



Scan to know paper details and
author's profile

Hans Gumbrecht's Hermeneutic of Presence and Zen Buddhism - A Dialogue within Haikai's Poetic

Ayanne Souza

ABSTRACT

In the present work, we intend to establish a dialogue between the hermeneutics of presence, of the German philosopher Hans Ulrich Gumbrecht and Zen Buddhist philosophy through the poetic expression of Haikai, observing the dialogical nuances between both strands of thought, demonstrating the importance that both On the other hand, they offer the direct contact of the human individual with the things of the world, with the direct / aesthetic experience allowing us to experience the components of meaning and presence and how this snapshot of the here / now is configured in the style of Haikai. As Gumbrecht states, the experience of meaning will always be more predominant from a text, while presence will predominate outside the scope of rationality, logicity, and organic conditioning, to use a Deleuze term. Zen Buddhism, also believing in direct experience, leaving behind the intellect, dialogues directly with this hermeneutic view.

Keywords: philosophy; literature; hermeneutics of presence; zen-buddhism.

Classification: FOR code: 190499

Language: English



London
Journals Press

LJP Copyright ID: 573341
Print ISSN: 2515-5784
Online ISSN: 2515-5792

London Journal of Research in Humanities and Social Sciences

Volume 19 | Issue 5 | Compilation 1.0



© 2019, Ayanne Souza. This is a research/review paper, distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 Unported License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>), permitting all noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

Hans Gumbrecht's Hermeneutic of Presence and Zen Buddhism - A Dialogue within Haikai's Poetic

A Hermenêutica da Presença, de Hans Gumbrecht e o Zen-budismo – um Diálogo Dentro da Poética do Haikai

Ayanne Souza

RESUMO

No presente trabalho, pretendemos estabelecer um diálogo entre a hermenêutica da presença, do filósofo alemão Hans Ulrich Gumbrecht e a filosofia zen-budista através da expressão poética do Haikai, observando as nuances dialógicas entre ambas as vertentes de pensamento, demonstrando a importância que tanto uma quanto a outra oferecem ao contato direto do indivíduo humano com as coisas do mundo, sendo a experiência direta/estética o que nos permitiria vivenciar os componentes de sentido e de presença e como esse instantâneo do aqui/agora se configura no estilo do Haikai. Tal como afirma Gumbrecht, a experiência do sentido será sempre mais predominante a partir de um texto, enquanto a presença predominará fora do âmbito da racionalidade, logicidade e condicionamentos orgânicos, para utilizarmos um termo de Deleuze. O zen-budismo, acreditando também na experiência direta, deixando para trás o intelecto, dialoga diretamente com esta visão hermenêutica.

Palavras-chave: filosofia; literatura; hermenêutica da presença; zen-budismo.

ABSTRACT

In the present work, we intend to establish a dialogue between the hermeneutics of presence, of the German philosopher Hans Ulrich Gumbrecht and Zen Buddhist philosophy through the poetic expression of Haikai, observing the

dialogical nuances between both strands of thought, demonstrating the importance that both. On the other hand, they offer the direct contact of the human individual with the things of the world, with the direct / aesthetic experience allowing us to experience the components of meaning and presence and how this snapshot of the here / now is configured in the style of Haikai. As Gumbrecht states, the experience of meaning will always be more predominant from a text, while presence will predominate outside the scope of rationality, logicity, and organic conditioning, to use a Deleuze term. Zen Buddhism, also believing in direct experience, leaving behind the intellect, dialogues directly with this hermeneutic view.

Keywords: philosophy; literature; hermeneutics of presence; zen-buddhism.

I. INTRODUÇÃO

Hans Ulrich Gumbrecht é um dos escritores mais prolíficos das Humanidades atualmente. Autor de mais de vinte livros publicados, além de centenas de ensaios acadêmicos e ainda artigos e críticas jornalísticas e escrevendo principalmente em alemão e inglês, seus trabalhos já foram traduzidos para o português, espanhol, húngaro, francês, entre outros idiomas. Em nosso presente artigo, dentro do que nos propomos a analisar, levaremos em conta o seu livro *Produção de Presença – O que o sentido não consegue transmitir*, dialogando com os conceitos de presença, materialidade, não hermenêutico, em

um dialogismo crítico direto com a filosofia zen-budista que, ao seu modo, também foge do que, no Ocidente, constituiu-se como a universalidade ocidental da interpretação através da hermenêutica do sentido.

A partir desta abordagem teórica, buscaremos apresentar como podemos identificar o efeito da presença através da poética do Haikai, estilo nascido no Japão, composto por um vocábulo formado por duas palavras da língua japonesa: *hai* = brincadeira, gracejo; e *kai* = harmonia, realização. Um tipo de poesia bastante diferente daquelas sugeridas pelas nossas vivências, haja vista que, em um primeiro momento, sua forma e disposição pouco lembram o modelo literário tradicional que conhecemos e entendemos enquanto poesia.

Essa abordagem de contextualização espelha a própria obra de Gumbrecht, pois o livro *Produção de Presença* disserta sobre a metafísica ocidental focalizando, entre outras coisas, a divisão entre sujeito e objeto, mente e corpo, iniciado com o cartesianismo, que emergiu durante o período da Renascença (ou Modernidade primitiva) e tornou-se cada vez mais estabelecida através de Descartes e da corrente positivista de Auguste Comte, no século XIX. O principal objetivo do autor é destacar o fato de que, embora a hermenêutica como disciplina filosófica apenas tenha se desenvolvido no início do século XIX, a interpretação já havia sido, por muitos séculos, “o paradigma predominante - e pouco depois, exclusivo” da cultura ocidental (2010, p.50). Um padrão estabelecido, organicamente imposto e disponibilizado para todos aqueles que pretendiam pensar a relação dos humanos com o mundo.

Através dos conceitos de Hans Gumbrecht sobre a produção de presença, apresentaremos uma comparação entre a experiência estética como uma forma de observarmos e vivenciarmos o mundo aportado pelo autor alemão e a maneira pela qual a corrente zen-budista enxerga a realidade, totalmente fora dos padrões racionalizantes e intelectivos estabelecidos no

Ocidente. Para o zen-budismo, como bem salienta J.C.I (apud HERRIGEL, 1975, p.5) no prefácio do livro *A arte cavalheiresca do arqueiro zen*, a lógica do pensamento, tão prezada pelo mundo ocidental, deve ser posta de lado, abandonada; a estrutura cartesiana, totalmente aniquilada; a relação causa/efeito, desprezada; a dicotomia sujeito/objeto, mente/corpo, ignorada; “o tédio, ridicularizado, mas a paixão pela vida, enaltecida”. O Haikai emerge como a expressão poética deste efeito da presença formalizada esteticamente neste estilo de poesia que surge a partir do século XVI, no Japão.

