



Universidade de Brasília – UnB

Departamento de filosofia – Instituto de Humanidades - IH

Estudos Metafísicos – O Zen Budismo como fonte e discussão filosófica

Daniel Pimentel de Mello Franco

Brasília – DF

2012

DANIEL PIMENTEL DE MELLO FRANCO

**ESTUDOS METAFÍSICOS – O ZEN BUDISMO COMO FONTE E DISCUSSÃO
FILOSÓFICA**

Monografia apresentada ao curso de Filosofia
na disciplina Monografia da Universidade de
Brasília, como requisito parcial para obtenção
do título de bacharel.

Brasília

2012

SUMÁRIO

1. Introdução.....	4
2. Conceito minimalista de verdade proposto por Horwich.....	7
3. Zen Budismo.....	10
4. Breve história do Templo Shaolin.....	12
5. Pré-Budismo.....	14
6. As quatro verdades, o caminho óctuplo e a filosofia do zen.....	16
7. Kung Fu.....	28
8. Zen, verdade, ética e educação.....	32
9. Bibliografia.....	36
10. Anexo.....	38

Gostaria de agradecer a todos que de maneira direta ou indireta ajudaram na realização desta monografia. Principalmente às professoras Mônica e Priscila que, sem suas ajudas, este trabalho não seria concretizado. Gostaria de agradecer à minha mãe, Delfina, e ao meu pai, José, pelos seus suportes ao longo dos anos. Às minhas irmãs, Marina e Luisa, por sempre me incentivarem. À minha namorada, Amanda, por me ajudar em tudo que faço. E aos meus amigos por serem sempre solícitos. Obrigado a todos.

1. Introdução.

Pela incansável luta filosófica no caminho da epistemologia, chocamos-nos de frente com a realidade. Com esse choque, acompanha-se a realização de que essa realidade nos é dada através de nossos sentidos, que, simplesmente, convivemos com eles e acreditamos que, em grande parte das vezes, eles estão certos. Poderíamos ficar eternamente nesse questionamento – o de como nossos sentidos podem ou não estar errados –, mas isso, ainda assim, não resolveria o questionamento epistemológico, ou, melhor dizendo, “se há algo que pode ser conhecido e o que pode ser conhecido?”, devido a “não resposta imediata” que os sentidos nos trazem.

Nas idades antiga e média, os mitos e a epistemologia estavam sempre entrelaçados de maneira que foram alcançadas respostas engenhosas a diversas questões tanto da física do universo, quanto do desenvolvimento da lógica e metafísica como forma de sustentar a epistemologia. A história da filosofia e seu desenvolvimento pelas idades antiga e média ocidental geraram ecos que perpassaram a modernidade muito fortemente e que até hoje se fazem presentes.

Atacando o problema de outra forma, percebemos que ao declarar que “percebo”, existe um sujeito da ação. Famosa citação de Descartes, “Penso, logo existo”¹, defende essa noção. Mas, ainda, essa noção é insuficiente para se alcançar um patamar de certeza epistemológica, sendo que, segundo Leibniz, ao perceber que pensa, o sujeito do proferimento, ainda assim, está preso aos sentidos, tornando, portanto, a linha argumentativa do “Discurso do método” de Descartes incompleta e passível de crítica. Ou seja, quem percebe, percebe-se pela percepção e não por um *a priori* como conclui Descartes.

Por Hume, é declarada a queda da metafísica pela realização que a experiência não pode dizer nada além do experimento e, portanto, buscar e tentar provar coisas através de induções se torna incorreto. Ao se relacionar com as questões teológicas que vinham acompanhando o desenvolvimento histórico, questionava toda a noção teológica e as concepções metafísicas que as sustentavam. A igreja católica que, na época, já se encontrava em declínio por se basear em falsas interpretações e utilização da religião como forma de controle e exercício de poder, ou seja, uma deturpação do que é

¹ DESCARTES, R. *Discurso sobre o Método, para bem dirigir a própria razão e procurar a verdade nas ciências*. Trad. M. Pugliesi e N. P. Lima. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1998.

religiosidade, começa a ficar desmascarada e, infelizmente, a metafísica acaba sofrendo preconceitos que nada tem a ver com as questões em si.

