

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à
obtenção do grau de Mestre em Filosofia Geral, realizada sob a orientação
científica de António de Castro Caeiro

Homo Absconditus

Stefan Geraldo de Romer de Moncada de Sousa Mendes

AGRADECIMENTOS

Ao professor António Caeiro pela simpatia que demonstrou em relação ao tema proposto, pelo acompanhamento e pela motivação que transmitiu.

Ao Rocher Paisible – Miroir du Ciel.

Resumo

Este trabalho procura fundamentalmente compreender a noção de verdade e de ignorância. Vamos por isso, apoiar-nos em certas tradições religiosas, como a do budismo, por exemplo, a fim de captar uma acepção alternativa dos termos em questão. Esta investigação leva-nos a distinguir pelo menos dois tipos de verdade, uma científica e uma metafísica, e a substituir estas últimas pelas noções de adequação, harmonia e totalidade. Vamos, por isso, debater a pertinência filosófica do conceito de *sageza* a partir da filosofia chinesa.

Por outro lado, somos igualmente levados a distinguir vários sentidos de ignorância. O primeiro é uma simples privação de saber. O segundo, uma espécie de condicionamento no acto de apreensão do real e de “incuriosidade”. Desenvolveremos também uma noção de “ignorância mística” ou “saber místico” que se refere ao “conhecimento dos abismos”. Veremos os diferentes métodos usados para apontar para essa realidade conhecidos na filosofia búdica como “meios hábeis”. A nossa conclusão consistirá em ver no conceito de verdade uma convenção e uma realidade que transcende a própria compreensão humana. O problema da resolução do sofrimento, inerente ao budismo, colocará a questão de saber onde se situa a Verdade, se num saber conceptual, ou numa certa experiência “muda”.

PALAVRAS-CHAVE: verdade, ignorância, vontade, sageza, não-mente, disponibilidade vacuidade, imparcialidade e compaixão

Abstract

This paper seeks fundamentally to understand the concept of truth and ignorance. Therefore, we are going to base our approach upon some religious traditions, such as Buddhism, in order to capture an alternative meaning of the terms. This research makes us distinguish two types of truth, a scientific one and a metaphysical one, and substitute the latter by the notions of adequateness, harmony and wholeness. So, we are going to debate the philosophical pertinence of the concept of *wisdom* as we can find it in Chinese philosophy.

In the other hand, we are also prone to distinguish several meanings of ignorance. The first one is a simple deprivation of knowledge. The second one, a kind of conditioning of reality and of “incuriosity”. We are also going to develop a notion of “mystical ignorance” or “mystical knowledge” that refers to the “knowledge of the abysses”. We will visit also the different methods used to point down that reality known by Buddhism philosophy as “capable means”. Our conclusion will consist of considering the concept of truth as a convention in one hand, and in the other, a reality transcending the human understanding. The problem of the solution of suffering inherent to Buddhism will raise the question to know where the truth sits, whether in the conceptual knowledge, or in a “mute” experience.

KEYWORDS: truth, ignorance, will, wisdom, no-mind, availability, emptiness, impartiality and compassion

ÍNDICE

Introdução.....	p. 7
Capítulo primeiro: A verdade é “um país sem caminho”.....	p. 17
Capítulo segundo: “Meios hábeis”.....	p. 32
Capítulo terceiro: A Via do Meio.....	p. 48
Conclusão.....	p. 62
Bibliografia.....	p. 68

«Entrei numa livraria. Pus-me a contar os livros que há para ler e os anos que terei de vida. Não chegam, não duro nem para metade da livraria. Deve certamente haver outras maneiras de se salvar uma pessoa, senão estou perdido.»

José de Almada Negreiros

Introdução

*«Durante os sessenta anos da sua vida, Jiu Baiyu mudou sessenta vezes de opinião.
Renegava cada vez o que ele tinha admitido como verdadeiro.
Quem sabe se a verdade dos seus sessenta anos não representa exactamente o contrário
do que aquela que ele admitira um ano atrás?
Todos os seres nascem de algo, mas ninguém consegue ver a sua raiz. Têm todos a sua
saída mas não vêem a porta. Toda a gente respeita o que a sua inteligência conhece,
mas ninguém se apercebe que o seu conhecimento se assenta sob o que a sua
inteligência não pode conhecer.
Não estará aí a grande dúvida?
Chega! Chega! Não escaparemos! Onde está a verdade?»¹*

«Onde está a verdade?» pergunta Jiu Baiyu desesperadamente. Podemos dizer que, em geral, o projecto da procura pela verdade é constitutivo da reflexão filosófica, e é por ele que, desde a origem, esta se definiu na Antiguidade grega. A filosofia destaca-se por querer emancipar-se das ilusões, das superstições, enfim, da ignorância. A questão é, então, a de saber qual a natureza da ilusão ou da ignorância. Quais os diferentes sentidos de verdade? Será que esta última é unicamente assemelhável a uma acumulação de informações, ou será que indica antes de mais uma certa atitude face à existência e um modo de apreender o real?

Para uns, aproximamo-nos da verdade descobrindo a composição dos elementos naturais, a estrutura física do mundo, ou, pela especulação intelectual. É, resumindo, a concepção de verdade que encontramos expressa por Jacques Monod em *Le hasard et la nécessité*. Efectivamente, o princípio da obra é o seguinte: “a ciência é a única fonte de verdade autêntica.” Não será isto um reducionismo do conceito de verdade a algo

¹ TCHOUANG-TSEU, *Oeuvres complètes*, p.211, apud BERNARD FAURE, *Bouddhismes, philosophies et religions*, Flammarion, 1998, p. 74

apreensível pela nossa inteligência e a algo que tem necessariamente a sua correspondência no mundo dos factos, da natureza? É o problema colocado pelo cientista Francisco Varela:

«A ciência é bela no sentido em que constrói a sua verdade a partir de um consenso muito efectivo (...). A sua fraqueza consiste nela não deixar mais nenhum lugar a um outro tipo de verdade.»²

Este método tem de legítimo o facto de pretender emancipar-se das projecções emocionais. A verdade científica tem a capacidade, segundo Monod, de afastar todas as concepções metafísicas a fim de compreender apenas biologicamente, e assim objectivamente, a realidade humana sem ver nela a manifestação de algum plano divino. De facto, em vez de falar em *teleologia*, Monod adopta o termo *teleonomia*. O autor pretende, assim, destruir a “antiga aliança”, como ele diz, entre o homem e as superstições, as divindades.

Contudo, o conceito de verdade aqui apresentado é demasiado redutor ao afirmar que a ciência é o único meio através do qual podemos ter um contacto real com a verdade. Neste caso, é necessário distinguir verdades diferentes mas não necessariamente antitéticas. A atitude de Monod justifica-se pelo facto de este não querer “humanizar” a realidade. Daí se abster de qualquer conclusão metafísica. Como diz o autor, a necessidade de uma explicação é tão forte que nos precipita nas nossas conclusões deformando-as e adicionando elementos infundados e imaginários, e, neste sentido, falsos. A ausência de qualquer explicação metafísica é assim fonte de angústia nos seres humanos. Monod ilumina deste modo, o lado obscuro no ser humano, o lado psicológico, emocional, que guia o conhecimento em vez de se deixar conduzir por ele. Para o cientista francês, «a natureza é objectiva, a verdade do conhecimento não pode ter outra origem senão a confrontação sistemática da lógica e da experiência.»³

² *Quand l'esprit dialogue avec le corps – Entretiens avec le Dalai-Lama sur la conscience, les émotions et la santé*, sous la direction de Daniel Goleman, traduit de l'anglais par Philippe Cornu, Guy Trédaniel Éditeur, 2007, p. 297/298

³ JACQUES MONOD, *Le hasard et la nécessité – Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Éditions du Seuil, 1970, p. 208

Em todos os casos, estamos face a uma determinada compreensão do real, condicionada a partir das várias perspectivas que a vão abordar. O problema levantado é o de saber o peso do condicionamento no nosso acesso ao real, e se se pode conjugar realidade e verdade, tal como o de saber se o nosso acesso à realidade esgota essa mesma realidade. Com efeito, no caso de Jacques Monod, é defendido um método objectivo para o qual a ciência se apresenta como o único meio autêntico para o conhecimento. Monod deixa de lado toda a realidade subjectiva, a da experiência interior e das suas descobertas intuitivas, focalizando-se unicamente na correlação entre lógica e factos. Será que podemos reduzir a realidade humana, tal como o seu conhecimento, a elementos observáveis e mensuráveis, ignorando assim todas as partes “obscuras” que movem todas as partes “claras”? Como nos diz William James:

«Se tomarmos em conta a actividade do espírito na sua realidade viva, se considerarmos tudo o que, na alma de um homem, está para lá dos seus conhecimentos racionais, e o que, escondido nele, dirige secretamente a sua conduta, não podemos senão admitir que o racionalismo não faz senão raspar a superfície da vida interior, tão rica e profunda.»⁴

Será que uma teoria pode ser totalmente objectiva e, neste sentido, será a objectividade científica a detentora exclusiva da verdade? A fim de abrir a reflexão, lembremo-nos da expressão de Albert Camus, “*rien n’est vrai qui force à exclure*”. Temos de sublinhar que a noção de verdade aqui implícita tem um conteúdo metafísico ou espiritual e não científico. Vamos por isso, interessar-nos antes na acepção “espiritual” do termo de verdade.

Podemos dizer, além do mais, que a pequena parábola taoista acima referenciada, evidencia a confusão e a errância do espírito humano, resultante do facto de nos identificarmos com as nossas opiniões pessoais e acreditarmos na sua veracidade e consistência. Tchouang-tse sublinha a incompreensão que temos da nossa própria vida através do apego às opiniões que fabricamos e em relação às quais nos identificamos

⁴ WILLIAM JAMES, *Les formes multiples de l’expérience religieuse – Essai de psychologie descriptive*, traduit de l’américain par Frank Abauzit, Éditions Exergue, Chambéry, 2001, p. 107

mudamos o real. Podemos comparar esta ideia com a de Epicteto segundo a qual “o que perturba o homem não são as coisas mas os juízos que delas faz.”

A parábola de Tchouang-tse parece indicar que o conhecimento proveniente da inteligência estritamente especulativa deixa escapar uma componente da realidade que nos parece ser vital, no sentido em que, sem ela, andamos à deriva como a personagem Jiu Baiyu. Sugere igualmente que existem certo aspectos do real que a inteligência, estritamente falando, não pode conhecer, uma noção central que desenvolveremos ao longo deste trabalho. Contudo, não quer dizer que seja uma realidade vedada ao ser humano.

Assim, o nosso intuito será o de desenvolver uma noção de realidade que não designa tão-somente a realidade tal como nos aparece no nosso espírito quotidiano, mas como se revela no seio de certas experiências intensas ou “espirituais” capazes de transformar por completo a mundividência de um indivíduo.

É preciso, antes de mais, salientar que a investigação científica e a investigação religiosa operam em campos de referência completamente distintos. Por exemplo, o objecto da investigação científica é mensurável, demonstrável e, “objectivo”. Por outro lado, segundo William James, em *The Varieties of Religious Experience*, a veracidade das descobertas religiosas não pode ser medida a partir da ideia clássica de verdade. Efectivamente, as suas “verdades” são um “fazer-ser”, e, nesse sentido, experimentais. Como nos diz D. T. Suzuki «(...) em matéria religiosa *compreender* significa *experimentar*; fora da experiência não existe nenhum meio de chegar a “isso”.»⁵ A investigação religiosa é sobretudo subjectiva porque é pessoal. Neste sentido, como sugere o cientista Roger Godel, em *Essais sur l'expérience libératrice*,

«O termo “verdade” pode ser enganador porque não se aplica, neste caso, à realidade de um objecto exterior; (...) refere-se a uma experiência íntima – a uma evidência vivida no coração do ser consciente.»⁶

⁵ DAISSETZ TEITARO SUZUKI, *Le Non-Mental selon la pensée zen*, traduit de l'anglais par le Dr. Hubert Benoit, Éditions Le Courrier du Livre, Paris, 1970, p. 212

⁶ ROGER GODEL, *Essais sur l'expérience libératrice*, Éditions Algora, Paris, 2008, p. 29

A investigação religiosa tem de interessante o facto de nos pôr em relação com uma compreensão alternativa da noção de verdade. Neste caso, a implicação religiosa requer um comprometimento humano e pessoal, sendo que é a condição para a descoberta da verdade.

Importa transgredir a regra da neutralidade científica por causa da singularidade da experiência de cada indivíduo. Será que todo o acesso à verdade nos é privado por causa da nossa subjectividade ou, ao contrário, será que a nossa subjectividade é o meio através do qual podemos entrar em contacto com um certo tipo de verdade?

Analisaremos portanto, o conhecimento religioso tal como aparece em certas tradições, como a do budismo, por exemplo.

No caso do budismo zen a busca da verdade efectua-se por um abandono da própria procura pela verdade. Como afirma o monge e poeta chinês Yoka Daishi (649-713) nos poemas seguintes:

- I -

*«Caro amigo, não vês tu
Este homem do satori
Que abandonou os estudos
E que vive sem esforços?
Não pretende, nem afastar
As ilusões, nem encontrar a verdade.»⁸*

- II -

*«Não procurar a verdade,
Não cortar as ilusões.
Pois, eu percebo claramente
Que estes dois elementos
São ku, “sem forma”.»⁷*

Com efeito, no budismo zen, as noções tais como verdade e falsidade estão no mesmo plano. São criações do espírito. A realidade é vacuidade, “sem forma”. A questão não é a de saber o que é verdadeiro, mas ultrapassar todo o tipo de dualidade que se inscreve no espírito e que se traduz na linguagem a fim de libertar a consciência de todo o tipo de conhecimento discriminatório e acesso condicionado ao real.

Antes de desenvolvermos esta questão, vamos, a fim de contextualizarmos a tradição religiosa que aqui vai ser examinada, apresentar alguns dos seus aspectos.

⁷ *Ibidem*, p. 116

⁸ YOKA DAISHI, *Shodoka – Le chant de l’immédiat Satori*, Traduction et commentaires de Maître Taisen Deshimaru Roshi, avec la collaboration de Malika Legrand et Evelyn de Smedt, Albin Michel, 2010, p. 13

Pode-se dizer, considerando unicamente o aspecto religioso do budismo, que este se distingue das religiões teístas, ou seja, aquelas que afirmam a existência de um Criador. Distingue-se igualmente de outras religiões não teístas que sustentam por exemplo a existência do *atman*, de uma alma eterna, permanente e imutável. Com efeito, o budismo caracteriza-se por ser a negação desse princípio imutável ou alma eterna, *anatman*. Nesta concepção, não existe nenhum si a que os seres possam retornar.

Dentro do próprio budismo existem escolas que discutem temas como a transmigração das almas e outras para as quais estes temas não são essenciais porque não ajudam directamente o ser humano e a resolução do sofrimento. Estas últimas caracterizam-se por adoptarem uma atitude mais pragmática. Efectivamente, como nos diz o Dalai-Lama, «o objectivo primeiro da prática contemplativa budista é o de vencer o sofrimento.»⁹ E, nesta concepção, existem temas que permanecem “mudos” em certas escolas porque são considerados como inúteis em relação à supressão do sofrimento. O próprio Buda terá recusado responder a certas questões metafísicas que lhe foram colocadas. Como nos mostra o excerto do sutra seguinte:

«Existem problemas inexplicados, deixados de lado e rejeitados pelo Bem-aventurado. São os seguintes: 1. Será o universo eterno? ou 2. Será ele não-eterno? 3. Será o universo finito? ou 4. Será ele infinito? 5. Será que a alma é a mesma coisa que o corpo? ou 6. Será que a alma é uma coisa e o corpo outra? 7. Será que o Tathâgata existe depois da morte? ou 8. Será que não existe depois da morte? ou 9. Será que existe e (ao mesmo tempo) não existe depois da morte? ou 10. Será que ele é não-existente e (ao mesmo tempo) não não-existente depois da morte?»¹⁰

Todavia, existem certas “verdades” com as quais todas as escolas búdicas estão de acordo. É o caso, por exemplo, das Quatro Nobres Verdades. Estas últimas referem-se à verdade do sofrimento (primeira verdade), à verdade da sua origem (segunda verdade), à verdade da possibilidade da sua cessação (terceira verdade) e à verdade da via conduzindo a essa cessação (quarta verdade). Estas quatro verdades apoiam-se na ideia

⁹ SA SAINTETÉ LE DALAI-LAMA, *Tout l'Univers dans un atome – Science et bouddhisme, une invitation au dialogue*, traduit de l'américain par Hayet Dhifallah, Éditions Robert Laffont, Paris, 2006, p. 188

¹⁰ *Cûla-Mâlunkya-sutta, Majjhima-nikaya, 63, apud*, HENRI ATLAN et ROGER-POL DROIT, *Chemins qui mènent ailleurs – Dialogues philosophiques*, Éditions Stock, 2005, p. 40

segundo a qual é necessário compreender a origem do sofrimento e das causas que o produzem a fim de as eliminar. Elas sustentam-se assim no princípio de causalidade. Elas evidenciam a lei de causa e efeito: há sofrimento porque há desejo. Há desejo porque há ignorância, e assim por diante.

Por outro lado, é fundamental para este trabalho mostrar como certos conceitos se desenvolveram histórica e culturalmente. Assim, é importante compreender como a concepção búdica de “iluminação” evoluiu. Este facto é relevante para sublinhar as diversas influências filosóficas que sofreu um mesmo objecto – o *Nirvana* – adaptando-se à cultura na qual se inseriu. Com efeito, ao espalharem-se da Índia para a China e da China para o Japão, os conceitos foram ganhando mais significados em função das filosofias, ou espiritualidades, que existiam previamente nesses países. Pode-se, assim, dizer que este último termo, *Nirvana*, cedeu progressivamente o lugar à noção de Despertar (*bodhi*). Associou-se ao Despertar, a noção chinesa de *realização* (*sheng* ou *wu*, ou ainda *satori* em japonês) sendo que a própria noção sânscrita *bodhi* foi traduzida pela língua chinesa em *Tao* (ou seja, a Via dos taoístas), e que o que designava o incondicionado, *asamskrta*, foi traduzido por sua vez pelo conceito taoista de *wu-wei*, ou não-acção.

