqueio automaticamente elimina a si mesmo. É como andar de bicicleta. Quando alguém começa a cair para a esquerda não resiste à queda (isto é, o bloqueio)

ao virar para a direita. Vira-se a roda para a esquerda – e o equilíbrio é restaurado. O princípio aqui é, claro, o mesmo de sair da contradição de “tentar ser espontâneo” ao aceitar o “tentar” como “espontâneo”, através do não resistir ao bloqueio.

“Bloqueio” é, talvez, a melhor tradução do termo Zen nien <sup>n</sup> conforme este ocorre na frase wu-nien, “não-pensamento” ou, melhor, “não-reflexão.” Takuan aponta que esse é o significado real de “conexão” no Budismo, como quando se diz que um Buda é livre das conexões mundanas. Não quer dizer que ele é um “Buda de pedra” sem sentimentos, emoções e sensações de fome e dor. Quer dizer que ele não bloqueia nada. Assim é típico do Zen que seu estilo de ação tenha o mais forte sentimento de compromisso, de “continuar até cumprir.” Ele entra em tudo entusiástica e livremente, sem ter que manter um olho em si mesmo. Não confunde espiritualidade com pensamento sobre Deus enquanto alguém descasca batatas. A espiritualidade do Zen é apenas o descascar das batatas. Nas palavras de Lin-chi:

Quando é o momento de vestir-se, coloque suas roupas. Quando você deve andar, então ande. Quando você deve se sentar, então se sente. Não tenha um único pensamento em sua mente sobre buscar o estado Búdico [...] Você fala sobre ser perfeitamente disciplinado em seus seis sentidos e em todas as suas ações, mas, na minha opinião, tudo isso está criando carma. Buscar a (natureza) do Buda e buscar o Dharma é, simultaneamente, criar carma que leva aos infernos. Buscar (ser) Bodisatva é, também, criar carma, e, igualmente, estudar os sutras e os comentários. Os Budas e os Patriarcas são pessoas sem essas artificialidades [...] Diz-se em todo lugar que existe um Tao que deve ser cultivado e um Dharma que deve ser realizado. Qual Dharma você diz que deve ser realizado, e qual Tao cultivado? O que lhe falta na maneira que você está funcionando agora? O que você adicionará ao lugar que você se encontra?<sup>16 o</sup>

Como outro poema Zenrin diz:

Não há nada igual a vestir roupas e comer comida.  
Fora disso não existem nem Budas nem Patriarcas.<sup>p</sup>

Essa é a qualidade de wu-shih, da naturalidade sem quaisquer planos ou expedientes para ser natural, tais como os pensamentos do Zen, do Tao ou do Buda. Não é preciso excluir tais pensamentos; eles simplesmente se retiram quando parecem ser desnecessários. “Ele não se demora onde o Buda está, e onde não há nenhum Buda ele passa diretamente.”<sup>17</sup> Pois como o Zenrin novamente diz:

Ser consciente da mente original, da natureza original –  
Essa é a grande doença do Zen! <sup>q</sup>

Assim como “o peixe nada na água, mas é inconsciente da água, o pássaro voa no vento mas não sabe do vento”, a verdadeira vida do Zen não tem necessidade de “provocar ondas quando nenhum vento está soprando”, de trazer à baila a religião ou a espiritualidade como algo adicional à própria vida. É por isso que o sábio Fa-yung não recebeu mais ofertas de flores dos pássaros depois que teve sua entrevista com o Quarto Patriarca, pois sua Santidade não mais se “destacava como um dedão machucado.” De tal homem o Zenrin diz:

Entrando na floresta ele não move a grama;  
Entrando na água ele não faz uma marola.<sup>r</sup>

Ninguém o nota porque ele não nota a si mesmo.

É frequentemente dito que apegar-se a si mesmo é como ter um espinho na pele, e que o Budismo é um segundo espinho que extrai o primeiro. Quando sai, ambos os espinhos são jogados fora. Mas no momento em que o Budismo, a filosofia ou a religião tornam-se outra forma de apegar-se através da busca por segurança espiritual, os dois espinhos tornam-se um – e como este deve ser retirado? Isso, como Bankei diz, é “limpar o sangue com sangue.” Por isso, no Zen, não há nem o sujeito nem o Buda o qual alguém pode apegar-se, nenhum bem a ser ganho e nenhum mal a ser evitado, nenhum pensamento a ser erradicado e nenhuma mente para ser purificada, nenhum corpo que perece e nenhuma alma a ser salva. Em um só sopro, toda essa estrutura de abstrações é despedaçada em fragmentos. Como o Zenrin diz:

Para salvar a vida ela deve ser destruída.

Quando totalmente destruída, habita-se pela primeira vez na paz.<sup>8</sup>

Uma palavra estabelece céu e terra;

Uma espada equilibra o mundo todo.<sup>t</sup>

Dessa “espada” Lin-chi diz:

Se um homem cultiva o Tao, o Tal não funcionará – em todos os lados as más condições mover-se-ão competitivamente. Mas quando a espada da sabedoria [prajna] surge não sobra coisa alguma.<sup>18 u</sup>

A “espada de prajna” que corta fora a abstração é aquele “apontar direto” pelo qual o Zen evita o emaranhamento da religiosidade e vai direto ao coração. Assim, quando o Governador de Lang perguntou a Yao-shan, “O que é o Tao?” o mestre apontou para cima, para o céu, e abaixo, para um jarro de água ao seu lado. Indagado por uma explicação, replicou: “Uma nuvem no céu e a água no jarro.”

---

1 Ch’uan Teng Lu, 26.

2 Não desejo pressionar a analogia entre a mente humana e os servomecanismos ao ponto de dizer que a mente-corpo é “nada além” de um autômato mecânico extremamente complicado. Quero apenas ir até o ponto suficiente para mostrar que o feedback envolve alguns problemas que são similares aos problemas da autoconsciência e do autocontrole nos seres humanos. De outra feita, o mecanismo e o organismo parecem a mim como diferentes em princípio – isto é, em seu próprio funcionamento – desde que um é feito e o outro cresce. O fato que é possível traduzir alguns processos orgânicos em termos mecânicos não implica mais que o organismo é um mecanismo do que a tradução do comércio em termos aritméticos implica que o comércio é aritmético.

3 Veja a fascinante discussão das analogias entre as contradições mecânicas e lógicas e as psiconeuroses por Gregory Bateson em Reusch e Bateson, *Comunicação: a Matriz Social da Psiquiatria*, especialmente o Capítulo 8 (Norton; Nova Iorque, 1950.)

4 Em Suzuki (7), p. 80.

5 Em Chu Ch'an (1), p. 29.

6 Daiho Shogen Kokushi Hogo, de Bankei. Texto japonês editado por Furata e Suzuki. (Tokyo, 1943.) Tradução lida para o autor pelo Professor Hasegawa.

7 Em Chu Ch'an (1), p. 24.

8 Orategama, em Suzuki (1), vol. 1, p. 239.

9 Wu-teng Hui-yüan, 9.

10 Bankei Kokushi Sepp. Lido para o autor pelo Professor Hasegawa.

11 Cheng-tao Ke, 1.

12 Comentário sobre o Pi-yen Lu, 3.

13 Suzuki (7), p. 73-87. Excertos dessa carta também aparecem em Suzuki (1), vol. 3, p. 318-319.

14 Bankei Kokushi Sepp. Lido para o autor pelo Professor Hasegawa.

15 Em Suzuki (10), p. 123.

16 Lin-chi Lu em Ku-tsun-hsü Yü-lu, 1. 4. 6, 11-12, 12.

17 Shih Niu T'u, 8.

18 Em Ku-tsun-hsü Yü-lu, 1. 4. 13.

## Três

### Za-zen e o Koan

Há um ditado no Zen que “a realização original é a maravilhosa prática” (Japonês, honsho myoshu <sup>a</sup>). O significado é que nenhuma distinção deve ser feita entre a realização do despertar (satori) e a cultivação do Zen na meditação e ação. Considerando que se poderia supor que a prática do Zen é um meio para o fim do despertar, isso não procede. Pois a prática do Zen não é a verdadeira prática enquanto mantém uma finalidade em vista, e quando não tem uma finalidade em vista é o despertar – a vida a esmo e autossuficiente do “eterno agora.” Praticar com uma finalidade em vista é ter um olho na prática e o outro no fim, que significa falta de concentração, falta de sinceridade. Para colocar de outra forma: ninguém pratica o Zen para tornar-se um Buda; pratica-o porque se é um Buda desde o início – e essa “realização original” é o ponto de princípio da vida Zen. Realização original é o “corpo” (t’i <sup>b</sup>) e a maravilhosa prática o “uso” (yung <sup>c</sup>), e os dois correspondem respectivamente a prajna, sabedoria e karuna, a atividade compassiva do Bodisatva desperto no mundo do nascimento e morte.

Nos dois últimos capítulos discutimos a realização original. Nesse e no próximo a seguir, voltamo-nos para a prática ou atividade que flui a partir dela – primeiramente, para a vida da meditação e, em segundo lugar, para a vida cotidiana e a recreação.

Vimos que – qualquer coisa que possa ter sido a prática dos mestres Tang – as comunidades Zen modernas, tanto a Soto quanto a Rinzai, dão a maior importância à meditação ou o “Zen sentado” (za-zen). Pode parecer estranho e irracional que homens fortes e inteligentes devam simplesmente sentar quietamente por várias horas. A mentalidade Ocidental sente que tais coisas não são apenas não-naturais, mas também um grande desperdício do valioso tempo, por mais útil que seja como disciplina para inculcar paciência e fortitude. Apesar do Ocidente ter sua própria tradição contemplativa na Igreja Católica, a vida do “sentar e olhar” perdeu seu apelo, pois nenhuma religião que não “melhora o mundo” é valorizada, e é difícil ver como o mundo pode ser melhorado ao manter-se quieto. Entretanto, deve ser óbvio que a

ação sem sabedoria, sem clara consciência do mundo como este de fato é, nunca pode melhorar nada. Ademais, como água turva é melhor limpa quando deixada sozinha, pode ser argumentado que aqueles que se sentam quietamente e não fazem nada estão fazendo uma das maiores contribuições possíveis para um mundo em tumulto.

Não existe, de fato, nada anormal nos longos períodos de sentar quieto. Os gatos o fazem; mesmo os cães e outros animais mais nervosos o fazem. As assim chamadas pessoas primitivas o fazem – os Índios americanos e os camponeses da maioria das nações. A arte é mais difícil para aqueles que desenvolveram o intelecto sensível a tal ponto que não podem deixar de fazer predições sobre o futuro, e então devem se manter em um constante torvelinho de atividade para antecipá-las. Porém, parece que ser incapaz de sentar-se e assistir com a mente completamente descansada é ser incapaz de experienciar inteiramente o mundo no qual vivemos. Pois alguém não conhece o mundo simplesmente ao pensar e agir sobre ele. Esse alguém deve, primeiramente, experimentá-lo mais diretamente, e prolongar a experiência sem concluir apressadamente.

A relevância do za-zen ao Zen é óbvia quando lembramos que o Zen é ver a realidade diretamente, em sua “talidade.” Para ver o mundo conforme este é concretamente, não dividido por categorias e abstrações, é preciso, certamente, olhar para ele com uma mente que não pensa – ou seja, forma símbolos – sobre ele. O za-zen não é, portanto, o sentar com uma mente vazia que exclui todas as impressões dos sentidos internos e externos. Não é “concentração” no sentido usual de restringir à atenção a um único objeto sensível, tal como um ponto de luz ou a ponta do nariz. É simplesmente a consciência quieta, sem comentário, de qualquer coisa que esteja aqui e agora. Essa consciência é assistida pela mais vívida sensação de “não-diferença” entre o sujeito e o mundo externo, entre a mente e seus conteúdos – as várias visões, sons e outras impressões do ambiente circundante. Naturalmente, essa sensação não surge do tentar adquiri-la; ela aparece por si mesma quando alguém está sentado e vigilante sem nenhum propósito na mente – até mesmo o propósito de abandonar o propósito.

No sodo ou zendo, o salão dos monges ou da meditação, de uma comunidade Zen, não existe, é claro, nada particularmente distrativo nos arredores externos. Há

uma longa sala com plataformas amplas em baixo, de ambos os lados, onde os monges dormem e meditam. As plataformas são cobertas com tatame, grossos tapetes de palha no chão, e os monges se sentam em duas filas olhando uma para a outra ao longo da sala. O silêncio que prevalece é aprofundado, em vez de quebrado, pelos sons ocasionais que flutuam de uma vila próxima, pelo intermitente soar de sinos de tons suaves de outras partes do monastério, e pelo gorjeio dos pássaros nas árvores. Além disso, há apenas a sensação do ar limpo e frio de montanha e o cheiro "amadeirado" de um tipo especial de incenso.

Muita importância está vinculada com a postura física do za-zen. Os monges sentam em travesseiros firmemente acolchoados com as pernas cruzadas e as solas dos pés para cima, sobre as coxas. As mãos repousam sobre o colo, a esquerda sobre a direita, com as palmas para cima e os polegares se tocando. O corpo mantém-se ereto, mas não rígido, e os olhos são deixados abertos para que permaneçam fixos fitando o chão a alguns passos à frente. A respiração é regulada para ser vagarosa sem esforço, com a ênfase na expiração, e seu impulso partindo do ventre, em vez do tórax. Isso tem o efeito de alterar o centro de gravidade do abdômen de modo que toda a postura tenha um sentido de firmeza, de fazer parte do chão sobre o qual alguém se senta. A respiração lenta e confortável a partir do ventre age na consciência como um fole, lhe dando uma calma e brilhante claridade. O iniciante é aconselhado a acostumar-se com a quietude não fazendo nada além de contar suas respirações de um a dez, repetidamente, até que a sensação do sentar sem comentários torne-se sem esforço e natural.

Enquanto os monges estão assim sentados, dois assistentes caminham vagorosamente de um lado a outro entre as plataformas, cada um carregando um keisaku ou bastão de "advertência", redondo em uma ponta e achatado na outra – um símbolo da espada de prajna do Bodisatva Manjusri. Assim que veem um monge dormindo, ou sentando em uma postura incorreta, eles param em frente a ele, curvam-se cerimoniosamente, e batem-no nos ombros. Diz-se que isso não é "punição" mas uma "massagem revigorante" para retirar a rigidez dos músculos dos ombros e trazer a mente de volta para o estado de alerta. Entretanto, os monges os quais discuti essa prática parecem ter a mesma atitude ironicamente cômica sobre isso, associada com as frequentes disciplinas corporais dos internatos para garotos.