Nietzsche faz críticas ferrenhas tanto às questões e ao estudo metafísico, quanto faz ao niilismo científico e religioso com sua vontade de simplificar o mundo resultante da alienação das pessoas. Criticava, também, essas pessoas por se deixarem levar por todo esse equívoco. Movido por esses equívocos, propõe uma ética aristocrata composta por sábios e pessoas filosoficamente capazes, para governar e manter o estado, denomina-os “líderes natos”². Com ele podemos aprender muito no sentido da liberdade e a perceber as armadilhas da linguagem e religião como também o aprofundamento do estudo metafísico. Assim como, nos dizeres de Heidegger, propõe a queda da metafísica, é também o “último metafísico”.

Mesmo assim, a percepção de algo *a priori* parece que, simplesmente, não pode ser ignorada, afinal, quando finalmente, após todo o desenvolvimento até o agora, percebemos-nos encerrados aqui, mas lembramos que existe um anterior, passado, que nos posiciona exatamente onde estamos agora. Há a existência de uma espécie de fenômeno anterior e contínuo, que, mesmo sem a percepção, está lá, pois, afinal, coisas existem e acontecem. E, daí, a fenomenologia surge como, minhas palavras, *uma nova metafísica*.

Hoje, a luta metafísica volta ao antigo, porém, renovado, território da lógica. Buscam, parece que há muito tempo, encontrar a prova pela epistemologia em algum lugar entre os signos. Não estão, como queriam alguns, equivocados em buscar. De fato a existência de algo que percebe é prova suficiente de que algo exista; mesmo que os sentidos nos enganem, algo está acontecendo e existindo.

As doutrinas e ensinamentos orientais trabalham com essa idéia – a idéia que corresponde ao fato do existir e não existir, unificados, como uma folha de papel tão fina que existem dois lados diferentes, mas os dois são o mesmo – de forma que a chamarei de “algo”. Esta monografia propõe tratar desse “algo”, aliado à teoria minimalista da verdade segundo Horwich no sentido prático – individual e social –, comparando-o com o modo de vida ocidental e possíveis propostas éticas e metafísicas. As interpretações finais das doutrinas, como quero mostrar, levam-nos a um entendimento contrário aos paradigmas sociais vigentes nos dias atuais que vieram a ser em decorrência dos modos de produção e historicidade que nos encerram no agora.

² NIEZTSCHÉ, Friedrich. 1886. *Além do Bem e do Mal*. Trad. SOUZA, Paulo Cesar de São Paulo: Companhia das Letras, 2005

Este estudo não dará respostas aos problemas sociais atuais, mas sim colocará em evidência e fomentará a discussão sobre o nosso sistema ético a partir da análise do zen aliado ao conceito daquilo que é verdadeiro.

A partir do conceito de verdade proposto por Horwich quero mostrar que o zen Budismo, assim como qualquer fonte religiosa, possui em si, não a verdade, mas aquilo que é verdadeiro, de forma que aquilo que é verdadeiro se mostra por si só como tal, ou seja, verdadeiro. Sendo assim, a investigação de diversos códigos éticos se faz necessária, quando se busca o que é verdadeiro no que diz respeito ao valor de cada indivíduo no meio social. O estudo a partir do zen, comparado com o enorme universo da ética, mostra que a divisão entre classes, onde uns tem mais que outros, é parte do estado que nos encontramos agora, mas esse estado, onde há desigualdade de valor entre os indivíduos, não está verdadeiro, pois em verdade todos são iguais e seu valor individual é inestimável, assim como o todo.

O mundo regido pelo capital e pelos ideais democráticos tenta hoje criar maneiras para que as diferenças sociais sejam apaziguadas, mas, que, devido aos seus paradigmas fortemente enraizados, a sua manutenção acaba gerando a perpetuação do desfavorecimento de muitos em prol do bem de outros poucos. O mito que sustenta esse sistema é, justamente, a possibilidade da mudança de classes, onde o indivíduo é levado a estar sempre buscando ter seu valor aumentado, ou seja, à ilusão, uma vez que todos tem o mesmo valor inestimável.

Torna-se, então, o trabalho do filósofo o de salientar e discutir maneiras para que aquilo que é verdadeiro possa ser alcançado e experimentado de maneira que todos possam usufruir de uma conscientização, ao invés de se entregar aos paradigmas institucionalizados deturpadores do verdadeiro.