Finalmente, podemos dizer que talvez a questão acerca da verdade possa ser esclarecida através da noção de “ignorância metafísica”. Em *Qu’est-ce que l’ignorance métaphysique?*, Michel Hulin traduz este último termo a partir do sânscrito *avidya*, que significa literalmente “não-saber” ou ausência de saber”. Essa ausência de saber é de ordem espiritual: é ignorância da nossa verdadeira natureza. Tal como é descrita por Hulin, esta ignorância parece ser o resultado de uma violência feita ao ser humano por uma “potência sem rosto” – *maya* – o “poder mágico da ilusão”. Essa ignorância metafísica é descrita nos mais antigos *Upanishads* como sendo desconhecimento de si, desconhecimento da sua própria essência interior, ou *atman* que pode ser associada ao fundamento último de toda a realidade, *brahman*. A *avidya* é então originalmente concebida como uma potência de sono e de cegueira que pesa sobre a condição humana para a manter na servidão. A *avidya* remete para uma dimensão inconsciente de si-mesma e dos seus métodos, desviando-nos do real e impedindo a identidade última entre o si – *atman* – e o absoluto – *brahman*. Notemos ainda que a *avidya* entretém uma

relação com o desejo, *kama*. E, estando ligada ao desejo, ela resulta em sofrimento, *duhkha*.

A ignorância metafísica tem, deste modo, um carácter natural e universal. Ela é inata porque é “sem começo”. Pode-se dizer que a *avidya* se apresenta como uma espécie de “preconceito fundamental” no qual o “eu” individual, isolado na sua singularidade, se coloca no centro do mundo. Como nos diz Hulin, o “eu” capta-se como uma unidade ontológica autónoma armadilhando assim a sua relação consigo e com o real:

«Prisioneiros da confusão da linguagem e submetidos à lógica imanente, os sujeitos falantes estão destinados a se sentirem sob a forma de entidades substanciais individuais, distintos uns dos outros no fundo de uma essência comum (...).»¹¹

Isto significa que, antes de ser um traço estrutural da consciência humana e do seu comportamento, a *avidya* apresenta-se como uma “doença congénita do absoluto” que se actualiza sob a forma do desejo. Assim, a tendência de “fugir de si-mesmo” reside no coração da ignorância metafísica. Deste modo, segundo o comentário de Michel Hulin, toda a procura existencial, filosófica ou religiosa efectuada pelo ser humano, tem como aspiração o conhecimento autêntico do si. Contudo, na medida em que a condição humana é dominada e dirigida pela ignorância metafísica, ela é dirigida pela ilusão e pela servidão.

Face a essa imagem da servidão humana, as filosofias indianas descrevem um estado oposto, o da libertação, *moksa* ou *mukti*. A libertação representa a cessação do conjunto dos “desejos cegos”, das ilusões e do sofrimento enquanto estes elementos se apresentam como a consequência directa da ignorância metafísica. A libertação reside portanto, na tomada de consciência da sua verdadeira natureza, na identidade entre *atman-brahman* que se pode associar à expressão seguinte: *tat tvam asi* (“tu és isso”). Essa experiência libertadora não pode provir da mera reflexão ou percepção já que a consciência do *atman* é dita ser sem formas, sem cores, sem nenhuma qualidade. É antes, um conhecimento intuitivo e inconsciente.

Em suma, o “reaparecimento” do Si refere-se, no sujeito, a uma aquisição de uma certeza de fundo acerca da sua identidade com o *brahman*. O Si, nesta perspectiva, não

¹¹ MICHEL HULIN, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue) ? Sankara*, Vrin, Paris, 1992, p. 24

é comparável à interioridade considerada como subjectividade, já que esta última é uma consciência discursiva.

O budismo, como dissemos, difere de certas posições aqui abordadas. Com efeito, falaremos antes em *anatman* ou *sunyata*. Contudo, a ideia segundo a qual existe uma ignorância metafísica originária é comum com o budismo.

Quais serão os diferentes métodos usados para descobrir essa realidade tal como os encontramos na tradição do budismo Zen, por exemplo?

Enfim, podemos concluir que a nossa reflexão em torno do conceito de verdade se vai basear num esclarecimento da noção de ignorância, dos seus vários sentidos, e da verdade como “o que nos torna livres”. Temos contudo, de sublinhar a incapacidade de definir e determinar em absoluto estas noções. O primeiro passo para um melhor entendimento do conceito de verdade é, por exemplo, reconhecer a sua complexidade.

Tentaremos mostrar de que modo é que o progresso do conhecimento terá de conter a ignorância. Será uma ignorância sã aquela que se sabe ignorante e que por isso já não o é ao mesmo título que aqueles que ainda ignoram a ignorância. Podemos estabelecer uma analogia com Henry David Thoreau quando questiona e afirma o seguinte:

«How can he remember well his ignorance – which his growth requires – who has so often to use his knowledge?»¹²

E, noutra passagem:

«É-nos dito que o Saber é poder, e outras coisas do mesmo género. Na minha opinião, é necessária uma Sociedade para a Difusão da Ignorância Útil, a que chamaremos o Belo Saber, um saber útil no sentido elevado do termo ; pois, o que é o nosso suposto saber espampanante, senão a vaidade que se sente quando se sabe algo a

¹² HENRY DAVID THOREAU, *Walden or Life in the Woods*, texte original et version française par G. Landré-Augier, Aubier, Paris, 1967, p. 76

fim de nos despojar da nossa verdadeira ignorância? O que chamamos saber é frequentemente a nossa ignorância positiva e a ignorância, o nosso saber negativo.»¹³

Para respondermos às questões acima colocadas, vamos dividir o nosso trabalho em três capítulos. No primeiro, vamos estabelecer uma distinção entre o conceito de verdade e o de sagesa tal como este último nos aparece na filosofia chinesa. No segundo capítulo discutiremos os vários métodos utilizados a fim de compreender a concepção de verdade no budismo zen. Finalmente, dedicaremos o nosso terceiro e último capítulo ao desenvolvimento da noção búdica de *sunyata* através, nomeadamente da noção complexa de via do meio.

«Qual o conhecimento que perdemos na Informação, e qual a sagesa que perdemos no Conhecimento?»¹⁴

¹³ HENRY DAVID THOREAU, *De la marche*, traduit de l'anglais (États-Unis) et postfacé par Thierry Gillyboeuf, Éditions Mille Et Une Nuits, p. 56

¹⁴ T. S. Eliot *apud* EDGAR MORIN, *Science avec conscience*, Éditions du Seuil, 1990, p. 91/92

Capítulo primeiro:

A verdade é “um país sem caminho”

«Porque a filosofia é algo de elegante para qualquer pessoa que se interesse nela com modéstia; mas para aqueles que se envolverem na filosofia mais do que o necessário, ela corrompe o homem.»¹⁵

Inspirando-nos na ideia husserliana segundo a qual todo o pensamento pertence a um conjunto histórico considerado como um “mundo vivido” e que os pensamentos desenvolvidos nas diferentes civilizações devem ser tidos como “espécimes antropológicos” – já que não passam de variações desse “mundo vivido” – nenhum, por conseguinte, deve prevalecer sob outro, ou ter uma posição excepcional em relação a outro. Segundo o filósofo e sinólogo francês François Jullien, a Europa e a própria filosofia, não se emanciparão desta ambiguidade enquanto não tiverem pensado uma outra possibilidade do pensamento à parte da filosofia que opera maioritariamente com conceitos, em função da verdade. Isto significa, segundo este último pensador, «enquanto não se tiver formado um conceito diferente de sagesa, como alternativa à filosofia.»¹⁶

Todavia, não se pode cair no erro de pensar que o método filosófico como tal é inexistente na China, ou que a sagesa, por outro lado, também não existiu na Grécia e que é uma especificidade oriental. Não é, certamente, a nossa posição. Não se pode pensar que há de um lado, a sagesa (no Oriente), e do outro a filosofia (na Grécia), pois, existiram movimentos filosóficos orientais que usaram métodos muito semelhantes, senão iguais, aos dos gregos, formando argumentos, criando e definindo noções, e

¹⁵ RALPH WALDO EMERSON, *Platon, ou le Philosophe précédé de De l'utilité des grands hommes*, Traduit de l'anglais (États-Unis) et postfacé par Catherine Pierre, Éditions Mille et une nuits, p. 60

¹⁶ FRANÇOIS JULLIEN, *Un sage est sans idée – ou l'autre de la philosophie*, Éditions du Seuil, 1998, p. 84

organizando um debate em torno do qual o “verdadeiro” se iria confrontar com o “falso”.

Contudo, podemos desde já salientar que a bifurcação não é entre a China e a Grécia e, nesse sentido, não é um problema histórico. É antes uma questão de ordem teórica. Como nos diz Jullien, «ela repete-se sempre que o pensamento, focalizando-se na verdade, se torna filosofia.»¹⁷ Tentaremos desvendar esta última ideia ao longo deste primeiro capítulo, pois servirá para depois melhor compreender o budismo *Tch'an*. Com efeito, este último é profundamente influenciado pela metafísica taoista.

Para começar, existe, ou melhor, pode existir, entre a noção de filosofia e de sageza uma distinção. Na realidade, uma não suprime necessariamente a outra, mas também não conduz necessariamente a ela. São diferentes mas não contraditórias. Acreditamos que uma reflexão em torno do modo da filosofia se constituir, em contraste com a sageza, pode conduzir-nos a uma maneira alternativa de apreender o conceito de verdade. Com efeito, a noção de sageza apresenta-se como uma outra possibilidade do pensamento se realizar.

Segundo François Jullien, a sageza sofreu uma reviravolta. Passou de “*sur*” para “*sous-philosophie*”. Seria um pensamento abortado, que não se ariscaria o suficiente ou ainda que teria renunciado a algum projecto. Como ele nos diz, a sageza deveria ser remetida à infância do pensamento. Ora, a sageza que encontramos em Confúcio ou Lao-tse, por exemplo, não pode ser considerada como um pensamento resignado que teria medo dos extremos ao recusar uma posição particular. Ao contrário, a sageza, é um «pensamento dos extremos que permitiria, pela variação dos polos e por não adoptar nenhum partido, não se deixar aprisionar em nenhuma ideia e deixar o real desvendar-se em todas as suas possibilidades.»¹⁸

Por outro lado, pode-se dizer que a filosofia chinesa - e mais particularmente aquela desenvolvida pelos fundadores do taoísmo, como Lao-tse e Tchouang-tse, e por Confúcio - não postula nenhum princípio fundamental. Ou seja, não existe, em rigor, nenhuma ideia que seja mais importante que outra e que possa servir de base para uma reflexão se desenvolver.

¹⁷ *Ibidem*, p. 96

¹⁸ *Ibidem*, p. 32

A rejeição de um princípio filosófico significa que, em vez de manter em aberto todas as possibilidades, este último aprisiona e restringe a realidade a um ponto de vista particular. Como diz Confúcio, «ao início, a palavra do sábio não é diferente», ou, «no início, o sábio não tem dois temas.»¹⁹

Segundo François Jullien, a história da filosofia tem um princípio simples: tudo começa por uma ideia que se torna num princípio a fim de se poder organizar num sistema. Em contraste, o modelo do sábio na China procura manter todas as possibilidades em aberto. Para o autor, toda a ideia restringe ao mesmo tempo que abre: «(...) um filósofo começará sempre por cegar os olhos, pelo menos em relação a um certo ponto de vista (...).»²⁰

Na sua obra *Un sage est sans idée – ou l'autre de la philosophie*, François Jullien confronta o pensamento ocidental clássico (que ele reduz a uma concepção bastante limitada de filosofia a fim de salientar o contraste entre os dois termos) com o pensamento chinês para voltar a atribuir algum grau de pertinência filosófica ao conceito de sagesa. Com efeito, pode-se dizer que a filosofia chinesa procura estruturar o pensar ao modo da própria realidade. Não pretende, por isso, retirar o aspecto dinâmico e fluido do real à compreensão racional do mundo e do homem.

Poderíamos dizer que a filosofia nasce com o intuito de esclarecer a problemática entre o verdadeiro e o falso. O princípio da contradição rompe a ambiguidade segundo a qual um ser não pode ser uma coisa e o seu contrário ao mesmo tempo: os contrários tornam-se assim progressivamente contraditórios e o pensamento torna-se exclusivo – quer seja verdadeiro, quer seja falso (ser ou não-ser). Sucede ao mundo das representações míticas onde nada estava certo, um mundo estável, dicotómico e antinómico.

Segundo Jullien, como o mundo chinês não tinha representações cosmogónicas, não teve a necessidade de se constituir miticamente. Deste modo, o pensamento chinês não teve de se construir filosoficamente para se desmarcar do mito, e não fez sobressair nenhuma noção de verdade para dissipar a contradição. Com efeito, tal como é apreendido na China Antiga, o cosmos é regido por duas forças complementares, o Yin

¹⁹ CONFÚCIO, *apud* FRANÇOIS JULLIEN, *Un sage est sans idée – ou l'autre de la philosophie*, Éditions du Seuil, 1998, p. 47

²⁰ FRANÇOIS JULLIEN, *Un sage est sans idée – ou l'autre de la philosophie*, Éditions du Seuil, 1998, p. 16

e o Yang. O real assemelha-se antes a um fluxo, a um movimento que não conhece a dualidade, a um processo dirá Jullien. Tudo se transforma no seu oposto fazendo do real uma unidade orgânica semelhante à ideia heraclitiana da unidade dos opostos. Nada permanece igual, nada permanece no seu ser por causa da mutabilidade universal. A linguagem tem por isso que reflectir essa fluidez do real e não produzir uma rigidez conceptual proveniente de uma compreensão parcial do real. Não pode haver nenhum dogmatismo conceptual. Os contrários aparecem como sendo complementares e não contraditórios. O pensamento chinês não teve portanto a necessidade de recorrer ao corte da verdade, nem precisou de dissipar a contradição. Relembrando um verso de Lao-tse, «Porque / Ser e não-ser nascem um do outro / Difícil e fácil completam-se um ao outro / Longo e breve dão forma um ao outro (...).»²¹ Quer dizer que, embora os “contrários” não sejam iguais, não são irreconciliáveis em absoluto. Formam uma unidade. A questão delicada é em relação à linguagem que exclui e absolutiza. Esta é inadequada se permanecer infiel à realidade. A verdade é adequação ao real.

A aspiração que conduz o sábio é a de coincidir com o Céu, com o tao. Esta última noção simboliza a totalidade do que sucede. O tao também se deixa representar pela harmonia dos opostos Yin/Yang de que falámos mais acima. Pode-se dizer que a Via representa a ordem cósmica. O tao é considerado como o princípio que tudo gera, princípio imaterial que se encontra no entanto, em todo o lado. Como nos diz Lao-tse, «o tao escorre por toda a parte, tanto à esquerda como à direita. Todas as coisas retiram dele a existência, sendo que ele nunca as abandona. Não tem nenhuma pretensão sob as suas obras. Ele ama e alimenta todos os seres sem os dominar.»²²

O homem realizado, ou seja o sábio, é, neste sentido, suposto reger e ligar em si, Céu e Terra, sabedoria e “*praxis*”, se quisermos, através do esclarecimento da consciência. O sábio tem de reconhecer essa realidade que transcende o mundo fenoménico. Para os taoistas, chega-se a esta sabedoria intuitivamente, espontaneamente, sem o recurso a uma atitude reflexiva, através do “método do não-método”²³ ultrapassando a dualidade. A sageza procura portanto pensar a partir de uma

²¹ LAO TSE, *Tao te King – Livro do Caminho e do Bom Caminhar*, tradução (a partir das fontes chinesas) e comentários de António Miguel de Campos, Relógio D’Água Editores, 2010, cap. II, v. 6 a 9, p. 51

²² *Le sens du Tao*, présenté par Anton Kielce, éditions Le Mail, 1991, p. 51, § IX

²³ Noção que desenvolveremos nos segundo e terceiro capítulos ao abordar o budismo zen.

igual admissão de todas as coisas. Difere da filosofia no sentido em que esta pensa a partir da exclusão (verdadeiro/falso, ser/não-ser, etc.), sendo que todo o seu trabalho a seguir se vai concentrar em dialectizar os termos da oposição.

Deste modo, a escolha da sagesa, face à atitude filosófica, seria a de não introduzir nada, de não avançar com nenhuma posição particular. Esta última, não teria história, como a filosofia por exemplo, já que não se constitui a partir de argumentos e contra-argumentos, a partir de um diálogo entre vários indivíduos. A sagesa não depende de nenhum consenso intersubjectivo e não se constitui, por isso, historicamente – não tendo posição, não pode ser refutada. Segundo Jullien, «a sagesa é, deste modo, a componente não-histórica do pensamento: ela é de todas as idades, provém do fundo das idades, encontra-se em todas as tradições (...).»²⁴

Em suma, enquanto o método filosófico pode ser exposto até certo ponto, a sagesa não dá lugar a nenhuma *progressão*, segundo Jullien, mas tão-somente a *variação*. Para o pensador chinês do século IX, Houang-po, não existe nenhum método específico para a compreensão do tao. É espontaneamente e directamente, sem mediação nenhuma, que o indivíduo o realiza. É através da “silenciosa coincidência”, como ele lhe chama. Efectivamente, como interroga poeticamente o pensador chinês, «o fundamento do método é a sua ausência; este método é ainda um método. Eis que me confiaram a ausência de método: entre todos os métodos, qual é o método?»²⁵

Deste modo, o tao assemelha-se a algo que não pode ser conceptualizado já que não tem formas específicas. Como diz Yen-tsouen, «o que faz com que o céu seja céu, não é o céu; o que faz com que o homem seja homem, não é o homem. O ser provém do não-ser, a plenitude provém do vazio.»²⁶ Sem progressão, a sagesa é assim continuamente a mesma e não pode ter história. Contudo, antes de poder atingir esse estágio, é necessária uma aprendizagem, ou melhor, uma “desaprendizagem”. Como diz Lao-tsé, a “via progressiva parece retrógrada”. O verdadeiro conhecimento não provém de uma acumulação de saberes. Provém antes de uma capacidade de harmonização e de “escuta” do tao. Cultivar o tao é aprender a desaprender.