Ademais, a regulação sodo diz, “No momento do serviço da manhã, aqueles que cochilam devem severamente lidar com o keisaku.”<sup>1</sup>

Nos intervalos, a postura sentada é interrompida, e os monges enfileiram-se para uma rápida marcha em torno do piso entre as plataformas para manterem-se apartados da preguiça. Os períodos de za-zen são também interrompidos para o trabalho nos terrenos do monastério, limpeza da propriedade, serviços no santuário principal ou no “salão do Buda”, e outros deveres – assim como para as refeições e as poucas horas de sono. Em certas partes do ano, o za-zen é mantido quase continuamente das 3:30 da manhã até as 10 horas da noite, e esses longos períodos são chamados sesshin, ou “coletando a mente.” Todos os aspectos das vidas dos monges são conduzidos de acordo com um ritual preciso, embora sem ostentação, que fornece à atmosfera do sodo um ar levemente militar. Os rituais são sinalizados e acompanhados por em torno de uma dúzia de sinos, aplaudidores e gongos de madeira, golpeados em vários ritmos para anunciar os momentos de za-zen, refeição, serviços, palestras, ou entrevistas sanzen com o mestre.

O estilo ritualístico ou cerimonioso é tão característico do Zen que talvez seja necessária uma explicação para uma cultura que o associa com afetação ou superstição. No Budismo as quatro atividades principais do ser humano – andar, ficar em pé, sentar e deitar – são chamadas de quatro “dignidades”, porque elas são as posturas assumidas pela natureza Búdica em seu corpo humano (nirmanakaya). O estilo ritualístico de conduzir as atividades é, portanto, uma celebração do fato que “o homem ordinário é Buda”, e, ademais, um estilo que chega quase que naturalmente para uma pessoa que está fazendo tudo com presença mental total. Assim, se em algo tão simples e trivial como acender um cigarro alguém está totalmente consciente, vendo a chama, a fumaça ondulante, e a regulação da respiração como as coisas mais importantes do universo, parecerá para um observador que a ação tem um estilo ritualístico.

Essa atitude de “agir como um Buda” é particularmente enfatizada na Escola Soto, onde tanto o za-zen quanto o ciclo de atividades diárias não são vistas, de maneira alguma, como meios para um fim, mas como a realização de fato do estado Búdico. Como Dogen diz no Shobogenzo:

Sem aguardar o amanhã com expectativa a todo momento, você deve pensar apenas nesse dia e nessa hora. Porque amanhã é difícil e incerto e difícil de conhecer, você deve pensar em seguir o caminho Budista enquanto você vive hoje [...] Você deve concentrar na prática Zen sem gastar tempo, pensando que há apenas esse dia e essa hora. Depois disso ela se torna verdadeiramente fácil. Você deve esquecer sobre o bem e o mal em sua natureza, a força ou a fraqueza do seu poder.<sup>2</sup>

No za-zen não pode existir nenhum pensamento com a intenção do satori ou de evitar o nascimento e morte, nenhum esforço por nada no tempo futuro.

Se a vida vem, essa é a vida. Se a morte vem, isso é a morte. Não há nenhum motivo para você estar sob o controle delas. Não coloque nenhuma esperança nelas. Essa vida e morte são a vida do Buda. Se você tentar jogá-las fora em negação, você perde a vida do Buda.<sup>3</sup>

Os "três mundos" do passado, presente e futuro não são, como é comumente suposto, estendidos em distâncias inacessíveis.

O assim chamado passado é o topo do coração; o presente é o topo do punho; e o futuro a parte de trás do cérebro.<sup>4</sup>

Todos os momentos estão aqui nesse corpo, que é o corpo do Buda. O passado existe em sua memória e o futuro em sua antecipação, e ambos são agora, pois quando o mundo é inspecionado direta e claramente, os tempos passados e futuros não são encontrados em lugar algum.

Esse também é o ensinamento de Bankei:

Vocês são primariamente Budas; vocês não serão Budas pela primeira vez. Não há nem uma pequena parcela de uma coisa chamada erro em sua mente inata [...] Se você tem o menor desejo de ser melhor do que você de fato é, se você apressar-se minimamente na busca por algo, você irá contra a Não-nascida.<sup>5</sup>

Tal visão da prática do Zen é, portanto, difícil de reconciliar com a disciplina que prevalece hoje na Escola Rinzai, e que consiste em “passar” por uma série gradual de aproximadamente cinquenta problemas koan. Muitos dos mestres Rinzai são mais enfáticos sobre a necessidade de despertar um espírito mais intenso de busca – um senso convincente de “dúvida” por meio do qual se torna quase impossível esquecer o koan que se está tentando resolver. Naturalmente, isso leva a um bom tanto de comparação entre os graus de realização de vários indivíduos, e um reconhecimento formal e muito definido é anexado na “graduação” final do processo.

Desde que os detalhes formais da disciplina koan são um dos poucos segredos de fato que ainda permanecem no mundo Budista, é difícil avaliá-lo justamente se alguém não passou pelo treinamento. Por outro lado, se alguém passou pelo treinamento é obrigado a não falar sobre ele – salvo em vagas generalidades. A Escola Rinzai sempre proibiu a publicação de respostas formalmente aceitáveis aos vários koans por causa que o ponto principal da disciplina é descobri-las por si mesmo, pela intuição. Saber as respostas sem as ter descoberto seria como estudar um mapa sem empreender a jornada. Desprovidas do choque de reconhecimento real, as respostas simples parecem insossas e desapontadoras, e, obviamente, nenhum mestre competente seria enganado por qualquer um que as desse sem um sentimento genuíno.

Não há nenhuma razão do porquê, entretanto, de o processo ter que realmente envolver toda a tolice em reação aos “graus de realização”, quem “passou” e quem não passou, ou sobre quem é ou não um Buda genuíno por esses padrões formais. Todas as instituições religiosas bem estabelecidas são assaltadas por esse tipo de disparate, e elas geralmente se reduzem a um tipo de esteticismo, uma paixão excessiva pelo cultivo de um “estilo” especial cujos refinamentos distinguem a ovelha das cabras. Através desses padrões o esteta litúrgico pode distinguir os padres Católicos Romanos dos Anglicanos, confundindo os maneirismos da atmosfera tradicional com as marcas supernaturais da participação verdadeira ou falsa na sucessão apostólica. Às vezes, entretanto, o cultivo de um estilo tradicional pode ser admirável, como quando a escola dos artesãos ou artistas lega, de geração em geração, certos segredos de comércio ou refinamentos técnicos pelos quais objetos

de beleza peculiar são manufaturados. Mesmo assim, isso se torna facilmente uma disciplina afetada e autoconsciente, e nesse momento todo o seu "Zen" é perdido.

O sistema koan como existe hoje é principalmente obra de Hakuin (1685-1768), um mestre formidável e imensamente versátil, que lhe deu uma organização sistemática tal que o curso completo do estudo Zen da Escola Rinzai é dividido em seis estágios. Existem, primeiramente, cinco grupos de koan <sup>d</sup>:

1. Hosshin, ou koan Darmakaya, por meio dos quais "entra-se na fronteira do portal do Zen."
2. Kikan, ou koan da "astuta barreira", lidando com a expressão ativa do estado realizado no primeiro grupo.
3. Gonsen, ou koan da "investigação das palavras", presumivelmente lidando com a expressão do entendimento Zen no discurso.
4. Nanto, ou koan "difícil de penetrar."
5. Goi, ou koan de "Quinta Graduação", baseados nos cinco relacionamentos de "senhor" e "servo" ou de "princípio" (li) e "coisa-evento" (shih), em que o Zen relaciona-se com a Hua-yen ou a filosofia Avatamsaka.

O sexto estágio é um estudo dos preceitos Budistas e as regulações da vida do monge (vinaya) à luz do entendimento Zen.<sup>6</sup>

Normalmente, esse curso de treinamento leva em torno de trinta anos. De maneira alguma todos os monges Zen completam todo o treinamento. Isso é necessário apenas para aqueles que receberão a inka ou "selo de aprovação" de seu mestre para que eles próprios possam se tornar mestres (roshi), completamente versados em todos os "meios hábeis" (upaya) para ensinar o Zen aos outros. Como muitas outras coisas desse tipo, o sistema é bom conforme alguém o torna, e seus graduados são ambos Budas altos e baixos. Não deve ser assumido que uma pessoa que passou por um koan, ou mesmo vários koans, é necessariamente um ser humano "transformado" cujo caráter e modo de vida são radicalmente diferentes do que eram anteriormente. Nem deve ser assumido que o satori é um salto único e repentino da consciência comum para a "iluminação completa, insuperável" (anuttara samyak sambodhi). O satori realmente designa a maneira repentina e intuitiva de ver profundamente a verdadeira natureza de qualquer coisa, seja do lembrar de um nome esquecido ou descobrir os princípios mais profundos do Budismo. Busca-se tanto, mas

não se pode encontrar. Então se abdica, e a resposta vem por si mesma. Assim podem haver muitas ocasiões de satori no curso do treinamento, grande satori e pequeno satori, e a solução de muitos koans não depende de nada mais sensacional do que um tipo de “jeito” de entendimento do estilo do Zen ao lidar com os princípios Budistas.

As ideias Ocidentais das realizações Budistas são frequentemente distorcidas pela abordagem do “Oriente misterioso”, e pelas fantasias sensacionais tão amplamente circuladas nos escritos teosóficos durante as décadas imediatamente anteriores e posteriores à virada do século. Tais fantasias não eram baseadas nas fontes originais ou na experiência pessoal do Budismo, mas em leituras literais de passagens mitológicas dos sutras, onde os Budas e os Bodisatvas são embelezados com inúmeros atributos miraculosos e super-humanos. Assim, não deve haver confusão entre os mestres Zen e os “mahatmas” teosóficos – os glamorosos “Mestres de Sabedoria” que viveram nas fortalezas montanhosas do Tibete e praticaram as artes do ocultismo. Os mestres Zen são totalmente humanos. Eles adoecem e morrem; conhecem a felicidade e a angústia; têm mau humor ou outras pequenas “fraquezas” de caráter, justamente como qualquer outra pessoa, e não estão acima do amor e do entrar em um relacionamento completo com o sexo oposto. A perfeição do Zen é ser perfeitamente e simplesmente humano. A diferença do adepto ao Zen em relação aos homens ordinários é que os últimos estão, de uma forma ou outra, em conflito com sua própria humanidade, e estão tentando ser anjos ou demônios.<sup>7</sup> Um poema doka por Ikkyu diz:

Comemos, excretamos, dormimos e levantamos;

Esse é o nosso mundo.

Tudo que temos que fazer depois disso –

É morrer.<sup>8</sup>

O treinamento no koan envolve conceitos tipicamente Asiáticos de relação entre mestre e pupilo que são totalmente diferentes dos nossos. Pois nas culturas Asiáticas isso é um relacionamento peculiarmente sagrado no qual o mestre é considerado responsável pelo carma do pupilo. Espera-se que o pupilo conceda, por sua vez,

absoluta obediência e autoridade a seu mestre, e que o considere com um respeito quase maior do que seu próprio pai – e nos países Asiáticos isso quer dizer muito. Para um jovem monge Zen o roshi, portanto, permanece como um símbolo da máxima autoridade patriarcal, e este, usualmente, interpreta o papel à perfeição – sendo normalmente um homem avançado nos anos, ameaçador e “feroz” no aspecto, e, quando formalmente vestido e sentado para a entrevista sanzen, uma pessoa de suprema presença e dignidade. Nesse papel ele constitui um símbolo vivo de tudo que faz com que alguém tenha medo de ser espontâneo, tudo que provoca a mais dolorosa e estranha autoconsciência. Ele assume esse papel como um upaya, um instrumento hábil, para desafiar o estudante a encontrar os “nervos” suficientes para ser perfeitamente natural na presença desse formidável arquétipo. Se puder fazer isso, ele é um homem livre o qual ninguém na Terra pode envergonhar. É preciso lembrar, também, que na cultura japonesa o adolescente e o jovem são peculiarmente suscetíveis ao ridículo, que é livremente usado como um meio de conformar os jovens à convenção social.

Ao conceito Asiático normal de relacionamento mestre-pupilo, o Zen adiciona algo próprio, no sentido em que deixa a formação do relacionamento inteiramente à iniciativa do pupilo. A posição básica do Zen é que este não tem nada a dizer, nada a ensinar. A verdade do Budismo é tão auto-evidente, tão óbvia que, pelo contrário, oculta-se ao explicá-la. Por esse motivo o mestre não “ajuda” o estudante de maneira alguma, desde que ajudar iria, de fato, impedir. Ao contrário, ele sai de seu caminho para pôr obstáculos e barreiras na trilha do estudante. Daí os comentários de Wu-men sobre os vários koans no Wu-men kuan serem intencionalmente enganosos, a totalidade dos koans chamada de “videiras de glicínias” ou “emaranhados”, e grupos particulares chamados de “barreiras astutas” (kikan) e “difícil de penetrar” (nanto). Isso é como encorajar o crescimento de uma sebe ao podá-la, pois obviamente a intenção básica é ajudar, mas o estudante não sabe realmente o Zen ao menos que o encontre por si mesmo. O provérbio chinês “O que chega através do portão não é tesouro de família” é entendido no Zen como querendo dizer que o que outra pessoa lhe diz não é o seu próprio conhecimento. O satori, como Wu-men explicou, vem apenas quando alguém exauriu seus pensamentos, apenas quando alguém se

convence que a mente não pode agarrar a si mesma. Nas palavras de outro doka de Ikkyu:

Uma mente buscar em outro lugar  
Pelo Buda,  
É tolice  
No próprio centro da tolice.

Pois

Meu sujeito de longa data,  
Na natureza não-existente;  
Lugar algum para ir quando morto,  
Absolutamente nada.<sup>9</sup>

O tipo hosshin preliminar de koan começa, portanto, ao obstruir o estudante ao enviá-lo na direção exatamente oposta da qual ele deve olhar. E assim o faz astutamente, para ocultar o estratagema. Todos sabem que a natureza de Buda está "dentro" de si próprio e não deve ser procurada fora, de modo que nenhum estudante seria enganado ao lhe ser dito para buscá-la na Índia ou ao ler um certo sutra. Pelo contrário, lhe é dito para procurá-la em si próprio! Ainda pior, ele é encorajado a buscá-la com toda a energia de seu ser, nunca abandonando sua busca dia ou noite, seja em za-zen ou ao trabalhar ou comer. Ele é encorajado, de fato, a fazer de si um tolo total, a rodopiar como um cão tentando pegar seu próprio rabo.

Assim os primeiros koans normais são a "Face Original" de Hui-neng, o "Wu" de Chao-chou, ou "Uma Mão" de Hakuin. Na primeira entrevista sanzen, o roshi instrui o estudante relutantemente aceito a descobrir sua "face original" ou "aspecto", isto é, sua natureza básica, como era antes de seu pai e sua mãe concebê-lo. A ele é dito para que retorne quando descobri-la, e que dê alguma prova da descoberta. Entrementes, ele não deverá discutir o problema ou buscar ajuda de outras pessoas. Ao juntar-se com os outros monges no sodo, o jikijitsu ou "monge principal" irá provavelmente instruí-lo nos princípios do za-zen, mostrando-o como sentar, e talvez

o encorajando a retornar ao roshi para o sanzen o mais rápido possível, e a não perder a oportunidade de encontrar a visão adequada de seu koan. Ponderando o problema de sua "face original", ele conseqüentemente tenta imaginar o que foi antes de nascer, ou, pois isso é relevante, o que é agora no próprio centro de seu ser e o que é a realidade básica de sua experiência à parte de sua extensão no espaço e tempo.

