Religare 8 (1), 69-79, março de 2011

EXPERIÊNCIA NO BUDISMO CHAN E CRÍTICA EPISTEMOLÓGICA: IMAGINAL E NÃO-DIFERENCIAÇÃO COMO CHAVES METODOLÓGICAS NOS ESTUDOS DE RELIGIÃO

EXPERIENCE IN CHAN BUDDHISM'S AND EPISTEMOLOGICAL CRITIQUE: "IMAGINAL" AND NON-DIFFERENTIATION AS KEY METHODOLOGICAL STUDIES IN RELIGION

Leandro Durazzo
Universidade de Lisboa

Resumo: Este artigo busca apontar hipóteses de investigação no que tange às práticas do budismo *Chan/Zen* (de origem chinesa, tendo-se expandido para outros países com o desenvolvimento histórico da religião), sobretudo a partir de suas próprias chaves explicativas. Assim, tentaremos estabelecer desdobramentos epistemológicos que, partindo da *experiênciaChan*, nos auxiliem a repensar práticas metodológicas de nossa racionalidade científica, moderna e ocidental. Contrapondo às nossas bases de pensamento a proposta budista de não-ego, de não-diferenciação entre sujeito e objeto – mais ainda, proposta de total negação da *essência* individual dos fenômenos – pretendemos repensar as bases que orientam e mesmo viciam nossa reflexão analítica. Para tal, dispomos da gnose islâmica como referencial comparativo, trazendo à discussão a noção de *imaginal* desenvolvida por Henry Corbin, a fim de encontrar pistas que nos apontem um caminho próprio para o budismo *Chan* enquanto interlocutor legítimo, fornecedor de bases epistemológicas alternativas à nossa razão dualista.

Palavras-chave: Budismo *Chan/Zen*, Imaginal, Henry Corbin, Teoria do imaginário, Epistemologia.

Abstract: This article seeks to identify research hypotheses regarding the practices of Buddhism Chan / Zen (Chinese, having expanded to other countries with the historical development of religion), especially from their own key explanatory. So we try to establish epistemological, from Chan's experience, help us to rethink our methodological practices scientific rationality, modern and Western. In contrast to our foundations of Buddhist thought the proposed non-ego, non-differentiation between subject and object - even more so, proposed total negation of the essence of individual phenomena - we aim to rethink the principles that guide our thinking and even addictive analytical.

Keywords: Chan / Zen, Imaginal, Henry Corbin, theory of imagery, Epistemology.

A propósito de *religare*

É bastante corrente a associação etimológica de *religião* com o latim *religāre*, literalmente re-ligar, movimento do homem rumo a uma integração com a divindade – ou, se não integração, ao menos conexão mística e relacional. Tal relacionamento entre homem e divindade, entre ser humano e deus, assume também aspectos menos personalistas quando consideradas relações de tipo cósmico com o Absoluto e, por outro lado, aspectos radicalmente despersonalizados quando da concepção de Vazio no budismo *Chan/Zen*, por exemplo.

Outra origem que encontramos, muito menos popular, é a filiação etimológica de *religião* com *religĭo* (Benveniste, 1995), i.e., normas, dogmas e práticas religiosas nos cultos prestados aos

deuses. Tivemos oportunidade de evidenciar a diversidade que esses dois desdobramentos etimológicos assumem na concepção teórica da religião (Durazzo, 2011a, p. 21 e segs.), através de perspectivas socioculturais da vivência religiosa, com Mircea Eliade (1977), e de uma fenomenologia da experiência do sagrado, com Rudolf Otto (1969).

A questão que aqui nos interessa mais diretamente, então, diz respeito a uma fusão entre as duas etimologias. O aspecto de religação do homem individual com um contexto maior, em uma teia que o budismo conhece como *Rede de Indra*, estabelece a interdependência de todos os seres/indivíduos/elementos que compõem o real, a vida em si. Tal interdependência é conhecida no budismo como *gênese condicionada*, apontando para a relação de causalidade constante e intrincada que gera os acontecimentos cotidianos. A essa interpretação soma-se um aspecto específico de *religĭo*, qual seja, a questão da observância de *práticas religiosas*.

É indiscutível que os aspectos de religação e observância ritual estão sempre, ou quase sempre, vinculados em religião, servindo um de canal e motivação ao outro. Entretanto, *religāre* dá abertura à vivência mística individual, o caminho do crente frente à face de Deus sem conexão imediata com seu povo de origem, seu grupo inicial. *Religĭo*, por outro lado, chama instantaneamente o caráter sociocultural das práticas ao contexto da religiosidade experimentada, e por tal motivo nos permite pensar tais experiências enquanto formas mobilizadoras de uma coletividade, em uma esfera *ética* da religião, pela qual é possível metaforizar a concepção religiosa sem ancorá-la necessariamente em atribuições metafísicas de cunho soteriológico.