1.1 A poesia e a concisão do Haikai

No *Livro Branco*, de Hattori Tohô, discípulo do mestre zen-budista Matsuo Basho (1644-1694), um dos maiores haikaistas do Japão do período Edo (1603-1868), encontramos que “o haikai é uma forma de canto” (apud FRANCHETTI (org), 1996, p.9), um canto que teria existido desde o início dos tempos, sendo o canto “a expressão em palavras do que sente o coração”. Hattori Tohô salienta a origem mítica tanto do Japão quanto do haikai, caracterizando a evolução poética do *waka/renga/haikai*, sendo o segundo, que deu origem ao haikai, um poema marcadamente divertido e espirituoso caracterizado pela linguagem ordinária.

Do ponto de vista da poética, como salienta Candido (2006), haja vista que os elementos externos tornam-se determinantes do ponto de vista interno do texto, a tradicional poesia japonesa sempre fora caracterizada, no que diz respeito à métrica, por uma sequência de cinco ou sete sílabas, mantendo uma base rítmica pela alternância destes metros essenciais. A elaboração métrica do *renga*, com estrofes sequenciadas em 5-7-5 7-7, alternando-se nesta ordem específica, adentra o ambiente palaciano nipônico a partir do século XIV, estabelecendo-se regras para a sua acomodação, sendo a mais importante a que diz respeito à primeira sequência, ou *hokku*, porque esta estrofe deu origem ao que hoje conhecemos por haikai.

Dentro da perspectiva estético-conteudístico do *renga*, tínhamos, segundo Franchetti (1996), como os procedimentos mais recorrentes a justaposição direta das imagens que se complementavam em uma espécie de comentário ou elucidação, o *shimo-no-ku*, de um clima geral, ou modo de sentir, que fazia referência direta ao que fora estabelecido no *kami-no-ku*, ou primeira estrofe. Como exemplo temos:

Minha velha aldeia
Sob as folhas vermelhas caídas
Aos poucos vai desaparecendo:
Nas montanhas do beiral
Como sopra o vento do outono!¹

O *hokku*, ou primeira estrofe do *renga*, deveria ter, primordialmente, uma estrofe longa de dezessete sílabas, contendo referências às estações do ano e ao lugar no qual fora realizado, sendo sintaticamente completo e independente da estrofe seguinte, o *shimo-no-ku*. Como exemplo, temos uma série de *rengas* cujos *shimo-no-ku* e *kami-no-ku* são escritos, alternadamente, por diferentes poetas:

Fim de tarde:
Ainda há neve e as encostas da montanha
Estão cobertas de névoa.
(Sogi)
As águas correm para longe
Junto à aldeia perfumada de ameixeiras.
(Shohaku)
Na brisa do rio,
Um grupo de salgueiros –
A primavera se mostra!
(Socho)
No despontar da madrugada,
O claro ruído de um barco.
(Sogi)

Como percebemos, as estrofes de um mesmo *renga* eram compostas de poetas diferentes e independentes umas das outras, caracterizando-se como algo bem distinto da poesia tradicional ocidental. Como salienta Franchetti (1996), as

estações, os lugares, as personagens (quando existem) mudam rapidamente e, embora as duas estrofes conformem um poema, o *renga* não representa um todo, uma unicidade. Há um fluir do tempo, “a contemplação da beleza possível durante o rápido escoar-se da vida do homem neste mundo transitório” (FRANCHETTI, 1996, p.14). A própria expressão da filosofia zen-budista, que contemplava o aqui e o agora e que pautava por uma presença que remetesse o indivíduo humano à sua própria materialidade que é a mesma das coisas do mundo, como disserta Gumbrecht (2010) em sua defesa por uma hermenêutica da presença.

1.2 A materialidade, o não-hermenêutico e a presença

Quando Hans Gumbrecht cunhou o termo produção de presença e defendeu a necessidade de uma revisão, uma re-dinamização nas estruturas pelas quais o indivíduo humano se relaciona com as coisas do mundo, levava em consideração o preço que o humano pagara pela dependência exclusiva da interpretação através de um sentido e que tem representado uma perda de mundo, não estando mais em contato com as coisas do mundo. Enfatizando repetidamente que seu projeto sobre a “produção de presença” não é simplesmente anti-hermenêutico nem é dirigido contra a interpretação em geral, defende, em vez disso, desafiar a entronização da interpretação como a prática central exclusiva das humanidades.

A essa postura incansável de busca humana por um sentido acima e além do material, do fenomênico, Gumbrecht (2010) nomeou de “metafísica do cotidiano”. A maneira como o sujeito humano concebe a si mesmo modificou-se com o advento do método científico, a produção do conhecimento passa a ser resultado do agir humano no mundo e o indivíduo torna-se um ser ativo no universo, enquanto este transforma-se em mero cenário a ser interpretado. Uma das consequências desse novo paradigma é o abandono do corpo, pois o indivíduo é agora uma entidade intelectual ativa através de sua cognição

¹ SAIGYÔ apud FRANCHETTI (org), 1996, p.11.

e o corpo é atirado para junto dos outros objetos do mundo a ser interpretado.

A interação física entre sujeito humano e mundo é o que Gumbrecht (2010) chama de “produção de presença”. A presença, para Gumbrecht (2010), é a realidade banal, sem sentido, tal como é. É a possibilidade, sem essencialismos. É o que é. Presença refere-se às coisas que estão diante de nós, que ocupam espaço, que são tangíveis ao nosso tato, aos nossos corpos e que não são apreensíveis pura e exclusivamente por uma relação de sentido. Tem a ver com um sentido espacial, não temporal, uma relação espacial com o mundo e os fenômenos que o compõe. O pensamento de Gumbrecht (2010) pontua exatamente na maneira pela qual pode-se lidar com esta experiência de uma maneira não interpretativa, não racionalizada, sem buscar uma razão de ser, um sentido para além de. Se a interpretação, “a extração de sentidos quase sempre ‘profundos’ ou ‘ocultos’” (GUMBRECHT, 2010, p.10) faz parte de nossa condição de estar-no-mundo, anulando toda e qualquer modo de vivenciarmos o que está diante de nós, ela não é a única forma de relação entre o indivíduo e os fenômenos.

Exatamente por isto, a produção de presença diz respeito aos tipos de eventos, de fenômenos e processos através dos quais principia ou intensifica-se o impacto dos objetos que estão presentes sobre os corpos humanos. Assemelha-se a uma visão niilista da realidade, através da qual é destruída as ilusões subjetivas criadas sobre a realidade e passamos a ver esta mesma realidade tal como é, como se apresenta diante dos nossos sentidos. O que é o mundo? É aquilo que está diante de nós, ao nosso redor. O que é o chão? É tão somente o que se encontra embaixo dos nossos pés. Quando inventamos um sentido, um significado profundo, quando extraímos uma logicidade oculta, quando racionalizamos alguma coisa que está diante de nós, formando uma ideia do que seria ou poderia ser este fenômeno, diminuimos o impacto que esta presença pode exercer sobre o nosso corpo e os nossos sentidos.