2. Conceito minimalista de verdade proposto por Horwich.

O palco central, durante muito tempo na filosofia, foi o questionamento socrático sobre os universais. Justiça, Verdade, Igualdade, Liberdade, etc. Com relação à verdade, segundo Horwich, isso ocorre por causa de um erro de vício de linguagem. Por exemplo, no caso da liberdade, onde o conceito do que é livre ou ser livre ou possuir liberdade, possui diversos usos pragmáticos distintos. Mas, no caso da verdade, não. Não há a verdade, mas sim, o que é verdadeiro ou falso (onde ‘falso’ é ‘¬ verdadeiro’).

Ou seja, o conceito de verdade é o de uma valoração que damos às proposições e frases de acordo com sua facticidade no mundo. Sendo assim, a teoria minimalista de verdade (MTT), proposta por Horwich, é definida como:

“‘p’ é verdadeiro sse p”

Onde ‘p’ é uma frase ou proposição qualquer e p é a realização dessa frase ou proposição no mundo, sua facticidade. Por exemplo:

‘Cavalo alado existe’ é verdadeiro sse cavalo alado existe

Portanto, ‘Cavalo alado existe’ é falso.

in order for the truth predicate to fulfill its function we must acknowledge that

(MT) The proposition *that quarks really exist* is true if and only if quarks really exist, the proposition *that lying is bad* is true if and only if lying is bad,... and so on,

*but nothing more about truth need be assumed.*³

Uma teoria é, minimamente, uma lista de frases/proposições que pretende explicar todos os fatos relacionados ao correspondente dessa teoria. Assim como uma teoria de atração dos corpos pretende explicar os fenômenos relacionados à atração dos corpos, de maneira semelhante, uma teoria da verdade pretende explicar todos os fatos relacionados à verdade.

³ HORWICH, P. *Truth*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

As diferentes situações pragmáticas utilizam-se, em diversas ocasiões, de correspondências que nem sempre são as corretas – ou verdadeiras –, mas mesmo assim conseguem transmitir com precisão o indicado. Por exemplo: ao dirigir-me a um conhecido numa festa e pergunto a ele sobre alguém de quem ouvi falar e este me indicar: “É aquele que está tomando espumante”, apontando para um grupo onde apenas uma delas está com um copo que normalmente é usado para beber espumante. Independente do que está tomando a pessoa, a mensagem obtém seu êxito. Nesse caso, o foco da verdade muda, o que está em questão não é o que a pessoa está bebendo, mas sim se é esta pessoa indicada, a correta.

A obtenção de sucesso ou fracasso em diversas ações podem ser analisadas também de acordo com a teoria minimalista de verdade (MTT), pois um de seus propósitos é explicar esse fato – o sucesso prático é facilitado por crenças verdadeiras. Por exemplo, a obtenção de sucesso ao prestar um concurso, o êxito em ações públicas, um trabalho a ser realizado, etc.

Se S quer que q e acredita que fazendo p conseguirá q, se sua crença for verdadeira, S conseguirá o que quer, isto é, q, dado que faça p.

Passo 1: Quero que <eu seja aprovado num concurso público>.

Passo 2: Acredito que fazendo <bom estudo> conseguirei o que quero.

Passo 3: Realizo um bom estudo.

Passo 4: <Se ao realizar bom estudo, consigo ser aprovado no concurso> é verdadeiro.

Passo 5: Se realizo bom estudo, consigo ser aprovado concurso.

Passo 6: Consigo ser aprovado no concurso.

É muito provável que, ao meditar sobre a verdade, Sidarta Gautama estivesse atrás, da verdade entendida como universal que, ao fim de seu processo de iluminação, volta com as quatro verdades e um códex moral – o caminho óctuplo. Durante toda a história do zen até os dias de hoje, provavelmente, o sentido de verdade é entendido como o de um universal. No taoísmo o sentido de verdade, onde o caminho verdadeiro é aquele que acaba levando à verdade, também tem o sentido de universal, também persiste na busca pela verdade.⁴

⁴ O taoísmo e o zen Budismo têm fortes influências entre si, apesar de manterem suas peculiaridades. Essas duas religiões exercem grande influência entre si devido ao mútuo respeito que foi adquirido através de suas filosofias e práticas marciais. Até os dias de hoje existe uma parte do treino Shaolin que

Analisando através do conceito de verdade de Horwich, o zen budismo, o sentido em se atingir o estado de Buddha, apesar de parecer contraditório, torna-se muito mais rico. Ao se abandonar a ilusão de verdade universal, o foco da ‘busca pela verdade’ muda para ‘busca daquilo que é verdadeiro’, ou seja, ser buddha é saber o que é verdadeiro e o que é ilusão. No taoísmo, ao se analisar com o conceito de Horwich o caminho verdadeiro, o sentido também se enriquece, pois o caminho pela busca do que é verdadeiro leva o indivíduo a buscar aquilo que é verdadeiro para si e, nesse sentido, esse caminho só pode ser experimentado pessoalmente.