E aqui nosso apelo à etimologia desagua na questão prática desta pesquisa: temos a proposta de estudar certas questões, sobretudo relacionadas a epistemologias e modos de atuação no mundo, assumindo como pressuposto metodológico um pensamento profundo vindo daquilo que, tradicionalmente, chamaríamos "objeto". Ou seja, em nosso trabalho com o budismo *Chan* pretendemos partir de um local em que o budismo *Chan* nos fale como interlocutor direto, como sujeito e não como objeto de investigação.

Isso significa assumir que as *práticas* do budismo *Chan* formam as bases de nossa pretensa epistemologia; significa dizer que os conceitos de *ser*, *liberdade* e *individualidade*, tão caros ao pensamento ocidental moderno, acadêmico e filosófico, serão remanejados para que os verdadeiros sentidos do *Chan* não se obscureçam. Afinal, as práticas budistas nos ensinam que não há *ser*, *liberdade* ou *individualidade* com substâncias próprias, e tudo se configura como ilusão. Libertar-se de tal ilusão é o objetivo e o caminho de Buda, e nosso repensar epistemológico procura, também, libertar-nos de ilusões discursivas/conceituais que tão frequentemente determinam e viciam a reflexão.

Do indiscursivo

Se pretendemos *falar* sobre a experiência no budismo *Chan* é necessário que demarquemos as limitações em que nos situamos. Porque a tradição budista a que nos referimos – *Chan* na China, *Zen* no Japão, termos oriundos do sânscrito *dhyana*, algo próximo a *meditação* – tem como ponto central a impossibilidade de, por meio do discurso, compreender a realidade.

Não que exista uma realidade concreta e primordial a ser alcançada, muito pelo contrário. Como veremos sobre o *Chan* – e como é sabido quando o assunto é budismo – tanto a realidade sensorial quanto as construções mentais que correspondem ao pensamento são nada mais que ilusão. No budismo de Gautama, o Buda histórico, o apego às ilusões da mente acarreta sofrimento e envolve o homem em um ego forte, que se supõe real e diferenciado. Essa diferenciação, essa distinção entre eu/ego e a realidade, faz com que o homem permaneça preso em sofrimento e na eterna roda de renascimento e morte, o *samsara*. A prática budista, desde sua origem, vem auxiliar na fuga desse ciclo, vicioso, orientando o homem ao *nirvana*, a iluminação e libertação finais.

Já que é impossível falar *sobre* algo que se experimenta, elucidar e esclarecer o que é, em si, a iluminação, nosso intuito será o de buscar elementos que falem *a partir* da experiência. Não para que essa fala nos demonstre claramente seja o que for, mas para que nos seja dada uma orientação a partir da experiência vivida (Paula-Carvalho, 1990, p. 29).

Assumindo a motivação primeira do imaginário (Durand, 2001), ou seja, assumindo que é em resposta à passagem do tempo que o imaginário se mobiliza, devemos antecipar um questionamento: se o imaginário se constitui enquanto fuga/evitação da morte – no sentido psicobiológico a que Durand se refere – como interpretar, se isso for possível, a não-simbolização no budismo *Chan*? Porque a simbolização, faculdade humana de relacionar o ser ao mundo e à morte, não parece surgir no *Chan* enquanto mecanismo *imaginativo* – como Corbin dirá. Antes, o imaginário e a simbolização na *experiência* do *Chan* parece nem mesmo existir.

Talvez porque, como a doutrina da não-mente de Hui Neng (Suzuki, 1989) insistirá, não existe *ser* que se relacione ao *mundo*, não existe dualidade sujeito-objeto que se relacionem para criar distinções nem mesmo para operar fusões integrativas. Diferente da simbolização que pode apelar a conteúdos outros da imaginação, como a ideia ontológica de um ser, uma(s) divindade(s) ou ainda de um plano metafísico, o *Chan* tem na não-simbolização seu grande marco. Como Buda diz, ao se expressar no *Sutra do Diamante*, "todo aquele que tiver os pensamentos de 'eu', 'existir com substância própria', 'substância própria', 'indivíduo', etc., não pode mais ser considerado um Buscador do Caminho" (Gonçalves, 1976, p. 70). A noção fundamental do *Chan*, de que tudo é Vazio e os fenômenos são delusão, nega a seus adeptos a possibilidade de experimentar realidades pela imaginação.

Entretanto, há ainda experiência possível, mas intraduzível. "Isso porque, Subhuti, fala-se muito em indicação e ensino da Lei, mas nada existe que possa ser reconhecido como tal" (Gonçalves, 1976, p. 88). É aos relatos daqueles que *experimentaram* que passaremos agora.