Dialogando com a filosofia de Martin Heidegger, Hans Gumbrecht (2010) propõe uma revisão de mundo distanciando-se da metafísica tradicional, substituindo a dicotomia sujeito/objeto pelo conceito de ser-no-mundo, devolvendo a referencialidade humana ao contato direto com os fenômenos do mundo. Indo de encontro ao paradigma cartesiano, Heidegger afirmava a substancialidade do corpo e as dimensões de espaço da existência humana. O Ser, para Heidegger, refere-se sempre a algo substancial do ponto de vista aristotélico. Através do aporte teórico da filosofia da existência de Heidegger, Gumbrecht (2010) pensou nos objetos fenomênicos e em nossa relação com eles de um ponto de vista que não passasse pelo pensamento cartesiano, que não fosse uma camada de sentido:

Por isso, exatamente, creio que deveríamos tentar restabelecer o contato com as coisas do mundo fora do paradigma sujeito/objeto (ou uma versão modificada deste paradigma), tentando evitar a interpretação – sem mesmo criticar a altamente sofisticada e altamente autorreflexiva arte de interpretação que as Humanidades há muito incluíram. (GUMBRECHT, 2010, p.81)

Uma hermenêutica da presença, uma estética da aparência seria, portanto, uma tentativa de devolver ao indivíduo as condições com as quais os fenômenos do mundo lhes é oferecido e apresentado aos sentidos humanos. Uma visão de mundo que aproxima-se do ceticismo radical de David Hume, quando este afirmava que a única maneira de se conhecer o mundo seria através dos sentidos. O que aparece está presente por oferecer-se aos sentidos humanos e essa aparência das coisas, dos fenômenos, conscientiza as limitações do sujeito humano diante do mundo. O mundo não é mais uma mera extensão da autorreferencialidade humana. Através da reflexão de Gumbrecht (2010) podemos pensar em como identificar ou produzir presença em ambientes socioculturais nos quais a atribuição de sentido – e não a percepção sensorial – é institucionalizada

organicamente como primordial para a interpretação do mundo.

1.3 A arte sem Arte – o Zen-Budismo, o além do intelecto e a Presença

Para chegarmos ao Zen faz-se necessário entendermos o pensamento budista. Para fins de acordo com que aqui queremos analisar, resumiremos a prática búdica para facilitar o entendimento do próprio zen-budismo. O ensinamento de Siddhartha teve começo na cidade sagrada dos hindus, Benares, onde explicitou a estrutura de seu pensamento, sistematizado em quatro axiomas: 1) A verdade da existência humana é o sofrimento; 2) Há uma causa para este sofrimento existencial humano; 3) O sofrimento existencial humano pode ser superado; 4) O caminho que conduz à cessação do sofrimento existencial humano.

Buda não acreditava em milagres nem procurava desviar o curso natural dos acontecimentos, apenas ensinou aos indivíduos, como um professor, a reconhecerem a interdependência de causa e efeito e que, para se erradicar um efeito indesejado, era necessário erradicar a causa. O budismo não é uma prática para ser aceita cegamente, ao contrário; de acordo com o próprio Buda, deve ser sempre compreendido e questionado. Certa vez, Buda disse:

Aceitai as minhas palavras somente após haverdes examinado o seu conteúdo por vós mesmos. Não as aceiteis apenas em nome do respeito que tendes por mim. Vós mesmos deveis esforçar-vos, eu apenas aponto o caminho. (apud SADDHATISSA, 1977, p. 18)

De acordo com Saddhatissa (1977), o budismo jamais poderia ter sido uma prática proselitista, pois o praticante é exortado a usar os ensinamentos de Buda apenas como uma barca para a travessia. Uma vez tendo atingido o *Nirvana*, a barca deve ser abandonada. A sabedoria budista foi escrita em três curtas leis: “Pare de fazer o mal, aprenda a fazer o bem, purifique sua própria mente.” (DHAMMAPADA,

v. 183). Dentro da prática budista, há vários caminhos para a libertação, mas o alvo é o mesmo: extinguir a crença na individualidade, na existência independente. Os textos sagrados falam do conceito de sujeito e de sua realidade psicofísica como “um precário aglomerado de agregados [...] mutáveis e caducos que se originam dos compostos vazios de essência” (RAVERI, 2005, p.90) e, por isso mesmo, sem natureza intrínseca. No *Prajnaparamita*, ou *O Sutra do Coração*, temos que:

A forma é vazia. A vacuidade é forma.

A forma não é outra que não a vacuidade.

A vacuidade não é outra que não a forma.

Da mesma maneira, sensações, percepções, fatores condicionantes e modalidades de consciências são vazias.²

Para o budismo, o ser humano é composto por cinco agregados chamados de *Skandhas*: o corpo, as sensações, as percepções, os impulsos e emoções, os atos conscientes e inconscientes. Qualquer coisa a que uma pessoa possa se agarrar, acreditar, se apoiar, conhecer, se apoderar encontra-se dentro de um desses grupos que formam a base do que nós acreditamos ser a individualidade. A crença na individualidade advém da invenção de um eu situado acima e além desses agregados.

Esta crença parte da suposição de que qualquer destas partes sou “eu”, ou “me” pertence, ou é “meu”; em outras palavras, “eu” sou isso, “eu” tenho aquilo, ou “eu” sinto isto, isto está em “mim”, etc. Essa concepção de um eu autônomo pode ser encontrado em Descartes (2000). Em várias passagens de suas Meditações, salienta a existência de um eu que estaria no controle das experiências vivenciadas pelo indivíduo, divorciando mente e corpo, observador e objeto observado. O *Cogito* cartesiano, “Penso, logo existo”, é a intuição metafísica da existência humana, a essência da natureza do ser especificamente humano. Ao afirmar o cogito, Descartes descobre o domínio ontológico do

² Apud GONÇALVES, 1999, p.69.

pensamento e coloca a *ratio* como centro acima e além dos agregados psicofísicos responsáveis pelas sensações, percepções ou pensamentos.