²⁴ FRANÇOIS JULLIEN, *Un sage est sans idée – ou l'autre de la philosophie*, Éditions du Seuil, 1998, p. 18

²⁵ HOUANG-PO, maître Tch'an du IX^e siècle, *Entretiens*, présentation et traduction du chinois par Patrick Carré, ed. les Deux Océans, Paris, 1985, p. 56

²⁶ *Ibidem*, p. 53, § XVI

Pode-se dizer assim que a sagesa não se explica. Os poemas de Lao-tse ou os ensinamentos de Confúcio, devem ser meditados, “saboreados”, impregnando progressivamente o entendimento. Não são proposições lógicas apreensíveis directamente pelo intelecto. A compreensão requer um trabalho inconsciente. Como diz Hubert Benoit, «quanto mais subtil é uma ideia, quanto mais “simples”, mais difícil é de conceber com toda a amplitude do seu conteúdo latente e os desenvolvimentos aos quais ela dá acesso.»²⁷ O nosso pensamento não tem portanto acesso a certas verdades por via da demonstração dedutiva ou indutiva. O sentido das palavras proferidas pelos diversos sábios reside *debaixo* das palavras e não tanto *nas* palavras em si. Como diz uma vez mais Hubert Benoit, «trata-se de acumular compreensões aproximativas para edificar progressivamente uma compreensão clara.»²⁸ Aliás, existe uma clara depreciação da linguagem pois esta interrompe, faz obstáculo à “silenciosa coincidência” com a realidade. O silêncio deixa transparecer a imanência, a *e*-vidência. Como nos diz Jullien, “é no silêncio que realizamos” pois a natureza do tao é ser “sem-nome”. Relembrando o capítulo primeiro do *Tao te King*, «O Tao em que se pode caminhar não é o Tao eterno. / O nome que se pode dizer não é o nome eterno / Sem nome, é a origem do Céu e da Terra. / Com nome, é a Mãe das dez mil criaturas. (...)»²⁹ Jamais a linguagem poderá exprimir o absoluto. Cabe-lhe ter consciência disso e sugerilo, apontar para o inefável se for esse o nome que lhe damos. É um artifício necessário mas transitório. No budismo, por exemplo, fala-se em “meios hábeis” para fazer compreender algo:

*«(...) A fórmula « estudar a Via » não é senão uma figura de estilo, um método para atrair o interesse de pessoas durante as primeiras fases dos seus desenvolvimentos. Na realidade, a Via não é algo que possa ser estudado. O estudo leva à retenção de conceitos e torna a Via totalmente incompreendida.»*³⁰

²⁷ D. T. SUZUKI, *Le Non-Mental selon la pensée zen*, traduit de l’anglais par le Dr. Hubert Benoit, Le Courrier du Livre, Paris, 1970, p. 12

²⁸ *Ibidem*, p. 12

²⁹ LAO TSE, *Tao te King – Livro do Caminho e do Bom Caminhar*, tradução (a partir das fontes chinesas) e comentários de António Miguel de Campos, Relógio D’Água Editores, 2010, cap. I, v. 1 a 4, p. 23

³⁰ *L’expérience du Zen, L’évolution historique du Chan et du Zen à travers les vies et les enseignements de ses plus grands maîtres*, Thomas Hoover, traduction de Nelly Lhermillier et Marc de Smedt, éditions Albin Michel, Paris, 1989, p. 147

Deste modo, as palavras proferidas por Confúcio ou Lao-tse não têm por missão dizer a verdade, tal como o entendemos num enunciado ordinário. Nem pretendem ilustrar nada, nem expor nenhuma ideia. Sublinham, como nos diz Jullien, o que escapa. As palavras são meios para sugerir uma certa realidade e não fins em si mesmas. A função destas proposições, ou destes poemas, não é de definir ou construir, mas antes de apontar. Como dissemos, em vez de progredir, o texto de Confúcio neste caso preciso, evolui, ou melhor, varia. À sua *brevitas* corresponde a *varietas*, sendo que esta última compensará a primeira. Pela descontinuidade que opera, a *varietas* impede que o assunto se torne dogmático ou insistente e fixo. Pela sua renovação, as observações permitem deixar o pensamento *atento*, e, atraindo de modo alternativo a atenção, o pensamento resiste à fixação e ao dogmatismo, ou como diz Confúcio, à “teimosia”. São portanto sentenças que se compreendem em função de situações. Ou seja, a via do meio não é editável enquanto princípio mas depende inteiramente da situação. A afirmação do sábio é circunstancial, portanto «sem nenhuma preocupação de essência ou de verdade (abstracta, atemporal).»³¹

No capítulo IX das *Conversações* de Confúcio, podemos ler o seguinte:

«As quatro coisas de que o Mestre estava exempto: ele era sem ideias (privilegiadas), sem necessidade (predeterminada), sem posição (parada) e sem eu (particular).»³²

O sábio aborda o mundo sem projectar sobre ele nenhuma visão preconcebida, nenhum ponto de vista pessoal. O falso, nesta perspectiva provém da fixação. O que era adequado num caso, deixa de o ser no caso seguinte. A lógica do real é de estar constantemente em processo. A noção de falsidade ou de maldade não provém de um logro do conhecimento, mas assemelha-se, como dissemos, ao que é “parado”, ao que impede a reflexão, ou o indivíduo muito simplesmente, de se renovar, de recomeçar a partir de um ponto de partida novo. Enquanto a verdade disjunta pela fixação, obstruindo a evolução (de onde provém o seu erro), a sagesa é sem rigidez nem fixidez.

³¹ *Ibidem*, p. 49

³² CONFÚCIO, *apud* FRANÇOIS JULLIEN, *Un sage est sans idée – ou l'autre de la philosophie*, Éditions du Seuil, 1998, p. 21

Procura ser uma palavra “flutuante”. Em vez de ser *limitativa*, a referência do sábio procura ser *evasiva*, em vez de constrangedora, ela torna-se disponível pelo seu carácter de abertura. Como nos é dito:

*«De um modo geral, a infelicidade dos homens provém do facto de terem o espírito cego por um aspecto particular, deixando na sombra a lógica de conjunto. Focalizando-se num ponto, eles falham a dimensão global da realidade. Eles não estão inteiramente enganados, já que esse ponto é igualmente verdadeiro, mas eles deixam-se obnubilar por ele.»*³³

A exigência do sábio é portanto ambiciosa no sentido em que procura emancipar-se dos preconceitos, de um condicionamento proveniente da própria reflexão, ou da linguagem dualista. Segundo François Jullien, «(...) uma ideia é demasiado individual (porque é proveniente de um ponto de vista particular), mas mais ainda porque uma ideia é demasiado geral: ela transcende abusivamente a diferença dos “momentos”».³⁴

Deste modo, o conflito entre a opinião e a verdade – *doxa* e *aletheia* – não se propagou na China pois não existe dum lado a capacidade de se harmonizar e do outro o conhecimento do imutável. A sagesa não se confunde com a opinião, mas também não a combate. Ela não separa o estável do instável, nem o mundo da Verdade. Ora, pode-se dizer que a verdade, em filosofia, se “dispôs” ao lado da estabilidade, da imutabilidade. Segundo François Jullien, «(...) o verdadeiro não pôde tornar-se na verdade (e absolutizar-se) senão através da sua articulação ao Ser (ou a filosofia não pôde ser senão tornando-se ontológica)».³⁵ Não nos podemos esquecer que a China não pensou o ser e que não concebeu, por isso, a verdade. Pensou a Via, o tao, através da qual o mundo não pára de se renovar.

Portanto, enquanto a filosofia tem um horizonte em vista, as essências e a verdade, por exemplo, a sagesa ou a Via é “sem fundo”. É fonte de tudo e escorre constantemente por todo o lado sem nada privilegiar.

³³ FRANÇOIS JULLIEN, *Un sage est sans idée – ou l'autre de la philosophie*, Éditions du Seuil, 1998, p. 115

³⁴ *Ibidem*, p. 27

³⁵ *Ibidem*, p. 105

Por outro lado, pode-se dizer que a dicotomia entre o que é real dum lado, e o bem do outro é inexistente nesta concepção de sageza. Existe somente o que procede do real sendo o papel do sábio equilibrar as coisas. A ideia segundo a qual um homem virtuoso é aquele que é culto, que estudou durante longos anos, é desadequada. O “homem bom” é, ao contrário, aquele que renunciou à aprendizagem, como vemos no verso primeiro do capítulo XX do *Tao Te King*, e que se tornou sensível ao movimento do cosmos adaptando-se e harmonizando-se a ele. Segundo Lao-tse, «Quem é sábio tem um coração inconstante / porque o coração de toda a gente é o seu. (...) Quem é sábio anda pelo mundo / e absorve tanto dele... / É o mundo que se mistura com o seu coração. (...)»³⁶ e noutra passagem, «Na aprendizagem, o agir aumenta todos os dias. / No Tao, o agir diminui todos os dias. / Diminui e volta a diminuir / até se alcançar o sem-agir. / Um sem-agir, em que, no entanto, nada fica por fazer.»³⁷

Por outro lado, pode-se dizer que o filósofo, no ocidente, começou por ter um estatuto fora do comum. Jullien mostra-nos que o sábio não pretende distinguir-se do comum, não atribui a si próprio nenhum dom particular, ao ponto do taoísmo falar em “não-acção”. A sua conduta é ordinária, comum. Para Lao-tsé, o sábio, o “homem bom”, é aquele que não brilha com palavras ou acções. Ele define-se a partir da relação com o tao e não a partir da relação com os outros homens. «Quem sabe não fala / Quem fala não sabe.»³⁸ O sábio volta assim ao estado de criança recém-nascida, a uma simplicidade inata semelhante ao próprio tao. Voltar à simplicidade da Via, do tao, é voltar à simplicidade do “sem nome” (*wu ming chih p'u*) que é, afinal de contas, “a origem do Céu e da Terra.” Como nos sugere o *ko-an zen* seguinte:

«Quando um homem ordinário atinge o saber, ele é sábio. Quando um sábio atinge a compreensão, ele é um homem ordinário.»³⁹

³⁶ LAO TSE, *Tao te King – Livro do Caminho e do Bom Caminhar*, tradução (a partir das fontes chinesas) e comentários de António Miguel de Campos, Relógio D’Água Editores, 2010, cap. XLIX, v. 1, 2, 9, 10 e 11, p. 171

³⁷ *Ibidem*, cap. XLVIII, v. 1 a 5, p. 181

³⁸ *Ibidem*, cap. LIV, v. 1 e 2, p. 89

³⁹ MARC HALÉVY, *Le taoïsme*, Éditions Eyrolles, Paris, 2009, p. 151

Pode-se dizer, além do mais, que a ideia de liberdade na China dissolve-se na harmonia, de não-acção. O indivíduo não se destaca pela originalidade da sua reflexão, da sua opinião, ou não é mais livre por poder pensar mais coisas. A sua liberdade consiste em conhecer o tao e adaptar-se a ele.

O conceito impôs-se assim na filosofia, pela sua clara eficácia e comodidade. Como nos diz Maurice Merleau-Ponty em “*L’Orient et la Philosophie*”:

*«Existe algo de insubstituível no pensamento ocidental que é o esforço de conceber o rigor do conceito. (...) O Ocidente (no sentido lato do termo) permanece um sistema de referência: inventou os meios teóricos e práticos para uma tomada de consciência que abriu o caminho da verdade.»*⁴⁰

Ora, o que a sagesa - tal como a encontramos pensada na China - permite esclarecer face à filosofia é uma tomada de consciência que não passa necessariamente pela determinação de um objecto e cujo fim, ou critério, não seria a verdade. Podemos assim afirmar como François Jullien que, enquanto a filosofia *concebe*, a sagesa *realiza*. Com efeito, o conhecimento pelos conceitos pode ser um alvo a atingir. É um conhecimento que depende de um método. A realização difere. Esta última não depende de meios mas de condições. Podemos dizer nesse sentido, que ela opera indirectamente, inconscientemente. Não podemos senão favorecer a sua concretização. A tomada de consciência do sábio opera-se na vida quotidiana e refere-se a reconhecer o que já é, a evidência. É «tomar consciência, não do que não vemos, ou do que não sabemos (...), é ver o que temos debaixo dos olhos; realizar, ou seja, tomar consciência da evidência.»⁴¹ Daí o método do sábio divergir do método do filósofo. A via do primeiro refere-se à noção de adaptação, harmonia e não-acção. Estamos longe de uma concepção que inclui o esforço, a intencionalidade. A Via torna-se-lhe natural, ou seja, imanente. A sua realização, como dissemos, não pode ser visada directamente como um objectivo, nem em função de um plano pré-estabelecido, nem em função de um modelo. Provém assim indirectamente, a título de consequência.

⁴⁰ FRANÇOIS JULLIEN, *Un sage est sans idée – ou l’autre de la philosophie*, Éditions du Seuil, 1998, p. 70/71

⁴¹ *Ibidem*, p. 75

Desta maneira, temos que renunciar à categoria de *sujeito* e trocá-la pela noção de *processo*. Com efeito, temos que pensar a partir da Via e abandonar a noção de Ser. A experiência imanente descrita pelo pensamento chinês é a da auto-obtenção, da espontaneidade e não da liberdade. A sagesa não é nesta perspectiva, um pensamento que ficou preso num estado infantil. Ela é uma reflexão que produziu através de uma ideia alternativa de experiência, uma outra inteligibilidade. Neste sentido, podemos inverter a questão colocada mais acima: em vez de nos questionarmos se a sagesa não seria um pensamento abortado que não teria alcançado a filosofia, se não terá sido o contrário, a saber, se não terá sido a filosofia que, concentrando-se na verdade, no que é verdadeiro e no que é falso, não teria deslizado para fora da sagesa?

Em suma, a filosofia “fixou-se” na verdade e centrou-se nela, uma vez reconhecida a sua exigência. Segundo Jullien, «nesse “vale da verdade” onde descansam imóveis os princípios e as formas, ela (a filosofia) não cessou de encontrar os seus “pastos”. Mas sem se separar mais desse objectivo e sem abrir uma outra via ao pensamento.»⁴² A filosofia separar-se-ia da sagesa guardando como único objectivo a exigência de verdade, enquanto o pensamento chinês – sem querermos generalizar e dissolver as excepções – não se concentra na verdade: não faz desta última nem uma noção global, nem a Verdade. A sua base é a variação, a harmonização como vimos. A sagesa, nesta perspectiva, não procura produzir conhecimento, mas antes, realização. Não pretende, por isso, provar alguma ideia como sendo verdadeira ou elucidar coerências. Não é necessário nesta perspectiva, buscar a verdade “numa terra longínqua” pois, segundo Confúcio, “a via não está longe do homem”: «se o que o homem toma pela Via se afasta do homem, não podemos considerá-la como sendo a Via.»⁴³

Contudo, a fim de realçar as causas pelas quais a noção de verdade adquire tanta importância, é preciso compreender certos aspectos que ultrapassam a própria filosofia. Com efeito, o contexto social e político tem uma grande influência. O aparecimento da função de verdade não se poderia compreender independentemente do da *polis* grega. A demonstração do verdadeiro na China não toma os mesmos contornos que na Grécia. A

⁴² *Ibidem*, p. 95

⁴³ *Ibidem*, p. 60

geometria, por exemplo, nunca foi um modelo. Como nos diz Jullien, «não é pedido ao pensador chinês de ser geómetra.»⁴⁴A verdade na Grécia, submete-se ao juízo de outrem e requiere o seu consentimento, tornando-se assim dialógica. A cidade construi-se politicamente através de um frente a frente dos diálogos tal como a própria filosofia.

A sagesa, pelo contrário, não é validada por outrem. Já que não se comunica directamente, não pode senão indicar algo. Ela permanece intrinsecamente conectada com um itinerário pessoal e torna-se auto-suficiente. O método grego atribui a outrem a capacidade de fazer conhecer. Basta ele enunciar a verdade e demonstrá-la para ser verdadeira. Ora, em vez de ver uma discriminação esclarecedora nesta alternância entre o verdadeiro e o falso, a sagesa vê uma perda. Esta última não se opõe a nada já que não se reduz a nenhuma posição particular, ou exclusiva. A discussão, na China, é portanto concebida a partir de uma lógica da separação, da exclusão, e nunca, ou raramente, a partir de uma lógica inversa, de diálogo e cooperação. São sempre confrontos de ideias, opiniões e pontos de vista. Como sugere o excerto seguinte:

*«Se tu e eu discutirmos, e és tu quem vence e eu não
Serás efectivamente tu quem tem razão e eu quem está errado?
E se for eu quem vence e tu não
Serei efectivamente eu quem tem razão e tu quem está errado? (...)»⁴⁵*

Deste modo, podemos concluir que o contrário da sagesa não é o *falso*, mas o *parcial*. É esta última, a parcialidade, que reveste o carácter que o erro tem em filosofia, por exemplo. Como nos é dito:

«Conhecer o discurso dos outros (...) e denunciar as suas posições antagónicas no meio de um debate (...) não é demonstrar que as suas teorias são falsas, mas destacar as suas carências e mostrar como elas desviam.»⁴⁶

Desviam porque perdem a atenção e distraem-se com um aspecto das coisas em detrimento dos outros. Ora, a questão é a de saber como preservar essa abertura absoluta

⁴⁴ *Ibidem*, p. 108

⁴⁵ *Ibidem*, p. 218

⁴⁶ *Ibidem*, p. 115

do comportamento tal como do pensamento - abertura e não Verdade, que permite não perder nenhum aspecto e não obstruir nada.

A escolha entre verdade ou falsidade seria condicionada pelo espírito que, adoptando uma disposição particular, criaria o juízo de verdade. A disjunção é assim o desfecho necessário de uma evolução que nos afastou progressivamente da capacidade de considerar todo o real igualmente. A razão pela qual o debate filosófico nos desvia da sagesa, segundo a interpretação de Jullien, é por obrigar a escolher uma posição. Esta, excluindo, não pode senão ser parcial: «É através do esclarecimento das disjunções que a Via se perdeu; e, pela perda da Via, que as preferências advieram.»⁴⁷ Podemos neste sentido, estabelecer uma comparação com o *Avatamsaka-sutra* a fim de introduzirmos desde já, pontos comuns com o budismo:

«A verdade da realização-de-si (e da Realidade em si) não são um nem dois. (...) ela é absolutamente imparcial, sem nenhuma ideia disto ou daquilo (...). A Realidade em si mesma não tem formas mas também não se pode dizer que não tem formas; (...) ela é demasiadamente subtil para ser exprimida pela palavra ou pela escrita. Porquê? Porque ela reside para lá do reino das letras, das palavras, dos discursos, simples palavras, da inteligência discriminatória, da investigação e da reflexão especulativa; e ela está também para lá do reino da compreensão que pertence ao ignorante (...). Porque ela não é nem isto nem aquilo, ela está para lá de toda operação mental; ela é amorfa, sem forma (...).»⁴⁸

Assim, pode-se concluir que a perda da Via tem a sua origem no fenómeno de *dissociação*. A sagesa emancipa-se da servidão dos juízos disjuntivos. Não os rejeitando, esta última pode casar sem problema as “disjunções do mundo; e, sem se distanciar das disjunções, obtemos a não-disjunção.” O propósito da “visão global” não é *conhecer* mas *compreender*. A intenção é obter uma visão harmónica da existência e fazer coincidir deste modo, a sua perspectiva com aquela que é própria a cada instante. A sagesa não consiste portanto, em julgar, mas em compreender como já dissemos. Como diz o chinês Guo Xiang, «aquele que tiver o espírito aberto, não permanece

⁴⁷ *Ibidem*, p. 132

⁴⁸ DAISSETZ TEITARO SUZUKI, *Essais sur le Bouddhisme Zen – séries I, II et III*, traduits sous la direction de Jean Herbert, Préface de Jean Herbert, Éditions Albin Michel, 2003, p. 451

estagnado dum lado.»⁴⁹ Ser compreensivo, não é, deste modo, compreender unicamente intelectualmente falando; todo um estado de espírito, e mesmo uma atitude humana, está em causa. Como diz François Jullien, «(...) a sua capacidade, que não é somente um modo de ver, depende também de um modo de “ser”.»⁵⁰

Não se pode separar a capacidade de conhecimento de uma disposição interior. O conhecer taoista não se identifica com a aptidão de ter a ideia de algo, mas antes com a habilidade de poder tornar-se disponível a. Essa disponibilidade não é somente um estado preparatório do conhecimento, mas a condição do seu exercício, sendo que o seu contrário, a indisponibilidade, é o próprio da consciência tética ou crítica, aquela que afirma ou nega. O problema não é o de escolher um lado, verdade ou falsidade, mas de manter uma harmonia dinâmica entre os polos opostos, Yin/Yang, ultrapassando assim as suas oposições aparentes. Deste modo, pode-se dizer que o tao está por toda a parte, tanto no que julgamos inautêntico como no que julgamos autêntico, daí essa clivagem ser artificial, convencional.