Sobre a palavra do experimentado

Jean-Yves Leloup (2002, p. 54), em entrevista, remete a palavra *místico* a uma acepção etimológica pouco usada. Ele nos faz lembrar que o misticismo – sobretudo o da tradição cristã meditativa do monte Athos – se aproxima da raiz pré-latina *mutt* ou *mut*, "resmungo", "som inarticulado". No francês moderno tal raiz é encontrada em *mot*, "palavra", e também em *muet*, "mudo". É *muet* que permite tal ligação do misticismo com o silêncio das práticas ascéticas e monacais. Isso porque, a exemplo da iluminação budista, nenhuma experiência mística pode ser convertida em

palavra. O misticismo, assim, não seria conhecimento esotérico transmitido em linguagem cifrada, mas justamente a vivência impronunciável. Por isso nos diz Daisetz T. Suzuki que a "mistificação está longe de ser o objeto do próprio Zen, mas para aqueles que ainda não tocaram o fato central da vida, o Zen aparece inevitavelmente como mistificador" (1961, p. 32).

O que fazer, então, se não podemos falar sobre a experiência? Se não podemos pensar a experiência a partir de parâmetros lógicos, racionais e discursivos? Se até mesmo falar sobre "o fato central da vida" configura um paradoxo? É a ideia de falar *a partir* da experiência que retomamos, aqui.

> A palavra que revela a experiência é muito diferente daquela que é só arabesco. Porque a sabedoria humana chega a embelezar as palavras que usa e a falar da verdade sem ter tido real contato com ela. Muitos falam sobre a perfeição sem saber, por experiência, o que ela é. Uma palavra que emana da experiência é um tesouro em que podemos confiar. Ao contrário, o saber que não traz o testemunho dos atos é derrelição: como um artista que pinta com água sobre um muro e não pode estancar sua sede, ou como um homem que só faz belos sonhos. (St. Isaac apud Paula-Carvalho, 1990, p.7)

Guardadas as devidas especificidades – como a dimensão metafísica do cristianismo, que retomaremos ao falar do xiismo muçulmano -, a palavra a partir da experiência remete para algo que, sobretudo em nossos meios acadêmico-científicos, tem sido subestimado desde há muito. Esse algo é a dimensão, se assim podemos chamá-la, que antecede formulações mentais, lógicas e linguísticas. Vejamos Gary Snyder, grande poeta da geração beat nos Estados Unidos, também respondendo em entrevista:

> **Entrevistador - Numa entrevista ao tradutor e ensaísta Eliot Weinberger, você argumenta que "nós pensamos antes da linguagem, e imagens e ideias se tornam linguagem em determinado ponto. Nós temos processos de pensamento fundamentais que são pré-linguísticos. Parte de minha poesia remete a isso". A linguagem não seria simultânea ao pensamento? Não vivemos em estado permanente de linguagem? É possível estar totalmente separados da linguagem?**
>
> Gary Snyder - O que você acha?
>
> **Entrevistador - Acho que estamos imersos na linguagem o tempo todo, de um modo ou de outro.**
>
> Gary Snyder - Bem, então você precisa investigar mais sobre isso. É para isso que nós meditamos: para investigar profundamente nossas próprias mentes e realmente ver - ao sentarmos e nos observar enquanto pensamos, observar o que a mente está fazendo sozinha dentro de você - em que momento e o quanto esse processo é linguístico. Você me perguntou antes sobre Zen. Como eu cheguei à essa conclusão a que você se refere? Depois de ter meditado milhares de horas e de ter realmente trabalhado em cima disso, e eu queria ver de onde vinham meus pensamentos. Esta é minha resposta. Para qualquer pessoa que diga o contrário eu diria, "tente você mesmo". Mas não aceite isso como apenas uma ideia: essa é um ideia popular e pós-moderna, a de que todo pensamento é linguagem. Ok, mas é apenas uma ideia. Mas você já investigou essa ideia? Como você sabe disso? É só uma opinião, ou você está repetindo o que outras pessoas disseram? Ou é algo que você aprendeu olhando dentro da sua própria mente? É só o que posso lhe dizer: olhe para sua própria mente. (Lopes, 2009)

Notemos: " essa é um ideia popular e pós-moderna, a de que todo pensamento é linguagem". Acostumamos nossa reflexão a pensar que tudo é linguagem, desde o pensamento até a fala, desde antes mesmo do pensamento. Tal ideia faz com que analisemos, cientificamente, a "experiência

religiosa" como expressão de condições psíquicas, sociais, culturais, performáticas, etc. Claro que estudos psicológicos, sociológicos, entre outras metodologias científicas, podem contribuir para inúmeras reflexões acerca do fenômeno religioso. Mas o que é o fenômeno religioso, senão uma fenomenologia da experiência?