Porém, na visão budista, a individualidade desaparece quando desaparece também a crença nela; não é uma realidade, um fato, é apenas uma ilusão, nas palavras de Conze (1973, p.7), “não passa de imaginação gratuita”. Quando o indivíduo, constituído pela massa de agregados que está sujeita a todas as mutações, transformações, impermanências, cessa de existir, o resultado é o *Nirvana*. Sobre os *Skandha*, Eliade (2011, p.93), assim explica:

1) O conjunto das “aparências” ou do sensível (que compreende a totalidade das coisas materiais, os órgãos dos sentidos e seus objetos); 2) As sensações (provocadas pelo contato com os cinco órgãos dos sentidos); 3) As percepções e as noções que delas resultam (isto é, os fenômenos cognitivos); 4) As construções psíquicas (*samskara*), compreendendo a atividade psíquica consciente e inconsciente; 5) Os pensamentos (*vijnana*), ou seja, os conhecimentos produzidos pelas faculdades sensoriais [...].

O budismo baseia-se totalmente na experiência objetiva. As Quatro Nobres Verdades não são apresentadas ao budista como dogmas ou elementos de fé que ele deve obrigatoriamente seguir ou acreditar para ser salvo. Os ensinamentos de Buda são o resultado da busca de um homem pela liberdade e têm sido considerados por milhares de pessoas ao redor do mundo ao longo dos séculos. Porém, segundo seu próprio fundador, cada praticante, por si só, deve ponderar seus passos e experimentar os ensinamentos na realidade objetiva, cotidiana, não porque ouviu falar, mas através do conhecimento que adquiriu. Um exemplo disso está nas diversas escolas que derivaram das diferentes maneiras de se alcançar a meta. Pessoas de mentalidades diferentes, ponderações distintas, criaram diferentes escolas cuja base é a mesma.

Buda resumiu seu pensamento em três princípios fundamentais: 1) Princípio de impermanência; 2) Princípio da insubstancialidade ou do não-eu; 3) Princípio do incondicionado ou do Nirvana. A insubstancialidade diz respeito a que os seres e o mundo em que habitam são frutos de um contínuo processo de transformação. Nada é estável, perene ou duradouro. Todas as coisas encontram-se em um estado de *vir-a-ser*. Tudo é impermanente e efêmero.

O princípio da insubstancialidade ou do *não-eu* afirma que, neste mundo onde tudo é um *vir-a-ser*, não existe coisa alguma que seja substancial e definitivo. Nenhum fenômeno existe independente do contexto onde ocorre e transforma-se quando o contexto muda. Nagarjuna, filósofo e monge budista que viveu no século II d.C., foi, segundo Arnau (2005, p.27), “o fundador de uma das tradições de pensamento mais prestigiada da filosofia sânscrita”. Em sua obra mais importante, o *Malamadhy-amakakārikā*, que inicia a escola budista *Madhyamaka*, propõe que todas as coisas estão vazias, desprovidas de natureza própria que lhes possa dar existência permanente. Em relação a isso temos que:

Se a atividade não é possível (não existe), então entes e não entes não são possíveis. Se não há entes e não entes, efeitos não podem se originar a partir deles. Se não há efeitos, libertação e os Caminhos para realidades superiores não existirão. Assim, toda a atividade seria despropositada. (GARFIELD, 1992, p.24)

O ponto de vista budista se opõe, de acordo com Ferraro (2013), à crença de um sujeito unificado e permanente, que está no controle e é o responsável pelos eventos de sua própria existência. Nesse sentido, o ser humano, analisando-se, não encontraria nada ao redor nem em si mesmo ao qual possa se apegar como sendo o seu eu, o homem nada mais é do que um conjunto de agregados que está sujeito a mudanças, portanto sempre em modificação. O eu não é um fato. Não há qualquer *si* que esteja no

comando dos fenômenos que são vivenciados por uma pessoa.

Sua Santidade, o 14^o (décimo quarto) Dalai Lama, Tenzin Gyatso, em comentário introdutório de *O Livro Tibetano dos Mortos*, falando sobre a filosofia budista e, especificamente, à concepção de “pessoa”, nos diz que:

Segundo a literatura budista clássica, podemos encarar aquela pessoa como aquele ente que possui cinco agregados interligados, conhecidos tecnicamente como os cinco agregados psicofísicos. Os cinco agregados são: o agregado da consciência, o agregado da forma (que inclui o corpo físico e os sentidos corporais), o agregado das sensações, o agregado da discriminação e o agregado das tendências motivacionais. Isto é, existe o nosso corpo, o mundo físico e os nossos cinco sentidos; e existem também os diversos processos de atividade mental, nossas tendências motivacionais, a nossa atividade de discriminação e classificação dos objetos, nossas sensações e o sujeito ou consciência subjacente a todos esses processos. (2014, p.XV)

A visão ocidental da existência de um *si* fez dele, como bem salienta Ferraro (2013, p.80), “o principal fundamento teórico e o alicerce de todas as religiões, antropologias e psicologias dominantes”, assim como também das instituições jurídicas. Mas para Buda, esse *si* é apenas uma ilusão, uma crença que não diz respeito a nada no âmbito da realidade objetiva. Concordamos com Ferraro ainda uma vez quando diz que, em relação à sua visão de mundo, a introdução do budismo no ocidente sempre foi controversa e isso deve-se à “ameaça que tal introdução constituiria para os fundamentos da nossa cultura” (2013, p.104), pois a visão budista é uma quebra dos paradigmas ocidentais baseados na certeza absoluta de uma identidade imutável e duradoura.

No terceiro princípio, Buda afirma que há um absoluto por trás dos fenômenos impermanentes

e relativos e é possível atingi-lo desapegando-se dos fenômenos efêmeros, aceitando-os como tais, assumindo as mudanças e a transitoriedade de si e todas as coisas com todas as suas consequências. Quando isto ocorre, experimentamos o *Nirvana*, esse “absoluto nada”, nas palavras de Raveri (2005, p.91). A existência é um incessante fluir, tudo está dentro do processo de trânsito, as coisas e os seres. O sofrimento existencial vem a partir do momento em que nos agarramos ao leito do rio esperando que algo ali permaneça o mesmo.

Quando nega-se a realidade do eu, chega-se a uma doutrina que exalta a ação, a importância do ato e de sua consequência, porém nega o agente. No livro *Visuddhimagga*, temos que “só existe o sofrimento, porém o sofredor não pode ser achado. Há atos, mas o ator não pode ser encontrado.” (apud ROCHA, 1984, p.45). Então, se há sofrimento e não há sofredor, quem é que sofre?

Entretanto, vale ressaltar que, para o budismo, não há *Nirvana* sem *Samsara*, um é o outro. *Nirvana* é *Samsara* e *Samsara* é *Nirvana*. Portanto, se algum praticante pensa encontrar o *Nirvana* em outra dimensão, no transcendental, no metafísico, irá decepcionar-se, pois o *Nirvana* é bem aqui onde encontram-se os nossos pés. Alcançar o *Nirvana*, Iluminar-se, é tão somente despertar para a realidade da existência, ver o mundo não mais com os olhos da mente, pautados pelos preconceitos, interpretações, conceptualizações. É chegar ao mundo real.