O Tao do qual se pode falar não é o Tao eterno
O Nome que pode ser nomeado não é o nome eterno
O sem nome é a origem do Céu e da Terra
O que tem nome é mãe de todas as coisas

Assim, constantemente livre do desejo
Observa-se suas maravilhas
Constantemente ocupado com desejos
Observa-se suas manifestações

Estes dois surgem da mesma maneira, mas diferem no nome
A unidade é o mistério
Mistério dos mistérios, a porta para todas as maravilhas⁵

Aquilo que torna válido, então, uma religião são suas verdades, ou seja, sua facticidade no mundo. Ou seja, se ao realizar o caminho do zen, alcanço Bodhi, então a crença budista é verdadeira. Isso poderia ser estendido a qualquer crença.

são técnicas de Wudang (cadeia de montanhas onde se localizam diversos templos taoístas) e parte do treino Wudang que são técnicas de Shaolin. Portanto, quando se fala em budismo na China tem de se ter em mente também o taoísmo e o confucionismo – outra corrente filosófica de forte influência na China –, pois as três se contaminaram entre si em suas práticas e na vida do povo Chinês.

⁵ <<http://www.taoism.net/br/laotzu/taote/chap01br.html>> acessado em 14/12/2011

3. Zen Budismo.

O Zen (chán) Budismo é uma das vertentes do Budismo *Mahayana* (traduzido do Sânscrito como Grande canoa ou Grande veículo). Tem por grande inspirador Siddhartha Gautama que é considerado o primeiro *Buddhá* (traduzido do Sânscrito como “o Iluminado”). A palavra zen vem do japonês que, por sua vez, vem do chinês (“chán” em mandarim moderno) esta veio do sânscrito (*dhyana*) cuja tradução pode ser “absorção” ou “estado meditativo”. O Budismo desenvolveu-se por volta dos séculos VI e IV AC, mas o zen budismo só se desenvolveu na China por volta do séc. V DC. A chegada do zen à China é controversa, mas principalmente creditada ao monge budista indiano Damo (Bodhidharma). As fontes sobre sua vida são escassas, mas a ele fica o crédito de ter iniciado o treinamento dos monges shaolin que foram os responsáveis pela disseminação do zen budismo pelo sul e oriente asiático. Outras fontes indicam que outro monge, Batuo (ou *Buddhabhadra*), foi quem trouxe o budismo *dhyana* à China.

Bodhidharma é retratado como um monge que veio à China para ensinar “uma transmissão especial fora das escrituras” que “não se suporta sobre palavras”.⁶ (tradução nossa)

O período da dinastia Tang é considerado como a “era de ouro” do *chán*. Essa proliferação é descrita pelo famoso dizer:

“Veja o território da casa de Tang –

O seu todo é o reino da escola *chán*”⁷ (tradução nossa)

A notoriedade do templo shaolin rapidamente espalhou-se, o que acaba levando o *chán* para o sul e leste da Ásia na Coréia, Vietnã e Japão e, posteriormente, ao mundo todo. Hoje, em diversas partes do mundo, existem templos dedicados ao zen budismo e suas práticas (por exemplo, no fim da asa sul aqui em Brasília).

Por ter suas raízes na China, o zen foi fortemente influenciado pelo Taoísmo e Confucionismo; sendo assim, no zen a noção de **caminho do meio** se faz a todo tempo presente. É tão forte essa mistura entre as três filosofias que há, inclusive, um templo na China (Templo suspenso na montanha de Hengshan), que é dedicado às três correntes. “*The temple is the only existing one featuring the integration Buddhist, Taoist and Confucian cultures.*”⁸

⁶ <http://en.wikipedia.org/wiki/Zen#Chinese_Ch.C3.A1n>, acessado em 15/12/2011 tradução nossa.

⁷ <http://en.wikipedia.org/wiki/Zen#Chinese_Ch.C3.A1n>, acessado em 15/12/2011 tradução nossa.