Em conferência no simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões, em 2011, o Prof. Dr. Steven Engler da Mount Royal University, Alberta, Canadá, ressaltava as questões metodológicas na prática da pesquisa acadêmica. Resumindo por alto sua explanação, ele dizia que era impossível, porque inalcançável, compreender o que significa *experiência*, e que justamente por isso os estudiosos das religiões necessitam de outros instrumentais. Argumento que, a nosso ver, apenas pactua com a necessidade de encontrar um caminho, uma leitura possível de uma dimensão não escrita.

Quando confrontado com as dificuldades inerentes à utilização do termo *imaginário* para trabalhar uma realidade experimentada, dentro da mística xiita, Henry Corbin (1995) foi buscar dentro da própria tradição religiosa termos que o auxiliassem. É a esse trabalho que faremos referência a seguir, lançando mão, comparativamente, de noções budistas que talvez nos apontem um sentido para nossa própria jornada. Frisaremos sobretudo a questão espacial na composição dos relatos islâmicos, utilizando tal dimensionalidade para comparar a ideia de disposição espacial no budimo *Chan*.

Nâ-kojâ-âbâd e *Tathata:* vir de mais além ou do assim como é – relatos de experiência

Henry Corbin apresenta sua problemática do seguinte modo: se existe uma realidade experimentada, *mundus imaginalis*, que não é imaginária no sentido do irreal, como tratar dessa experiência? Tal realidade se apresenta, na mística islâmica, como uma extensão do mundo material, cotidiano, mas se situa efetivamente em outra dimensão, no "oitavo clima". A percepção de tal realidade depende, explica Corbin, da "consciência imaginativa", órgão de vivência – e vidência - dessa realidade, que em tudo se fará tão real quanto a realidade mundana.

A dinâmica narrativa comum a todos os relatos "dos que *realmente* estiveram lá" se inicia com o deslocamento espacial, ainda em terras conhecidas. O visionário encontra um personagem sobrenatural de extrema beleza, a quem pergunta "quem é e de onde vem?". A resposta define quem é o personagem sobrenatural – um ser da cavalaria sagrada do XII Iman, figura mítica do xiismo – e de onde vem, o que mais nos interessa para efeitos de comparação. Diz o personagem que vem de "mais além da montanha de Qâf", e que por mais que se distancie de onde está, em busca desse local, o visionário chegará novamente ao ponto de partida. A circularidade dessa ideia, desse trajeto gnóstico, faz a viagem sugerida se configurar enquanto viagem iniciática, percurso psico-cósmico.

A importância dessa questão espacial fica ainda mais clara quando Corbin analisa outro relato, em que a resposta para o "de onde vem?" é " venho de *Nâ-kojâ-Âbâd*". A palavra persa, um neologismo cunhado pelo autor de tal relato, "significa la ciudad, el país (*âbâd*) del No-dónde (*Nâ-kôjâ*)". Não-onde, além das esferas físicas do mundo conhecido, oitavo clima. *Nâ-kojâ-Âbâd* é de onde vem aquele que não pertence originalmente ao mundo ou, em alternativa, aquele que foi do mundo mas se transfigurou. Aqui cabe

retomar a questão sobre realidade metafísica, esboçada quando da citação de Santo Isaac.

> Lo que caracteriza la cosmología tradicional de los teósofos del Islam, por ejemplo, es que su estructura, en la que se escalonan los mundos y los intermundos "más allá de la montaña de *Qâf*", es decir más allá de los mundos físicos, no es inteligible más que para una existencia cuyo *acto de ser* está en fúnción misma de su *presencia* en esos mundos, pues, recíprocamente, es en función de ese acto de ser como esos mundos le son presentes. (Corbin, 1995)

Podemos perceber que a existência real – Corbin diz *imaginal* – de tais intermundos se coloca em plano de igualdade com a concepção topográfica da realidade cotidiana. Por isso vir da cidade de Não-onde assume caráter ontológico pleno. Não-onde existe como existe a cidade de origem do visionário, embora aquela seja mais elevada no plano das esferas. E, além de mais elevada, *Nâ-kojâ-Âbâd* é também *interior*.