Vemos, a partir da explicitação resumida do pensamento original de Siddhartha Gautama, o Buda histórico, a total contrariedade que se estabelece entre esta visão de mundo diante da visão ocidental da realidade. No ocidente, a partir do pensamento cartesiano, estabeleceu-se uma separação entre mente e corpo e, conseqüentemente, entre sujeito e objeto, observador e observado. Aquele que observa significa o mundo e os fenômenos, oferece-lhes um sentido oculto que estaria por trás e acima destes fenômenos sensoriais, tal como o ego estaria acima e além, no controle dos processos

psicofísicos. E não só isso, absolutiza as interpretações, tornando-as universais, únicas, imperialistas e, conseqüentemente, engessadas.

1.4 O Haikai como expressão poética da filosofia Zen-budista

A visão Zen-Budista vai mais além dentro do próprio pensamento búdico, radicaliza-se totalmente. O Zen é uma das muitas escolas budistas nascidas a partir do pensamento de Buda e, como tal, relaciona-se diretamente com a experiência mística búdica. Emerge na China sob a denominação *Ch'an*, corruptela da nomenclatura sânscrita *dhyana*, erroneamente traduzido por *meditação*, entretanto esta palavra não consegue abarcar o que vem a ser realmente a prática Zen, se fosse possível defini-la. Através do mestre Dogen (1200-1253), o Ch'an adentra o território japonês no qual tomará o epíteto que o difundirá para o Ocidente: Zen.

No zen não há espaço para discussões metafísicas, elucubrações parapsicológicas ou transcendentais que atravessam as seitas hinduístas e também ocidentais. A prática zen é direta, prática e surpreendentemente simples. Para o zen, utilizando-nos de um grande estudioso ocidental do zen, Christmas Humphreys, as palavras e interpretações racionais são obstáculos que interferem no fluxo da existência. O zen é a própria energia vital e a existência não se detém diante de explicações lógicas da realidade, diante de interpretações profundas e absolutas. Uma gota de água de um rio torna-se algo morto quando fechado na palma da mão. Por que retê-la?

O Zen não adentra qualquer das categorias mentais pelas quais os ocidentais estão acostumados a interpretar a realidade. O zen é paradoxal e não se encaixa em qualquer lógica, a superação no zen não é o contrário dele. O zen é uma via de existir sem qualquer mediação de um intérprete, sem necessidade de interpretações, de explicações, de sentidos. O zen só pode ser apreendido através da intuição e, por isso mesmo, a poesia zen, o *haikai*, é a melhor maneira de

expressá-lo, pois a compreensão dos versos não se dá através da lógica, mas graças à sensibilidade:

As flores
Na beira da estrada -
O cavalo comeu.³
Ou ainda:
O velho tanque -
Uma rã mergulha,
Barulho de água.⁴

Octavio Paz (2009), falando sobre a diferença entre prosa e poesia, salienta o poder dinâmico da poesia, pois o poeta teria a capacidade de nomear, descrever sem que as coisas percam sua concretude, seu caráter singular, e o pensamento oriental não sofrera esta mutilação causada pela "operação unificadora da ciência" (PAZ, 2009, p.40) ocidental. O conhecimento proposto pela filosofia oriental não pode ser transmitido através de fórmulas racionais, pois a verdade é a própria experiência concreta e cada um deve encontrá-la por si mesmo. O próprio Buda costumava dizer que, se alguém perguntar o que é isso ou o que não é, não diga nem que sim nem que não, ofereça o silêncio e aponte um dedo mostrando o caminho.

De acordo com Candido (2006), a perspectiva dialética entre forma e conteúdo diz respeito a que ambos estão unificados de maneira orgânica, de tal modo que por meio da análise formal revelam-se os significados de um texto. A análise crítica vai mais fundo, sendo "a procura dos elementos responsáveis pelo aspecto e o significado da obra, unificados para formar um todo indissolúvel" (CANDIDO, 2006, p. 15). Desse ponto de vista, a estética do haikai, derivada do *hokku*, a primeira estrofe do *renga*, condensou toda a sabedoria zen em três versos que plasmam um instantâneo da realidade, um instante efêmero cuja serenidade é "fotografada" pela linguagem:
Crisântemos florescem
Junto ao monte de estrume:
Uma só paisagem.⁵

³ BASHO apud MÈLICH (org), 2006, p.148.

⁴ BASHO apud MÈLICH (org), 2006, p.89.

⁵ BASHO apud FRANCHETTI, 1996, p.17.

O haikai, a partir do século XVII, ocupará um lugar único na literatura japonesa e mundial, como gênero autônomo no qual o pessoal e o impessoal, o alto e o baixo, o elegante e o grotesco, ou seja, a própria existência em sua plenitude comporá um universo de sentido e de energia vital. O Haikai tornar-se-ia um *mishi*, um *do*, um caminho de vida, uma maneira de ver e viver, de experienciar o mundo e a própria existência, uma forma iniciática de disciplina e exercício espiritual:

Já é primavera:
Uma colina sem nome
Sob a névoa da manhã.
(Basho)

Apenas os bastões dos peregrinos
Se movem através
Do campo d (Ishu)
Cortado o arroz,
O sol de outono
Brilha no capim
(Buson)

Apenas estando aqui,
Estou aqui.
E a neve cai.

O haikai é fruto de um espírito animista do xintoísmo japonês que convive com o budismo chinês chegado ao Japão no século XIII, que projetava a visão do mundo como ilusão e sofrimento. A existência é sofrimento, desilusão, desengano e aqui nos aproximamos da filosofia de Schopenhauer (2001), para quem a existência é uma queda constante em direção à morte e a reação humana diante desta ideia é justamente o absurdo de Albert Camus (2017). Fazemos, entretanto, uma ressalva do ponto de vista deste pensamento ser quase sempre colocado próximo ou mesmo em sintonia com o pensamento budista. Buda não afirmou jamais que a existência em si mesma é sofrimento, pois para o pensamento búdico, a existência não é coisa alguma, é nada. Buda afirma que a experiência humana da existência é sofrimento por uma série

de razões com as quais argumenta e fundamenta a sua ideia e que já foram expostas aqui.

Como salienta Franchetti, quando pensamos no haikai do ponto de vista estético-formal, temos que levar em consideração que conceitos caros aos ocidentais, tais como verossimilhança e universalidade são estranhos às tradições japonesas e ao pensamento búdico. Os critérios estéticos dentro da tradição japonesa estão em constante diálogo com o pensamento budista e confucionista. A partir do século XV, estabelece-se uma base entre a estética literária e o pensamento budista, a tal ponto que a reflexão sobre a literatura e a prática desta desaguam reflexões e práticas búdicas.