Ele logo descobre que o roshi não tem nenhuma paciência com respostas filosóficas ou prolixas. Pois o roshi quer uma "amostra." Ele quer algo concreto, alguma prova sólida. O estudante, portanto, começa a produzir algo como um "exemplar de realidade" como um agrupamento de rocha, folhas e galhos, gritos, gestos das mãos – qualquer coisa e tudo o que ele puder imaginar. Mas tudo é resolutamente rejeitado até que o estudante, incapaz de imaginar qualquer outra coisa, é levado ao limite de seus recursos mentais – a um ponto que, é claro, começa a seguir o caminho correto. Ele "sabe que não sabe."

Quando o koan inicial é o "Wu" de Chao-chou, o estudante é convidado a descobrir porque Chao-chou responde "Wu" ou "Nenhuma" à questão, "Um cachorro tem a natureza de Buda?" O roshi pede para ser mostrado esse "nada." Um provérbio chinês diz que "Um mão única não bate palmas," e e, como conseqüência, Hakuin perguntou, "Qual é o som de uma mão?" Você pode ouvir o que não está fazendo um barulho? Você pode obter algum som desse objeto que não tem nada para bater? Você pode obter algum "conhecimento" da sua própria natureza real? Que questão idiota!

Por tais meios o estudante é finalmente trazido a um ponto que se sente totalmente estúpido – como se tivesse enclausurado em um grande bloco de gelo, incapaz de se mover ou pensar. Ele simplesmente não sabe nada; o mundo inteiro, incluindo a si mesmo, é uma enorme massa de pura dúvida. Tudo o que ouve, toca ou vê é tão incompreensível como o "nada" ou "o som de uma mão." No sanzen ele é perfeitamente estúpido. Ele anda ou senta o dia inteiro em uma "vívida confusão", consciente de tudo que acontece ao seu redor, respondendo mecanicamente às circunstâncias, mas totalmente perplexo com tudo.

Depois de algum tempo nesse estado, chega um momento em que o bloco de gelo colapsa repentinamente, quando esse vasto agrupamento de ininteligibilidade se torna instantaneamente vivo. O problema de quem ou o que se é se torna

transparentemente absurdo – uma questão a qual, desde o início, não quer dizer nada. Não sobra ninguém para colocar a questão ou para respondê-la. Entretanto, ao mesmo tempo, essa insignificância pode sorrir e falar, comer e beber, correr para cima e para baixo, olhar para a terra e o céu, e tudo isso sem qualquer sentimento de existir um problema, um tipo de nó psicológico, em seu meio. Não há nenhum nó porque a “mente buscando conhecer a mente” ou o “sujeito buscando controlar o sujeito” foi conquistado fora da existência e exposto como a abstração que ele sempre foi. E quando esse nó tenso desaparece não há mais a sensação de um núcleo duro da subjetividade em contraste com o mundo. Nesse estado, o roshi necessita apenas de um simples olhar para o estudante para saber que ele está agora pronto para iniciar seu treinamento Zen com seriedade.

Não é como o paradoxo que diz que o treinamento Zen pode começar apenas quando termina. Pois isso é simplesmente o princípio Mahayana básico que o prajna leva à karuna, que o despertar não é verdadeiramente alcançado ao menos que ele também implique a vida do Bodisatva, a manifestação do “uso maravilhoso” do Vazio para o benefício de todos os seres sencientes.

Nesse ponto o roshi começa a apresentar ao estudante aos koans que clamam por feitos impossíveis de ação e julgamento, tais como:

“Remova às quatro divisões de Tóquio da sua manga.”

“Pare aquele navio no oceano distante.”

“Pare o badalo do sino distante.”

“Uma garota atravessa a rua. Ela é a irmã mais nova ou mais velha?”

Tais koans são ainda mais obviamente “complicados” do que os problemas básicos introdutórios, e mostram ao estudante que o que é um dilema para o pensamento não apresenta barreiras para a ação. Um lenço de papel facilmente se torna as quatro divisões de Tóquio, e o estudante resolve o problema da irmã mais nova ou mais velha ao andar afetadamente pela sala, como uma garota. Pois em sua absoluta “talidade” a garota é apenas aquilo; ela é apenas relativamente “irmã”, “mais velha”, ou “mais jovem.” É possível talvez entender por que um homem que praticou za-zen por oito anos disse a R. H. Blyth que o “Zen é apenas um truque de palavras”,

pois de acordo com o princípio de extrair um espinho com um espinho o Zen desprende às pessoas do emaranhamento que elas se encontram ao confundirem palavras e ideias com a realidade.

A prática contínua de za-zen, entretanto, provê ao estudante uma mente clara e desobstruída, na qual se pode arremessar um koan como uma rocha em uma poça e simplesmente assistir para ver o que sua mente faz com ele. Conforme conclui cada koan, o roshi usualmente requer que ele apresente um verso do Zenrin Kushu que expressa o ponto do koan resolvido. Outros livros são também utilizados, e o falecido Sokei-an Sasaki, trabalhando nos Estados Unidos, descobriu que um admirável manual para esse propósito era Alice no País das Maravilhas! Conforme o trabalho segue, os koans cruciais alternam-se com os koans subsidiários que exploram às implicações dos anteriores, e dão ao estudante um conhecimento completo de todos os temas da visão Budista do universo, apresentando todo o corpus do entendimento de tal maneira que ele conhece os seus ossos e nervos. Por esses meios ele aprende a responder instantânea e inabalavelmente às situações da vida cotidiana.

O grupo final de koans lida com as “Cinco Classificações” (go-i) – uma visão esquemática das relações entre conhecimento relativo e conhecimento absoluto, coisas-eventos (shih) e o princípio tácito (li). O criador do esquema foi T’ung-shan (807-869), mas ele surge dos contatos do Zen com a Escola Hua-yen (Japonês, Kegon), e a doutrina das Cinco Classificações é intimamente relacionada com àquela quádrupla do Darmadhatu.<sup>10</sup> As classificações são frequentemente representadas em termos das posições relativas do senhor e do servo, ou hóspede e convidado, estando respectivamente para o princípio subjacente e as coisas-eventos. Assim temos:

1. O senhor olha abaixo para o servo.
2. O servo olha acima para o senhor.
3. O senhor.
4. O servo.
5. O senhor e o servo conversam.

É suficiente dizer que os primeiros quatro correspondem aos quatro Darmadhatu da Escola Hua-yen, apesar do relacionamento ser um pouco complexo, e o quinto

corresponde à "naturalidade." Em outras palavras, é possível considerar o universo, o Darmadhatu, de um número de pontos de vista igualmente válidos – como muitos, como um, como ambos um e muitos, ou como nenhum nem muitos. Mas a posição final do Zen é que ele não detém qualquer ponto de vista especial, e, contudo, é livre para tomar todos os pontos de vista de acordo com as circunstâncias. Nas palavras de Lin-chi:

Às vezes retiro o homem (isto é, o sujeito) mas não retiro às circunstâncias (isto é, o objeto). Às vezes retiro as circunstâncias, mas não retiro o homem. Às vezes retiro tanto o homem quanto às circunstâncias. Às vezes não retiro nem o homem nem às circunstâncias.<sup>11 f</sup>

E às vezes, ele poderia ter adicionado, não faço nada especial (wu-shih).<sup>12</sup>

O treinamento no Koan chega ao final em um estado de perfeita naturalidade da liberdade em ambos os mundos, absoluto e relativo, mas porque essa liberdade não é oposta à ordem convencional, mas é, pelo contrário, uma liberdade que "sustenta o mundo" (lokasamgraha), a fase final do estudo é o relacionamento do Zen com as regras da vida social e monástica. Como Yun-men uma vez perguntou, "Em tal mundo amplo, por que responder ao sino e colocar as vestes cerimoniais?"<sup>13</sup> Outra resposta de um mestre em um contexto totalmente diferente se aplica bem aqui – "Se houver qualquer razão para isso você pode cortar minha cabeça!" Pois o ato moral é significativamente moral apenas quando é livre, sem a compulsão de uma razão ou necessidade. Isso é talvez o significado mais profundo da doutrina Cristã do livre arbítrio, pois agir "em união com Deus" é agir, não a partir da coação do medo ou orgulho, nem a partir da esperança ou recompensa, mas com um amor sem base pelo "movedor imóvel."

Dizer que o sistema koan tem certos perigos e desvantagens é apenas dizer que qualquer coisa pode ser utilizada incorretamente. Ele é uma técnica altamente sofisticada e até mesmo institucionalizada, e, portanto, empresta-se à afetação e a artificialidade. Mas o mesmo ocorre com qualquer técnica, mesmo quando tão não técnica quanto o método de Bankei de não ter método. Isso, também, pode se tornar um fetiche. Entretanto, é importante ser diligente em relação aos pontos os quais as

desvantagens ocorrem com mais probabilidade, e parece que no treinamento koan existem duas.

A primeira é insistir que o koan é o “único caminho” para uma realização genuína do Zen. É claro, alguém pode questionar ao dizer que o Zen, além e aquém da experiência do despertar, é precisamente o estilo de lidar com o Budismo o qual o koan representa. Mas, nesse caso, a Escola Soto não é Zen, e nenhum Zen será encontrado em nenhum lugar do mundo fora da tradição particular da vertente Rinzai. Assim definido, o Zen não tem universalidade e se torna tão exótico e condicionado culturalmente como o drama No ou a prática da caligrafia chinesa. Do ponto de vista do Ocidente, tal Zen agrada apenas aos entusiastas do “Niponismo”, a romancistas que gostam de brincar de serem japoneses. Não que haja algo inerentemente “mal” nesse romanticismo, pois não existe tais coisas como culturas “puras”, e o apropriar-se dos estilos de outras pessoas sempre agrega à variedade e tempero da vida. Mas o Zen é muito mais do que um refinamento cultural.

A segunda, e mais séria, desvantagem pode surgir da oposição do satori à intensa “sensação de dúvida” que alguns expoentes do koan tão deliberadamente encorajam. Pois isso é promover um satori dualístico. Dizer que a profundidade do satori é proporcional à intensidade da busca e do esforço que o precede, é confundir o satori com seus adjuntos puramente emocionais. Em outras palavras, se alguém quer sentir revigorosamente seus passos leves, é sempre possível viver um tempo com chumbo nos sapatos – e então retirá-lo. O sentido de alívio certamente será proporcional à duração de tempo que os sapatos foram utilizados, e ao peso do chumbo. Isso é equivalente ao velho truque dos revivalistas religiosos que dão aos seus seguidores um tremendo ânimo emocional ao implantarem primeiramente um agudo sentido de pecado, e então aliviá-lo através da fé em Jesus. Porém tais “ânimos” não duram, e foi desse tipo de satori que Yün-feng disse, “Aquele monge que não teve nenhum satori vai diretamente para o inferno, como uma flecha voadora.”<sup>14</sup>

O despertar quase que necessariamente envolve um sentido de alívio porque coloca um fim à câimbra psicológica habitual de tentar apreender a mente com a mente, que, por sua vez, gera o ego com todos os seus conflitos e defesas. A seu tempo, o sentido de alívio perde sua efetividade – mas não o despertar, a não ser que

alguém o confunda com o sentido de alívio e tente explorá-lo cedendo ao êxtase. O despertar é, assim, apenas incidentalmente prazeroso ou extático, apenas no começo uma experiência de intensa liberação emocional. Mas em si mesmo é apenas o final de um uso artificial e absurdo da mente. Aquém e além disso há o wu-shih – nada especial – pois o conteúdo último do despertar não é nunca um objeto particular do entendimento ou da experiência. A doutrina Budista dos “Quatro Invisíveis” postula que o Vazio (sunya) é para um Buda como a água para o peixe, o ar para um homem e a natureza das coisas para o ilusório além da concepção.

Deve ser óbvio que o que somos, mais substancial e fundamentalmente, nunca será um objeto de entendimento distinto. Qualquer coisa que podemos saber – vida e morte, luz e escuridão, sólido e vazio – serão aspectos relativos de algo tão inconcebível quanto a cor do espaço. O despertar não é saber o que a realidade é. Como um poema Zenrin diz:

Como borboletas vêm às flores recentemente plantadas,  
O Bodidarma diz, “Eu não sei.”<sup>9</sup>

O despertar é saber o que a realidade não é. É cessar de identificar a si mesmo com qualquer objeto do conhecimento. Assim como cada asserção sobre a substância básica ou energia da realidade deve ser insignificante, qualquer asserção tal como o que “Eu sou” nas próprias raízes do meu ser deve também ser o auge da tolice. A delusão é a premissa metafísica falsa na raiz do senso comum; é a inconsciência ontológica e epistemológica do homem comum, sua suposição tácita que ele é um “algo.” A suposição que “Eu não sou nada” seria, é claro, igualmente errada pois algo e nada, ser e não-ser, são conceitos relacionados, e pertencem igualmente ao “conhecido.”

Um método de relaxamento muscular se inicia com uma crescente tensão nos músculos para se ter um claro sentimento do que não fazer.<sup>15</sup> Nesse sentido, há algum propósito ao usar o koan inicial como um meio para intensificar o esforço absurdo da mente para apreender a si mesma. Mas identificar o satori com um sentimento resultante de alívio, com a noção de relaxamento, é totalmente enganoso, pois o satori é o deixar fluir e não o sentimento disso. O aspecto consciente da vida Zen não é,

portanto, o satori – não é a “mente original” – mas tudo o que alguém fica livre para fazer, ver e sentir quando a câimbra da mente se desprende.

Desse ponto de vista, a confiança simples de Bankei na “mente Não-nascida” e mesmo a visão de Shinran do Nembutsu são também entradas ao satori. Para “deixar fluir” não é sempre necessário exaurir a tentativa de apreender até que se torne intolerável. Contra essa maneira violenta também existe o judô – uma “maneira branda”, uma maneira de ver que a mente, a realidade básica, permanece espontânea e não-apreendida não importando se alguém tenta apreendê-la ou não. O fazer ou não fazer de uma pessoa recai na pura irrelevância. Pensar que é necessário apreender ou não apreender, deixar fluir ou não deixar, é apenas promover a delusão que o ego é real e que suas maquinações são um obstáculo efetivo ao Tao. Ao lado do funcionamento espontâneo da “mente Não-nascida” esses esforços ou não-esforços são estritamente nulos. Na linguagem mais imagética de Shinran, é apenas necessário ouvir o “voto salvador” de Amitabha e dizer seu nome, o Nembutsu, mesmo que apenas uma vez, sem se preocupar com o ter fé ou não, ou se há falta de desejo ou não. Todas essas preocupações são o orgulho do ego. Nas palavras do Shin-shu do místico Kichi-bei:

Quando toda a ideia de autopoder baseada em valores morais e medidas disciplinares é purgada, não lhe sobra nada que irá declarar-se como um ouvinte, e, exatamente por causa disso, você não perderá nada do que ouvir.<sup>16</sup>

Enquanto alguém pensa sobre o ouvir, não poderá ouvir claramente, e enquanto alguém pensa sobre tentar ou não tentar deixar-se fluir, isso não é possível. Entretanto, se alguém pensa sobre o ouvir ou não, os ouvidos ouvirão exatamente o mesmo, e nada pode parar o som de alcançá-los.