⁸ <<http://www.cultural-china.com/chinaWH/html/en/26Arts192.html>> acessado em 15/12/2011

Trilhar o caminho do meio corresponde à libertação do karma, onde ao atingir o equilíbrio pleno – consigo e com o meio – não mais suas ações geram karma (esses conceitos serão mais bem explicados a frente). Num sentido geral, é o caminho da abnegação e libertação. Tudo que é praticado pode ser feito de maneira zen, ou seja, em estado meditativo, sem que o seu ser se perturbe com qualquer ação. Perturbar-se significa formar qualquer tipo de pensamento sobre a ação. Por exemplo, ao realizar de maneira correta algo instruído, normalmente, ficamos felizes. Fazer isso de maneira zen significaria que ao realizar algo correta ou incorretamente não ficaria nem triste, nem feliz, apenas em equilíbrio ou em silêncio.

4. Breve história do Templo Shaolin.

O templo Shaolin foi criado por volta de 477 e 497 DC (existem discordâncias quanto a data) pelo Imperador Xiaowen da dinastia Wei do norte (471 a 500), para servir de centro de divulgação do Budismo ao controle do monge Batuo. Não existem fontes, mas já se acreditava que naquela época treinavam artes marciais das regiões locais no templo. Segundo a tradição, trinta anos mais tarde chegou à Shaolin o monge Damo que, além da filosofia chán, trouxe, também, movimentos e técnicas de combate indiano, o que drasticamente mudou os estilos de *kung fu* praticados no templo. O templo está localizado no sopé da montanha Songshan que é considerada um dos picos sagrados da China.

Tal qual o propósito de sua concepção, o templo recebeu e abrigou diversos tipos de pessoas, sejam elas nobres, militares, estrangeiros, refugiados, monges budistas, convidados, etc., o que acarretou no aprimoramento dos estudos e das artes marciais pelos monges criando, assim, o estilo Shaolin. Os estilos do templo eram divididos por casas onde em cada uma delas ficava responsável um monge do templo que era incumbido de ensinar a sua técnica para um pequeno número de outros monges do templo. Era dividido em 18 casas principais. Considera-se que, apesar de não haver provas, uma dessas casas era reservada ao estilo “Shaolin das dez rotinas”, que consistiria na base do estilo *Shaolin do Norte* (*bei Shaolin quan men*).

O templo, ao longo dos anos, foi saqueado, destruído e reconstruído algumas vezes devido à imensa influência que exerce tanto na vida política e social do povo Chinês. Os monges auxiliaram fortemente a luta contra a dinastia Manchu, última dinastia imperial (1644 – 1911), que tentou dominar a China pelo uso da força. Segundo a tradição, muitos oficiais leais à dinastia anterior, a *Ming* (1368 – 1644), se refugiaram no templo devido às perseguições impetradas pela dinastia Manchu. Nesse período, houve o aumento do manejo do número de armas pelos monges. Até então, o bastão era a arma mais popular em Shaolin.

[...] Em outra versão folclórica e bem conhecida da história, conta-se que eles perseguiram os chineses de etnia *Han* e baniram a prática das artes marciais. Em 1736, o exército *Manchu* teria empreendido um terrível ataque ao mosteiro, incendiando toda sua estrutura, e, sobretudo, não poupando vidas. Dentre os poucos monges sobreviventes, alguns se destacaram pela bravura: *Li Shikai*, *Hu Dedi*, *Ma Chaoxing*, *Fang Dahong* e *Cai Dezhong* - e que posteriormente teriam se refugiado no templo de "Shaolin do sul". Esse mosteiro localizava-se na província de *Fujian* (*Fukien*), e teria sido fundado

por *Zhikong* - por volta do século XIII -, a mando de *Tanzong* (famoso abade, e que teria se tornado "general"). O mosteiro de *Fujian*, teria tido cinco grandes mestres que ficaram conhecidos como "os cinco mestres de *Shaolin*": *Zhi Shan* (que teria sido o monge superior), *Wu Mei* (criadora do estilo *Yong Chun*), *Bai Mei* (o "sobrancelha branca"), *Miao Xian* e *Feng Dao*. Apesar de curta duração (teria sido destruído em 1768), o mosteiro de *Fujian* divulgou muito a arte de *Shaolin* através da criação das "36 câmaras de *Shaolin*", *casas* onde se praticavam diversas técnicas. Contudo, é bom salientar que é uma parte romântica da história e não possui registro histórico que comprovem sua veracidade. Tanto o mosteiro de *Fujian* como as "36 câmaras de *Shaolin*" comprovadamente não existiram e a maior parte desse relato surgiu de uma obra literária fictícia.⁹