O zen, o budismo chinês que chegará ao Japão durante a Idade Média japonesa, é uma maneira de perceber a realidade sem qualquer mediação da razão, do intelecto. Desse modo, o maior combate que o zen trava é justamente contra a capacidade analítica humana que abstrai, despedaça, esmiúça, fragmenta a complexidade do real, da presença, recortando a realidade em pedaços singulares e analisáveis. Para o zen, não é possível existir conhecimento do particular, pois todas as coisas no universo estão unidas. O universo é um sistema, uma unidade cuja compreensão só é possível em um sentido total, integral. Para o zen, a arte da existência é viver, agir espontaneamente imerso no fluxo do devir universal, sem pensar em definir, conceituar ou extrair sentido de coisa alguma:

O miriápode era feliz, tranquilo;
Enquanto um sapo não disse, brincando:
“De que ordem procedem os teus pés?”
Isso afetou de tal modo a sua mente
Que o miriápode jaz, perplexo, em um buraco,
Refletindo sobre como é que se move.⁶

O zen é a superação do dualismo corpo/mente, objeto/observador, pois tal antinomia não é natural, mas produto da subjetividade humana, de um sentido, um modo intelectual de conhecer e se relacionar com o mundo que não pode observar

⁶ VITTORI, 1984, p.16

senão dentro desta contradição, mas que, ao se desvanecer, permite ter a percepção do universal tal como é e não segundo às convenções mentais humanas. O importante é vermos os fenômenos tais como são e não através daquilo com o que se pode representá-los. O zen é a transcendência do intelecto, o desprezo pelas palavras, o silêncio, a integração com o universo. Há uma célebre declaração zen que explicita muito bem esta ideia:

Antes que eu penetrasse no zen,
As montanhas e os rios nada mais eram
senão montanhas e rios.
Quando aderi ao zen,
As montanhas não eram mais montanhas,
E os rios não eram mais rios.
Mas, quando compreendi o zen,
As montanhas eram só montanhas
E os rios, apenas rios.⁷

O haikai é a expressão poética de um pensamento no qual vige a intuição e que encontra paralelo na visão do *Satori*⁸, liberto da malha binária do sim/não, vida/morte, dentro/fora, claro/escuro, macho/fêmea, etc. Os critérios estéticos que o haikai irá adquirir possuem, portanto, total influência zen-budista, a partir dos quais encontraremos características contedísticas tais como a solidão como expressão da tranquilidade, da serenidade, da calma, da resignação, do indivíduo humano em meio à beleza incompreensível do universo:

Em solidão,
Como a minha comida –
E sopra o vento do outono.⁹

A solidão também pode conformar o estado emocional da vida do andante, uma vez que os monges budistas e, principal e especificamente, os zen-budistas, eram viajantes, não possuam residência fixa. A solidão transforma-se em um calmo e aprazível desfrute dos aspectos agradáveis de uma existência humilde e o desapareço ao

mundo e à própria existência. Salientando o desapareço e não a renúncia, como bem proposto pelos cristãos:

Bando de moscas –
Que gosto pode haver
Nestas mãos enrugadas?¹⁰

A efemeridade está expressa pelas constantes referências às estações do ano, às dimensões dos dias e noites, da própria natureza enquanto referência de temporalidade natural: as folhas que caem no outono, o capim seco no verão, a chuva que desaba pela noite depois de um dia inteiro de sol, o dia que sucede a noite e assim por diante:

Uma cai –
Duas came –
Ah, camélias!¹¹
Ou ainda:
Cerejeiras do anoitecer –
Hoje também
Já é outrora.¹²

Os haikais são a combinação de uma simplicidade superficial com conteúdo sutil e, do ponto de vista estético, sem exuberâncias linguísticas ou linguagem excessiva, representando esta leveza, esta serenidade que é a própria existência para o budista. Para Basho, um haikai ideal seria aquele no qual “tanto a forma do verso quanto a junção de suas partes parecem tão leves como um rio raso fluindo sobre um leito arenoso” (apud FRANCHETTI, 1996, p.22). A fluência e leveza estilística do haikai evidenciam um domínio linguístico como reconhecimento da espontaneidade espiritual: “o que diz respeito ao pinheiro, aprenda com o pinheiro; o que diz respeito ao bambu, aprenda com o bambu” (BASHO apud FRANCHETTI, 1996, p.22). E tal conhecimento vem apenas com o contato direto. Como salientou o próprio Basho: o haikai é apenas o que está acontecendo aqui e agora, é a presença impactando o os sentidos.

⁷ Apud HERRIGEL, 1975, p.7

⁸ Nirvana em japonês.

⁹ ISSA apud FRANCHETTI, 1996, p.21.

¹⁰ ISSA apud FRANCHETTI, 1996, p.117.

¹¹ SHIKI apud FRANCHETTI, 1996, p.93.

¹² ISSA apud FRANCHETTI, 1996, p.99.

1.5 Zen-Budismo e os efeitos da Presença

Como percebemos, a visão de mundo zen-budista aproxima-se e dialoga intimamente com o conceito de presença de Hans Gumbrecht (2010) e ambos podem ser percebidos, esteticamente, nos haikais. O zen é a própria consciência cotidiana, da presença dos fenômenos, e esta consciência cotidiana nada mais é, para usarmos uma expressão de Basho (morto em 788), grande mestre zen-budista, que dormir quando se tem sono, comer quando se tem fome. Quando pensamos, raciocinamos, refletimos, conceitualizamos, a presença e a experiência da presença perde-se e surge a razão, o sentido. Já não podemos comer quando temos fome nem dormir quando temos sonos. De acordo com Herrigel (1975, p.12):

O homem é definido como um ser pensante, mas suas grandes obras se realizam quando não pensa nem calcula. Devemos reconquistar a ingenuidade infantil, através de muitos anos de exercício na arte de nos esquecermos de nós próprios. Nesse estágio, o homem pensa sem pensar. Ele pensa como a chuva que cai no céu, como as ondas que se alteiam nos oceanos, como as estrelas que iluminam o céu noturno, como a verde folhagem que brota na paz do frescor primaveril. Na verdade, ele é as ondas, o oceano, as estrelas, as folhas.

Para Gumbrecht (2010), em diálogo com o pensamento zen, o Ser só poderá ser Ser fora das tessituras semânticas e de distinções culturais promovidas pela razão, uma vez que, para que possamos ter a experiência do Ser, a experiência direta apregoada pelo zen-budismo e buscada poeticamente pelo haikai, é necessário atravessar a fronteira entre a liberdade dos grilhões culturalmente específicos e as diferentes estruturas culturais. Esse evento da verdade, de como um fenômeno é capaz de nos possibilitar enxergar as coisas de um modo diferente, esse modo diverso está associado ao nada, a uma dimensão na qual estão ausentes qualquer especulação ou diferenciação racional.