A vantagem do método koan é talvez que, para propósitos gerais, a outra maneira é muito sutil, e muito facilmente sujeita à má interpretação – especialmente pelos monges que podem prontamente utilizá-la como uma desculpa para gastar tempo no monastério enquanto sobrevive das doações dos devotos laicos. Essa é certamente a causa da ênfase dos mestres T’ang no “não-buscar” ter cedido ao uso mais energético do koan como um meio de exaurir a força da vontade egoística. O

Zen de Bankei, sem método ou recursos, não oferece base para uma escola ou instituição, pois os monges podem muito bem seguir os seus caminhos e se interessarem por agricultura ou pesca. Como resultado, nenhum signo externo do Zen é deixado; não há mais qualquer apontar com o dedo para a lua da Verdade – e isso é necessário para a tarefa do Bodisatva de libertar todos os seres, mesmo correndo o risco de confundir o dedo com a lua.

---

1 Em Suzuki (5), p. 99. As regulações também dizem, “Quando se submeter ao keisaku, junte suas mãos cortesmente e curve-se; não permita que nenhum pensamento egoísta se imponha ou estime a raiva.” O ponto parece ser que o keisaku tem dois usos – um para a massagem dos ombros e outro, apesar de polidamente declarado, para punição. É interessante que Bankei tenha abolido essa prática em sua própria comunidade, pelo fato de um homem não ser menos um Buda quando dorme como quando acordado.

2 O capítulo Zuimonki. Em Masunaga (1), p. 42.

3 O capítulo Shop, idem ibidem, p. 44.

4 O capítulo Kenbutsu, idem ibidem, p. 45.

5 Em Suzuki (10), p. 177-78.

6 Esse esboço é baseado na informação dada em uma conferência na Academia Americana de Estudos Asiáticos, por Ruth Sasaki.

7 É difícil exagerar a importância do grande símbolo Budista da bhavachakra, a Roda da Vida. Os anjos e demônios ocupam as mais altas e mais baixas posições, as posições da felicidade perfeita e da perfeita frustração. Essas posições se encontram nos lados opostos de um círculo porque elas levam uma a outra. Elas não representam coisas tão literais como nossos próprios ideais e terrores, porque a Roda é, de fato,

um mapa da mente humana. A posição humana se encontra no centro, isto é, no lado esquerdo da Roda, e é apenas dessa posição que alguém pode se tornar um Buda. O nascimento humano é, portanto, considerado excepcionalmente afortunado, mas isso não deve ser confundido como o evento físico, pois ninguém “nasce no mundo humano” até que aceite totalmente sua própria humanidade.

8 Traduzido por R. H. Blyth em “O Doka de Ikkyu”, O Jovem Oriente, vol. 2, número 7. (Tóquio, 1953.)

9 R. H. Blyth, idem ibidem, vol. 3, número 9, p. 14, e vol. 2, número 2, p. 7.

10 Para detalhes, veja acima, p. 160.

11 Em Ku-tsun-hsü Yü-lu, 1. 4, p. 3-4.

12 Um relato detalhado mas extremamente confuso das Cinco Classificações será encontrado em Dumoulin e Sasaki (1), p. 25-29.

13 Wu-men kuan, 16.

14 Ku-tsun-hsü Yü-lu, 41.

15 Veja Edmund Jacobson, Relaxamento Progressivo. (Chicago, 1938)

16 Em Suzuki (10), p. 130.

## Quatro

### O Zen Nas Artes

Felizmente é possível a nós não apenas ouvir sobre o Zen, mas também vê-lo. Desde que “um mostrar vale tanto quanto cem dizeres”, a expressão do Zen nas artes nos dá uma das maneiras mais diretas de entendê-lo. Ainda mais porque as formas de arte que o Zen criou não são simbólicas da mesma maneira que outros tipos de arte Budistas, ou a arte “religiosa” como um todo. Os temas favoritos dos artistas Zen, sejam pintores ou poetas, são o que chamaríamos de coisas naturais, concretas e seculares. Mesmo quando se voltam para o Buda, ou para os Patriarcas e mestres do Zen, eles os representam de uma maneira realista e humana. Ademais, as artes do Zen não são mera ou primariamente representacionais. Mesmo na pintura, a obra de arte é considerada não apenas como representando a natureza mas como sendo, ela própria, uma obra da natureza. Pois a própria técnica envolve a arte da não-artificialidade, ou o que Sabro Hasegawa chamou de “acidente controlado”, para que as pinturas sejam formadas tão naturalmente como as rochas e relvas que retratam.

Isso não quer dizer que as formas de arte do Zen são deixadas ao puro acaso, como se alguém fosse mergulhar uma cobra na tinta e a deixasse menear sobre uma folha de papel. O ponto é, pelo contrário, que para o Zen não há dualidade, nenhum conflito entre o elemento natural do acaso e o elemento humano do controle. Os poderes construtivos da mente humana não são mais artificiais do que as ações formativas das plantas ou abelhas, tanto que do ponto de vista do Zen não há contradição em dizer que a técnica artística é disciplina em espontaneidade e espontaneidade em disciplina.

As formas de arte do mundo Ocidental surgem de tradições espirituais e filosóficas nas quais o espírito está dividido da natureza, descendo do céu para alterá-la, como uma energia inteligente altera uma matéria inerte e recalcitrante. Assim Malraux sempre fala do artista “conquistando” seu meio como nossos exploradores e cientistas também falam de conquistar montanhas e o espaço. Aos ouvidos chineses e japoneses, essas expressões são grotescas. Pois quando você escala, é tanto a

montanha quanto suas próprias pernas que o elevam, e quando você pinta é o pincel, a tinta e o papel que determinam o resultado, tanto quanto sua própria mão.

O Taoísmo, o Confucionismo e o Zen são expressões de uma mentalidade que se sente completamente confortável nesse universo, e que vê o homem como uma parte integral de seu meio-ambiente. A inteligência humana não é um espírito aprisionado longínquo, mas um aspecto de todo o organismo complexamente harmonioso do mundo natural, cujos princípios foram primeiramente explorados no Livro das Mutações. O céu e a terra são igualmente membros desse organismo, e a natureza é tanto nossa mãe quanto nosso pai, pois o Tao pelo qual ela opera é originalmente manifesto no yin e no yang – os princípios masculinos e femininos, positivos e negativos os quais, em equilíbrio dinâmico, mantêm a ordem do mundo. O entendimento que repousa nas raízes da cultura do Extremo Oriente é que os opostos são relacionais e, por isso, fundamentalmente harmoniosos. O conflito é sempre comparativamente superficial, pois não pode haver conflito último quando os pares de opostos são mutuamente interdependentes. Assim, nossas rígidas divisões entre espírito e natureza, sujeito e objeto, bem e mal, artista e meio são totalmente estranhas a essa cultura.

Em um universo cujo princípio fundamental é a relatividade em vez do conflito, não há propósito porque não há vitória a ser ganha, nenhum final a ser alcançado. Pois todo fim, como a própria palavra mostra, é um extremo, um oposto, e existe apenas em relação com sua outra extremidade. Porque o mundo não vai para lugar algum não há pressa. É possível “ir com calma”, como a própria natureza, e na língua chinesa as “mudanças” da natureza e o “relaxar” são a mesma palavra, i.<sup>a</sup> Esse é o primeiro princípio no estudo do Zen e de qualquer arte do Extremo Oriente: a pressa, e tudo o que ela envolve, é fatal. Pois não há objetivo a ser alcançado. No momento em que um objetivo é concebido se torna impossível praticar a disciplina da arte, assenhorar-se do próprio rigor da sua técnica. Sob o olho vigilante e crítico de um mestre alguém pode praticar a escrita de caracteres chineses por vários dias, vários meses. Mas ele assiste como um jardineiro assiste o crescimento de uma árvore, e quer que seu estudante tenha a atitude da árvore – a atitude do crescimento desproposital na qual não há atalhos, porque todo estágio do caminho é tanto o início

quanto o fim. Por isso o mais realizado mestre não se congratula mais a si mesmo ao "alcançar" do que o mais atrapalhado iniciante.

Por mais paradoxal que pareça, a vida intencional não tem conteúdo nem propósito. Ela se apressa mais e mais, e perde tudo. Sem pressa, a vida despropositada não perde nada, pois é apenas quando não há objetivo e pressa que os sentidos humanos ficam totalmente abertos para receber o mundo. A ausência de pressa também envolve uma certa falta de interferência no curso natural dos eventos, especialmente quando se sente que o curso natural segue princípios que não são estranhos à inteligência humana. Pois, como vimos, a mentalidade Taoista não faz, ou força, mas "cresce" tudo. Quando a razão humana é vista como uma expressão do mesmo equilíbrio espontâneo entre yin e yang contido no universo natural, as ações do homem em seu meio-ambiente não são sentidas como um conflito, uma ação externa. Daí a diferença entre forçar e crescer não poder ser expressa em termos de direções específicas do que se deve ou não se deve ser feito, pois a diferença encontra-se principalmente na qualidade e no sentimento da ação. A dificuldade na descrição dessas coisas para os ouvidos Ocidentais é que as pessoas com pressa não podem ouvir.

A expressão de toda essa atitude nas artes é, talvez, melhor estimada através da pintura e da poesia. Embora possa parecer que as artes do Zen estejam confinadas às expressões refinadas da cultura, deve ser lembrado que quase todas as profissões e ofícios são conhecidos no Japão como um do, isto é, um Tao ou Caminho, não muito diferente do que é comumente conhecido no Ocidente como um "mistério." Em parte, todo o foi um dia um método secular de aprendizado dos princípios que são incorporados ao Taoismo, Zen e Confucionismo, assim como a moderna alvenaria é uma sobrevivência dos tempos os quais o ofício do pedreiro era um meio de iniciação em uma tradição espiritual. Mesmo na moderna Osaka, alguns dos mais antigos mercadores seguem um do ou modo de comércio baseado em um shingaku – um sistema de psicologia intimamente relacionado ao Zen.

Após a perseguição do Budismo chinês em 845, o Zen foi, por algum tempo, não apenas a forma dominante do Budismo mas, também, a mais poderosa influência espiritual no crescimento da cultura chinesa. Essa influência esteve no seu auge durante a dinastia Sulista Sung (1127-1279), e, durante esse tempo, os monastérios

tornaram-se centro proeminentes da erudição chinesa. Eruditos leigos, tanto Confucianos quanto Taoistas, visitavam-os para períodos de estudo, e os monges Zen, por seu turno, familiarizavam-se com os estudos clássicos chineses. Como a escrita e a poesia estavam entre as principais preocupações dos eruditos chineses e como o modo chinês de pintura é intimamente semelhante à escrita, os papéis do erudito, do artista e do poeta não eram amplamente separados. O cavalheiro-erudito chinês não era um especialista, e é totalmente contra a natureza do monge Zen confinar seus interesses e atividades a questões puramente “religiosas.” O resultado foi uma tremenda fertilização cruzada de atividades filosóficas, literatas, poéticas e artísticas nas quais o sentimento Zen e Taoista pela “naturalidade” torna-se a nota dominante. Foi durante esse mesmo período que Eisai e Dogen chegaram do Japão para retornar com o Zen para seu próprio país, e serem seguidos por uma torrente incessante de monges-eruditos japoneses ansiosos para levar para casa não apenas o Zen, mas todo outro aspecto da cultura chinesa. Carregamentos de monges, quase semelhantes a mosteiros flutuantes, cruzavam regularmente a rota entre a China e o Japão, carregando não apenas sutras e livros chineses clássicos, mas também chá, seda, porcelana, incenso, pinturas, drogas, instrumentos musicais e todo o refinamento da cultura chinesa – sem mencionar os artistas e artesãos chineses.

Um estilo caligráfico de pintura era a mais próxima do sentimento do Zen, feita com tinta negra em papel ou seda – usualmente uma pintura e um poema em cada. A tinta negra chinesa é capaz de uma grande variedade de tons, alterados pela quantidade de água, e a mesma tinta é encontrada em uma pluralidade enorme de qualidades e “cores” de negro. A tinta vem em um bastão sólido e é preparada ao colocar-se um pouco de água em um prato de pedra plano, onde o bastão é esfregado até que o líquido esteja na densidade requerida. A escrita ou a pintura são feitas com um pincel precisamente apontado, arranjado em um caule de bambu – um pincel que é mantido na vertical sem descansar o pulso no papel, e cujos fios suaves dão aos seus traços uma grande versatilidade. Porque o toque do pincel é tão leve e fluido, e porque ele deve mover-se continuamente sobre o papel absorvente para que a tinta flua regularmente, o seu controle requer um movimento livre da mão e do braço como se alguém estivesse dançando, em vez de escrevendo no papel. Em resumo, é um instrumento perfeito para a expressão da espontaneidade não-hesitante, e um único

traço é suficiente para “revelar” o caráter de alguém para um observador experienciado.

Sumi-e, como os japoneses chamam esse estilo de pintura, pode ter sido aperfeiçoada já na dinastia Tang pelos quase lendários mestres Wu Tao-tzu (cerca de 700-760) e Wang-wei (cerca de 698-759). Entretanto, a autenticidade das obras atribuída a eles é duvidosa, embora remontem ao século IX e incluem uma pintura tão plenamente característica do Zen como a cachoeira impressionista atribuída a Wang-wei – uma torrente gigantesca de poder transparente, sugerida por toques ligeiramente curvados do pincel entre duas massas de rochas. A grande época formativa desse estilo foi, indubitavelmente, a dinastia Sung (959-1279), e é representada por pintores tais como Hsia-kuei, Ma-yüan, Um-ch’i, e Liang-k’ai.