Diversos filmes retratam essa história romantizada de Shaolin, alguns exemplos são: "*O Templo Shaolin*" filme de Hong Kong dirigido por Chang Hsin-yen e estrelado por Jet-Li (1982); "*The 36th Chamber of Shaolin*" filme da Shaw Brothers dirigido por Liu Chia-liang e estrelado por Gordon Liu (1978); "*Executioners from Shaolin*" filme da Shaw Brothers dirigido por Lau Kar-leung (1977). Com relação ao treinamento dos monges tem destaque o filme "*The 36th Chamber of Shaolin*" que além de diversas anedotas Budistas, mostra, também, o treinamento dividido em casas de Shaolin. Toda essa história serve tanto para enfatizar o caráter heroico dos monges e mestres em artes marciais da cultura chinesa, assim como, suas batalhas épicas, eram sempre contra a tirania.

Com a instauração da ditadura comunista na China o templo, mais uma vez, foi saqueado e teve diversos manuscritos queimados (estima-se que 90% de seu conteúdo escrito se perdeu) e estelas quebradas. Os monges junto com outros notórios mestres – aqueles que não fugiram –, por representarem a antiga tradição do Kung Fu, foram presos, parodiados e mortos.

Hoje, o templo foi restaurado e voltou a funcionar normalmente inclusive recebendo visitantes de todo mundo, para treinar ou apenas visitar. Ainda, também o estudo de artes marciais é realizado lá.

⁹ <<http://www.shaolindonorte.com.br/>> acessado em 21/12/2011

5. Pré-Budismo.

Sidarta Gautama, antes de se tornar *Buddha*, estudou sob a tutela de alguns mestres hindus desenvolvendo, assim, sua filosofia a partir de conceitos já bem conhecidos do “hinduísmo clássico”.

O hinduísmo apresenta-nos um conceito chamado *dúhkha traya*, que significa *o triplo infortúnio existencial*. Isso trata sobre o ciclo existencial, o *samsára*, cujo movimento não tem fim e, segundo Krishna no *Bhagavad Gítá*, o grande sentido da vida é se desprender, sair, desse ciclo e viver eternamente junto e sendo o todo, *Brahma*.

Essa “miséria existencial” possui três raízes ou causas principais, são elas:

- 1- Relação do ser humano com seus semelhantes. Carência física, emocional ou mental; Competitividade social provocando um condicionamento ao *dharma* (leis sociais), na maioria das vezes não pertinente ao âmago da natureza.
- 2- Relação do indivíduo com outros seres da natureza. Têm o potencial de causar-nos enfermidades e morte prematura.
- 3- Relação do homem com as forças da natureza. Provoca no homem descontentamento ocasional (muito quente ou frio, chuva, etc.) assim como os grandes cataclismas do planeta.

As soluções propostas tanto pela razão quanto pela fé do homem em sua grande maioria são considerados simplórios e de curto prazo, ou seja, não nos dá o fim último explicitado por Krishna, apenas uma solução temporária para os problemas.

É como se apenas podássemos os galhos de uma árvore. Ela continuará de pé, sustentada pelas suas raízes, de onde partirão novos ramos e flores, cujos frutos um dia retornarão a terra, cujas sementes produzirão novas árvores... E é a terra que fornece o alimento, mas também aprisiona o homem ao eterno movimento cíclico da Natureza. Dentro de uma roda que não para de girar somos arrastados ora para cima, ora para baixo, num jogo interminável.¹⁰

Pátañjali escreve no *Yôga Sútra* (cap. II: vers. 12-15):

“O karma tem suas raízes nos obstáculos e é experimentado tanto no nascimento objetivo quanto subjetivo. Permanecendo a existência das raízes, permanecem as consequências (*kármikas*) que vão determinar tudo: o nascimento, a própria vida e as suas experiências. Estas produzem alegria ou dor, conforme sua causa seja virtude ou vício. Para o discriminativo, tudo provoca a dor, seja devido à antecipação do sentimento de perda, ou a novos desejos produzidos pelos *samskáras*, ou ainda, a conflitos entre os *gunas*.”¹¹

¹⁰ Sérgio L. H. Santos. 1959. *Yôga Sámkhya e Tantra*, p. 57

¹¹ Idem, *Ibidem*. p.58

Segundo a tradição, para conseguir a libertação desse “drama” cósmico, temos de começar a nos desapegar (ou nos desprender) de *máyá*. *Máyá*, que significa ilusão, é onde atuam os pares de opostos, tais como: bem e mal, belo e feio, dia e noite, etc. Observada do escopo humano, toda dualidade é uma realidade. Porém, quando a dualidade é vista de outro ângulo, tudo aquilo que aos nossos sentidos aparece como pólos distantes, na verdade, são pontos de um mesmo extremo, ou seja, são dois pontos de uma mesma coisa e assim estão juntos, são a mesma coisa.