Em conclusão, tendo renunciado ao juízo de verdade, o sábio funde-se com a congruência: tendo-se emancipado de todo o juízo categórico, ele julga em função das situações. Este último não se inquieta com a verdade. Isto não quer dizer que ele não tenha verdade, mas que ele é simplesmente “sem ideias”. Procura não ter ideias, ou preconceitos, sobre as coisas a fim de não ser um obstáculo às coisas. Não formulando nenhuma opinião a partir de ideias como verdade ou falsidade, o sábio pode coabitar e harmonizar-se com o mundo tal como é, ultrapassando todo o tipo de dualidade. O sábio procura não se separar da espontaneidade do mundo, eis o que quer dizer *não-agir*.

Enquanto o conhecimento visa a verdade, este “não-conhecimento” visa a concordância; e, desde então, o que chamamos comumente “conhecimento” é o que faz barreira à imanência. Para o pensador taoista, os princípios da moralidade e os caminhos da verdade e da falsidade “são turvos” ao ponto de nem sequer podermos distingui-los.

A ignorância deixa de ser uma privação de conhecimento e torna-se numa “incuriosidade”, num “mal”. E a ignorância que é conotada com um não-saber é apenas

⁴⁹ *Ibidem*, p. 155

⁵⁰ *Ibidem*, p. 161

uma privação. Todavia, não é um mal pois, não é uma disposição interior que afecta a disponibilidade, a capacidade de harmonização. Voltamos assim à distinção feita por H. D. Thoreau entre o saber – a *ignorância positiva* – e a ignorância – *saber negativo*. Como ele diz:

«O mais alto ponto que podemos atingir não é o saber, mas a simpatia com a *Inteligência*.»⁵¹

Vamos agora debruçar-nos sobre a tradição *Tch'an*, ou *Zen*, a fim de compreender a noção de verdade que aí está implicada e completar aquela que vimos neste capítulo. Como esta última tradição religiosa e filosófica se constitui nomeadamente a partir do taoísmo, acreditamos que este capítulo nos terá proporcionado uma contextualização apropriada. Assim, de que modo é apreendida a verdade do *Zen*, ou melhor, como é que se realiza a Realidade como totalidade orgânica? Será que o conceito de realização pode substituir o de verdade?

⁵¹ HENRY DAVID THOREAU, *De la marche*, traduit de l'anglais (États-Unis) et postfacé par Thierry Gillyboeuf, Éditions Mille Et Une Nuits, p. 58

Capítulo segundo:

“Meios hábeis”

*«É graças ao dedo
Que podem mostrar a lua.
É graças à lua
Que podem compreender o dedo.
A lua e o dedo
Não são nem diferentes nem idênticos.
Esta parábola serve simplesmente
Para conduzir os adeptos ao despertar.
Uma vez que viram as coisas tal como são,
Já não há nem lua, nem dedo.»⁵²*

Ryokan

O que é o Zen e qual o seu objecto?

A tradição Zen não admite que se responda a esta questão de modo abstracto nem teórico. De facto, temos de admitir desde o início que, de um ponto de vista filosófico ou dogmático, não existe nenhuma resposta definitiva satisfatória.

A título introdutório, a palavra “Zen” vem do chinês *Tch’an* e significa um certo tipo de meditação. Contudo, como veremos, o Zen não se reduz nem a um método de meditação, nem a uma religião, nem a uma filosofia, embora tenha certas características destas últimas. É, como diriam alguns mestres, uma “experiência”, uma “vida”. O Zen resulta da fusão entre budismo e taoísmo que se efectuou na China com a vinda da Índia, de Bodhidharma, personagem que representa um dos mais marcantes patriarcas

⁵² R. Abé et P. Naskel. *Great Fool : Zen Master Ryokan*, Honolulu, University Of Hawaii Press, 1996, p. 152 *Apud* BERNARD FAURE, *Bouddhismes, philosophies et religions*, Éditions Flammarion, 1998, p. 263

do Zen. O seu ensinamento manteve-se fiel à transmissão silenciosa do Buda como sugere o poema seguinte:

*«Uma tradição especial para lá das Escrituras,
Nenhuma submissão à letra e às palavras,
Visar directamente a alma do homem,
Penetrar a fundo a sua própria natureza e chegar ao estado de Buda.»⁵³*

Consta-se que o primeiro episódio, ou melhor, a primeira transmissão de “espírito a espírito” da verdade do budismo “para lá das Escrituras”, se realizou entre o Buda Shakyamuni e um dos seus discípulos, Mahakashyapa, quando o primeiro estava a dar um ensinamento na colina do Pico dos Abutres, Ghridakuta. Embora o Buda tenha continuamente proclamado que a verdade não se transmitia pelas palavras, todos os seus discípulos estavam à espera que ele falasse. Em vez disso, permanecendo silencioso, limitou-se a pegar numa flor e fazê-la girar entre os dedos sem que nenhum dos discípulos presentes conseguisse compreender esse gesto. Apenas Mahakashyapa sorriu. Eis como este último se tornou no primeiro sucessor do Buda. Diz-se que foi o único incidente em que o Buda se terá conduzido de modo ilógico, ao fazer algo de misterioso. Efectivamente, este era conhecido pela sua clareza conceptual. Discursava sempre de modo extremamente metódico e discutia racionalmente sem nenhuma falha lógica.

De um certo modo, pode-se dizer que o Zen tem a sua origem num sorriso e não em algum texto, ou alguma palavra professada por um sábio. Esta tradição estruturou-se contra a tendência escolástica e dogmática das diferentes escolas budistas. Ao destacar a futilidade do estudo e da análise estritamente intelectual em relação à realização última, ao *nirvana*, esta tradição encoraja as experiências espirituais directas, por assim dizer. A sua finalidade é, como acabámos de ver, a realização do que se denomina em japonês, *satori*, ou em sânscrito, *sambodhi* ou *abhisamya* (iluminação), o qual provem do solucionamento de todas as oposições do tipo sujeito-objecto, num puro vazio. Todavia, chamar a esse vazio uma pura negação é restabelecer de novo as oposições que ele

⁵³ THOMAS MERTON, *Mystique et Zen* suivi de *Journal d'Asie*, traduit de l'anglais par C. Tunmer et Jean-Pierre Denis, Éditions Albin Michel, Paris, 1995, p. 33

resolve. Os mestres do Zen insistem particularmente, como vamos ver, na suspensão da afirmação e negação.

Para o Zen, a verdade do ensinamento do Buda reside na experiência do Despertar e não nas regras de conduta ou na sua doutrina. O essencial nesta filosofia, é a “visão directa da natureza do espírito” ou “visão penetrante” (*prajna*). O Zen opõe-se portanto à actividade especulativa que restringe o ser humano a um plano limitado da consciência. Como nos diz o mestre chinês Tchên-tching K'ê-ouen, «no que respeita o Zen, a experiência é tudo. Tudo o que não for baseado na experiência é exterior ao Zen. O estudo do Zen deve portanto sair da vida em si; e o *satori* deve penetrar até ao fundo. Se algo permanecer inesgotado, pode ser uma porta aberta ao mundo dos demónios.»⁵⁴

O Zen rejeita o modo convencional de pensar que, na sua essência, é dualista. Como nos diz D. T. Suzuki, «nenhuma “interpenetração” é permitida, nenhuma fusão dos opostos intervém na nossa lógica diária.»⁵⁵ Para dar conta dessa nova maneira de entender a realidade, temos de repensar a própria linguagem e o pensamento. Acreditamos que não podemos compreender a verdade do Zen se não tomarmos conhecimento do modo como a transmitem, pois, é, como veremos, na transmissão que tudo tem lugar. No Zen, método e fim não são separados. Não há fundamentalmente, nenhuma distinção entre a via (*dhyana*) e o fim da prática, a compreensão intuitiva (*prajna*). Com efeito, esta tradição baseia-se na ideia de que tudo é como deve ser, e que nada falta. Neste momento preciso, diz-nos o Zen, tudo é perfeito. O objectivo não se situa num ponto longínquo; tudo está “aqui e agora”. O momento imediato é a única realidade. Logo, no Zen, não existe distinção entre o método e o objectivo, entre o fim e o meio. Não há dualidade. Ora, conceber a verdade como algo de exterior que tem de ser percebida por um sujeito é uma visão dualista onde se necessita do intelecto como instrumento de compreensão. Segundo o Zen, vivemos directamente na verdade e pela verdade. Tomemos o exemplo da história seguinte: um dia, o mestre *Tch'an* Siuan-cha oferecia chá a um oficial chamado Oueï quando este último lhe perguntou: “O que é que significa quando dizemos que, “bem que o tenhamos todos os dias, não o conhecemos?”” Siuan-cha, sem responder à questão, ofereceu-lhe uma fatia de bolo.

⁵⁴ DAISSETZ TEITARO SUZUKI, *Essais sur le Bouddhisme Zen – séries I, II et III*, traduits sous la direction de Jean Herbert, Préface de Jean Herbert, Éditions Albin Michel, 2003, p. 523

⁵⁵ *Ibidem*, p. 317

Depois de a ter comido, o oficial colocou de novo a mesma questão. O mestre respondeu do seguinte modo: “Nós não o conhecemos, mesmo quando nos servimos dele todos os dias.” Outra história conta que um dia, um monge veio ter com o mesmo mestre desejando saber como se podia entrar na via da verdade. Siuan-cha perguntou: “Ouves o murmúrio do rio? – Sim, responde o monge. – Há aí uma via para entrar”, declarou o mestre.⁵⁶

O método de Siuan-cha parece consistir em fazer com que aquele que procura a verdade a compreenda directamente e interiormente em vez de ser um possuidor de um conhecimento em “segunda mão”. Assim, o método confunde-se com o fim. Não nos podemos, por isso, espantar se os mestres do Zen se exprimem por vezes de modo incompreensível. Eles procuram dar uma resposta alternativa à resposta inteligível e dualista.

Podemos igualmente dizer que os mestres procuravam emancipar os seus discípulos de uma certa “cerebralização”. No seu artigo, *Psychanalyse et Bouddhisme Zen*, Erich Fromm descreve esta última noção como mais um processo que torna a experiência da nossa vida quotidiana irreal. Como ele diz, “penso ver, mas vejo unicamente palavras, penso sentir, mas não faço senão pensar a sensação”. A plenitude da experiência troca de lugar com a palavra limitando o real à sua apreensão conceptual. Retomando o psicanalista, «ele imagina captar a realidade, mas é apenas o seu eu cerebral que a capta; ele o homem inteiro, com os seus olhos, as suas mãos, o seu coração e as suas tripas, não capta nada. Na verdade, ele nem participa nessa experiência que ele julga ser dele.»⁵⁷ Ora, para o discípulo budista compreender a resposta do mestre e ser transformado interiormente por esse conhecimento, as suas questões não podem ser estritamente de interesse especulativo. Para o conhecimento o transformar, ele tem de ser dirigido pelos seus afectos, pelo “coração”, enfim, pela vontade. Efectivamente, um conhecimento intelectual não pode, por ele mesmo, culminar numa transformação sem um conhecimento afectivo. Descobrir a verdade, no caso do Zen, não é um procedimento intelectual mas uma experiência afectiva.

⁵⁶ DAISSETZ TEITARO SUZUKI, *Essais sur le Bouddhisme Zen – séries I, II et III*, traduits sous la direction de Jean Herbert, Préface de Jean Herbert, Éditions Albin Michel, 2003, p. 347

⁵⁷ D. T. SUZUKI, E. FROMM, R. de MARTINO, *Bouddhisme Zen et psychanalyse*, traduit par Théo Léger, Quadrige/Puf, Paris, 1971, p. 121

Deste modo, de que maneira é que os mestres Zen apresentaram esta nova maneira de encarar as coisas? Quais as suas diferentes “técnicas”?

É necessário, em primeiro lugar, esclarecer a relação entre a linguagem e a natureza da realidade. Como vimos através do poema de Ryokan mais acima, esta é ilustrada pela metáfora do dedo e da lua. Com efeito, na tradição búdica, o dedo simboliza a palavra, e a lua a natureza última e não-dual do real. Como encontramos no *Sutra do Despertar Perfeito*, o *Maha-vaipulyapurnabuddha sutra*, «todas as doutrinas ensinadas pelo Buda devem ser consideradas como um dedo apontando para a lua.»⁵⁸ O erro consiste em confundir dedo e lua. Os “meios hábeis”, ou *upaya* em sânscrito, são métodos criados com a intenção de conduzir os adeptos ao Despertar. Esses “meios hábeis” podem ser, nesse sentido, comparados ao conceito de “exercícios espirituais” de Pierre Hadot. Como este último filósofo o demonstra nomeadamente em *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, tal como certas escolas filosóficas da Antiguidade grega, também o budismo procura uma transformação interior, uma mudança de ponto de vista a fim de abraçar um novo ângulo de visão sobre a realidade e uma nova maneira de apreciar o mundo através de certas “técnicas”. Em ambos os casos, são experiências de certos estados interiores, de certas disposições psicológicas que vão proporcionar o conhecimento, quer seja racional ou espiritual. Como o próprio filósofo afirma:

*«Designo por este termo (exercícios espirituais) práticas que podem ser de ordem física, como o regime alimentar, ou discursivo, como o diálogo ou a meditação, ou intuitivo, como a contemplação, mas todas destinadas a operar uma modificação e uma transformação no sujeito que as praticava.»*⁵⁹

No budismo, esses “meios hábeis”, ou exercícios espirituais, podem tomar a forma de uma declaração ou de um simples gesto. Os mestres devem possuir o que o budismo chama a *Sageza dos Meios Hábeis* (*Upaya-jnana*) a fim de conduzir o discípulo à visão do real. Prevalece a eficácia e não um ensinamento particular. Os mestres têm de ter a habilidade, a arte, de saber o que o discípulo precisa de ouvir ou sentir no momento

⁵⁸ THICH NHAT HANH, *Clés pour le Zen – Un guide pour la pratique du Zen*, Éditions Jean-Claude Lattès, 1999, p. 44

⁵⁹ PIERRE HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Éditions Gallimard, 1995, p. 22

certo. Como nos diz o filósofo japonês D. T. Suzuki, «nenhuma soma de abstrações iguala uma simples palavra pronunciada no momento propício.»⁶⁰

Uma das características do Zen são os diálogos entre os mestres e os discípulos. Podemos constatar que costumam fundir as suas asserções paradoxais com todos os detalhes da vida quotidiana. Tomemos o exemplo do caso seguinte: «a rosa não é vermelha nem a relva é verde.» Esta afirmação Zen é considerada exactamente equivalente à sua forma afirmativa («a rosa é vermelha e a relva é verde.»). Colocada de forma lógica será o seguinte: «A é ao mesmo tempo A e não-A.» Deste modo, constatamos que o Zen não hesita em negar friamente certos factos básicos da nossa vida do dia-a-dia. O que os mestres Zen pretendem sugerir é que não se pode ser prisioneiro das quatro proposições seguintes: 1º «Isto é A»; 2º «Isto não é A»; 3º «É ao mesmo tempo A e não-A»; 4º «Não é A nem não-A.» O Zen estima que a verdade pode ser atingida quando esta não é nem afirmada nem negada. A título de ilustração tomemos o caso seguinte: os mestres usavam habitualmente uma espécie de pau de madeira chamado *tchou-pi* em chinês, ou *shippé* em japonês. Consta que Chou-chan, um célebre mestre Zen do século décimo, levantou o seu pau de madeira em frente de um grupo de discípulos e afirmou o seguinte:

*«Não chamem a isto um tchou-pi, pois então farão uma afirmação; não neguem que seja um tchou-pi, pois então farão uma negação. Fora da afirmação e da negação, falem, falem!»*⁶¹

O propósito do mestre, neste discurso, é de manter a mente dos seus discípulos livre de todos os vínculos dualistas e de todas as subtilezas filosóficas. Consta que um monge terá pegado no *tchou-pi* do mestre e o terá lançado para o chão. Será que podemos encarar essa acção como uma resposta? Será um modo de ultrapassar as quatro proposições, as condições lógicas do pensamento?