A experiência estética sob a perspectiva de Gumbrecht (2010) se concebe como uma oscilação entre “efeitos de presença” e “efeitos de significado”. À clássica dicotomia significante/significado (expressão/conteúdo) e a distinção aristotélica “substância” e “forma” o autor agrega, mediante uma combinação entre elas, algumas variantes que configuram o que denomina o “campo não-hermenêutico”. Ir além da metafísica significa relacionar-se com o mundo de uma maneira mais complexa que a interpretação do sentido. É desenvolver conceitos não interpretativos, acreditar na possibilidade de referir-se ao mundo de outro modo que não através do significado. A presença escapa à dimensão do significado, mas está em permanente tensão com o princípio da representação. A presença é efêmera, pois é a negatividade da consciência de uma presença que se desvanece.

Uma estética da aparência devolve às nossas consciências e aos nossos corpos o caráter de “coisa” do mundo. Diferenciando a cultura do significado e a cultura da presença, Gumbrecht (2010) dialoga diretamente com as premissas da prática zen-budista, ao afirmar que a autorreferência humana em uma cultura do significado é a mente, enquanto que na cultura da presença, é o corpo. O zen-budismo é o conhecer e ser conhecido, é incomunicável e inapreensível através da razão, da lógica, da mente. Como salienta Humphreys (1967, p.16), “o zen expresso em termos e instrumentos do intelecto não é o verdadeiro zen”. A intuição é a capacidade maior de percepção do indivíduo humano e manifesta-se tão somente quando o pensamento e as impressões interpretativas do mundo forem reduzidos ao silêncio. O zen situa-se além do intelecto e, portanto, além da oscilação dos opostos. Como argumenta Humphreys (1967), pode-se despedaçar uma flor e analisar cada partícula dela em um laboratório, mas jamais será possível reconstituir-se a beleza da flor e o impacto que ela teve em nós.

Ainda com Gumbrecht (2010), a concepção do humano como excêntrico ao mundo pertence à cultura do significado. A visão do humano como parte do cosmos é próprio da cultura da presença. O zen, sendo uma íntima experiência pessoal da realidade, é um sentir a vida ao invés de sentir algo sobre a vida. O zen nega a separação do humano e o mundo, sujeito/objeto, observador/observado. O zen é a superação do dualismo, do juízo dualista. O zen abole todas as antíteses em uma fusão que anula todas as distinções entre quem percebe e quem é percebido. No zen não há deus ou deuses, pois se assim fosse, não haveria qualquer superação dos opostos, e sim um dualismo homem-deus. No zen a projeção mental deixa de existir:

Apenas os realmente inteligentes compreendem este princípio da identidade de todas as coisas. Eles não as encaram como percebidas por si mesmos, subjetivamente, mas se transferem para a posição das coisas examinadas. E, observando-as desta maneira, conseguem compreendê-las, mas que isso, dominá-las; e aquele que consegue dominá-las está próximo. Assim, colocar-se em uma relação subjetiva com as aparências, som consciência de sua subjetividade – isto é o TAO. (Lao-Tsé apud HUMPHREYS, 1967, p.24).

Segundo Gumbrecht (2012), em uma cultura do significado, o conhecimento só é válido se for produto de uma interpretação do mundo. Em uma cultura da presença, o conhecimento é revelado, nunca provém do sujeito. O início do zen esclarece muito bem qualquer explicação racional que pudéssemos oferecer sobre esta questão. Diz-se que Buda era esperado por um grupo de pessoas da mais alta intelectualidade a fim de palestrar sobre seus ensinamentos. Chegando no local indicado, em meio aos mais alto pensantes da época, o mestre postou-se diante de todos, mas ao invés de falar, apenas pegou uma flor de lótus e ficou a observá-la. Após algumas de horas de intenso silêncio, algumas pessoas presentes começaram a irritar-se pela atitude do Iluminado.

Até que, em meio à multidão, um homem começou a rir historicamente. Buda, então o chamou para junto de si e entregou-lhe a lótus. Não trocaram qualquer palavra, mas o rapaz, de nome Mahakashyapa, recebera a revelação. E qual teria sido?

Que não há a necessidade de qualquer mediação entre o indivíduo e o mundo, o que seria melhor para conhecer a lua do que olhar a própria lua e deixá-la revelar-se, impactar-se por ela. Qual a melhor maneira de se conhecer a água do que tomando-a ou tocando-a. O zen focaliza a atenção na própria realidade e foge da lógica, da razão. No momento em que o indivíduo tenta qualquer interpretação, a presença lhe escapa e a definição passa a ser vista como apenas mais uma concepção filosófica sobre o mundo.

De acordo com Gumbrecht (2010), a cultura do sentido opera com uma concepção metafísica do signo. Para a cultura da presença, o signo é a junção de uma substância e uma forma. O zen, por sua vez, assim como a presença para Gumbrecht (2010), não possui nada metafísico, pois o zen vai além do discurso, da ideia, da definição, da concepção, da interpretação. Na ausência de uma compreensão sobre o mundo, o sujeito humano prende-se às descrições desta compreensão empreendidas por outros e estas descrições são facilmente confundidas com a realidade em si mesma. Como salienta Watts (2009, p.12):

Antes de tudo, credos, dogmas e sistemas filosóficos não passam de ideias acerca a verdade, da mesma maneira que as palavras não são fatos mas apenas descrevem algo sobre os fatos, enquanto o zen é uma vigorosa tentativa para entrar em contato direto com a verdade sem permitir que teorias e símbolos se interponham entre o conhecedor e o conhecido. [...] Ele não tem paciência com sabedoria de segunda mão, com a descrição que alguém faça sobre uma experiência espiritual ou com meros conceitos e crenças.

Quando o humano não se identifica mais com a sua mente, separando-se do mundo, verifica que é

mais do que seu próprio ser, pois abrange todo o universo. Esse eu profundo só é encontrado na totalidade das coisas. Mente e mundo são vistos como separados porque o indivíduo projeta no mundo seu próprio estado de confusão e ignorância, um estado de ignorância da mente universal, a união de todas as mentes.