> La relación en cuestión es esencialmente la de lo exterior, lo visible, lo exotérico (en griego *ta exô*, en árabe *zâhir*) con lo interior, lo invisible, lo esotérico (en griego *ta esô*, en árabe *bâtin*), *o* también la del mundo natural con el mundo espiritual. Salir del *dónde*, de la categoría *ubi*, es dejar las apariencias exteriores o naturales que envuelven las realidades interiores ocultas, tan interiores, por ejemplo, como la almendra que está oculta bajo la cáscara. Este caminar es para el Extranjero, para el gnóstico, volver *a casa*, o, al menos, tender a ese retorno. (Corbin, 1995)

Aqui trazemos o budismo *Chan* à discussão. Visto que *Nâ-kojâ-Âbâd* se estabelece como espaço geográfico de uma realidade oculta, ainda que interior, cabe pensar nas possibilidades de experiência que o budismo nos apresenta. De saída saberemos que não existe concordância entre as duas experiências religiosas, dado que para o *Chan* a existência de uma realidade metafísica, simultânea e *imaginal*, não está colocada. O que, por outro lado, não elimina os possíveis paralelos entre as tradições. Se ao assumir a realidade – *imaginalidade*? - de *Nâ-koja-Âbâd* comprovamos "que no estamos ya reducidos al dilema del pensamiento y la extensión, al esquema de una cosmología y una gnoseología limitadas al mundo empírico y el mundo del entendimiento abstracto" (Corbin, 1995), ao pensar a experiência pré-linguística de que falava Gary Snyder apontamos também uma direção.

Direção, entretanto, que não é a do não-onde de um oitavo clima, acessível enquanto metafísica. Para compreender tal diferença, recorremos a um dos nomes de Buda, *Tathagata*, que significa literalmente "aquele que vem e vai do 'assim como é'. Isto é, quem chegou e quem vai à realidade absoluta que transcende as múltiplas formas do mundo dos fenômenos" (Monja Coen em nota a Yasutani, 2007, p. 43). Como apontado, tal realidade absoluta não é uma realidade em si, no sentido transcendente e imaginal que encontramos no xiismo. É antes a eclosão de uma visão diferenciada daquilo mesmo que está posto, da realidade imediata que só se vive pela experiência, pelo desapego das formulações diferenciadoras de um ego referencial.

Essa postura com relação ao mundo se apresenta mais claramente na prática da meditação sentada (*zuo Chan*, em chinês, *zazen* em japonês), meditação que o mestre Dogen Zenji, fundador da tradição Soto Zen japonesa, orientava através de uma fórmula repetida até hoje em espaços de meditação. Tal fórmula, *shikantaza*, significa "tudo que é". Assim, durante a meditação, recomenda-se que a mente deixe de se apegar a pensamentos, memórias passadas ou ansiedades futuras,

e simplesmente esteja no presente, com "tudo que é".

"Estar com tudo que é" encontra na doutrina da não-mente – da não formulação racional, doutrina da experiência pré-linguística – seu habitat. Como sabemos por Suzuki, se "realmente desejais penetrar a verdade do Zen, fazei-o enquanto estais de pé ou deitado, dormindo ou sentados, enquanto falais ou ficais em silêncio, ou quando estais ocupados com vossos diversos afazeres do trabalho cotidiano" (1989 , p. 92-93). Por isso vemos que o silêncio enquanto caminho não é o silêncio do não falar, apenas, mas o silêncio *sobre* a experiência, já que esta é vivida em toda e qualquer ação.

O caminhar que, para o gnóstico, é como o voltar à casa, encontrar sua essência interna oculta, para o budista é também iluminação. É compreender que todos os seres sencientes possuem uma mesma natureza-Buda, e que o mundo dos fenômenos existe apenas por derivação da mente, pelo apego a ela. O fato de todos os seres sencientes serem Buda, iluminados, faz com que o não-onde, transcendente, seja na verdade o aqui, o assim como é. "Tathata (aquilo que é assim mesmo) [...] maneira de expressar o Real" (Gonçalves, 1976, p. 19).

> Quando Hui-neng [o sexto patriarca do budismo *Chan*] foi ver o quinto patriarca, ele perguntou, "De onde você vem?" Hui-neng respondeu, "Venho de Ling-nan [sul da China]." O quinto patriarca perguntou, "Os bárbaros do sul também têm natureza de Buddha?" Hui-neng respondeu, "As pessoas distinguem entre norte e sul, mas a natureza de Buddha não tem norte ou sul." (Ta-Shih, 1993)

Assim, a jornada iniciática não se faz para o budismo *Chan* do mesmo modo que para a gnose islâmica. Naquele não é necessária a viagem até a cidade do Não-onde, posto que a distinção entre espaços geográficos é também delusão. Recorrendo a Swedemborg, Corbin nos faz saber que todos os progressos do espírito são efetuados por mudanças de estados interiores. Tal ideia encontra imediato paralelo numa pequena história budista, livremente relatada aqui: um soldado vai a um monge budista e lhe pergunta o que é o inferno. O monge imediatamente encara o soldado e responde: "Mas você é ridículo, não? Que pateta, soldado, tão cheio de si, arrogante, não passa de um bobo digno de pena". Ao ouvir isso o soldado se enche de ira, seu rosto fica completamente vermelho e as veias de seu pescoço pulsam em ódio. O monge, sereno, aponta para o soldado e diz "Isso é inferno".