⁶⁰ DAISSETZ TEITARO SUZUKI, *Le Non-Mental selon la pensée zen*, traduit de l'anglais par le Dr. Hubert Benoit, Éditions Le Courrier du Livre, Paris, 1970, p. 212

⁶¹ *Ibidem*, p. 326

Constatamos, ao analisar outros diálogos entre os mestres e os discípulos, ou *mondo* em japonês, que não existem nenhuma resposta estereotipada. Diversas respostas podem ser dadas a uma mesma questão. Respostas que serão todas diferentes e desconcertantes mas que, segundo os mestres do Zen, exprimirão todas a verdade do seu ensinamento. A verdade do Zen parece precisar de tais contradições, pois tem o seu próprio sistema de juízo que, para o senso comum, consiste precisamente em negar tudo o que é considerado convencionalmente como sendo verdadeiro e real. Procuram transcender todo o tipo de dualismo e escapar assim a uma resposta estritamente intelectual a fim de obter uma resposta total por parte do indivíduo. Como nos diz D. T. Suzuki, «a verdade do Zen é a verdade da vida, e vida significa viver, mexer, agir, e não simplesmente pensar.»⁶²

Pode-se dizer que essas contradições, negações ou paradoxos, são os inevitáveis resultados do modo como o Zen encara a vida. A ênfase da sua disciplina é colocada na apreensão intuitiva da realidade em vez de uma apreensão do tipo intelectual. Pretendem captar directamente a realidade. A verdade do Zen tem de ser compreendida no momento em que a coisa se dá, nem antes nem depois. É, se quisermos, a questão de um instante. Para o filósofo Suzuki, «as palavras referem-se à nossa compreensão discursiva e conduzem à raciocinação, enquanto o Zen vai noutra direcção, na direcção do instante que precede as palavras.»⁶³

Os *mundos*, ou diálogos, parecem confusos e arbitrários mas na realidade, são conduzidos por um princípio rigoroso. A única preocupação dos mestres do Zen é a verdade última, a “Natureza de Buda”, se assim quisermos dizer. Usam, por isso, todos os meios possíveis para atingir esse objectivo sem nenhuma preocupação pelas condições e consequências lógicas. Como nos diz o mestre Zen vietnamita Thich Nhat Hanh, «o sorriso, o aspecto, as palavras e as acções do ser despertado constituem a linguagem do despertar.»⁶⁴ A linguagem visa esclarecer pontos de vistas erróneos que se tem da realidade, como nos mostra o *mondo* seguinte:

⁶² DAISSETZ TEITARO SUZUKI, *Essais sur le Bouddhisme Zen – séries I, II et III*, traduits sous la direction de Jean Herbert, Préface de Jean Herbert, Éditions Albin Michel, 2003, p. 354

⁶³ DAISSETZ TEITARO SUZUKI, *Le Non-Mental selon la pensée zen*, traduit de l’anglais par le Dr. Hubert Benoit, Éditions Le Courrier du Livre, Paris, 1970, p. 139

⁶⁴ THICH NHAT HANH, *Clés pour le Zen – Un guide pour la pratique du Zen*, Éditions Jean-Claude Lattès, 1999, p. 41

«Tchao-tcheou (a Nan Ts'iuian): *O que é a Via?*

Nan Ts'iuian: *É o nosso espírito quotidiano.*

Tchao-tcheou: *Nesse caso, será necessário realizá-la?*

Nan Ts'iuian: *A intenção de realizar a Via é algo de contraditório com a Via em si.*

Tchao-tcheou: *Se não tivermos nenhuma intenção, como é que podemos saber o que é a Via?*

Nan Ts'iuian: *A Via não depende do que sabemos ou do que não sabemos. Se soubermos, esse saber é unicamente constituído de ideias especulativas. Se não soubermos, essa ignorância não difere das coisas inanimadas. Se atingirmos o estado da não-dúvida, veremos abrir-se diante de nós um universo ilimitado no qual as coisas são unas. Que podemos nós discriminar nesse mundo indiscriminado?»⁶⁵*

A ideia dos mestres é a de mostrarem a via através da qual a verdade do Zen pode ser testemunhada. Quando os mestres do Zen usam palavras, estas servem apenas para exprimir sentimentos, estados de espírito, atitudes interiores, e não ideias. Se procurarmos algum sentido nas palavras proferidas acreditando que estas últimas revestem alguma ideia, algum segredo, embater-nos-emos contra um muro. A linguagem tem somente sentido se provier da experiência espiritual interior. O sentido não pode ser procurado na expressão, mas em nós-mesmos, no nosso próprio espírito. Como diz D. T. Suzuki, «quando compreendemos a linguagem dos mestres do Zen, trata-se de uma compreensão de nós-mesmos e não do sentido dessa linguagem que não reflecte senão ideias e não sentimentos.»⁶⁶

É, deste modo, importante sublinhar o facto que, por detrás destes diálogos entre mestres e discípulos, existe um contexto particular. Esse contexto é da maior importância pois, sem ele, não compreenderemos a eficácia de certas respostas por parte de alguns mestres. Com efeito, por detrás desses pequenos diálogos existia uma importante disciplina de meditação e de compreensão, e talvez, anos de trabalho e de árduo estudo. O Despertar é somente possível se houver um contexto que permita que um diálogo, que em si mesmo não é nada, se torne de uma importância *extra-ordinária*.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 42

⁶⁶ DAISSETZ TEITARO SUZUKI, *Essais sur le Bouddhisme Zen – séries I, II et III*, traduits sous la direction de Jean Herbert, Préface de Jean Herbert, Éditions Albin Michel, 2003, p. 343

Por exemplo, quando os lemos, não nos despertamos e pensamos portanto que não são capazes de despertar alguém. Pensamos desse modo porque temos uma perspectiva incompleta. As personagens nos *mundos zen* não eram principiantes. As pessoas implicadas nesses diálogos tinham, por vezes, atingido o nível mais alto que se podia atingir. Esses diálogos não eram senão um pequeno “empurrão” para a compreensão final. Em suma, como nos diz o controverso pensador indiano, Bhagwan Shree Rajneesh, «tudo depende do contexto: longos anos de preparação, longos anos de espera, de desejo ardente, longos anos de silenciosa paciência e de meditação. O diálogo vem no fim, como um ponto culminante. Se compreenderem todo o processo, o modo como o diálogo pode provocar uma iluminação pode então tornar-se mais claro.»⁶⁷

É à luz deste “contexto” que podemos agora mencionar a famosa técnica dos *ko-an*. Esta última noção vem do chinês, *kuang-an*. *Ko* significa literalmente “público” e *an*, “documento”. Um *ko-an* é, geralmente, uma afirmação de um mestre, ou alguma resposta dada por ele a um questionador. Podemos, a título de exemplificação, apresentar alguns dos mais célebres:

- 1- Perguntaram um dia a Iun-mêm: «*Há algum erro quando nenhum pensamento dissipa o espírito? - Tanto quanto o monte Sumeru.*»
- 2- Tchao-tcheou respondeu «*Ou!*» à questão seguinte colocada por um monge: «*Será que um cão tem a natureza-de-Buda?*»
- 3- Um monge perguntou a Tchao-tcheou: «*Qual o sentido da vinda do primeiro Patriarca na China? – O cipreste no jardim.*»
- 4- Quando Tchao-tcheou veio estudar o Zen com Nan-ts’uan, ele perguntou o seguinte: «*O que é o Tao (ou a Via)?*» Nan-ts’uan respondeu: «*O vosso espírito de todos os dias, eis o Tao.*»⁶⁸

Deste modo, quando se se pergunta a um mestre Zen “qual o significado do Zen?”, este dá uma resposta não elaborada podendo até bater o questionador na cabeça,

⁶⁷ BHAGWAN SHREE RAJNEESH, *Zen – Son histoire, ses enseignements et son impact sur l’humanité*, Éditions Véga, 2011, p. 111

⁶⁸ DAISETZ TEITARO SUZUKI, *Essais sur le Bouddhisme Zen – séries I, II et III*, traduits sous la direction de Jean Herbert, Préface de Jean Herbert, Éditions Albin Michel, 2003, p. 525

ou ainda exclamando de maneira surpreendente: “Ou!”. Essas respostas têm em comum o facto de recusarem responder à questão nos termos intelectuais em que esta foi colocada, e “abrir” assim o espírito do questionador a um outro tipo de solução. A resposta singular do mestre força o espírito do questionador a passar do abstracto ao concreto, das suas reflexões ao “aqui mais simples e mais aberto”.

O *ko-an* tem ainda por função “cansar” o espírito do praticante a tal ponto que ele abandona toda a tentativa de o resolver intelectualmente. Pois, se houvesse algum tipo de resposta, ele encontrá-la-ia. Um *ko-an* não é, deste modo, um enigma no sentido clássico do termo, pois não existe, para ele, nenhuma resposta precisa.

Um mestre dá um *ko-an* a um principiante com a intenção de o fazer compreender que tem de prosseguir a sua investigação espiritual ou filosófica, renunciando definitivamente à necessidade de encontrar uma resposta decisiva ou impessoal. Pode existir uma “solução” ao *ko-an* mas não será uma “resposta” no sentido convencional do termo. Se existir alguma solução, esta terá de ser estritamente pessoal e essencialmente incomunicável. Como nos diz o monge trapista e estudioso das religiões Thomas Merton, «o *Rochi* não pretende uma resposta exacta nem uma reacção hábil, mas sim uma resposta viva e autêntica do aluno para com o *ko-an*.»⁶⁹ Assim, a sua solução não pode ser conhecida senão vivencialmente. Num certo sentido, a significação do *ko-an* é o efeito produzido por este último no espírito daquele que o recebe.

O *ko-an* tem, assim, por objectivo mostrar os limites do intelecto, “destruir a raiz da vida”, “matar o espírito calculador”, “desenraizar inteiramente o espírito que está a operar desde a eternidade”, etc. A sua intenção é a de ir para lá dos limites da intelecção. Limites esses que não podem ser superados se o sujeito em questão não se entregar totalmente à sua resolução. Ele tem de se esgotar psicologicamente empregando todos os recursos de que dispõe. Segundo Suzuki, «a lógica tem de ceder à psicologia, a intelecção à volição e à intuição.»⁷⁰ É só deste modo que aquilo que não podia ser resolvido no plano da consciência empírica será transferido para as “profundezas do espírito” e poderá assim ter algum efeito sobre a pessoa, pois, o

⁶⁹ THOMAS MERTON, *Mystique et Zen* suivi de *Journal d'Asie*, traduit de l'anglais par C. Tunmer et Jean-Pierre Denis, Éditions Albin Michel, Paris, 1995, p. 148

⁷⁰ DAISSETZ TEITARO SUZUKI, *Essais sur le Bouddhisme Zen – séries I, II et III*, traduits sous la direction de Jean Herbert, Préface de Jean Herbert, Éditions Albin Michel, 2003, p. 530

budismo é, antes de mais, uma atitude pragmática. O *ko-an* não é interessante em si, não é uma ideia complexa. Ganha pertinência a partir do efeito produzido no praticante. O *ko-an* produz, assim, pela sua ausência completa de lógica, um distúrbio na mente. E ao querer solucioná-lo, o discípulo coloca-se num estado de consciência de uma intensidade extrema. A faculdade reflexiva suspende-se fazendo com que restem unicamente os centros da afectividade e da volição que serão encarregues de solucionar o problema. Como conclui Merton, «a verdadeira meditação *ko-an* é aquela onde o discípulo chega a identificar-se de tal modo com o *ko-an* que faz a experiência do seu “eu” como sendo um enigma sem resposta.»⁷¹

O estudo do *ko-an* visa, portanto, libertar a consciência individual dos desejos, dissolvendo a individualidade em si mesma. Como nos diz Thomas Merton, o *ko-an* “é uma representação oculta do eu”. A transformação operada por este último pretende substituir o sujeito “individual” por um “puro sujeito ontológico único e ao mesmo tempo universal”.

Em suma, a tradição Zen coloca a experiência directa num patamar superior ao conhecimento abstracto e teórico adquirido pela leitura e pelo estudo. Contudo, esta nunca negou que a leitura e o estudo, mantidos no seu lugar, não poderiam contribuir à formação espiritual. Linguagem e experiência estão numa relação mútua e interdependente a tal ponto que uma é ininteligível sem a outra e vice-versa. Por exemplo, a escola mahayanista Vijnanavada, estabelece uma distinção entre o Conhecimento Discriminatório e Imaginativo, *Vikalpa*, e a faculdade que experimenta directamente a realidade sem a mediação dos conceitos chamada Sageza não-Discriminatória e não-Imaginativa, *Nirvikalpajnana*. Sem nenhuma espécie de abstracção conceptual, não seria possível fazer este tipo de distinção e separar os diferentes tipos de “conhecimento”.

Como vimos mais acima, os conceitos fazem parte dos “meios hábeis”. O mal provém do facto de se ignorar a apreensão directa da vida, como diriam os mestres do Zen. Estes querem evitar todo o tipo de dependência psicológica e de pontos de vistas extremistas. Daí os seus ensinamentos não privilegiarem a profundidade intelectual, nem os discursos do próprio Buda, pois, o mínimo apego pode significar cegueira

⁷¹ THOMAS MERTON, *Mystique et Zen* suivi de *Journal d'Asie*, traduit de l'anglais par C. Tunmer et Jean-Pierre Denis, Éditions Albin Michel, Paris, 1995, p. 123

espiritual. Houve períodos, como no século oitavo, com Hui-neng, em que a própria postura de meditação, que é a base formal do ensinamento do Buda, era criticada por criar uma atitude interior passiva e quietista. Os mestres queriam evitar que os seus discípulos se contentassem de simplesmente lembrar o que eles tinham dito ou feito. Se, como eles dizem, não se pode procurar o *satori* nos *sutras*, não se pode também ter a ilusão de que o podemos encontrar meditando tranquilamente, pois também faz parte dos “meios hábeis”. Como o mestre chinês Taï-houeï afirma:

«Existem duas espécies de erros que prevalecem hoje por entre os discípulos do Zen, laicos como monges. Uns pensam que existem coisas maravilhosas escondidas nas palavras e nas fórmulas. Aqueles que sustêm esta opinião esforçam-se por aprender muitas palavras e frases. Os outros vão ao outro extremo, esquecendo que as palavras são o dedo indicador através do qual mostramos a alguém onde está situada a lua.»⁷²

Pretendendo libertar o ser humano de todo o tipo de servidão a um sistema qualquer, os mestres do Zen procuravam, retirando toda a lógica dos seus discursos, escapar assim à cristalização da verdade do Zen. O próprio Buda terá afirmado o seguinte:

«Prosseguindo, Ananda, tens de ser a tua própria luz, o teu próprio refúgio. Não te refugies em nenhum sítio fora de ti-mesmo. (...) Um monge torna-se na sua própria luz e no seu próprio refúgio observando incessantemente o seu corpo, os seus sentimentos, as suas percepções, os seus estados de espírito e as suas ideias, a fim de domar os seus desejos ardentes e o desencorajamento dos homens ordinários, e de sempre ser energético, mestre de si-mesmo e do seu pensamento. Qualquer um dos monges que agir deste modo, seja agora ou seja quando eu estiver morto, se ele tiver o desejo de aprender, chegará ao cume.»⁷³

Estes exemplos mostram que o Zen não pode ser procurado nas ideias, nas palavras ou simplesmente num método meditativo qualquer. Contudo, eles mostram que

⁷² DAISETZ TEITARO SUZUKI, *Essais sur le Bouddhisme Zen – séries I, II et III*, traduits sous la direction de Jean Herbert, Préface de Jean Herbert, Éditions Albin Michel, 2003, p. 523

⁷³ THOMAS MERTON, *Mystique et Zen* suivi de *Journal d'Asie*, traduit de l'anglais par C. Tunmer et Jean-Pierre Denis, Éditions Albin Michel, Paris, 1995, p. 112

sem o recurso às ideias e às palavras o Zen não se pode comunicar. Capturar o sentido subtil do Zen tal como é exprimido pelas palavras sem por isso estar contido nas palavras, é o que os mestres tentam sugerir. Por exemplo, a noção de não-identidade, de impermanência, de *prajna*, etc. não são senão luzes destinadas para facilitar e esclarecer a nossa compreensão intelectual. Visam revelar erros de conhecimento e de compreensão. Noções como “Natureza-própria” devem, por isso, ser tidas como métodos e não como conhecimentos já que não correspondem a nenhuma realidade no espaço e no tempo.

O mestre pretende despertar na consciência do discípulo, um meio através do qual este último pode captar intuitivamente o real. O Zen efectua-se, como vimos, no presente da vida quotidiana. É a tomada de consciência do dinamismo e da espontaneidade da vida. D. T. Suzuki diz que é preciso agarrá-lo de “mãos nuas, sem luvas”. Segundo Thomas Merton, a vigilância, ou atenção, requerida pelo Zen, não é dirigida por «uma teoria, nem por uma verdade abstracta, mas pela vida na sua realidade concreta e existencial, e no momento presente.»⁷⁴ O Zen confunde-se até certo ponto com o presente puro. Implica uma presença total do indivíduo como sugere a história seguinte:

*«No tempo em que Tri Bao ainda não tinha obtido o Despertar, um monge fez-lhe a pergunta seguinte: “De onde é que vinha quando nasceu, e onde é que irá no momento em que morrer?” Tri Bao reflectiu. O monge sorriu e disse: “A nuvem percorreu mil quilómetros durante o tempo da tua reflexão.”»*⁷⁵

Segundo Thich Nhat Hanh, «a verdade é a realidade em si e não os conceitos»,⁷⁶ relembando assim o perigo do processo de “cerebralização” descrito por Erich Fromm. A linguagem dos mestres Zen é, a fim de permanecer fiel à realidade, poética e fenomenológica. A ausência conceptual não significa ausência de linguagem mas apenas do uso estritamente especulativo desta última. É necessário, segundo o Zen,

⁷⁴ *Ibidem*, p. 117

⁷⁵ THICH NHAT HANH, *Clés pour le Zen – Un guide pour la pratique du Zen*, Éditions Jean-Claude Lattès, 1999, p. 72

⁷⁶ *ibidem*, p. 47

“matar” os conceitos da realidade para que esta possa realizar-se e revelar-se. “Matar” o Buda é certamente o único meio para ver o Buda pois, neste sentido, o conceito de Buda que formámos impede-nos de o compreender. Como diz metaforicamente o mestre Zen Lin-tsi:

«Meus amigos na via do Dharma, se quiserem adquirir uma visão correcta da Realidade, não se podem deixar enganar por ninguém. Quando, ao entrar ou ao sair, encontrarem alguém, têm que matá-lo. Se encontrarem o Buda, matem o Buda. Se encontrarem o patriarca, matam o patriarca. Se encontrarem o santo, matam o santo... É a única via através da qual vocês possam ser libertos, livres e independentes.»⁷⁷

O Zen é, assim, a tomada de consciência da Via através da conduta ordinária de todos os dias já que, como vimos, “o Tao é o nosso espírito quotidiano”. A experiência ordinária da vida quotidiana é portanto o “lugar” onde se deve procurar a iluminação. O pensador francês do Renascimento, Montaigne, exprime-se de igual modo quando diz o seguinte: «(...) todas as acções (...) convêm igualmente ao sábio e honram-no igualmente.»⁷⁸ Não existe, nesta perspectiva, nenhum tipo de dualismo. Cada elemento da vida é aceite sem pré-juízos.