A partir do momento em que compreendemos as leis e os mecanismos que regem a Natureza teremos mais acesso à libertação e, enfim, poderemos retornar ao *paraíso*. Aqui temos a noção da busca pelo que é verdadeiro. Ao compreendermos os mecanismos naturais, encontramos mais coisas verdadeiras e conhecendo o que é verdadeiro, aquilo que é verdadeiro liberta o ser de ilusão, ignorância e sofrimento.

O *guna* (qualidade) refere-se às qualificações de determinados estágios na Natureza. Existem três tipos de qualidades (*gunatraya*): *tamas*, *rajas* e *sattwa*. A diversidade daquilo que concebemos através dos nossos sentidos são devidas a essas qualidades que se dominam, apoiam-se e nunca atuam separadamente. Em resumo, *tamas* significa inércia; *rajas*, movimento e *sattwa*, estabilidade. Suas funções são respectivamente, a de limitar, a de ativar e a de manifestar a consciência através dos seus mais variados veículos. Estão sempre presentes na Natureza em proporções desiguais e são os responsáveis pela diversidade de formas e fenômenos da mesma. Os *gunas* trabalham de forma a se equilibrarem, mesmo estando em desequilíbrio. O *guna* de menor participação, num determinado fenômeno, se associará ao de maior destaque, sendo obrigado a adotar a direção desse último e a contribuir para o seu funcionamento. Apesar de terem propriedades contraditórias, os *gunas* estão sempre em interação entre si e nenhum deles pode ser considerado mais importante ou mesmo ter o poder de aniquilar os outros dois.

Kaivalya é traduzido por *libertação*. Dentro do hinduísmo, *kaivalya* representa o nível alcançado por um *jíva-mukta* (liberado-em-vida). Nesse plano encontra-se o indivíduo que se libertou das leis, dos mecanismos da Natureza e dos limites do ciclo existencial, conquanto ainda nele habite. “É o estado em que os *gunas* entram em equilíbrio pleno e se fundem, não tendo mais utilidade para o *Púrusha* [homem]; é o estabelecimento do poder de conhecimento em sua própria natureza.” (*Yôga Sútra*, IV, 34).

6. As quatro verdades, o caminho óctuplo e a filosofia do zen.

Os princípios do zen budismo são os mesmos de todos os outros budismos, a saber, as quatro verdades e o caminho óctuplo. Pelas dissidências entre as interpretações e formas de praticar o budismo houve um fenômeno parecido a todas as religiões, a criação de diferentes vertentes.

O objetivo final do Budismo é a cessação de *karma* que, para o budismo, diferentemente da concepção hindu, mas que mantém algumas semelhanças, é o que faz movimentar a roda da *samsara*. *Karma*, para o budismo, é a idéia que uma ação, bem ou mal executada (de maneira habilidosa ou desabilidosa), deixou no ser. Ao atingir esse estado, onde suas ações não produzem mais *karma*, ou seja, o individuo não sofre mais qualquer abalo, seja ele positivo ou negativo, com suas ações, o ser atinge o *nirvana* que é a cessação de desejo e ignorância, portanto, do sofrimento e do ciclo de reencarnações involuntárias (*samsara*). Todo ser que atinge o *nirvana* é denominado *arahant*.

Para o zen, atingir o estado de *arahant* não é suficiente, pois na linha *mahayana*, a pessoa que atinge *nirvana* apenas se libertou do desejo e do ódio, atingir o *Bodhi* (literalmente despertando, mas traduzido como iluminação) requer a libertação, também, da ilusão. Assim, o *arahant* atingiu apenas o *nirvana*, sendo ainda sujeito à ilusão, enquanto o *Bodhisattva* (ser iluminado) não apenas atinge o *nirvana*, mas, também, completa libertação de ilusão. Ele então atinge *Bodhi* e se torna um *Buddha*. Em escolas mais antigas *bodhi* e *nirvana* tinham o mesmo significado.