Seguindo Gumbrecht (2010), o conceito de transformação pertence à cultura do significado, enquanto na cultura da presença predomina a harmonia com todos os ritmos do mundo. No pensamento oriental, de um modo geral, mas especificamente no pensamento budista e, conseqüentemente, em todas as suas variantes, existe uma cosmovisão que rege todos os fenômenos do universo. O universo é o que é e não dá a mínima para as teorias edificadas pelo humano. Para o Budismo, tudo na natureza, e o humano é parte da natureza, funciona como deve funcionar. Como salienta Otsu (2006, p.26):

Mutação e ciclo são necessários para que aconteça a renovação da vida. Sob um aspecto, existe retorno a um ponto de referência, mas, por outro, nada permanece igual. Ao fim de cada ciclo as árvores se desenvolvem, os animais ganham nova pelagem e todas as criaturas vivas se renovam com o nascimento de novos indivíduos da sua espécie. O ditado chinês “sempre a primavera, nunca as mesmas flores” sintetiza com perfeição as ideias de mutação, ciclo e renovação. [...] Apesar da repetição, a natureza não se repete.

Como percebemos, a trajetória do pensamento ocidental baseada em uma epistemologia do significado construiu um mundo estruturado em premissas ontológicas e em pretensões de verdade absoluta que alienou os indivíduos das coisas do mundo e sua presença, assim como da própria existência. A dimensão cartesiana não dá conta da complexidade de nossa existência. É necessário resgatar a dimensão da presença para que possamos nos reconectar com as coisas do mundo e a sensibilidade de nossos sentidos e de nossos corpos.

II. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos, ao longo deste trabalho, apresentar o haikai como expressão poética da filosofia zen-budista através da qual o efeito da presença remete o indivíduo humano à sua própria materialidade no mundo. Para isso, fizemos uma explanação sobre o pensamento de Hans Gumbrecht, explicitando os principais conceitos envolvidos na Produção de Presença. Observamos que “Produção de Presença” é um conceito que encontra-se em todos os fenômenos e dimensões da cultura diante dos quais não se pode reagir adequadamente através de atos de interpretação. Após ter estado largamente reprimida por uma auto-referência humana cartesiana que caracterizou a cultura Ocidental ao longo da Modernidade, o redescobrimto da “presença” supõe um complexo desafio para as Humanidades, tanto no âmbito do trabalho acadêmico como no modo pelo qual compreendem a si mesmas em relação com a política.

Discutimos sobre o pensamento de Siddhartha Gautama, o Buda histórico, analisando os pontos e contrapontos em um diálogo comparativo com o próprio sistema de pensamento ocidental. Expomos e analisamos os principais conceitos do pensamento budista original, ou o que se pode considerar como tal, visto o próprio Buda não ter escrito nada e as primeiras escrituras budistas terem aparecido século e meio após a sua morte.

Percebemos, embora não tenhamos aprofundado, que as diferentes interpretações do pensamento original de Buda estimularam o surgimento de uma variada gama de escolas budistas cujo cerne é o mesmo: a negação da individualidade, porém com diferentes elucubrações a respeito da significação dos ensinamentos do mestre e sobre o caminho para se alcançar o estágio de Nirvana.

Mostramos os principais pontos da visão zen-budista: a impermanência, a insubstancialidade e a vacuidade de todos os fenômenos, pontuando cada termo e explicando seu significado dentro do pensamento de Siddhartha.

Por fim, concluímos nossa pesquisa dissertando sobre o diálogo entre a hermenêutica da presença pensada por Gumbrecht e a filosofia zen, com o seu enfoque na integração cósmica total, um caminho de liberdade que não necessita intérprete. Analisamos como a filosofia zen, em diálogo com a produção de presença de Gumbrecht, pode ser esteticamente formalizada através do haikai.

Dissertar sobre o Budismo é sempre uma via de mão dupla, uma contradição, pois uma vez que o Buda varre o sujeito, colocar Siddhartha Gautama como uma referência trai o que o próprio mestre propunha: se alguém perguntar o que é isso ou o que não é, não diga nem que sim nem que não, ofereça o silêncio e aponte um dedo mostrando o caminho. Por isso, o contato com o pensamento búdico sempre foi devastador para os ocidentais, porque abala todas as bases metafísicas e conceituais sobre as quais se ergue a sociedade Ocidental. O zen-budismo é a própria vida, a vida fora de qualquer conceituação racional, qualquer convenção organizada, qualquer interpretação institucionalizada ou preconceitos culturais, ideológicos, moralistas. O zen é.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ARNAU, Juan. La palabra frente al vacío - Filosofía de Nagarjuna. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
2. CANDIDO, Antonio. Literatura e Sociedade. 9. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.
3. COLEMAN, Graham; JINPA, Thupten (org). O livro tibetano dos mortos – ou, A grande libertação pela auscultação nos estados intermediários. Tradução de Gyurme Dorje. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
4. CONZE, Edward. Budismo: Sua essência e desenvolvimento. Tradução de Elza Bebian. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A, 1973.
5. DHAMMAPADA. Tradução do original páli de Nissim Cohen. São Paulo: Palas Athena, 2000.
6. ELIADE, Mircea. História das Crenças e das Ideias Religiosas Volume II – De Gautama Buda ao triunfo do Cristianismo. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
7. FERRARO, Giuseppe. Finalidade antime-tafísica da filosofia de Nagarjuna. Cultura Oriental. v. 1. n. 2. Jul/dez. 2014. pp. 17-29.
8. GARFIELD, Jay; EDELGLASS, William (ed). Buddhist Philosophy: Essentials Readings. New York: Oxford University Press, 2009.
9. GONÇALVES, Ricardo M. Textos budistas e zen-budistas. São Paulo: Cultrix, 1999.
10. GUMBRECHT, Hans Ulrich. Produção de Presença – O que o sentido não consegue transmitir. Tradução de Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2010.
11. HERRIGEL, Eugen. A arte cavalheiresca do arqueiro zen. Tradução de J. C. Ismael. São Paulo: Pensamento, 1975.
12. HUMPHREYS, Christmas. O zen-budismo. Tradução de Louisa Ibañez. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
13. OTSU, Roberto. A sabedoria da Natureza – taoísmo, I ching, zen e os ensinamentos essenciais. São Paulo: Ágora, 2008.
14. PAZ, Octavio. Signos em Rotação. Coleção Debates. Tradução de Uchoa Leite. São Paulo: Perspectiva, 2009.
15. RAVERI, Massimo. Índia e Extremo Oriente – via da libertação e da imortalidade. Tradução de Camila Kintzel. São Paulo: Hedra, 2005.
16. ROCHA, Antônio Carlos. O que é Buddhismo. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.
17. SADDHATISSA, H. O Caminho do Buda. Tradução de Irley Fernandes Franco. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
18. VITTORI, Giovanni. Zen. Tradução de David Jardim Junior. Rio de Janeiro: Ediouro, 1984.
19. WATTS, Allan. O espírito do Zen – um caminho para a vida, o trabalho e a arte o Extremo Oriente. Tradução de Murillo Nunes e Azevedo. Porto Alegre, RS: L&PM, 2009.