Para esboçar uma relação entre o imaginal na experiência islâmica e esse efeito delusório que a mente exerce sobre a natureza-Buda – o inferno como a ira do soldado – tomaremos as seguintes palavras de Corbin:

> Esta descripción se ajusta perfectamente a *Nâ-kojâ-Âbâd* y a sus misteriosas ciudades. Se sigue, en definitiva, que hay un lugar espiritual y un lugar corporal. La transferencia de éste a aquel no se realiza de ningún modo según las leyes de nuestro espacio físico homogéneo. El lugar espiritual es en relación al lugar corporal un *No-dónde*, y para aquel que accede a *Nâ-kojâ-Âbâd* todo ocurre a la inversa de las evidencias de la conciencia común, que se mantiene orientada en el interior de nuestro espacio. Pues en adelante, es el *dónde*, el lugar, el que reside en el alma; es la substancia corporal la que reside en la substancia espiritual; es el alma la que envuelve y es portadora del cuerpo. Por eso no puede decirse *dónde* está situado el lugar espiritual, pues no está situado, sino que es más bien lo que sitúa: es *situativo*. (Corbin, 1995)

Considerando a transição entre espaços como um fenômeno imaginal

realizado pela consciência imaginativa, como diz Corbin, podemos propor para a experiência budista um outro sentido causal. Porque no budismo *Chan* não há a passagem de um espaço corporal para um superior, entendido nos moldes gnósticos, mas é impensável que deixemos escapar esse processo tão bem denominado como *situativo*. Por mais que as realidades não sejam superpostas, por mais que a existência pré-linguística aponte para o *Tathata* em vez de *Nâ-kojâ-Âbâd*, por mais, enfim, que não haja um "lugar espiritual" no budismo, é certo que a natureza-Buda assume aspecto situativo. "Portanto, se a mente for pura, a terra é pura. Se a mente for maculada, a terra é maculada. Se um pensamento ruim vier à mente, então muitos obstáculos aparecerão. Se um bom pensamento surgir, a paz estará em todos os lugares. Assim, o céu e o inferno estão todos em nossa própria mente" (Ta-Shih, 1993).

A diferença na disposição dos espaços, que contrapõe busca do oitavo clima e prática dos oito aspectos, define ainda mais o limite que referíamos no início deste texto. Se não há norte e sul, como nos diz Hui Neng, o que há?

Quanto às práticas

Não é nossa intenção sugerir que a prática *Chan* seja tão-somente apontamentos e sugestões discursivas sobre não pensar em diferenciações, tampouco sermões e ensinamentos sobre o caráter essencialmente vazio dos fenômenos, do ego e do que mais se possa pensar. Muito pelo contrário, gostaríamos de apontar que esse "conteúdo discursivo", por assim dizer, essa paisagem mental da não-diferenciação, da não-mente, é o que acompanha, embasa e encobre as práticas budistas em seu sentido mais estrito.

Não pretendemos, aqui, adentrar profundamente nas modalidades que o budismo *Chan* oferece como prática a seus adeptos. Basta que saibamos que Bodhidharma, indiano que levou o budismo *Chan* à China, notando que o budismo existente em tal país

> era essencialmente teórico […] quis estabelecer na China o genuíno Budismo de Gautama, todo ele vivência e ação. Como recomendava a prática da meditação *dhyana* (*Ch'an* em chinês, *Zen* em japonês) como método para o desenvolvimento do *prajna*, o conhecimento intuitivo, seus seguidores passaram a ser conhecidos como adeptos de uma escola *Zen*, embora Bodidarma não pensasse em fundar nenhuma seita ou escola, e sim transmitir o verdadeiro espírito do Budismo. (Gonçalves, 1976, p. 24)

Para ser – e *por* ser - todo "vivência e ação", o budismo *Chan* tem em suas práticas uma sobriedade e despojamento extremos, não utilizando imagens, palavras ou pensamentos de fé para atingir o objetivo da iluminação, práticas existentes em outras tradições budistas. Nas duas escolas mais importantes do *Chan* do Sul da China, as escolas Caodong e Linji (Soto e Rinzai Zen, no Japão), são desenvolvidas as duas técnicas mais representativas dessa prática peculiar de negação das ilusões.