Podemos concluir esta segunda parte, reafirmando a importância da quotidianidade. Com efeito, como nos explica o filósofo francês Fabrice Midal, comentando uma passagem de *Ser e Tempo* de Martin Heidegger, a quotidianidade é uma situação na qual o ser humano é a maior parte do tempo, “impróprio”, pré-ocupado de tal modo que este deixa de ser ele-mesmo. Neste sentido, o ser humano existe num modo disperso e impessoal. Pode-se dizer que a noção de quotidianidade reside no coração do pensamento búdico e mais em particular no Zen, como vimos mais acima através dos exemplos dos *mondos* ou do exemplo dado pelo mestre Zen Dogen (1200-1253), acerca da actividade do cozinheiro. Como ele afirma:

⁷⁷ Linji *apud* THICH NHAT HANH, *Clés pour le Zen*, Éditions Jean-Claude Lattès, 1999, p. 47

⁷⁸ MONTAIGNE, *Les Essais*, adaptation en français moderne par André Lanly professeur émérite à l'université de Nancy, Quarto Gallimard, Édition complète, Paris, 2009, p. 1340

«O Regulamento dos Mosteiros determina que a função de cozinheiro foi instituída “porque os mosteiros fazem oferta de alimentos a um grande número de monges”. Esta responsabilidade foi desde sempre confiada a mestres esclarecidos, possuidores do espírito da Via, ou a homens eminentes que aspiram arduamente ao pensamento do despertar.»⁷⁹

Esta afirmação pode parecer surpreendente para a tradição ocidental, pois, nela, um cozinheiro não tem senão uma função subalterna. Este último limita-se à *poiésis*, ou seja, a fazer alguma coisa – a refeição. Uma das maiores distinções da metafísica ocidental, tal como é elaborada no livro Z na *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, situa-se entre a *praxis* e a *poiésis*. A *praxis*, o fazer no sentido de realizar, é diferenciada da *poiésis* que significa fazer ser – tal como um carpinteiro *faz ser* a mesa por exemplo. A distinção situa-se na finalidade. Enquanto para a *poiésis* o que importa é a obra realizada, a *praxis* não tem outra finalidade senão ela mesma – ela não produz nada. Ora Dogen não encara o *fazer* a partir destas perspectivas. Pode-se dizer que o fazer do cozinheiro não é nem de ordem da *poiésis*, nem de ordem da *praxis*, mas o espaço da vigilância, de uma prática espiritual como vemos a partir do excerto seguinte:

«Ao cozinhar, não olheis as coisas habituais com um olhar habitual, com sentimentos e pensamentos habituais. (...) Se preparais um pobre cozido de ervas selvagens, que ele não vos inspire nenhum sentimento de desgosto ou desprezo, e se preparais uma rica sopa cremosa, que o vosso coração não pule de alegria. Onde não existe apego, como pode haver hostilidade? (...) É importante que o vosso espírito não mude segundo a qualidade do objecto. Se o vosso espírito depende das coisas, é como se mudásseis de atitude e de linguagem segundo a qualidade da pessoa que tivésseis diante. Um tal comportamento não é o de um homem que pratica a Via.»⁸⁰

O cozinheiro, segundo a descrição de Dogen, actualiza o espírito da Via através do modo como se relaciona com as estações do ano, com as necessidades da comunidade, com a quantidade e qualidade dos ingredientes, etc. Segundo ele, somente

⁷⁹ EIHEI DOGEN, *Tenzo Kyokun – Instruções para o cozinheiro zen*, posfácio de Yves Shoshin Crettaz, tradução a partir do francês de Virgínia Essenreiter, Edições Assírio & Alvim, Lisboa, 2010, p. 11

⁸⁰ *Ibidem*, p. 18

um ignorante não sabe que cozinhar é uma actividade de Buda. Enfim, dito de outra maneira, voltamos à questão da quotidianidade. Longe de ser a dimensão em que o homem esquece a sua vocação mais alta, esta revela-se como o espaço onde é possível realizá-la. Como nos diz igualmente o mestre chinês Pen-hsien (941-1008):

«No estudo do Budismo, não é necessário saber muito sobre esses diálogos Zen que acabam de ter lugar diante de vós, nem de escolher nos sutras, frases impressionantes e de as conceber como exprimindo a maior verdade. (...) Não é exigido uma pura engenhosidade para se medir com os factos do nascimento e da morte. Se quiserem realmente penetrar a verdade do Zen, façam-no enquanto andam, enquanto estão imóveis, dormindo, sentando, falando ou permanecendo silenciosos, ou em qualquer uma das vossas actividades diárias (...).»⁸¹

Podemos traçar um paralelo com Montaigne quando este indica que um indivíduo contém tudo na vida quotidiana para ser *sage*:

«(...) com a experiência que tenho de mim, encontro material suficiente para me tornar num sábio (e conseguiria) se fosse um bom estudante. Aquele que se recorda do excesso de raiva passada e até onde essa febre o empurrou, vê o horror dessa paixão melhor do que em Aristóteles, e concebe assim uma raiva mais justa. (...) Aquele que se recorda dos males que viveu, (...) prepara-se para as alterações futuras e para o conhecimento da sua condição. A vida de César não é mais instrutiva para nós do que a nossa própria vida (...). Escutemos somente a nossa vida: dizemo-nos tudo quanto realmente precisamos.»⁸²

⁸¹ DAISSETZ TEITARO SUZUKI, *Le Non-Mental selon la pensée zen*, traduit de l'anglais par le Dr. Hubert Benoit, Éditions Le Courrier du Livre, Paris, 1970, p. 155

⁸² MONTAIGNE, *Les Essais*, adaptation en français moderne par André Lanly, Quatro Gallimard, Édition complète, Paris, 2009, p. 1294/1295

Capítulo terceiro:

A Via do Meio

«Ninguém se engane a si mesmo. Se alguém dentre vós se tem por sábio neste mundo, faça-se louco por ser sábio. Porque a sabedoria deste mundo é loucura diante de Deus.»⁸³

A noção de Via do Meio, que vamos agora explorar, provém dos escritos do filósofo indiano, Nagarjuna. Este deu origem à escola indiana *Madhyamika*, fundada por Candrakirki, e à escola chinesa *San-Lun*, fundada por Ki Tsang. Pode-se dizer que Nagarjuna tinha como pretensão demonstrar a absurdidade e a incompetência dos conceitos. O seu objectivo era portanto claro: ao reduzir ao absurdo todos os conceitos, ele iria preparar a abertura do caminho ao conhecimento não-conceptual. A escola da Via do Meio acentua, assim, a natureza paradoxal da realidade fazendo desta última uma verdade complexa que não se pode reduzir a uma única formulação, ou a um único termo – quão último este possa ser.

Ora, o budismo Zen, entre outras escolas budistas, é herdeiro da teoria defendida por Nagarjuna, das duas verdades: a verdade convencional ou mundana – *samvriti-satya* – e a verdade última ou extra-mundana – *paramartha satya*. A primeira faz referência à experiência quotidiana, sendo que a segunda se refere aos fenómenos vistos nos seus modos absolutos, ou seja, vazios.

É importante realçar a relevância da noção de vacuidade, *sunyata*, para melhor compreender a Via do Meio. Efectivamente, do ponto de vista da verdade última, os acontecimentos e as coisas não possuem realidades independentes ou intrínsecas. Elas são reais mas não por si mesmas. Com efeito, tudo se baseia na lei da causalidade e na interdependência. O estatuto ontológico último das coisas é vazio já que nada possui nenhum tipo de essência. Segundo esta perspectiva, o mundo é constituído por um

⁸³ 1 Coríntios 3: 18-19

núcleo de realidades interdependentes e interconectadas no qual causas interdependentes têm consequências interdependentes. Nada é isolado como demonstra o *Shalistamba-mahayana-sutra*. Tudo provém de uma “produção interdependente”. A título de exemplificação, podemos descrever os doze elementos de produção interdependente ou condicionada tais como aparecem no sutra acima mencionado:

«(...) A ignorância condiciona as formações kármicas (ou formações da vontade). As formações kármicas (ou formações da vontade) condicionam a consciência. A consciência condiciona o nome e a forma. O nome e a forma condicionam a origem da percepção. A origem da percepção condiciona o contacto. O contacto condiciona a sensação (ou sentimento). A sensação (ou sentimento) condiciona o desejo (ou apego). O desejo (ou apego) condiciona a apropriação. A apropriação condiciona o advir. O advir condiciona o nascimento. O nascimento condiciona a velhice, e a morte, a destreza, os lamentos, o sofrimento e os dolorosos afectos: é então que se produz uma enorme massa de sofrimento.»⁸⁴

Contudo, é-nos dito que esses doze elementos da produção interdependente não têm essência. Eis que, uma vez a ignorância ultrapassada, o real se manifesta de modo incondicionado e a cadeia causal se desmorona.

Deste modo, o real aparece como o resultado de reuniões de causas e de condições descrevendo o processo da existência humana não desperta. É importante notar, nesse sentido, que o primeiro elemento a condicionar tudo o resto é a ignorância.

Enfim, tudo possui uma natureza interdependente (*paratantra*) e é produzido a partir de outros elementos. Nada possui uma realidade independente ou essencial. Tudo o que for assim produzido em dependência, será considerado vazio. Como nos diz o actual Dalai-Lama, «segundo a teoria da vacuidade, toda a crença numa realidade objectiva fundada na hipótese de uma existência intrínseca, independente, é falsa. Todas as coisas e todos os acontecimentos (...) estão desprovidos de existência objectiva, independente. Possuir uma existência independente, intrínseca, implicaria que as coisas e que os acontecimentos fossem, de um certo modo, “completos” e por conseguinte,

⁸⁴ *Soûtras du Diamant et autres soûtras de la Voie médiane*, traductions du tibétain par Philippe Cornu, du chinois et du sanskrit par Patrick Carré, Éditions Librairie Arthème Fayard, 2001, p. 125

inteiramente independentes. Isso significaria que eles não poderiam interagir e que nada teria influência sobre eles.»⁸⁵

A noção de existência intrínseca é, deste modo, incompatível com a causalidade, e todo o conhecimento que não se basear no princípio da *paratantra*, será errado ou parcial porque não reflecte a realidade, relembrando assim o primeiro capítulo do nosso trabalho. Esse modo de conhecimento parcial é composto por uma espécie de ilusão-imaginação que os budistas chamam *vikalpa*. Este último termo “corta” a realidade em pedaços separados atribuindo-lhes identidades separadas. A noção de *vikalpa* é, neste sentido, discriminatória. Como diz Thomas Merton,

*«Na origem de todo o sofrimento existe a ignorância que, desconhecendo o modo de apreender a realidade, a atomiza e a deforma a fim de a acordar com as exigências de uma série de ideias pré-concebidas, perversas e teimosas. Para ver de modo justo, é necessário admitir a interdependência essencial, a impermanência e a inconsistência dos fenómenos.»*⁸⁶

Tudo é, assim, composto por incidentes interdependentes, de fenómenos em interacção contínua sem essência fixa ou imutável, entretendo relações dinâmicas. A *sunyata*, vacuidade, revela o modo como as coisas são realmente. Esta última teoria não nega a realidade do mundo exterior, mas considera-a relativa. A natureza dependente da realidade refere-se assim à “co-produção condicionada”.

Pode-se dizer também que a própria identidade do indivíduo se constitui de modo condicionado, manifestando uma vez mais a lei de causalidade. Com efeito, é-nos dito que o ser humano é composto pelo conjunto dos “cinco agregados” ou *skandhas*, em sânscrito: 1º) forma (*rupa*), 2º) sensações (*vedana*), 3º) percepções (*samjna*), 4º) formações mentais (*samskara*) e 5º) consciência (*vijnana*). Mesmo se a verdade do despertar permanece uma experiência estritamente pessoal e, num certo sentido subjectiva, porque única, o budismo recusa atribuir demasiada importância, ou um valor particular, à experiência limitada e transitória do “eu”. Pois, esse “eu” constitui o nó dos

⁸⁵ SA SAINTETÉ LE DALAI-LAMA, *Tout l'Univers dans un atome – Science et bouddhisme, une invitation au dialogue*, traduit de l'américain par Hayet Dhifallah, Éditions Robert Laffont, Paris, 2006, p. 51

⁸⁶ THOMAS MERTON, *Mystique et Zen* suivi de *Journal d'Asie*, traduit de l'anglais par C. Tunmer et Jean-Pierre Denis, Éditions Albin Michel, Paris, 1995, p. 16

desejos provenientes da nossa ignorância e da nossa história moral (*karma*). O budismo dirá antes que existe um si que não é diferente dos modos de apresentação do espírito, mas que não é, contudo, idêntico a eles. Não há si sem os modos de apresentação do espírito, mas este não se reduz a eles. Como nos diz Tozan (807-869) no *Hokyo Zan Mai*, «como quando se contemplan no espelho, / A forma e o reflexo olham um para o outro / Não sois o reflexo, / Mas o reflexo sois vós.»⁸⁷

A compreensão da verdadeira natureza das coisas realiza-se a partir da faculdade chamada *prajna*. *Pra* significa a primeira, a melhor, e *jna* – que encontramos igualmente na palavra “gnose” – o conhecimento. *Prajna* é, num certo sentido, a visão directa do que é. O movimento do Inconsciente tornando-se consciente de si, ou a “natureza-própria” reflectindo-se, é conhecido sob o termo sânscrito acima referido. Como explica Thomas Merton, «a *prajna* não consiste em permanecer num ponto místico secreto no seu próprio ser, mas em *não se manter em lado nenhum de um modo particular*, nem no interior do eu, nem no exterior.»⁸⁸

Assim, na origem da crença na independência dos fenómenos situa-se, como dissemos, o primeiro elo da produção condicionada, ou seja, a ignorância. Na concepção budista, a ignorância não é assemelhável a uma ausência de saberes específicos, ou a uma falta de um conhecimento específico por exemplo. A ignorância refere-se ao facto de se omitir a natureza vazia da realidade. Segundo o *Shalistamba-mahayana-sutra*:

«O que é a ignorância? O que apreende esses seis elementos (terra, água, fogo, ar, espaço e consciência) como uma coisa única, como uma globalidade, que os concebe como eternos, consistentes, imutáveis, agradáveis, como um “si”, um ser dotado de espírito, um ser vivo, um indivíduo, (...), um macho, uma pessoa, um descendente de Manu, um ser humano, um denominado “eu”, um “meu”, enfim, toda essa variedade de enganos: eis o que podemos chamar “ignorância”. Da presença de uma tal ignorância, provêm o desejo, a cólera e a indiferença em relação aos objectos.

⁸⁷ *Le trésor du zen, textes de maîtres Dôgen*, traduits et commentés par Taisen Deshimaru, présentés par Evelyn de Smedt, Éditions Albin Michel, 2003, p. 140

⁸⁸ THOMAS MERTON, *Mystique et Zen* suivi de *Journal d'Asie*, traduit de l'anglais par C. Tunmer et Jean-Pierre Denis, Éditions Albin Michel, Paris, 1995, p. 48

Essa atracção, essa aversão e essa indiferença aos objectos constituem o que podemos chamar as “formações kármicas condicionadas pela ignorância”.»⁸⁹

A fim de prosseguirmos com a nossa reflexão em torno da Via do Meio, vamos desenvolver mais um pouco a noção de vacuidade desta vez a partir de uma breve leitura do sutra do Coração. Com efeito, o Buda é descrito no texto como aquele que venceu todas as forças negativas, ou seja, as quatro forças que geram obstáculos ou *maras*: os *maras* dos agregados, das paixões ou perturbações, da morte e do desejo. A descoberta do Buda eliminou tudo o que confundia o espírito. Não foi adquirida uma nova visão, ou obtido um novo tipo de percepção. Esta subtil diferença é da maior importância para compreender que no despertar não se obtém nada. A ideia subjacente é que se tem tudo e até “demais”. Nesse sentido, é preciso eliminar certos elementos, ou esclarecer a sua insubstancialidade ou vacuidade. Trata-se portanto de sublinhar a capacidade natural de compreender da consciência. Quando já nada impede a sua plena actividade, o potencial natural da consciência é dito atingir a sua plenitude. Esse estado de “Profunda Luminosidade” é associado a um conhecimento universal, embora não seja dito explicitamente deste modo no sutra. Pode-se igualmente salientar que a “Natureza de Buda” é definida em termos de vacuidade. Como encontramos expresso no sutra do Coração:

«(...) Shariputra, o filho ou a filha de família nobre que deseja entregar-se à prática do profundo Conhecimento transcendente verá as coisas do modo seguinte: verá realmente e continuamente que os cinco agregados são vazios de toda a essência.

As formas são vazias; a vacuidade ela-mesma é as formas; a vacuidade não é diferente das formas; as formas não são senão a vacuidade.

Do mesmo modo, as sensações, as representações mentais, as formações kármicas e as consciências são vazias.

Em consequência, venerável Shariputra, todos os fenómenos são vacuidade: desprovidos de características essenciais, eles não nascem nem cessam; imaculados e livres de toda impureza, eles não crescem nem decrescem.

⁸⁹ *Soûtras du Diamant et autres soûtras de la Voie médiane*, traductions du tibétain par Philippe Cornu, du chinois et du sanskrit par Patrick Carré, Éditions Librairie Arthème Fayard, 2001, p. 107

Em consequência, Shariputra, na vacuidade não há nem formas, nem sensações, nem representações mentais, nem formações kármicas, nem consciência; não há nem olho, nem orelha, nem nariz, nem língua, nem corpo, nem intelecto, nem formas visíveis, nem sons, nem odores, nem sabores, nem objectos tangíveis, nem fenómenos mentais; não há esfera visual e assim por adiante até: não há esfera mental nem esfera da consciência mental.

Não há ignorância nem fim da ignorância, e assim por adiante até: não há velhice nem morte, nem fim da velhice nem da morte. Nem há sofrimento, nem origem do sofrimento, nem cessação do sofrimento, nem via. Não há sagesa, nem fruto a atingir ou a não atingir.

Em consequência, Shariputra, não tendo nenhum fruto a atingir, os bodhisattvas apoiam-se no Conhecimento transcendente e aí se estabelecem. O espírito livre de todo véu, não têm medo de nada e, para lá de todo tipo de distorção, eles acabam por aceder ao nirvana.

É pela mediação do Conhecimento transcendente que todos os budas que presidem aos três tempos se despertam, eles também, plena e claramente no inultrapassável Despertar autêntico e perfeito.(...)»⁹⁰

Pode-se dizer que um dos elementos mais surpreendentes deste texto é a negação de todas as verdades proclamadas pelo Buda. Com efeito, a primeira coisa a ser “eliminada” são os cinco *skandhas*. Vemos assim que os fenómenos que constituem uma pessoa, quer sejam físicos ou mentais, são vazios, inexistentes em si mesmos. Ou seja, os fenómenos compostos, ou simples, são ditos vazios. O próprio indivíduo se torna “vazio” já que a sua identidade se constitui a partir desses cinco agregados. Como nos diz por outras palavras o poeta Stephen Jourdain, «se nos enganamos tantas vezes é porque precisamente reduzimos a interioridade à subjectividade.»⁹¹

Em segundo lugar, chega-se à vacuidade da própria vacuidade: “as formas são vazias; a vacuidade ela-mesma é as formas; a vacuidade não é diferente das formas; as formas não são senão a vacuidade.” A fim de não substancializarmos a vacuidade e

⁹⁰ *Soûtras du Diamant et autres soûtras de la Voie médiane*, traductions du tibétain par Philippe Cornu, du chinois et du sanskrit par Patrick Carré, Éditions Librairie Arthème Fayard, 2001, p. 87 à 90

⁹¹ STEPHEN JOURDAIN, *La bienheureuse solitude de l'âme*, Entretiens improvisés en forêt de Vizzavona, Ouverture de Roger Quesnoy et Postface de Raymond Oillet, Éditions Accarias – L'Originel, 2003, p. 25

pensarmos nela como sendo algo em si, esta última também é dita ser desprovida de existência intrínseca. A vacuidade deve ser percebida como sendo a natureza das coisas, o modo de ser da forma. Ela é em si inexistente. Nesta perspectiva, a vacuidade é inseparável do fenómeno, e, sendo este último desprovido de existência intrínseca, é vazio. Como nos diz o Dalai-Lama, «a forma e a sua vacuidade devem ser apreendidos como uma só entidade e não como duas realidades independentes.»⁹² Como tudo é interdependente e se compõem de diversos elementos, há como que uma abertura fundamental da forma que está sujeita à mudança e à causalidade. É porque as formas resultam da interacção de causas e de condições, e que não têm realidade independente, que elas podem interagir. A vacuidade é, em suma, a base da existência da forma tornando possível a lei da causalidade.