Os mestres Sung eram sobretudo pintores de paisagens, criadores de uma tradição de “pintura de natureza” que foi dificilmente superada em qualquer lugar do mundo. Pois ela mostra-nos a vida da natureza – das montanhas, águas, névoas, rochas, árvores e pássaros – como sentida pelo Taoísmo e o Zen. É um mundo o qual o homem pertence, mas que não domina; é suficiente por si só, pois não foi “feito para” ninguém e não tem propósito próprio. Como Hsüan-chüeh diz:

Sobre o rio, a lua brilhante; nos pinheiros, o vento suspirante;

Toda a noite tão tranquila – Por que? E para quem?<sup>1 b</sup>

As paisagens Sung não são tão fantásticas e estilizadas quanto os críticos Ocidentais frequentemente sugerem, pois viajar em território similar, em um país montanhoso e nebuloso, é vê-las em cada curva da estrada, e é uma questão simples para o fotógrafo tirar fotos que se pareçam exatamente como pinturas chinesas. Uma das características mais surpreendente das paisagens Sung, e do sumi-e como um todo, é a relativa vacuidade da figura – uma vacuidade que aparece, entretanto, para ser uma parte da pintura e não apenas um pano de fundo não pintado. Ao preencher apenas um canto, o artista torna toda a área da figura viva. Ma-yüan, em particular, foi o mestre dessa técnica, que resulta quase no “pintar ao não pintar”, ou o que o Zen às vezes chama “tocar a lira sem cordas.” O segredo encontra-se no saber como harmonizar a forma com a vacuidade e, sobretudo, em saber quando se “disse” o

suficiente. Pois o Zen não prejudica nem o choque estético nem o choque do satori ao inserir, através da explicação, reflexões e comentário intelectual. Ademais, a figura tão integralmente relacionada com seu espaço vazio dá a sensação do “maravilhoso Vazio” do qual o evento bruscamente aparece.

Igualmente impressionante é o controle do pincel, os traços variando de delicada elegância até uma bruta vitalidade, de árvores minuciosamente detalhadas até impressionantes contornos e grupos de pessoas texturizadas pelos “acidentes controlados” dos pelos desgarrados do pincel e a pintura irregular do papel. Os artistas Zen preservaram essa técnica até os dias presentes no estilo chamado de zenga dos caracteres chineses, círculos, galhos de bambu, pássaros ou figuras humanas desenhadas com poderosos e desinibidos traços que mantêm o movimento mesmo quando a pintura está terminada. Depois de Mu-ch’í, talvez o maior mestre do traço bruto foi o monge japonês Sesshu (1421-1506), cuja técnica formidável inclui as mais refinadas telas de pinheiros e pássaros, paisagens montanhosas semelhantes a Hsia-kuei, e paisagens quase violentamente vivas as quais ele não utilizava apenas o pincel, mas também punhados de palha pintada para obter a textura certa de “linhas voadoras muito finas.”

O olho Ocidental é imediatamente atacado pela ausência de simetria dessas pinturas, pela anulação consistente das formas geométricas regulares, sejam retas ou curvas. Pois a linha tracejada característica é acidentada, torcida, irregularmente sinuosa, enérgica ou abrangente – sempre espontânea em vez de previsível. Mesmo quando o monge ou artista Zen desenha um círculo solitário – um dos temas mais comuns do zenga – não é apenas ligeiramente excêntrico e fora de forma, mas a própria textura da linha é cheia de vida e entusiasmo com os respingos incidentais e as discrepâncias do “pincel bruto.” Pois o círculo abstrato ou “perfeito” se torna concreto e natural – um círculo vivo – e, da mesma forma, rochas e árvores, nuvens e águas aparecem ao olho chinês como elas mesmas, em vez das formas inteligíveis do geômetra e do arquiteto.

A ciência Ocidental tornou a natureza inteligível em termos de simetrias e regularidades, analisando suas mais instáveis formas como componentes de um modelo regular e mensurável. Como consequência, tendemos a ver a natureza e a lidar com esta como uma “ordem” cujo elemento de espontaneidade foi “filtrado.”

Porém essa ordem é maya, e a “verdadeira talidade” das coisas não tem nada em comum com as aridezes puramente conceituais dos quadrados perfeitos, círculos ou triângulos – exceto através do acidente espontâneo. Entretanto é por isso que a mente Ocidental fica consternada quando as concepções ordenadas do universo colapsam, e quando o comportamento básico do mundo físico é considerado um “princípio de incerteza.” Achamos tal mundo sem significado e inumano, mas a familiaridade com as formas de artes chinesas e japonesas pode nos levar a uma nova apreciação totalmente nova desse mundo em sua realidade viva e, finalmente, inevitável.

Mu-ch’i e Liang-k’ai fizeram muitas pinturas dos mestres e Patriarcas Zen, que representaram, na maioria das vezes, como lunáticos, carrancudos, histéricos, vadios que riem alto quando folhas são arrastadas. Como temas favoritos eles adotaram, como figuras Zen, os dois eremitas loucos Han-shan e Shih-te, e o enormemente rechonchudo deus-folclórico Pu-tai, para completar a miscelânea de vagabundos e trapaceiros para exemplificar o esplêndido disparate e vacuidade da vida Zen. O Zen e – até certo ponto – o Taoísmo, parecem ser as únicas tradições espirituais que se sentem seguras o suficiente para ridicularizarem-se a si mesmas, ou se sentirem suficientemente desinibidas para rirem não apenas sobre sua religião, mas no meio dela. Nessas figuras lunáticas, os artistas Zen retratam algo ligeiramente maior do que uma paródia de seu próprio caminho de vida wu-shin ou “não-mente”, pois como o “gênio é intimamente aliado à loucura” há um paralelo sugestivo entre o balbúcio insignificante de um lunático feliz e a vida despropositada do sábio Zen. Nas palavras de um poema Zenrin:

O ganso selvagem não pretende projetar sua reflexão;  
A água não tem mente para receber sua imagem.

Assim a vida sem objetivo é o tema constante de todo tipo de arte Zen, expressando o próprio estado interno do artista de ir a lugar algum em um momento atemporal. Todos os homens têm esses momentos ocasionalmente, e é somente então que eles captam àqueles vívidos vislumbres do mundo que irradia sobre os resíduos intermediários de memória – o cheiro de folhas queimadas na neblina de uma manhã de outono, voos de pombos ensolarados contra uma nuvem de tempestade, o

som de uma cachoeira invisível no crepúsculo, ou o gorjeio único de algum pássaro não-identificado nas profundezas de uma floresta. Na arte Zen, toda paisagem, todo esboço de bambus ao vento ou de rochas solitárias, é um eco de tais momentos.

Onde o espírito do momento for solitário e quieto este é chamado *sabi*.<sup>c</sup> Quando o artista se sente depressivo ou triste, e nessa vacuidade peculiar do sentimento vislumbra algo ordinário e desprezioso em sua incrível “talidade”, o espírito é chamado *wabi*.<sup>d</sup> Quando o momento evoca uma tristeza mais intensa, nostálgica, conectado com o outono e o desaparecimento do mundo, é chamado *aware*.<sup>e</sup> E quando a visão é a percepção repentina de algo misterioso e estranho, insinuando a um desconhecido nunca descoberto, o espírito é chamado *yugen*.<sup>f</sup> Essas palavras japonesas extremamente intraduzíveis denotam os quatro espíritos básicos do *furyu*,<sup>g</sup> isto é, a atmosfera geral do “gosto” Zen em sua percepção dos momentos despropositados da vida.

Inspirados pelos mestres Sung, os japoneses produziram todo um grupo de esplêndidos pintores *sumi* cujas obras classificam-se hoje entre os tesouros mais estimados da arte nacional – Muso Kokushi (1275-1351), Cho Densu (morte em 1431), Shubun (1414-1465), Soga Jasoku (morte em 1483), Sesshu (1421-1506), Miyamoto Musashi (1582-1645) e muitos outros. Pinturas notáveis foram também feitas pelos grandes monges Zen Hakuin e Sengai (1750-1837), o último mostrando uma propensão pela pintura abstrata tão surpreendentemente sugestiva do século XX que é fácil entender o interesse de tantos pintores contemporâneos no Zen.

No início do século XVII, os artistas japoneses desenvolveram um estilo ainda mais sugestivo e “informal” de *sumi-e*, chamado *haiga*, como um ilustrativo acompanhamento para os poemas *haikus*. Esses foram derivados do *zenga*, as pinturas informais dos monges Zen acompanhadas por versos do *Zenrin Kushu* e dizeres de vários *mondos* e *sutras*. O *Zenga* e a *haiga* representa a forma mais “extrema” das pinturas *sumi* – a mais espontânea, simples e ríspida, repleta de todos aqueles “acidentes controlados” do pincel onde eles exemplificam a maravilhosa falta de significado da própria natureza.

Desde os tempos mais remotos os mestres Zen mostraram uma parcialidade por poemas breves e aforísticos – simultaneamente lacônicos e diretos como suas respostas às questões sobre o Budismo. Muitos deles, como aqueles que citamos do

Zenrin Kushu, contêm referências evidentes ao Zen e seus princípios. Entretanto, assim como as “Três libras de linho!” de Tung-shan foi um resposta cheia de Zen mas não sobre o Zen, da mesma maneira a mais expressiva poesia Zen é aquela que “não diz nada”, que, em outras palavras, não é filosofia ou comentário sobre a vida. Um monge perguntou a Feng-hsüeh, “Quando o discurso e o silêncio são ambos inadmissíveis, como alguém pode passar sem erro?” O mestre replicou:

Eu sempre relembro Kiangsu em Maio –

O choro da perdiz, a quantidade de flores fragrantas!<sup>2</sup>

Aqui novamente, como na pintura, é a expressão do momento vivo em sua pura “talidade” – apesar de ser uma pena ter que dizer isso – e os mestres frequentemente citam a poesia clássica chinesa dessa forma, usando dísticos ou quadras, sem dizer mais nada.

A prática de tomar dísticos de antigos poemas chineses para usar como música foi também favorecida nos círculos literários, e, no início do século XI, Fujiwara Kinto compilou uma antologia de tais excertos, junto com os poemas curtos japoneses waka, sob o título de Roeishu, a Coleção das Músicas Claras. Tal uso da poesia obviamente expressa o mesmo tipo de visão artística que encontramos nas pinturas de Ma-yüan e Mu-ch’i, o mesmo uso do espaço vazio trazido à vida com poucos traços do pincel. Na poesia, o espaço vazio é o silêncio ao redor que um poema de duas linhas requer – um silêncio da mente onde não se “pensa sobre” o poema, mas, de fato, se sente a sensação que este evoca – tudo ainda mais forte por ter dito tão pouco.

No século XVII, os japoneses levaram essa poesia “sem palavras” à perfeição no haiku, o poema de apenas dezessete sílabas que abandona um tema quase que ao pegá-lo. Para as pessoas não-japonesas, os haikus se parecem com começos ou mesmo com títulos de poemas, e, em tradução é impossível transmitir o efeito de seu som e ritmo. Entretanto, a tradução pode transmitir a imagem – e esse é o ponto importante. É claro que existem muitos haikus que parecem tão artificiais como pinturas japonesas em bandejas de laca baratas para exportação. Mas o ouvinte não-japonês deve lembrar que um bom haiku é um pedregulho jogado em uma piscina da

mente do ouvinte, evocando associações além da riqueza de sua própria memória. Ele convida o ouvinte a participar, em vez de deixá-lo mudo pela admiração enquanto o poeta aparece.

O desenvolvimento do haiku deve-se amplamente à obra de Basho (1643-1694), cujo sentimento pelo Zen queria expressar-se em um tipo de poesia totalmente no espírito do wu-shih – “nada especial.” “Para escrever haiku,” ele disse, “tome uma criança de três pés” – pois os poemas de Basho tinham a mesma objetividade inspirada de uma expressão de fascinação de uma criança, e nos retorna ao mesmo sentimento de mundo de quando o encontramos pela primeira vez com nossos olhos impressionados.

Kimi hi take  
Yoki mono misera  
Yukimaroge!

Você acende o fogo;  
Te mostrarei algo belo, -  
Uma grande bola de neve!<sup>3</sup>

Basho escreveu esse haiku no mais simples tipo de discurso do [idioma] Japonês, naturalmente evitando a linguagem literária e “intelectual”, assim criando um estilo que tornou possível às pessoas ordinárias serem poetas. Bankei, seu contemporâneo, fez a mesma coisa pelo Zen, pois como um dos poemas doka de Ikkyu diz:

Qualquer coisa que corre contra  
A mente e vontade das pessoas ordinárias  
Impede a Lei dos Homens  
E a Lei do Buda.<sup>4</sup>

Isso está no espírito do dizer de Nan-ch’üan, “A mente ordinária é o Tao” – onde “ordinária” quer dizer “simplesmente humana” em vez de “meramente vulgar.” Foi

assim que o século XVII viu uma extraordinária popularização da atmosfera do Zen no Japão, se espalhando dos monges e samurais até os lavradores e artesãos.

O verdadeiro sentimento do haiku é “revelado” em um dos poemas de Basho que, entretanto, diz muito para ser um verdadeiro haiku:

Quão admirável,  
Aquele que não pensa, “A vida é transitória,”  
Quando vê o relâmpago!

Pois o haiku vê as coisas em sua “talidade”, sem comentário – uma visão de mundo que os japoneses chama sono-mama, “Da forma que é”, ou “Apenas assim.”

Ervas daninhas no campo de arroz,  
Cortadas e abandonadas assim –  
Fertilizante!

No Zen um homem não tem mente à parte do que ele sabe e vê, e isso é quase expresso por Gochiku no haiku:

A longa noite;  
O som da água  
Diz o que penso.

E ainda mais diretamente –

As estrelas sobre o lago;  
Novamente a precipitação do inverno  
Perturba a água.

Os poemas haiku e waka talvez expressem com mais facilidade que a pintura as sutis diferenças entre os quatro humores de sabi, wabi, aware e yugen. A solidão quieta, emocionante do sabi é óbvia em

Em um galho ressecado  
Um corvo está empoleirado  
Na noite de outono.

Mas é menos óbvia e, portanto, mais profunda em

Com a brisa da noite,  
A água lambe gentilmente  
As pernas da garça.

Na floresta escura  
Uma baga cai:  
O som da água.

Sabi é, entretanto, a solidão no sentido Budista de desapego, de ver todas as coisas como ocorrendo “por si mesmas” em uma miraculosa espontaneidade. Com isso vêm aquela quietude profunda, ilimitada, que descende como uma longa queda de neve, encapsulando todos os sons em camada sobre camada de suavidade.

O granizo cai;  
Insondável, infinito  
Solidão.

O wabi, o reconhecimento inesperado da fidedigna “talidade” das próprias coisas ordinárias, especialmente quando a obscuridade do futuro momentaneamente freia nossa ambição, é talvez o humor de

Um portal no matagal,

E como um cadeado -  
Esse caracol.

O pica-pau  
Permanece no mesmo local:  
O dia está fechando.

A desolação do inverno;  
Na banheira de água da chuva,  
Pardais estão andando.

O aware não é precisamente angústia e também não é nostalgia no sentido usual de ansiar pelo retorno de um passado estimado. Aware é o eco do que passou e do que foi amado, dando-os uma ressonância, tal como uma grande catedral dá a um coro, de modo que eles seriam mais pobres sem ele.

Ninguém vive na Barreira de Fuha;  
A cobertura de madeira está caindo;  
Tudo que permanece  
É o vento do outono.

A névoa noturna;  
Pensando em coisas passadas,  
Quão longínquas elas estão!

Aware é o momento de crise entre o ver a transição do mundo com angústia e pesar, e vê-lo como a própria forma do Grande Vazio.