> A primeira [escola, Caodong] usa um método de meditação baseado no sentar-se em silêncio (*Zazen*) [*zuo Chan*, em chinês], com o objetivo de desligar a mente de toda espécie de pensamentos particulares e abarcar assim a Totalidade do Real. A segunda [Linji] usa o chamado método do Kôan [chinês *gong´an*], em que a pessoa busca o despertar do *Prajna* através da concentração em anedotas e casos enigmáticos relativos aos antigos mestres. O Kôan é um absurdo, um paradoxo insolúvel pelo intelecto e pela lógica, como por exemplo: - "Você pode ouvir o ruído de suas duas mãos batendo uma na outra; ouça agora o ruído de uma mão só." De início, longos anos de hábito de raciocínio intelectual fazem com que o praticante busque uma solução lógica e racional para o

> *Kôan*. As tentativas nesse sentido são sumariamente rechaçadas pelo instrutor. Afinal, cansada de esgrimir inutilmente com suas armas habituais, a mente do praticante abre-se para o despertar do conhecimento intuitivo, o *Prajna*. (Gonçalves, 1976, p. 24-25)

Esses métodos radicais de superação das ilusões da mente são exemplos daquilo que Gary Snyder dizia sobre "investigar mais sobre isso". Tanto no *zuo Chan* quanto nos *gong´an* é a dimensão de experiência pessoal que habilita a ação ética no contexto coletivo. Não é pelo sermão de alguém experimentado que o praticante *Chan* entenderá a Totalidade do Real. Assim, não é somente pela orientação de um mestre experiente que o praticante assumirá para si o caminho do *bodhisattva*, ou seja, o caminho da busca pela iluminação vinculada à busca pela salvação de todos os seres.

A tônica mahayanista na dimensão ética da *compaixão*, presente não só no *Chan*, é o que nos permite pensar essa *experiência* como aspecto transformador de ação social. Isso significa dizer que a vivência experimentada, aliada ao *prajna* do conhecimento intuitivo, oferece elementos para que repensemos a atuação cotidiana a partir dessas bases epistemológicas. Ademais, por meio de sua própria lógica interna – lógica não-diferencial, lógica não-discriminativa - não só é possível a compreensão analítica das ações desses praticantes como também parece possível a reformulação paradigmática de nosso próprio discurso acadêmico, analítico e baseado em axiomas não mais universais. Como nos ensina o *prajna* e a iluminação de Gautama, não há essência substancial nos fenômenos, de modo que qualquer discurso essencialista surge, frente à doutrina budista, como imediatamente equivocado porque tendencioso.

(in)Conclusão

Os apontamentos traçados até aqui servem muito mais para propor problemas do que para indicar soluções. Questões sobre como pensar a imaginação no *Chan* se não há valorização de imagens, por exemplo, tornam-se centrais para a aplicação da teoria do imaginário. Considerando as adjetivações que Durand (2001) retoma de Bachelard, adjetivações que modificam a carga simbólica de uma imagem, como pensaríamos tais "deformações imaginárias" se o budismo, o *Chan* e o Buda são categóricos ao declarar que não se devem exercer julgamentos e valorizações – distinções, assim – sobre a realidade?

Nos moldes da arquetipologia geral, tomando como balizas os Regimes da Imagem e suas estruturas, poderíamos pensar a colocação do *Chan* inicialmente dentro de uma estrutura sintética? Porque, como é sabido, o princípio lógico de tal estrutura - a *causalidade* – poderia ser considerada como *gênese condicionada* ou mesmo *karma*, no budismo. É essa uma leitura possível, ainda que aponte para estruturas subjacentes e não para a *experiência* em si?

Ainda, considerando que a vivência experimentada pela prática *Chan* parece possibilitar uma harmonização entre os aspectos mais díspares da existência, a exemplo de uma *equilibração* do Self (como evidencia Jung em prefácio à obra de D. T. Suzuki, 1961), arriscamos sugerir que tal processo não se efetiva enquanto embate de conteúdos psíquicos *imaginários*. Por uma conclusão que nada conclui, supomos que a *coincidentia oppositorum*, constitutiva da estrutura sintética, não efetua a harmonização dos contrários sempre por meios imagéticos, através de sistematização. Aqui, a modo de uma *überauseinandersetzung*, *supra-*

perlaboração, a equilibração parece se dar pela confrontação entre materiais psíquicos/discursivos que, diferentes, se complementam e anulam. Após a perlaboração do imaginário (linguístico, discursivo e demais aspectos deste) o que resta é a experiência inefável, porque dizer leva necessariamente a perder a realidade da experiência.

> Parece ser nele [no budismo *Chan*] que mais radical, aberta e auto-iconoclasticamente se assume que toda a via para a verdade se cumpre na mesma medida em que a si e às figuras e representações dessa mesma verdade transcende e anula, como instâncias ainda relativas ou ilusórias e idolátricas dessa busca de liberdade e nudez totais que constitui o âmago disso que, nas várias tradições religiosas ou sapienciais, se designa por espiritualidade. (Borges, s/d, p. 1)

Sem recorrer à fala ou a imagens, a prática *Chan* nega a substancialidade dos fenômenos sem a negar, experimenta a realidade sem pensar sobre. O caminho do silêncio – e do silêncio das imagens – aparece como o caminho em si, porquanto abre a possibilidade de viver "o fato central da vida".