Tal como os cinco *skandhas*, os processos causais que sustentam as experiências de sofrimento e de bem-estar resultam de várias condições também inexistentes intrinsecamente. Efectivamente, os factores internos, como os órgãos sensoriais, as nossas percepções, enfim, tudo o que origina as nossas diversas experiências de dor e de alegria, não existem de modo independente, como podemos constatar no excerto acima transcrito. É impossível encontrar um si fora dos elementos transitórios e inexistentes em si que constituem o corpo e o espírito. Os quatro postulados conhecidos por definirem o não-si são os seguintes: todos os fenómenos compostos são impermanentes; todos os fenómenos contaminados são sofrimento (ou insatisfação); todos os fenómenos são vazios e desprovidos de si; o nirvana é paz.

É vacuidade não só o mundo exterior mas o interior também. Não há distinção. Tudo partilha da mesma natureza. A teoria da Via do Meio, contudo, não adopta nenhum extremo. Todos os fenómenos simples ou compostos são vazios no seu sentido absoluto, mas na realidade quotidiana, não se pode agir como se as coisas fossem inexistentes. Vemos aqui o papel fundamental da verdade mundana, ou convencional. De um certo modo, nem a verdade última é verdadeira, nem a verdade convencional o é também. No sutra do Diamante é-nos dito que «(...) não há mais verdade que

⁹² SA SAINTETÉ LE DALAI-LAMA, *Leçons de sagesse – Le soutra du cœur*, traduit du tibétain et édité par Geshe Thupten Jinpa, traduit de l'anglais (États-Unis) par Alain Wang, Plon, 2005, p. 141

mentira.»⁹³ A clarividência do Buda caracteriza-se justamente por nunca se deixar levar por um extremo. Relembremos que no primeiro capítulo, a figura do sábio chinês era igualmente descrita como aquele que não adota nenhum ponto de vista parcial. Aspira à equitabilidade do juízo a fim de não cair num dualismo qualquer ou numa visão fragmentada do real.

Uma das ideias que concluem o sutra do Coração é a negação das Quatro Nobres Verdades que vimos na introdução. Se, num certo sentido, elas descrevem a vida não desperta, por outro lado, a sua negação descreve o processo para o *nirvana*. Nenhum elo existe: “não há ignorância nem fim da ignorância”, e assim por adiante até: “não há velhice nem morte, nem fim da velhice nem da morte. Nem há sofrimento, nem origem do sofrimento, nem cessação do sofrimento, nem via. Não há sagesa, nem fruto a atingir ou a não atingir.”

Assim, tudo parece ser desprovido de toda a substancialidade. Até ideias como a noção de verdade. As ideias são “vazias”. Como constatamos de novo no sutra do Diamante, «(...) o que chamamos “conceito de fenómeno” no sentido forte do termo, o *Tathagata* declarou não ser um conceito. O “conceito” ou a “ideia de fenómeno” não passam de uma designação.»⁹⁴ Uma das razões pela qual se pode retirar toda realidade ao que fora afirmado em primeiro lugar como princípio de uma teoria filosófica ou doutrina religiosa, como por exemplo as Quatro Nobres Verdades, é porque estas não foram o conteúdo da Iluminação do Buda, tanto quanto a Cadeia das doze origens interdependentes ou ainda a óctupla Via Justa. A verdade que sobressaiu como um “relâmpago na consciência” do Buda não era um pensamento susceptível de ser desenvolvido discursivamente.

No *Tch'an* e, a seguir, no budismo zen, esta noção segundo a qual o nirvana é um estado que nada adicionou ao espírito, torna-se central, além de que o conhecimento que se “adquire” é um não-conhecimento. Como tudo é desprovido de existência intrínseca, mesmo o Despertar é algo de obscuro para o espírito conceptual, pois permanece vacuidade, não dito. Devemos antes falar em “não-obtenção” pois, o espírito

⁹³ *Soûtras du Diamant et autres soûtras de la Voie médiane*, traductions du tibétain par Philippe Cornu, du chinois et du sanskrit par Patrick Carré, Éditions Librairie Arthème Fayard, 2001, p. 44

⁹⁴ *Ibidem*, p. 72

é dito naturalmente puro, ou seja, naturalmente dotado da Natureza de Buda, de *sunyata*. É pela eliminação dos obstáculos que obstruem a consciência que esta última se *des-cobre*. Não há nenhuma realidade que corresponda à vacuidade. Como nos diz o mestre *Tch'an* do século IX, Houang-po, «o despertar não é algo que se encontre.»⁹⁵

Já que a visão na sua própria natureza não se refere a nenhum estado de consciência definível logicamente ou como sendo alguma coisa de específico, os mestres Zen, definem o conteúdo do despertar a partir de termos negativos como “não-mente” ou “ausência de pensamento” (*wu-nien* ou *wu-hsin* em chinês). O caractere chinês *hsin* simboliza originariamente o coração, acabando por designar igualmente, segundo o professor D. T. Suzuki, a origem do pensar e do querer. Podemos conceber *hsin* como correspondendo ao termo ocidental de “consciência.”

Deste modo, *wu-hsin* poderia ser traduzido por “não-consciência”, e portanto, Inconsciência – termo que deve ser, no entanto, diferenciado do inconsciente da psicanálise. Tem antes um sentido metafísico. A título informativo, *mu-shin*, ou *mu-nen*, é derivado de *muga*, *wu-wo*, *anatman* ou “não-ego” – “ausência de si”, que é, relembremos, a concepção principal do budismo. A não-identidade, ou o não-si, significam simplesmente a ausência de identidade permanente. Podemos assim introduzir uma outra noção central da filosofia búdica, a impermanência – *anitya* – que pode ser considerada como sinónimo do não-si – *anatman*. A não-identidade refere-se à não-permanência.

A vacuidade refere-se ao nível absoluto, como dissemos. Refere-se a algo que não obedece às leis da relatividade e, por conseguinte, não pode ser apreendido pela mediação da forma. A Realidade (*tathata*) é ausência-de-formas. Esse incondicionado sem formas é dito ser impossível de atingir já que não é nada de particular. Podemos talvez melhor compreender esta ideia através de uma breve apresentação de um excerto do *Ensinamento Essencial da Iluminação Abrupta* de Ta-chu Hui-hai:

«O Inconsciente significa estar sem mente em todas as circunstâncias, ou seja, não ser determinado por nenhuma condição, não ter nenhuma afecção, nenhum desejo.

⁹⁵ HOUANG-PO, *Entretiens*, présentation et traduction du chinois par Patrick Carré, Éditions les Deux Océans, Paris, 1985, p. 79

Enfrentar todas as condições objectivas e permanecer no entanto eternamente livre de toda a forma de emoção, eis o Inconsciente.»⁹⁶

Esse incondicionado impossível de atingir – porque vacuidade – é igualmente chamado a não-visão. Aliás, Hui-neng, que dirá que “desde o início, não existe uma só coisa” que possa ser atingida na nossa natureza, propõe três conceitos como constitutivos da filosofia Zen: o Inconsciente, a “ausência-de-forma” (*wu-hsing*) e a não-fixação (*wu-chu*), que os japoneses traduzirão por *hishiryō*. Como este último explica:

«Por ausência-de-forma entendemos estar numa forma e, contudo, estar desprendido dessa forma; por Inconsciente entendemos ter pensamentos e, contudo, não os ter; quanto à não-fixação pode-se dizer que é a natureza primordial do homem.»⁹⁷

Em suma, a Vida do Meio, a harmonia entre as duas verdades, a convencional e a última, não depende de uma escolha ou de uma supremacia de uma em relação à outra. É compreender que os dois níveis de realidade não são ontologicamente distintos. O mundo real é tido como o mundo da “imanência transcendente”, como dois níveis interdependentes. O real é, como nos diz Bernard Faure, “o campo do mais ou menos e não do verdadeiro ou do falso”. Como vimos através do excerto do sutra do Coração, existe uma realidade interdependente sob fundo de vacuidade. As palavras são tidas como meras designações convencionais. Tentam representar a vacuidade através de um jogo subtil de contradições e sugestões. As formas, físicas ou mentais, são todas desprovidas de substancialidade. A vacuidade é tida como a natureza última da forma. Não existe independentemente nem intrinsecamente. Quando um fenómeno deixa de existir, a vacuidade desse fenómeno deixa de existir também, mesmo que esta última não dependa de causas ou condições. Quando a base que permite revelar a vacuidade de um fenómeno desaparece, a vacuidade desse mesmo fenómeno cessa igualmente de existir.

⁹⁶ DAISSETZ TEITARO SUZUKI, *Le Non-Mental selon la pensée zen*, traduit de l'anglais par le Dr. Hubert Benoit, Éditions Le Courrier du Livre, Paris, 1970, p. 90

⁹⁷ *Ibidem*, p. 85

Nagarjuna descreve a Via do Meio como sendo a visão que suprime a diferença entre a verdade última, o *nirvana*, e a verdade convencional, *samsara*:

*«Não existe nenhuma diferença entre o samsara e o nirvana,
Não existe nenhuma diferença entre o nirvana e o samsara.
O que delimita o nirvana, delimita o samsara,
Não podemos encontrar entre os dois nem sequer o mais subtil intervalo.»*⁹⁸

Se, por um lado, Nagarjuna diz que *nirvana* e *samsara* não são diferentes, Guy Bugault precisa que o autor também não afirma que são idênticos. Mas então, porque será necessário duas designações para o que não é diferente nem idêntico? Quando é que se diz um e quando é que se diz o outro? Para Bugault, a resposta reside na estância seguinte:

*«O que é (considerado) dependente de ou condicionado por é o vai-e-vem do mundo, aquilo que reside para lá de condições e para lá de dependências, é ensinado (como sendo) o nirvana.»*⁹⁹

Nirvana e *samsara* correspondem assim a dois modos de apreensão da vida. Um efectuado a partir de uma cadeia de dependências e condições (*upadaya, pratitya*), e um outro para-lá de todas condições e dependências (*apratitya, anupadaya*). Como nos sugere Bugault, não é o espectáculo que muda ou que se transforma mas o olhar do espectador, tanto quanto o olhar que tem de si mesmo.

O *nirvana* não se deixa portanto descrever dicotomicamente já que é a extinção de todas as dicotomias conceptuais que estruturam o *samsara*. A equivalência do *samsara-nirvana* pode ser lida em dois sentidos: pode significar que a noção de absoluto ainda pertence ao domínio da relatividade e que deve ser ultrapassada, e, num outro sentido, pode significar que o domínio do relativo, sendo perfeito, não precisa de

⁹⁸ NAGARJUNA, *Mulamadhyamakakarika*, XV. 19-20, *apud*, *Cahier Nirvana*, dirigé par François Chenet, Éditions de l'Herne, Paris, 1993, p. 259

⁹⁹ NAGARJUNA, *Mulamadhyamakakarika*, XV. 9, *apud*, *Cahier Nirvana*, dirigé par François Chenet, Éditions de l'Herne, Paris, 1993, p. 259

ser transcendido. Estamos de novo face a uma espécie de revalorização ou absolutização do real e da vida quotidiana.

Enfim, o despertar “súbito” do *Tch’an*, tanto quanto a Via do Meio na escola *Madhyamika*, consiste em compreender “simultaneamente” as duas verdades. Ou seja, como nos diz Bernard Faure, consiste em efectuar uma “paradoxal reconciliação do sagrado e do profano, do *nirvana* e do *samsara*, do despertar e das paixões.” Segundo o filósofo francês, é esse inconcebível estado de *coincidentia oppositorum* que visa a espontaneidade, o não-espírito ou mesmo a não-acção. Podemos até afirmar que a noção de despertar não é senão um “meio hábil” como um outro qualquer referindo-se à verdade convencional. Do ponto de vista da verdade última, esta noção aparece como sendo não só supérflua mas como podendo até prejudicar a compreensão.

Como nos diz Shenhui (684-758):

«*Se as falsas noções se produzirem, há despertar. Mas, é quando o despertar (e as falsas noções) tiverem desaparecido por completo que se obtém o espírito do não-domicílio da natureza inata.*»¹⁰⁰

A verdade última não é uma verdade absoluta. É “última” no sentido em que não existe nenhuma verdade ou nenhum ensinamento para lá dela. Não se segue, contudo, que não há nada (*ne-ens*) para lá. Como nos sugere o seguinte verso de Nagarjuna, «(...) sem termos aproximado a verdade última, não podemos atingir a extinção.»¹⁰¹

Neste sentido, o *nirvana* situa-se ainda para lá da verdade última. Aliás, pode-se dizer que o próprio termo “*nirvana*” não se deixa catalogar no conceito de verdade, pois, segundo a Via do Meio, a verdade última é um meio para “aceder” ao *nirvana*. A verdade não constitui nem um fim, nem um objecto.

Deste modo, a intuição budista é uma intuição do fundamento metafísico do ser e do conhecimento como sendo vazio, vacuidade. Como nos diz Merton, o objectivo é a percepção imediata da “verdade que nos torna livres.” Não procura assim, a verdade

¹⁰⁰ HU SHI, *Shenhui heshan yiji*, réed. Taibei, 1970, p. 249, *apud*, *Cahier Nirvana*, dirigé par François Chenet, Éditions de l’Herne, Paris, 1993, p. 313

¹⁰¹ NAGARJUNA, *Mulamadhyamakakarika*, XXIV. 8-10, *apud*, *Cahier Nirvana*, dirigé par François Chenet, Éditions de l’Herne, Paris, 1993, p. 347

como objecto de conhecimento pois esta não liberta o homem da ignorância metafísica ou espiritual. O conhecimento, nesta perspectiva, não se assemelha ao conhecimento de um objecto, pois *sunyata* não é apreensível como tal. É, antes, um conhecimento de ordem inconsciente, do não-espírito. É uma “ignorância conhecedora”, consciente de si. Pode ser certamente o que Nan Shan pretende dizer quando afirma o seguinte,

*«O que nos faz viver é, antes de mais, o que ignoramos.»*¹⁰²

Podemos encontrar no evangelho segundo João uma afirmação semelhante:

«O vento sopra onde quer, e ouves a sua voz; mas não sabes donde vem, nem para onde vai; assim é todo aquele que é nascido do Espírito.»

João 3:1-8

Podemos compreender agora de modo diferente o verso de Lao Tse quando afirma que “Quem sabe não fala / Quem fala não sabe.” Aquele que se desperta para a realidade da vacuidade, conhece o “não-espírito”, o informe, e não pode, por isso, nada dizer acerca dele. A única diferença é que o seu silêncio não é mudo como aquele que nada sabe. O sábio é aquele que volta ao estado de criança recém-nascida como vimos no capítulo primeiro. Volta a uma simplicidade inata semelhante ao próprio Tao. Volta ao “sem-nome” (*wu ming chih p'u*), à “origem do Céu e da Terra”. Lembremos que a etimologia da palavra “infância” remete para *in-fans*, o “sem palavra”.

Podemos igualmente estabelecer uma analogia com a tradição mística germânica através de dois versos de Angelus Silesius:

«Não sei o que sou, não sou o que sei:

*Uma coisa, e contudo nenhuma coisa, um pequeno ponto e um círculo.»*¹⁰³

¹⁰² NAN SHAN – Maître Jardinier du Fojiao, *Recueil de la Colline du Sud*, Éditions Les Deux Océans, Paris, 1997, p. 19

¹⁰³ ANGELUS SILESIUS, *Le voyageur chérubinique*, traduit de l'allemand et présenté par Maël Renouard, Éditions Payot & Rivages, Paris, 2004, p. 54

A ignorância de si mesmo que aqui é retratada pode ser assimilável à ignorância que podemos encontrar em Lao Tse. É uma ignorância porque se trata de um conhecimento da vacuidade, do *in-forme* ou do “sem-nome”. Dando novamente a palavra ao mestre jardineiro, Nan Shan, e concluindo:

*«Quem penetra o Tao penetra o segredo eficiente da Natureza: retorna à raiz. A raiz jaz na escuridão, ela é inconsciente, mas o sábio retorna a ela por sapiência.»*¹⁰⁴

¹⁰⁴ NAN SHAN – Maître Jardinier du Fojiao, *Recueil de la Colline du Sud*, Éditions Les Deux Océans, Paris, 1997, p. 80

CONCLUSÃO

«*Mesmo se as nossas palavras são justas,
Mesmo se os nossos pensamentos são exactos,
Não são conforme à verdade.*»¹⁰⁵

Em conclusão, pode-se dizer que a noção de verdade descrita aqui é antes disponibilidade, uma certa disposição ou abertura ao real. O contrário da sagesa, como vimos com Jullien, não é o *falso*, mas o *parcial*, atitude que impede a variação dos pontos de vista. A escolha entre verdade ou falsidade seria condicionada pelo espírito que, adoptando uma disposição particular, criaria o juízo de verdade. Como nos diz Stephen Jourdain, a função de juízo não é de ordem verídica, mas de ordem narrativa. Com efeito, o juízo *relata*. Segundo o ensaísta:

«*O que é uma verdade?*

«*É um juízo ao qual atribuímos o carácter de veracidade. Fiz de um primeiro juízo (...), em si-mesmo nem verdadeiro, nem falso, o sujeito de um segundo juízo atribuindo ao primeiro o carácter de veracidade.*»¹⁰⁶

Estamos aqui face a uma acepção de verdade que inclui, assim, unicamente a realidade da *bodhi*, do despertar. Todas as outras “verdades”, e, aliás, a própria noção de verdade, não são senão meras convenções. Efectivamente, como diz novamente Stephen Jourdain:

¹⁰⁵ TAISEN DESHIMARU, *L'esprit du Tch'an – Le Shin Jin Mei – Aux sources chinoises du Zen*, Éditions Albin Michel, 2000, p. 45

¹⁰⁶ STEPHEN JOURDAIN, *La bienheureuse solitude de l'âme*, Entretiens improvisés en forêt de Vizzavona, Ouverture de Roger Quesnoy et Postface de Raymond Oillet, Éditions Accarias – L'Originel, 2003, p. 85

«O Despertar é o único acesso ao Verdadeiro. Seria um erro perigoso considerar que o Verdadeiro preexiste ao acesso vigilante ao Verdadeiro.»¹⁰⁷

Esta visão, *prajna*, realiza-se, como vimos no nosso segundo capítulo, no presente da vida quotidiana. A quotidianidade instaura-se como o espaço mais próprio do ser humano tal como a dimensão onde este se pode perder. A quotidianidade não é a impropriedade do ser humano, mas o seu risco. Esta última noção dissolve assim igualmente, a distinção entre sagrado e profano. Ao mesmo tempo, como nos explica Bernard Faure, os valores últimos do budismo perdem a sua aura de absoluto: o Buda metafísico do *Mahayana* é substituído pelos mestres-patriarcas de estatura mais humana, enquanto a prática búdica, abandonando as “elevações espirituais”, se torna mais concreta. Consiste doravante em “permanecer no quotidiano”, “estar sem ocupações” ou como diz tão eloquentemente Linji, “cagar e mijar, vestir-se e comer.” Relembrando a não-acção, o mestre chinês Hongren (601-674) diz-nos que «sem que façamos nada, cada coisa constitui o Grande Nirvana.»¹⁰⁸

É, portanto, no dinamismo do real, para lá de todo o tipo de distinções, que se realiza o Tao. O Inconsciente deve ser percebido no “pensamento quotidiano” (*ping-chang-hsin*) e não no exterior da psicologia humana, numa teoria ou resposta qualquer.