O riacho se esconde  
Nas relvas  
Do outono que parte.

As folhas caindo,  
Caindo uma sobre as outras;  
As batidas da chuva na chuva.

Aquele momento de transição está quase no ponto de "cruzamento" no haiku escrito por Issa sobre a morte de seu filho:

Esse mundo, uma gota de orvalho –  
Ele pode ser uma gota de orvalho,  
E ainda – e ainda –

Porque yugen significa um tipo de mistério, é a mais desconcertante de todas para descrever, e os poemas devem dizer por si mesmos.

O mar escurece;  
As vozes dos patos selvagens  
São levemente brancas.

A calandra:  
Apenas sua voz tomba,  
Não deixando nada para trás.

Na bruma densa,  
O que está sendo gritado  
Entre a colina e o bote?

Uma truta salta;  
As nuvens se movem  
No leito do riacho.

Ou o exemplo de yugen nos poemas Zenrin:

O vento diminuindo, as flores ainda caem;  
Pássaros cantam, o silêncio da montanha se aprofunda.<sup>4</sup>

Porque o treinamento Zen envolveu uma utilização constante desses dísticos chineses desde, pelo menos, o final do século XV, a emergência do haiku é dificilmente uma surpresa. A influência é auto-evidente nesse haiku “yugen-ao-contrário” de Moritake. O Zenrin diz:

O espelho despedaçado não refletirá mais;  
A flor caída dificilmente se elevará até o ramo.<sup>j</sup>

E Moritake –

Uma flor caída  
Retornando ao ramo?  
Era uma borboleta.

A associação do Zen com a poesia deve, inevitavelmente, mencionar o nome do monge Soto Zen e eremita Ryokan (1758-1831). Frequentemente, se pensa no santo como um homem cuja sinceridade provoca a inimizade do mundo, mas Ryokan mantém a distinção de ter sido o santo que todos amavam – talvez porque ele era natural, novamente uma criança, em vez de bom. É fácil formar a impressão que o amor à natureza dos japoneses é predominantemente sentimental, habitando naqueles aspectos da natureza que são “agradáveis” e “belos” – borboletas, flores de cerejeira, a noite outonal, crisântemos e as antigas árvores de pinheiro.<sup>5</sup> Mas Ryokan é também o poeta dos piolhos, pulgas e do estar totalmente ensopado de chuva fria.

Em dias chuvosos  
O monge Ryokan  
Arrepende-se de si mesmo.

E sua visão da “natureza” é uniforme:

O som do vasculhar  
Pelas misturas na caçarola  
Com as vozes de três sapos.

Em alguns aspectos Ryokan é um São Francisco japonês, apesar de muito menos religioso, obviamente. Ele é um sábio errante, inconscientemente brincando com as crianças, vivendo em uma cabana na floresta de teto furado e nas paredes estão pendurados poemas escritos com sua letra araneiforme, maravilhosamente ilegíveis, tão estimados pelos caligrafistas japoneses. Ele pensa nos piolhos em seu peito como insetos na grama, e expressa os mais naturais sentimentos humanos – tristeza, solidão, confusão ou piedade – sem um traço de vergonha ou orgulho. Mesmo quando roubado ele continua rico, pois

O ladrão  
Deixou para trás-  
A lua na janela.

E quando não há dinheiro,

O vento traz  
Folhas caídas suficientes  
Para fazer um fogo.

Quando a vida é vazia, com respeito ao passado, e sem objetivos, com respeito ao futuro, o vácuo é preenchido pelo presente – normalmente reduzido a um fio de cabelo, um segundo dividido no qual não há tempo para nada ocorrer. O sentido de um presente infinitamente expandido não é, em nenhum lugar, mais forte do que no cha-no-yu, a arte do chá. Estritamente, o termo quer dizer algo como “Chá com água quente”, e, através dessa arte, o Zen exerceu uma influência incalculável na vida japonesa, desde que o chajin, ou “homem do chá”, é um árbitro do gosto nas várias artes subsidiárias que o cha-no-yu envolve – arquitetura, jardinagem, cerâmica, trabalho com metal, e o arranjo das flores (ikebana).

Desde que o cha-no-yu tornou-se uma realização convencional para jovens damas, ele se tornou o tema de muitos disparates sentimentais – associado com novas bonecas de brocado em quartos enlustrados, ansiosamente tentando imitar os mais afetados sentimentos sobre a porcelana e a flor de cerejeira. Mas na pureza austera da, digamos, Escola Soshu Sen, a arte do chá é uma expressão genuína do Zen que não exige, se necessário for, nada além de uma tigela, chá e água quente. Se não houver nem mesmo isso, o chado – “o caminho do chá” – pode ser praticado em qualquer lugar e com qualquer coisa, pois é, realmente, o mesmo que o Zen.

Se o Cristianismo é vinho e o Islamismo café, o Budismo é, certamente, chá. Seu sabor aquietador, clarificante e ligeiramente amargo concede quase o mesmo sabor que a própria iluminação, embora seu amargor corresponda à prazerosa aspereza da “textura natural”, e o “caminho do meio” entre o doce e o azedo. Muito tempo antes do desenvolvimento do cha-no-yu, o chá era utilizado pelos monges Zen como um estimulante para a meditação, e, nesse contexto, era bebido em uma disposição de consciência sem pressa, que naturalmente empresta-se a um tipo de ação ritualista. No verão ele refrescava e no inverno esquentava àqueles monges eremitas errantes que gostavam de construir cabanas de grama e bambu nas florestas de montanhas, ou em riachos recheados de pedras nos desfiladeiros. A vacuidade totalmente pacata e a simplicidade do eremitério Taoista ou Zen definiu o estilo não apenas do tipo especial de casa para o cha-no-yu, mas da arquitetura japonesa doméstica como um todo.<sup>6</sup>

A “cerimônia do chá” monástica foi introduzida no Japão por Eisai, e, apesar de sua forma ser diferente do cha-no-yu contemporâneo, foi, entretanto, sua origem, e parece ter sido adotada para uso leigo durante o século XV. A partir daí o cha-no-yu adequado foi aperfeiçoado por Sem-no-Rikyu (1518-1591), e dele descende as três principais escolas de chá que florescem agora. O chá cerimonial não é a folha de chá ordinário que é mergulhada em água quente: é o chá verde em pó fino, misturado à água quente com um batedor de bambu até que se torne o que um escritor chinês chamou “a espuma da jade líquida.” O cha-no-yu é mais apreciado quando confinado a um pequeno grupo, ou apenas duas pessoas, e foi especialmente amado pelos antigos samurais – e ainda hoje por esgotados homens de negócios – como um escape franco das perturbações do mundo.<sup>7</sup>

Idealmente, a casa para o cha-no-yu é uma cabana pequena à parte da habitação principal, em seu próprio jardim. No piso da cabana há tatames, ou tapetes de palha, envolvendo um braseiro; o telhado é usualmente coberto com palha de arroz; e as paredes, como em todas as casas japonesas, são de papel shoji suportado por estacas de madeira com acabamento natural. Uma parte da sala é ocupada por uma alcova, ou toko-noma, um lugar para um único pergaminho de pintura ou caligrafia, juntamente com uma rocha, um ramo de flores, ou algum outro objeto de arte.

A atmosfera, embora formal, é estranhamente calma, e os convidados se sentem livres para falar ou assistir em silêncio conforme queiram. O anfitrião toma o seu tempo preparando um fogo no carvão, e com uma concha de bambu verte água em uma pequena e ampla chaleira de ferro suavemente marrom. Da mesma maneira formal, mas completamente sem pressa, ele traz os outros utensílios – um prato com alguns bolos, a tigela e a caixa de chá, o batedor e uma tigela maior para os resíduos. Durante essas preparações uma conversa casual continua, e em breve a água na chaleira começa a ferver e suspirar e, conseqüentemente, os convidados fazem silêncio para ouvir. Depois de um tempo, o anfitrião serve o chá aos convidados um por um, com a mesma tigela, retirando-o da caixa com uma tira de bambu encurvada como uma colher, vertendo água da chaleira com a concha de longo cabo, mexendo-o com o batedor até criar espuma, e deixando a tigela à frente do primeiro convidado com seu lado mais interessante virado para ele.

As tigelas utilizadas para o cha-no-yu são normalmente de coloração fraca e rusticamente acabadas, não-esmaltadas na base, e dos lados permitiu-se, usualmente, que o esmalte corresse – um erro original feliz que foi visto como uma oferta para infinitas oportunidades de “acidente controlado.” Especialmente preferido são as tigelas de arroz coreanas da mais barata qualidade, um utensílio de camponês de textura cru que foi escolhido pelos mestres de chá como obras-primas não-intencionais da forma.

A caixa do chá é geralmente de prata escurecida ou de verniz de preto intenso, embora, às vezes, jarras médicas antigas de cerâmica sejam utilizadas – peças totalmente funcionais que foram novamente escolhidas pelos mestres por sua beleza impassível. Uma caixa de chá celebrada que se quebrou foi reparada com cimento de

ouro e se tornou ainda mais estimada pela rede caótica de finas linhas de ouro que então recobria sua superfície. Depois que o chá é bebido, os convidados podem pedir para inspecionar todos os utensílios que foram utilizados, pois todos foram feitos ou escolhidos com o máximo cuidado, e, frequentemente, são trazidos para a ocasião por causa de alguma característica que seria particularmente atrativa para um dos convidados.

Todo acessório do cha-no-yu foi selecionado de acordo com os cânones do gosto que os mais sensíveis homens do Japão se debruçaram por séculos. Apesar da escolha ser usualmente intuitiva, a medição cuidadosa dos objetos revela proporções interessantes e inesperadas – obras de geometria espontânea tão notáveis como a concha em espiral do náutilo ou a estrutura do cristal de neve. Arquitetos, pintores, jardineiros e artesãos de todos os tipos trabalham consultando os mestres de cha-no-yu, como uma orquestra a seu maestro, de modo que o “gosto Zen” deles passou para os objetos feitos por esses mesmos artesãos para uso diário. Isso se aplica mais particularmente às coisas ordinárias, funcionais – instrumentos de cozinha, papel shoji, tigelas de sopa, bules comuns e xícaras, tapetes, cestas, garrafas e jarras, tecidos para a vestimenta cotidiana, e centenas de outros artefatos simples nos quais os japoneses mostram seu bom gosto ao máximo.

O “Zen” do cha-no-yu surge ainda mais no caráter puramente secular do ritual, que não tem caráter litúrgico como a Missa Católica ou as elaboradas cerimônias do Budismo Shingon. Embora os convidados evitem as questões sobre política, finanças ou negócios em suas conversações, há às vezes uma discussão não-argumentativa de temas filosóficos, apesar dos tópicos preferidos serem os artísticos e naturais. Deve ser lembrado que os japoneses tocam nessas questões tão pronta e inconscientemente como falamos de esportes ou viagens, e que a discussão deles da beleza natural não é a afetação que ela pode ser em nossa própria. Ademais, eles não sentem a mínima culpa sobre esse “escape” admitido das chamadas “realidades” das competições mundanas e dos negócios. Escapar dessas preocupações é tão natural e necessário como dormir, e eles não sentem nem pudor nem aturdimiento em pertencer por um tempo ao mundo Taoista dos ermitões despreocupados, errando através das montanhas como palhaços carregados pelo vento, sem nada para fazer além de cultivar uma fileira de vegetais, encarar a bruma flutuante, e ouvir as cachoeiras.

Poucos, talvez, encontram o segredo de aproximar os dois mundos, de ver as “duras realidades” da vida humana como sendo o mesmo trabalho despropositado do Tao, como os padrões dos galhos contra o céu. Nas palavras de Hun Tzu-ch’eng:

Se a mente não está coberta de vento e ondas, você viverá sempre entre montanhas azuis e árvores verdes. Se a sua verdadeira natureza tem a força criativa da própria Natureza, por onde quer que você vá, você verá peixes pulando e gansos voando.<sup>8</sup>

O estilo de jardim que combina com o Zen e o cha-no-yu não é, claro, uma daquelas imitações de paisagens ornadas com grous e pagodes em miniatura. A intenção dos melhores jardins japoneses não é fazer uma ilusão realística da paisagem, mas simplesmente sugerir a atmosfera geral da “montanha e água” em um espaço pequeno, assim arranjando o design do jardim, que parece ter sido ajudado, em vez de governado pela mão do homem. O jardineiro Zen não tem mente para impor a sua própria intenção sobre as formas naturais, mas é cuidadoso, por outro lado, ao seguir à “intenção não-intencional” das próprias formas, mesmo que isso envolva o máximo cuidado e habilidade. De fato, o jardineiro nunca cessa de podar, aparar, capinar e guiar suas plantas, mas ele o faz no espírito de ser ele mesmo parte do jardim, em vez de um agente direcionador que permanece de fora. Ele não está interferindo na natureza porque ele é natureza, e ele cultiva como se não estivesse cultivando. Assim o jardim é, ao mesmo tempo, altamente artificial e extremamente natural!

Esse espírito é visto em seu melhor nos grandes jardins de areia e rochas de Kyoto, cujo mais famoso exemplo é o jardim de Ryoanji. Ele consiste de cinco grupos de rochas sobre um retângulo de areia varrida, apoiados sobre um baixo muro de rocha, e cercados por árvores. Ele sugere uma praia deserta, ou, talvez, uma paisagem marinha de ilhas rochosas, mas sua simplicidade inacreditável evoca uma serenidade e clareza de sentimento tão poderosas que podem ser captadas mesmo através de uma fotografia. A arte principal que contribui para tais jardins é o bonseki, que pode ser bem chamado de “crescimento” de rochas. Ela requer difíceis expedições ao litoral, montanhas e rios em busca de formas de rocha que o vento e água forjaram com

contornos assimétricos e vivos. São então transportadas até o local do jardim e colocadas para parecer que elas cresceram naquele lugar, de modo a estar relacionada com o espaço circundante ou com a área de areia da mesma maneira que o pano de fundo das pinturas Sung. Por que a rocha deve parecer como se sempre estivesse estado na mesma posição, ela deve ter o ar de antiguidade coberta de musgos, e, em vez de tentar plantar o musgo na rocha, a rocha é colocada, primeiramente, por alguns anos, em um local onde o musgo crescerá por si só, e somente então é movida para sua posição final. As rochas escolhidas pelo olho sensível do artista bonseki são classificadas entre os maiores tesouros nacionais do Japão, mas, exceto para movê-las, elas são intocadas pela mão humana.

Os monges Zen gostam, também, de cultivar jardins que tiram vantagens de um cenário natural existente – arranjar rochas e plantas ao longo das beiradas de um riacho, criando uma atmosfera mais informal sugerindo um cânion de montanha adjacente das edificações do monastério. Eles sempre foram frugais e reservados no uso da cor, como eram os pintores Sung antes deles, pois grandes quantidades de flores em cores acentuadamente diferentes são raras de encontrar-se no estado natural. Apesar de não simétrico, o jardim japonês tem uma forma claramente perceptível; diferentemente de muitos jardins de flores ingleses e americanos, eles não se assemelham a um borrão de tinta a óleo, e esse deleite com a forma das plantas se transmite para a arte do arranjo de flores dentro da casa, acentuando às formas dos ramos e folhas em vez do agrupamento de cores.