> El tratamiento crítico de la palabra en el zen, depreciándola y depurándola para que no exceda ni interfiera en la espiritualidad del hombre, es una clara muestra de la dificultad que entraña [la] práctica. Al margen de una disposición espiritual y mística, la "mera razón" no consigue más que complicar com argumentos, dualismos y preceptos, mientras que el zen consigue, por ejemplo, que en un pino centenario, o en la ondulación del agua de un viejo estanque revelar sin más una verdad referida al Ser en general. (Cuartas, 2003, p. 48)

Por fim, podemos falar sobre um imaginário *Chan*? Podemos sustentar que o Vazio dessa experiência é tão somente uma "vacuidade absoluta, uma catarofilia de tipo nirvânico", como Durand (2001, p. 193) o analisou? Será que, como já tivemos oportunidade de apontar (Durazzo, 2011b), a vivência imediata da realidade – mundana, material, cotidiana mesma -, o *shikantaza*, por si só já não encaminha o *Chan* para longe da esquizofrenia espetacular e polêmica do Regime Diurno?

Não ofereceremos respostas, por ora. Há ainda muito que avançar nos estudos da experiência religiosa, sobretudo na experimentação de tais práticas. A antropologia do imaginário deverá, através de uma prática fenomenológica, nos servir como heurística experimental, permitindo que estudemos o fenômeno *Chan* não só em suas estruturas – na esteira de Durand – mas também em sua realidade interna – a exemplo de Corbin com o xiismo.

Buscaremos pesquisar o impesquisável. Isso não quer dizer que demonstraremos o que constitui a experiência *Chan*, tampouco que poderemos elucidar claramente, mediante um raciocínio lógico, nosso "objeto" de investigação. Pesquisar o impesquisável nos fará pensar, antes, sobre a natureza do que se diz "pesquisa" e nas intenções que, declaradas ou subjacentes, orientam a *ratio academica*. No horizonte científico temos a intenção anunciada de repensar estruturas de paradigma e discurso, atribuindo legitimidade à noção budista de que não há um ego diferenciado em contato com a realidade. Se pudermos articular o pensamento teórico-científico com o não-pensamento *Chan*, por mínimo que seja, já estaremos satisfeitos.

Referências

BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-europeias*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

BORGES, Paulo. *Se vires o Buda, mate-o*. s/d. Disponível em: http://pauloborgesnet.wordpress.com/textos/

CORBIN, Henry. *Mundus Imaginalis*: lo imaginario y lo imaginal. In.: Axis Mundi n. 4. Ávila: Arenas de San Pedro, 1995.

CUARTAS, Juan Manuel. *El budismo y la filosofía*: contrastes y desplaziamentos. Cali: Universidad del Valle, 2003.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*: introdução à arquetipologia geral. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DURAZZO, Leandro. *Gestação de Orfeu:* apontamentos mitocríticos sobre profecia e transcendência na poesia de Jorge de Lima. Recife: O autor, 2011a.

_____. *O sentido do zen-budismo*: transcendência da transcendência no sexto patriarca Hui Neng. In.: NELIM. O imaginário do medo: caderno de estudos. Goiânia: NELIM, 2011b.

MIRCEA, Eliade. *Tratado de História das Religiões.* Lisboa: Edições Cronos, 1977.

GONÇALVES, Ricardo M. *Textos budistas e zen-budistas*. São Paulo: Editora Pensamento, 1976.

LELOUP, Jean-Yves. *Nomes de Deuses:* Entrevistas a Edmund Blattchen. São Paulo: UNESP, 2002.

LOPES, Rodrigo Garcia. *Entrevista de Gary Snyder a Rodrigo Garcia Lopes*. Disponível em

http://estudiorealidade.blogspot.com/2009/06/entrevista-historica-com-gary-snyder.html

OTTO, Rudolph. *Le sacré*: l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et la relation avec le rationnel. Paris: Payot, 1969.

PAULA-CARVALHO, José Carlos de. *Antropologia das organizações e educação*: um ensaio holonômico. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

SUZUKI, Daisetz Teitaro. *Introdução ao Zen Budismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.

_____. *A doutrina zen da não-mente*. São Paulo: Pensamento, 1989.

TA-SHIH, Han-shan Te-ch'ing. *Pure Land of the Patriarchs*. New York: Committee of the United States and Canada, 1993. Disponível em http://amitabha.dharmanet.com.br/zen.htm

YASUTANI, Hakuun. *Oito aspectos no budismo*. São Paulo: Comunidade Zen Budista, 2007.

Sobre o autor

Leandro Durazzo: doutorando em História e Cultura das Religiões - Universidade de Lisboa – Bolsista CAPES – Proc. 5676/10-0e-mail: leandrodurazzo@gmail.com