Assim, a intangibilidade de uma qualquer “verdade absoluta” nunca passa de uma convenção que o nosso espírito conclui consigo mesmo, uma combinação puramente conceptual. É o que quisemos sugerir desde a nossa introdução através dos dois poemas de Yoka Daishi. Tudo é *ku*, sem forma. É igualmente o que nos diz Tchouang-tse na introdução, “ninguém se apercebe que o seu conhecimento se assenta sob o que a sua inteligência não pode conhecer.”

Temos igualmente de realçar o tema da *vontade*, transversal neste trabalho. Com efeito, existe uma “prodigiosa potência de vontade” que constitui a força motora na busca da Verdade. Segundo o filósofo japonês Suzuki:

¹⁰⁷ STEPHEN JOURDAIN, *La bienheureuse solitude de l'âme*, Entretiens improvisés en forêt de Vizzavona, Ouverture de Roger Quesnoy et Postface de Raymond Oillet, Éditions Accarias – L'Originel, 2003, p. 133

¹⁰⁸ *Cahier Nirvana*, dirigé par François Chenet, Éditions de l'Herne, Paris, 1993, p. 314

«É graças a esse pensamento investigador que os antigos adeptos estavam insatisfeitos com as explicações intelectuais das coisas, e que iam finalmente ter com um mestre sabendo exactamente o que queriam dele. Sem essa necessidade perpétua que os empurrava do interior, teriam permanecido satisfeitos com qualquer ensinamento filosófico dado pelos sutras. Essa necessidade interior não podia portanto nunca ser negligenciada (...).»¹⁰⁹

Por outras palavras, conceber os vários estados de consciência, ou estados afectivos, e os diferentes planos de cadeias interdependentes, são operações que necessitam unicamente de uma compreensão intelectual. Dominar as emoções, compreender a sua origem e não se deixar condicionar por elas na realidade da vida, é uma operação da vontade. Retomando a expressão inglesa, “*where there’s a will, there’s a way.*” A verdade da iluminação deve, assim, compreender a vontade tanto como o intelecto. É um acto de intuição que nasce a partir desta última.

Em suma, segundo Suzuki, a vontade «deseja conhecer-se tal como ela é em si, *yatha-bhutam dassanam*, livre de todas as condições que regem o conhecimento.»¹¹⁰ O tao é assim desejo da sua própria realização.

Deste modo, vemos que a compreensão das verdades estritamente intelectuais e demonstrativas não necessita do conhecimento da verdade última, ou seja, da emancipação da ignorância metafísica. Além de que as verdades científicas não resolvem o problema de fundo do ser humano: o sofrimento. Relembremos a proposição 6.52 do *Tractatus Logico-philosophicus* de Wittgenstein:

«Sentimos que mesmo quando todas as possíveis questões da ciência fossem resolvidas os problemas da vida ficariam ainda por tocar. É claro que não haveria mais questões; e esta é a resposta.»¹¹¹

¹⁰⁹ DAISSETZ TEITARO SUZUKI, *Essais sur le Bouddhisme Zen – séries I, II et III*, traduits sous la direction de Jean Herbert, Préface de Jean Herbert, Éditions Albin Michel, 2003, p. 573

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 152

¹¹¹ LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tratado Lógico-Filosófico – Investigações Filosóficas*, Tradução e Prefácio de M. S. Lourenço, Introdução *Alguns comentários sobre o «Tractatus»* de Tiago Oliveira, Edição Fundação Calouste Gulbenkian, p. 141

A verdade que procura satisfazer a *agonia* existencial é uma “verdade que nos torna livres.” O sofrimento é, como vimos, a primeira verdade do budismo e a causa pela procura de um bem-estar mais profundo. Como diz Merton:

«A verdadeira força do homem permanece escondida no sofrimento que o empurra em direcção a Deus.»¹¹²

Por outro lado, a ignorância de que aqui falámos, não é ignorância no domínio da cognição. Esta deixa de ser uma privação de conhecimento e torna-se numa “incuriosidade” ou “não-vontade”, num “mal” como dissemos no capítulo primeiro. E a ignorância que é conotada com um não-saber é apenas uma privação. Todavia, não é um mal pois, não é uma disposição interior que afecta a disponibilidade, a capacidade de harmonização. A ignorância é *avidya*, um desconhecimento em relação à realidade de *sunyata* (vacuidade) e do *anatman* (não-si). Enquanto a ignorância for compreendida como inaptidão lógica no acto de conhecer, o seu desaparecimento nunca poderá significar liberdade espiritual. Os mestres do Zen, como vimos no capítulo segundo, não pretendem responder de modo meramente intelectual às questões colocadas. Não querem apenas instruir, transmitir saber ou erudição.

Enfim, pode-se dizer que a ignorância espiritual, segundo estas perspectivas, refere-se principalmente à crença na “consistência” do “eu”, *atman*. O *ego* é esse “canto escuro” onde os raios do intelecto não podem penetrar. É o último refúgio onde se esconde a Ignorância por assim dizer. De facto, Ignorância e a ideia de *ego* são uma e mesma coisa. Como nos diz Ralph Waldo Emerson, «as palavras *eu* e *meu* constituem a ignorância.»¹¹³

Por outro lado, podemos falar num género diferente de ignorância, uma semelhante à ignorância socrática. Com efeito, como vimos, a verdade da *bodhi* é obscura e “inconsciente” no sentido em que é sem-forma. É antes um “conhecimento dos abismos”, relembrando uma fórmula de Henri Michaux. Segundo Ernst Cassirer, a

¹¹² THOMAS MERTON, *Le nouvel homme*, traduit de l'américain par Marie Tadié, Éditions du Seuil, 1969, p. 12

¹¹³ RALPH WALDO EMERSON, *Platon, ou le Philosophe précédé de De l'utilité des grands hommes*, Traduit de l'anglais (États-Unis) et postfacé par Catherine Pierre, Éditions Mille et une nuits, p. 51

religião não é clara nem racional. Por conseguinte, ela não pretende elucidar o mistério do ser humano. Ao contrário, ela aprofunda o mistério. Segundo Cassirer:

*«A religião é portanto, por assim dizer, uma lógica do absurdo; é somente deste modo que ela pode captar a obscuridade, a contradição interna, o ser quimérico do homem.»*¹¹⁴

Como vimos, a *sunyata* é associada à não-mente. Ela é chamada o inacessível (*anupalabdha*) ou o impensável (*achintya*). Devemos falar em vez de conhecimento, em “saber” místico ou “ignorância” mística. Thomas Merton descreve-a como sendo uma intuição transcendendo a consciência subjectiva e psicológica, e como sendo uma atenção do espírito que não concebe o ser (ou o vazio) como um objecto. Assim, o espírito da *prajna* consiste na tomada de consciência de se estar vazio.

Contudo, é necessário salientar que deixámos de lado uma das noções mais importantes do budismo, sem a qual a nossa discussão sobre a verdade fica incompleta: a compaixão – *karuna*.

É através do reconhecimento da inexistência intrínseca do *ego* que a compaixão pode existir, lembrando a dimensão da *sunyata* e do *anatman*. Com efeito, segundo o budismo, a verdade do Homem não é o si, mas o movimento de abertura que é justamente a compaixão. A motivação que conduz a ultrapassar o sofrimento e aceder ao bem-estar provem, de um certo modo, de uma consciência ética que se confunde com a própria realidade. Segundo Petrarca: “*é mais importante querer fazer o bem do que procurar a verdade.*”

Pode-se dizer então que a compaixão é o meio segundo o qual a verdade opera na realidade, ou melhor, a sua *encarnação*. Como vimos através da figura do sábio em Lao-tse, por exemplo:

*«Quem é sábio tem um coração inconstante
porque o coração de toda a gente é o seu. (...)
Quem é sábio anda pelo mundo*

¹¹⁴Ernst Cassirer, *Essai sur l'homme*, traduit de l'anglais par Norbert Massa, Les Éditions de Minuit, Paris, 2003, p. 28

E absorve tanto dele...

É o mundo que se mistura com o seu coração. (...)»¹¹⁵

“*Chega! Chega! Não escaparemos! Onde está a verdade?*” De que é que podemos realmente ter a certeza? Ou seja, quando se procura uma certeza fundamental, será que a encontramos no conhecimento teórico ou em certas condições proporcionadas pela nossa existência? Como pergunta Michel Hulin, será que «toda a forma de actividade humana encontra o seu fim, a sua justificação última, numa certa qualidade de experiência, ou, se quisermos, de júbilo?»¹¹⁶

«A via do Buda é imediata e sem desvios, ela passa entre saber e ignorância como uma lâmina num golpe mágico. Conhecer é ser um com, sem o espaço de um cabelo!»¹¹⁷

¹¹⁵ LAO TSE, *Tao te King – Livro do Caminho e do Bom Caminhar*, tradução (a partir das fontes chinesas) e comentários de António Miguel de Campos, Relógio D’Água Editores, 2010, cap. XLIX, v. 1, 2, 9, 10 e 11, p. 171

¹¹⁶ MICHEL HULIN, *La mystique sauvage – Aux antipodes de l’esprit*, Quadrige/Puf, Paris, 1993, p. 186

¹¹⁷ NAN SHAN – Maître Jardinier du Fojiao, *Recueil de la Colline du Sud*, Éditions Les Deux Océans, Paris, 1997, p. 62

Bibliografia

- ATLAN, Henri et DROIT, Roger-Pol, *Chemins qui mènent ailleurs – Dialogues philosophiques*, Éditions Stock, 2005
- BONARDEL, Françoise, *Bouddhisme et Philosophie – En quête d'une sagesse commune*, L'Harmattan, Paris, 2008
- *Cahier Nirvana*, dirigé par François Chenet, Éditions de l'Herne, Paris, 1993
- DAISHI, Yoka, *Shodoka – Le chant de l'immédiate Satori*, Traduction et commentaires de Maître Taisen Deshimaru Roshi, avec la collaboration de Malika Legrand et Evelyn de Smedt, Albin Michel, 2010
- *Damolun – Le traité de Bodhidharma – Première anthologie du bouddhisme chan*, traduction et commentaire de Bernard Faure, Éditions Le Mail, 1986
- DESHIMARU, Taisen, *L'esprit du Tch'an – Le Shin Jin Mei – Aux sources chinoises du Zen*, Éditions Albin Michel, 2000
- DOGEN, Eihei, *Tenzo Kyokun – Instruções para o cozinheiro zen*, posfácio de Yves Shoshin Crettaz, tradução a partir do francês de Virgínia Essenreiter, Edições Assírio & Alvim, Lisboa, 2010
- DOGEN, Eihei, *La Vraie Loi, trésor de l'œil*, textes choisis de *Shôbôgenzô*, Présentation, choix des textes, traduction et notes par Yoko Orimo, Éditions du Seuil, 2004

- EMERSON, Ralph Waldo, *Platon, ou le Philosophe* précédé de *De l'utilité des grands hommes*, Traduit de l'anglais (États-Unis) et postfacé par Catherine Pierre, Éditions Mille et une nuits

- FA-HAI, *Le Soutra de l'Estrade du Sixième Patriarche Houei-neng (638-713)*, traduit du chinois et commenté par Patrick Carré, Éditions du Seuil, 1995

- FAURE, Bernard, *Bouddhismes, philosophies et religions*, Éditions Flammarion, 1998

- GODEL, Roger, *Essais sur l'expérience libératrice*, Éditions Algora, Paris, 2008

- HADOT, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Éditions Gallimard, 1995

- HALÉVY, Marc, *Le taoïsme*, Éditions Eyrolles, Paris, 2009

- HOOVER, Thomas, *L'expérience du Zen, L'évolution historique du Chan et du Zen à travers les vies et les enseignements de ses plus grands maîtres*, traduction de Nelly Lhermillier et Marc de Smedt, éditions Albin Michel, Paris, 1989

- HOUANG-PO, *Entretiens*, présentation et traduction du chinois par Patrick Carré, Éditions les Deux Océans, Paris, 1988

- HULIN, Michel, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue) ? Sankara*, Vrin, Paris, 1992

- HULIN, Michel, *La mystique sauvage – Aux antipodes de l'esprit*, Quadrige/Puf, Paris, 1993

- JAMES, William, *Les formes multiples de l'expérience religieuse – Essai de psychologie descriptive*, traduit de l'américain par Frank Abauzit, Éditions Exergue, Chambéry, 2001
- JULLIEN, François, *Un sage est sans idée – ou l'autre de la philosophie*, Éditions du Seuil, 1998
- KRISHNAMURTI, Jiddu, *De la vérité*, traduit de l'anglais par Colette Joyeux, Éditions Stock, 2001
- LAO TSE, *Tao te King – Livro do Caminho e do Bom Caminhar*, tradução (a partir das fontes chinesas) e comentários de António Miguel de Campos, Relógio D'Água Editores, 2010
- *Le sens du Tao*, présenté par Anton Kielce, éditions Le Mail, 1991
- *Le trésor du zen, textes de maîtres Dôgen*, traduits et commentés par Taisen Deshimaru, présentés par Evelyn de Smedt, Éditions Albin Michel, 2003
- MERTON, Thomas, *Mystique et Zen suivi de Journal d'Asie*, traduit de l'anglais par C. Tunmer et Jean-Pierre Denis, Éditions Albin Michel, Paris, 1995
- MIDAL, Fabrice, *Quel Bouddhisme pour l'occident?*, Éditions du Seuil, Paris, 2006
- MIDAL, Fabrice, *Conférences de Tokyo – Martin Heidegger et la pensée bouddhique*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2012
- MONOD, Jacques, *Le hasard et la nécessité – Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Éditions du Seuil, 1970
- MONTAIGNE, *Les Essais*, adaptation en français moderne par André Lanly professeur émérite à l'université de Nancy, Quarto Gallimard, Édition complète, Paris, 2009

- MORIN, Edgar, *Science avec conscience*, Éditions du Seuil, 1990
- NAN SHAN – Maître Jardinier du Fojiao, *Recueil de la Colline du Sud*, Éditions Les Deux Océans, Paris, 1997
- *Philosophie comparée : Grèce, Inde, Chine*, coordination scientifique par Joachim Lacrosse, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2005
- *Quand l'esprit dialogue avec le corps – Entretiens avec le Dalai-Lama sur la conscience, les émotions et la santé*, sous la direction de Daniel Goleman, traduit de l'anglais par Philippe Cornu, Guy Trédaniel Éditeur, 2007
- RAJNEESH, Bhagwan Shree, *Zen – Son histoire, ses enseignements et son impact sur l'humanité*, Éditions Véga, 2011
- SA SAINTETÉ LE DALAÏ-LAMA, *Tout l'Univers dans un atome – Science et bouddhisme, une invitation au dialogue*, traduit de l'américain par Hayet Dhifallah, Éditions Robert Laffont, Paris, 2006
- SA SAINTETÉ LE DALAÏ-LAMA, *Leçons de sagesse – Le soutra du cœur*, traduit du tibétain et édité par Geshe Thupten Jinpa, traduit de l'anglais (États-Unis) par Alain Wang, Plon, 2005
- SILESIUS, Angelus, *Le voyageur chérubinique*, traduit de l'allemand et présenté par Maël Renouard, Éditions Payot & Rivages, Paris, 2004
- *Soûtras du Diamant et autres soûtras de la Voie médiane*, traductions du tibétain par Philippe Cornu, du chinois et du sanskrit par Patrick Carré, Éditions Librairie Arthème Fayard, 2001
- SUZUKI, D. T. – E. FROMM – R. DE MARTINO, *Bouddhisme Zen et psychanalyse*, traduit par Théo Léger, Quadrige/Puf, 1971

- SUZUKI, Daisetz Teitaro, *Le Non-Mental selon la pensée zen*, traduit de l'anglais par le Dr. Hubert Benoit, Le Courrier du Livre, Paris, 1970
- SUZUKI, Daisetz Teitaro, *Essais sur le Bouddhisme Zen – séries I, II et III*, traduits sous la direction de Jean Herbert, Préface de Jean Herbert, Éditions Albin Michel, 2003
- SUZUKI, Shunryu, *Esprit zen, esprit neuf*, traduit de l'américain par Sylvie Carteron, Éditions du Seuil, 1977
- THICH NHAT HANH, *Clés pour le Zen – Un guide pour la pratique du Zen*, Éditions Jean-Claude Lattès, 1999
- THOREAU, Henry David, *Walden or Life in the Woods*, texte original et version française par G. Landré-Augier, Aubier, Paris, 1967
- THOREAU, Henry David, *De la marche*, traduit de l'anglais (États-Unis) et postfacé par Thierry Gillyboeuf, Éditions Mille Et Une Nuits
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tratado Lógico-Filosófico – Investigações Filosóficas*, Tradução e Prefácio de M. S. Lourenço, Introdução *Alguns comentos sobre o «Tractatus»* de Tiago Oliveira, Edição Fundação Calouste Gulbenkian