Cada uma das artes que foram discutidas envolve um treinamento técnico que segue os mesmos princípios essenciais do treinamento no Zen. O melhor relato desse treinamento até esse momento disponível em uma linguagem Ocidental é A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen, de Eugen Herrigel, que é a história do autor da sua própria experiência sob um mestre do arco japonês. A isso deve ser adicionado a já mencionada carta sobre o Zen e a arte com espada (kendo) pelo mestre do século XVII Takuan, traduzida por Suzuki em seu O Zen Budismo e Sua Influência na Cultura Japonesa.

O problema maior de cada uma dessas disciplinas é trazer o estudante ao ponto o qual ele pode realmente iniciar. Herrigel gastou quase cinco anos tentando encontrar a maneira correta de soltar a corda do arco, pois isso tem que ser feito “não-

intencionalmente”, da mesma maneira que um fruto maduro rebenta sua pele. Seu problema foi resolver o paradoxo de praticar implacavelmente sem nunca “tentar”, e deixar fluir a corda tensa intencionalmente sem intenção. Seu mestre sempre o encorajava a continuar treinando, mas também a parar de fazer um esforço. Pois a arte não pode ser apreendida a não ser que a flecha “atire a si mesma”, a não ser que a corda seja liberada wu-hsin e wu-nien, sem “mente” e sem bloqueio, ou “escolha.” Depois de todos aqueles anos de prática, houve um dia em que simplesmente aconteceu – como, ou porquê, Herrigel nunca entendeu.

O mesmo é verdade em relação ao aprender a usar o pincel para escrever ou pintar. O pincel deve desenhar por si mesmo. Isso não acontecerá se não houver prática constante. Também não ocorrerá se houver esforço. Similarmente, na arte da espada não se deve primeiramente confiar em um certo golpe e então tentar realizá-lo, uma vez que, por essa altura, será tarde demais. A decisão e a ação devem ser simultâneas. Esse era o ponto da imagem de Dogen da lenha e das cinzas, pois dizer que a lenha não “se torna” cinza é dizer que ela não tem intenção de ser cinza antes de ser realmente cinza – e então já não é mais lenha. Dogen insistiu que os dois estados são “claramente distintos”, e, da mesma maneira, o mestre de Herrigel não queria que este “misturasse” os dois estados de esticar e soltar o arco. Ele o instruiu a levá-lo ao ponto de máxima tensão e parar ali sem qualquer propósito, sem intenção na mente do que fazer depois. Igualmente, na visão de Dogen do za-zen, é necessário sentar “apenas por sentar” e não se deve ter intenção de atingir o satori.

As visões repentinas da natureza que formam a substância do haiku surgem da mesma maneira, pois elas nunca estão ali quando alguém olha para elas. O haiku artificial sempre se parece com uma parte da vida que foi deliberadamente rompida ou confiscada do universo, ao passo que o haiku genuíno permite-se tudo por si mesmo, e tem todo o universo em seu interior.

Artistas e artesãos do Extremo Oriente, de fato, mediram, analisaram e classificaram às técnicas dos mestres de tal modo que pela imitação deliberada eles se aproximam do “enganar, se possível, até os eleitos.” Por todos os padrões quantitativos a obra assim planejada é indistinguível de seus modelos, assim como arqueiros e espadachins treinados por métodos totalmente diferentes podem igualar os feitos dos samurais inspirados pelo Zen. Mas, do ponto de vista do Zen, os

resultados finais não têm nada a ver com ele. Pois, como vimos em todo lugar, o Zen não tem objetivo; é uma jornada sem ponto, sem nenhum lugar para ir. Viajar é estar vivo, mas chegar a algum lugar é estar morto, pois como nosso próprio provérbio diz, “Viajar bem é melhor do que chegar.”

Um mundo que consiste, cada vez mais, de destinações sem jornadas entre elas, um mundo que valoriza apenas “alcançar algum sucesso” tão rápido quanto possível, se torna um mundo sem substância. Alguém pode ir a qualquer lugar e para todos os lugares, entretanto, quanto mais isso é possível, há menos valor no ir a algum lugar ou para todos os lugares. Pois pontos de chegada são muito abstratos, muito Euclidianos para serem desfrutados, e é muito parecido com o comer as extremidades precisas de uma banana sem obter o que se encontra no meio. O ponto, portanto, dessas artes, é o processo de sua execução, em vez das realizações. Porém, mais do que isso, a alegria real delas se encontra no que surge sem intenção no curso da prática, assim como a alegria da viagem não é tanto o chegar onde alguém deseja, mas as inesperadas surpresas que ocorrem na jornada.

Surpresas planejadas e satori intencional são contradições, e qualquer um que planeja o satori é, afinal, como uma pessoa que manda presentes de Natal para si mesma por medo do esquecimento dos outros. É necessário simplesmente encarar o fato que o Zen é toda aquela parcela da vida que está completamente para além do nosso controle, e que não virá a nós através da força, arranjo ou ardil – estratégias que produzem apenas aparências da coisa real. Porém a última palavra do Zen não é um dualismo absoluto – o mundo desolado da ação controlada de um lado, e o mundo espontâneo da surpresa não-controlada de outro. Pois quem controla o controlador?

Por que o Zen não envolve um dualismo último entre o controlador e o controlado, a mente e o corpo, o espiritual e o material, há sempre um aspecto “fisiológico” em suas técnicas. Quer o Zen seja praticado através do za-zen ou do cha-no-yu, ou através do kendo, grande importância é dedicada à maneira de respirar. A respiração não é apenas um dos dois ritmos fundamentais do corpo; é também um processo no qual o controle e a espontaneidade, ação voluntária e involuntária, encontram suas identidades mais óbvias. Muito antes das origens da Escola Zen, tanto a Yoga indiana quanto o Taoísmo chinês praticavam o “assistir à respiração”, com uma visão de deixá-la – sem forçá-la – se tornar mais vagarosa e silenciosa possível.

Fisiológica e psicologicamente, o relacionamento entre respiração e “percepção profunda” não é, ainda, totalmente claro. Mas se olhamos para o homem como um processo em vez de uma entidade, ritmo em vez de estrutura, é óbvio que a respiração é algo que ele faz – e assim é – constantemente. Portanto, captar o ar com os pulmões vai de mãos dadas com o captar à vida.

A assim chamada respiração “normal” é errática e ansiosa. O ar está sempre sendo segurado e nunca totalmente liberado, pois os indivíduos parecem incapazes de “deixar” ele correr todo seu curso através dos pulmões. Ele respira compulsivamente em vez de livremente. A técnica, portanto, começa pelo encorajamento de uma total liberação da respiração, liberando-a como se o corpo estivesse sendo esvaziado de ar por uma grande bola de chumbo descendo através do tórax e abdômen, repousando no chão. O retorno da inspiração é então permitido como um simples reflexo da ação. O ar não é ativamente inalado; é apenas permitido que venha – e então, quando os pulmões estão confortavelmente preenchidos, permite-se que saia mais uma vez, a imagem da bola de chumbo dando o sentido de “queda” como distinto do ser empurrado para fora.

Alguém pode ir tão longe a ponto de dizer que essa forma de respirar é o próprio Zen em seu aspecto fisiológico. Entretanto, assim como qualquer outro aspecto do Zen, que é impossibilitado pelo esforço para alcançá-lo, e, por essa razão, iniciantes na técnica da respiração frequentemente desenvolvem a ansiedade peculiar de sentirem-se incapazes de respirar a menos que mantenham um controle consciente. Porém, assim como não há necessidade de tentar estar de acordo com o Tao, tentar ver ou tentar ouvir, deve ser lembrado que a respiração sempre cuidará de si mesma. Isso não é um “exercício” de respiração, mas antes um “assistir e deixar” da respiração, e é sempre um sério erro empreendê-lo no espírito de uma disciplina compulsiva a ser “praticada” com um objetivo em mente.

Essa maneira de respiração não é apenas para momentos especiais. Como o próprio Zen, é para todas as circunstâncias, e, dessa forma, e em todas as outras, toda a atividade humana pode tornar-se uma forma de za-zen. A aplicação do Zen na atividade não é restrita às artes formais, e, por outro lado, não requer, absolutamente, a “técnica sentada” específica do za-zen adequado. O falecido Dr. Kunihiro Hashida, um sempiterno estudante do Zen e editor das obras de Dogen, nunca usou o za-zen

formal. Porém a sua “prática Zen” foi precisamente o seu estudo da física, e para sugerir sua atitude ele frequentemente dizia que sua obra era “para a ciência” em vez de “para estudar a ciência.”

Da sua própria maneira, cada uma das artes que o Zen inspirou dá uma vívida expressão à qualidade repentina e instantânea da visão do mundo. A momentaneidade das pinturas sumi e do haiku, e a presença total da mente requerida no cha-no-yu e no kendo, revelam a real razão por que o Zen sempre chamou a si mesmo o caminho do despertar instantâneo. Não é apenas que o satori vem rapidamente e inesperadamente, subitamente, pois a mera velocidade não tem nada a ver consigo. A razão é que o Zen é uma liberação do tempo. Pois se abrimos nossos olhos e vemos claramente, torna-se óbvio que não há outro tempo além desse instante, e que o passado e o futuro são abstrações sem nenhuma realidade concreta.

Até que isso se torne claro, parece que nossa vida é totalmente passado e futuro, e que o presente não é nada mais do que um fio de cabelo infinitesimal que os divide. A partir disso vem a sensação de “não ter tempo”, de um mundo que se move tão rapidamente que se esvai antes que nós pudéssemos desfrutá-lo. Mas através do “despertar para o instante” é possível ver que isso é o contrário da verdade: é o passado e o futuro que são ilusões transitórias, e o presente que é eternamente real. Descobrimos que a sucessão linear do tempo é uma convenção do nosso pensamento verbal de mão única, de uma consciência que interpreta o mundo apreendendo pequenas peças deste, chamando-as de coisas e eventos. Mas todo esse apreender da mente exclui o resto do mundo, de modo que esse tipo de consciência pode obter uma visão aproximada do todo apenas através de uma série de apreensões, uma depois da outra. Entretanto, a superficialidade dessa consciência é vista no fato que ela não pode e não regula nem mesmo o organismo humano. Pois se ela tivesse que controlar as batidas do coração, a respiração, a operação dos nervos, glândulas, músculos, e órgãos dos sentidos, ela estaria correndo desenfreadamente ao longo do corpo, cuidando de uma coisa depois da outra, sem tempo para fazer qualquer outra coisa. Felizmente, ela não está no comando, e o organismo é regulado pela eterna “mente original”, que lida com a vida em sua totalidade e, por isso, pode sempre fazer tantas “coisas” simultaneamente.

Entretanto, não é como se a consciência artificial fosse uma coisa, e a “mente original” outra, pois a primeira é uma atividade especializada da segunda. Assim a consciência superficial pode despertar para o eterno presente se ela parar de apreender. Mas isso não acontecerá ao tentar se concentrar no presente – um esforço que é bem-sucedido apenas em fazer com que o momento pareça sempre mais elusivo e transitório, sempre mais impossível de trazer para um foco. A consciência do “eterno agora” surge pelo mesmo princípio que a clareza da escuta e visão, e a adequada liberdade da respiração. Clareza de visão não tem nada a ver com tentar ver; é apenas a constatação que os olhos abarcarão todos os detalhes por si mesmos, pois enquanto estiverem abertos alguém dificilmente pode prevenir a luz de alcançá-los. Igualmente, não há dificuldade em estar totalmente consciente do eterno presente assim que se vê que alguém possivelmente não pode estar cômico de nada além disso – que concretamente não há passado ou futuro. Fazer um esforço para se concentrar no momento instantâneo implica, simultaneamente, que existe outros momentos. Porém eles não são encontrados em lugar algum, e, na verdade, alguém repousa tão facilmente no eterno presente como seus olhos e ouvidos respondem à luz e ao som.

Agora, esse eterno presente é o fluxo “atemporal” e calmo do Tao –

Tal como uma onda que, movendo, parece dormir,  
Tão irresistível para o som ou a saliva.

Como Nan-ch’üan diz, tentar estar de acordo com ele é desviar dele, apesar de, de fato, ninguém poder desviar e não haver ninguém para desviar. Assim, também, não é possível escapar do eterno presente ao tentar estar presente, e esse próprio fato mostra que, à parte desse presente, não há nenhum sujeito distinto que o assiste e conhece – e é por isso que Hui-k’o não podia encontrar sua mente quando Bodidarma o pediu para produzi-la. Por mais misterioso que isso seja, e por mais problemas filosóficos que possa levantar, um olhar claro é suficiente para mostrar sua inevitável verdade. Há apenas isso agora. Não vem de nenhum lugar; não vai para nenhum lugar. Não é permanente, mas não é impermanente. Embora móvel, é sempre calmo. Quando tentamos apreendê-lo, ele parece fugir, entretanto está sempre aqui e não há escapatória dele. E quando damos uma volta para descobrir o sujeito que conhece

esse momento, descobrimos que ele desapareceu como o passado. Por consequência, o Sexto Patriarca disse no T'an-ching:

Nesse momento não há nada que vem a ser. Nesse momento não há nada que cessa de ser. Assim não existe nascimento e morte para colocar um término. Por conseguinte, a absoluta tranquilidade (do nirvana) é esse momento presente. Apesar de ser nesse momento, não há limite para esse momento, e aqui está o deleite eterno. (7) <sup>k</sup>

Entretanto, quando se trata dele, esse momento pode ser chamado "presente" apenas em relação ao passado e o futuro, ou para alguém a quem ele está presente. Mas quando não há nem passado nem futuro, e ninguém a quem esse momento é presente, o que ele é? Quando Fa-ch'ang estava morrendo, um esquilo chiou no telhado. "É apenas isso", ele disse, "e nada mais."

---

1 Cheng-tao Ke, 24.

2 Wu-men Kuan, 24.

3 Essa e todas as traduções de haiku que se seguem são da autoria de R. H. Blyth, e a maioria vêm de sua esplêndida obra em quatro volumes Haiku, que é, sem nenhuma dúvida, o melhor tratamento do tema em Inglês. Blyth tem a vantagem adicional de alguma experiência no treinamento Zen, e como resultado, sua compreensão da literatura chinesa e japonesa é invulgarmente criteriosa. Veja Blyth (2) na Bibliografia.

4. R. H. Blyth em "Ikkyu's Doka", O Jovem Oriente, vol. 2, número 7. (Tóquio, 1953.)

5 Uma impressão especialmente repugnante do humor poético do meio do século XX. Ela vem, entretanto, de um nível de haiku e outras formas de arte que correspondem ao nosso próprio verso de cartão de visita e arte de caixa de confeitaria. Mas considere à imagética quase surrealista do seguinte haiku do Zenrin:

Sobre o monte Wu-t'ai as nuvens estão fumegando arroz;  
Ante o antigo salão do Buda, cães urinam no céu.

E existem muitos haikus como esse de Issa:

A boca

Que parte uma pulga

Diz, "Namu Amida Butsu!"

6 Uma influência combinada com um estilo nativo que ainda pode ser visto no antigo santuário Shinto de Ise – um estilo que fortemente sugere as culturas das ilhas Pacíficas sulistas.

7 Desde que é um frequente prazer meu ser convidado para o cha-no-yu por Sabro Hasegawa, que tem uma intuição notável ao emitir esses convites nos momentos mais agitados, posso testemunhar que não conheço forma melhor de psicoterapia.

8 Ts'ai-ken T'an, 291. O livro de Hung sobre "falas de raízes de vegetais" é uma coleção de observações erráticas de um poeta do século XVI cuja filosofia foi uma mistura de Taoismo, Zen e Confucionismo.

## Bibliografia

A Bibliografia é dividida em duas partes: (1) As fontes originais principais consultadas na preparação desse livro. As pronúncias em Japonês estão entre parênteses. As referências são para a edição em Japonês do Chinês Tripitaka completo, o Taisho Daizokyo, em 85 volumes (Tóquio, 1924-1932), e ao Catálogo Nanjio de Tradução do Budismo Tripitaka (Oxford, 1883; reprodução, Tóquio, 1929). (2) Uma bibliografia geral das obras sobre o Zen nas linguagens Europeias, juntamente com algumas outras obras sobre filosofia indiana e chinesa cujas referências foram feitas nesse livro. No melhor do meu conhecimento, essa seção inclui todo livro importante ou artigo erudito sobre o Zen publicado até o tempo presente, Julho de 1956.

### 1. FONTES PRINCIPAIS

Cheng-tao Ke (Shodoka)

Song of the Realization of the Way.

Yung-chia Hsüan-chüeh (Yoka Genkaku), 665-713.

Taisho 2014.

Trans. Suzuki (6), Senzaki & McCandless (1).

Ching-te Ch'uan-teng Lu (Keitoku Dento Roku)

Record of the Transmission of the Lamp.

Tao-yüan (Dogen), c. 1004.

Taisho 2076. Nanjio 1524.

Daiho Shogen Kokushi Hogo

Sermons of the National Teacher Daiho Shogen (i.e., Bankei).

Bankei Zenji, 1622-1693.

Ed. Suzuki and Furata. Daito Shuppansha, Tokyo, 1943.

Hsin-hsin Ming (Shinjinmei)

Treatise on Faith in the Mind.

Seng-ts'an (Sosan), d. 606.

Taisho 2010.

Trad. Suzuki (1), vol. 1, and (6), and Waley in Conze (2).

Ku-tsun-hsü Yü-lu (Kosonshuku Goroku)

Recorded Sayings of the Ancient Worthies.

Tse (Seki), Sung dynasty.

Fu-hsüeh Shu-chü, Shanghai, n.d. Também em Dainihon Zokuzokyo, Kyoto, 1905-1912.

Lin-chi Lu (Rinzai Roku)

Record of Lin-chi.

Lin-chi I-hsüan (Rinzai Gigen), d. 867.

Taisho 1985. Também em Ku-tsun-hsü Yü-lu, fasc. 1.

Liu-tsu T'an-ching (Rokuso Dangyo)

Platform Sutra of the Sixth Patriarch.

Ta-chien Hui-neng (Daikan Eno), 638-713.

Taisho 2008. Nanjio 1525.

Trad. Wong Mou-lam (1) and Rousselle (1).

Pi-yen Lu (Hekigan Roku)

Record of the Green Rock.

Yuan-wu K'ö-ch'in (Engo Kokugon), 1063-1135.

Taisho 2003.

Shen-hui Ho-chang I-chi (Jinne Osho Ishu)

Collected Traditions of Shen-hui.

Ho-tse Shen-hui (Kataku Jinne), 668-770.

Tun-huang MS, Pelliot 3047 and 3488.

Ed. Hu Shih. Oriental Book Co., Shanghai, 1930.

Trad. Gernet (1).

Shobo Genzo

The Eye Treasury of the True Dharma.

Dogen Zenji, 1200-1253.

Ed. Kunihiro Hashida. Sankibo Busshorin, Tokyo, 1939. Also in Dogen Zenji

Zenshu, pp. 3-472. Shinjusha, Tóquio, 1940.

Wu-men Kuan (Mumon Kan)

The Barrier Without Gate.

Wu-men Hui-k'ai (Mumon Ekai), 1184-1260.

Taisho 2005.

Trans. Senzaki & Reys (1), Ogata (1), and Dumoulin (1).

## 2. OBRAS EM LINGUAGENS EUROPEIAS

ANESAKI, M. History of Japanese Religion. Kegan Paul, London, 1930.

BENOIT, H. The Supreme Doctrine. Pantheon, New York, and Routledge, London, 1955.

BLYTH, R. H. (1) Zen in English Literature and Oriental Classics. Hokuseido, Tóquio, 1948.

(2) Haiku. 4 vols. Hokuseido, Tóquio, 1949-1952.

(3) Buddhist Sermons on Christian Texts. Kokudoshu, Tóquio, 1952.

(4) "Ikkyu's Doka," The Young East, vols. II. 2 to III. 9. Tóquio, 1952-1954.

CHAPIN, H. B. "The Ch'an Master Pu-tai," Journal of the American Oriental Society, vol. LIII, pp. 47-52.

CHU CHAN (BLOFELD, J.) (1) The Huang Po Doctrine of Universal Mind. Buddhist Society, Londres, 1947.

(2) The Path to Sudden Attainment. Buddhist Society, Londres, 1948.

CHU TA-KAO Tao Te Ching. Buddhist Society, Londres, 1937.

CONZE, E. (1) Buddhism: Its Essence and Development. Cassirer, Oxford, 1953.

(2) Buddhist Texts Through the Ages. Edited in conjunction with I. B. Horner, D. Snellgrove, and A. Waley. Cassirer, Oxford, 1954.

(3) Selected Sayings from the Perfection of Wisdom. Buddhist Society, London, 1955.

COOMARASWAMY, A. K. "Who Is Satan and Where Is Hell?" The Review of Religion, vol. XII. 1, pp. 76-87. New York, 1947.

DEMIEVILLE, P. (1) Hobogirin. 4 fasc. Edited in conjunction with S. Levi and J. Takakusu. Maison Franco-Japonaise, Tóquio, 1928-1931.

(2) Le Concile de Lhasa. vol. I. Imprimerie Nationale de France, Paris, 1952.

DUMOULIN, H. (1) "Das Wu-men-kuan oder 'Der Pass ohne Tor,'" Monumenta Serica, vol. VIII. 1943.

(2) "Bodhidharma und die Anfänge des Ch'an Buddhismus," Monumenta

- Nipponica, vol. VII. 1951. DUMOULIN, H., & SASAKI, R. F. The Development of Chinese Zen after the Sixth Patriarch. First Zen Institute, New York, 1953.
- DUYVENDAK, J. J. L. Tao Te Ching. Murray, London, 1954.
- ELIOT, SIR C. Japanese Buddhism. Arnold, London, 1935.
- FIRST ZEN INSTITUTE OF AMERICA. (1) Cat's Yawn, 1940-1941. Published in one vol., First Zen Institute, New York, 1947. (2) Zen Notes. First Zen Institute, New York, since January, 1954.
- FUNG YU-LAN (1) A History of Chinese Philosophy. 2 vols. Tr.
- GATENBY, E. V. The Cloud Men of Yamato. Murray, London, 1929.
- GERNET, J. (1) "Entretiens du Maître de Dhyana Chen-houei du Ho-tsö," Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, vol. XXXI. 1949.  
 (2) "Biographie du Maître Chen-houei du Ho-tsö," Journal Asiatique, 1951.  
 (3) "Entretiens du Maître Ling-yeou du Kouei-chan," Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, vol. XLV. 1. 1951.
- GILES, H. A. Chuang-tzu. Kelly & Walsh, Shanghai, 1926.
- GILES, L. Taoist Teachings. Translations from Lieh-tzu. Murray, London, 1925.
- GROSSE, E. Die Ostasiatische Tuschmalerei. Cassirer, Berlin, 1923. HARRISON, E. J. The Fighting Spirit of Japan. Unwin, London, 1913.
- HERRIGEL, E. Zen in the Art of Archery. Pantheon, New York, 1953.
- HUMPHREYS, C. Zen Buddhism. Heinemann, London, 1949.
- HU SHIH (1) "The Development of Zen Buddhism in China," Chinese Political and Social Review, vol. XV. 4. 1932.  
 (2) "Ch'an (Zen) Buddhism in China, Its History and Method," Philosophy East and West, vol. III. 1. Honolulu, 1953.
- KEITH, SIR A. B. Buddhist Philosophy in India and Ceylon. Oxford, 1923.
- LIEBENTHAL, W. "The Book of Chao," Monumenta Serica, Monog., XIII. Peking, 1948.
- LIN YUTANG The Wisdom of Lao-tse. Modern Library, New York, 1948.

- LINSSEN, R. *Essais sur le Bouddhisme en général et sur le Zen en particulier*. 2 vols. Editions Etre Libre, Brussels, 1954.
- MASUNAGA, R. "The Standpoint of Dogen and His Treatise on Time," *Religion East and West*, vol. I. University of Tokyo, 1955.
- MURTI, T. R. V. *The Central Philosophy of Buddhism*. Allen & Unwin, London, 1955.
- NEEDHAM, J. *Science and Civilization in China*. 2 vols. (5 vols. to follow). Cambridge University Press, 1954 and 1956.
- NUKARIYA, K. *The Religion of the Samurai*. Luzac, London, 1913.
- OGATA, S. *Guide to Zen Practice*. A partial translation of the *Mu-mon Kan*. Bukkasha, Kyoto, 1934.
- OHASAMA, S., & FAUST, A. *Zen, der lebendige Buddhismus in Japan*. Gotha, 1925.
- OKAKURA, K. *The Book of Tea*. Foulis, Edinburgh, 1919.
- PELLIOT, P. "Notes sur quelques artistes des Six Dynasties et des T'ang," *T'oung Pao*, vol. XXII. 1923.
- ROUSSELLE, E. "Liu-tsu T'an-ching," *Sinica*, vols. V, VI, & XI. 1930, 1931, 1936.
- SASAKI, T. *Zen: With Special Reference to Soto Zen*. Soto Sect Headquarters, Tokyo, 1955.
- SENGAI *India-Ink Drawings*. Oakland Museum, Oakland, 1956.
- SENZAKI, N. *Zen Meditation*. Bukkasha, Kyoto, 1936.
- SENZAKI, N., & McCANDLESS, R. *Buddhism and Zen*. Philosophical Library, New York, 1953.
- SENZAKI, N., & REPS, P. (1) *The Gateless Gate*. A translation of the *Mu-mon Kan*. Murray, Los Angeles, 1934.
- (2) *101 Zen Stories*. McKay, Philadelphia, n.d.
- SIREN, O. "Zen Buddhism and Its Relation to Art," *Theosophical Path*. Point Loma, Calif., October, 1934.
- SOGEN ASAHINA *Zen*. Sakane, Tóquio, 1954.
- Spiritual Growth*. Beacon Press, Boston, 1954.
- SOYEN SHAKU *Sermons of a Buddhist Abbot*. Open Court, Chicago, 1906.
- STCHERBATSKY, TH. *The Conception of Buddhist Nirvana*. Leningrad, 1927.
- STEINILBER-OBERLIN, E., & MATSUO, K. *The Buddhist Sects of Japan*. Allen & Unwin,

- London, 1938.
- SUZUKI, D. T. (1) *Essays in Zen Buddhism*. 3 vols. Luzac, London, 1927, 1933, 1934. Repr., Rider, London, 1949, 1950, 1951.
- (2) *Studies in the Lankavatara Sutra*. Routledge, London, 1930.
- (3) *The Lankavatara Sutra*. Routledge, London, 1932. Repr., 1956.
- (4) *Introduction to Zen Buddhism*. Kyoto, 1934. Repr., Philosophical Library, New York, 1949.
- (5) *Training of the Zen Buddhist Monk*. Eastern Buddhist Society, Kyoto, 1934.
- (6) *Manual of Zen Buddhism*. Kyoto, 1935. Repr., Rider, London, 1950.
- (7) *Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture*. Eastern Buddhist Society, Kyoto, 1938. (Shortly to be reprinted in the Bollingen Series.)
- (8) *The Essence of Buddhism*. Buddhist Society, London, 1947.
- (9) *The Zen Doctrine of No-Mind*. Rider, London, 1949.
- (10) *Living by Zen*. Rider, London, 1950.
- (11) *Studies in Zen*. Rider, London, 1955.
- (12) "Professor Rudolph Otto on Zen Buddhism," *Eastern Buddhist*, vol. III, pp. 93-116.
- (13) "Zen Buddhism on Immortality. An Extract from the Hekiganshu," *Eastern Buddhist*, vol. III, pp. 213-23.
- (14) "The Recovery of a Lost MS on the History of Zen in China,"
- (15) "Ignorance and World Fellowship," *Faiths and Fellowship*. Watkins, London, 1937.
- (16) "Buddhist Symbolism," *Symbols and Values*. Harper, New York, 1954.
- (17) "Zen and Pragmatism," *Philosophy East and West*, vol. IV. 2. Honolulu, 1954.
- (18) "The Awakening of a New Consciousness in Zen," *Éranos-Jahrbuch*, vol. XXIII. Rhein-Verlag, Zürich, 1955.
- TAKAKUSU, J. *Essentials of Buddhist Philosophy*. University of Hawaii, Honolulu, 1947.
- WALEY, A. *Zen Buddhism and Its Relation to Art*. Luzac, London, 1922.
- WATTS, A. W. (1) *The Spirit of Zen*. Murray, London, 1936. 2nd ed, 1955.
- (2) *Zen Buddhism*. Buddhist Society, London, 1947.

- (3) Zen. (Same as above, but enlarged.) Delkin, Stanford, 1948.
- (4) The Way of Liberation in Zen Buddhism. American Academy of Asian Studies, San Francisco, 1955.
- (5) "The Problem of Faith and Works in Buddhism," Review of Religion, vol. V. 4. New York, May, 1941.
- (6) WENTZ, W. Y. E. Tibetan Yoga and Secret Doctrines. Oxford, 1935.
- (7) WILHELM, R. (1) The Secret of the Golden Flower. A translation of the T'ai I Chin Hua Tsung Chih, with commentary by C. G. Jung. Kegan Paul, London, 1931.
- (8) (2) The I Ching or Book of Changes. 2 vols. Tr. Cary Baynes. Pantheon, New York, 1950.
- (9) WONG MOU-LAM The Sutra of Wei Lang (Hui-neng). Luzac,