Sidarta Gautama, em busca da verdade, fez um voto que apenas se levantaria após ter encontrado a verdade. Sentou-se embaixo de uma árvore, hoje conhecida como árvore *Bodhi*, em Bodh Gaya, Índia, e após 49 dias de meditação se levantou em estado de *Bodhi*, levantou-se *Buddha*. É dito que se levantou sabendo de toda a causa de sofrimento e os passos necessários para se livrar dele. São conhecidas como as quatro nobres verdades e o caminho óctuplo. Ao eliminar o sofrimento atinge-se o *nirvana* que é a perfeita paz de uma mente que é livre de ignorância, cobiça, ódio e outros estados aflitivos da mente.

The four truths are presented within the Buddha's first discourse, *Setting in Motion the Wheel of the Dharma (Dharmacakra Pravartana Sūtra)*. An English translation is as follows:

"This is the noble truth of dukkha: birth is dukkha, aging is dukkha, illness is dukkha, death is dukkha; sorrow, lamentation, pain, grief and despair are dukkha; union with what is displeasing is dukkha; separation

from what is pleasing is dukkha; not to get what one wants is dukkha; in brief, the five aggregates subject to clinging are dukkha."

"This is the noble truth of the origin of dukkha: it is this craving which leads to renewed existence, accompanied by delight and lust, seeking delight here and there, that is, craving for sensual pleasures, craving for existence, craving for extermination."

"This is the noble truth of the cessation of dukkha: it is the remainderless fading away and cessation of that same craving, the giving up and relinquishing of it, freedom from it, nonreliance on it."

"This is the noble truth of the way leading to the cessation of dukkha: it is the Noble Eightfold Path; that is, right view, right intention, right speech, right action, right livelihood, right effort, right mindfulness and right concentration."¹²

Em resumo, as quatro verdades são:

1. A verdade do *dukkha* (sofrimento, angustia, inquietação, etc.)
2. A verdade da origem de *dukkha*
3. A verdade da cessação de *dukkha*
4. A verdade do caminho que leva à cessação de *dukkha*

A quarta verdade se refere ao caminho óctuplo para alcançar a cessação de sofrimento.

Os oito requisitos que eliminam o sofrimento corrigindo os falsos valores e oferecendo um verdadeiro conhecimento do significado da vida foram resumidos da seguinte forma:

1. *Compreensão correta* (entendimento): Você deve ver claramente o que está errado.
2. *Pensamento correto* (aspiração): Decida-se pela cura.
3. *Palavra correta*: Fale de forma que seu objetivo seja a cura.
4. *Ação correta*: Você deve agir.
5. *Vida correta*: Sua profissão não deve entrar em conflito com sua terapia.
6. *Esforço correto*: A terapia deve avançar na “velocidade da permanência”, a velocidade crítica que pode ser mantida.
7. *Consciência correta* (controle da mente): Você deve sentir e pensar incessantemente.
8. *Concentração correta* (meditação): Aprenda a meditar com a mente vazia.¹³

Aparentemente simples, entender e percorrer o caminho óctuplo é, assim como o tao, um árduo exercício que apenas pode ser realizado individualmente preferencialmente com o auxílio de um mestre. Tirando os passos sete e oito, os outros todos estão atrelados aos singulares eventos particulares de cada um, ou seja, em cada momento o individuo haverá de agir da maneira correta de forma que essa maneira

¹² <http://en.wikipedia.org/wiki/Four_Noble_Truths#Introduction> acessado em 28/12/2011

¹³ LEE, B. *O Tao do Jeet Kune Do*, São Paulo: Conrad editora do Brasil, 2003.

correta estará sempre atrelada ao momento. Já os passos sete e oito independem do momento e, portanto, são como se fossem os fundamentos dos outros. Existem tradições que seguem esses oito passos de maneira ascendente, onde para se alcançar o próximo passo deverá ter percorrido todos os anteriores. Nesse caso, os passos 7 e 8 são o fim, o estado onde o indivíduo ao praticar corretamente esse caminho encontra-se iluminado. Existem outras tradições onde o caminho óctuplo deve, como um todo, ser sempre realizado para que, através de sua constante prática, o ser possa se iluminar e atingir a cessação de karma.

O zen traz de diferente de outras correntes budistas, principalmente, o foco no “estado meditativo”. Segundo o zen, o ser pode atingir a iluminação tanto pelo árduo estudo quanto pela ignorância, o que também é um diferencial e uma novidade das correntes vigentes até então. É muito comum a prática meditativa: “apenas sente-se” entre tantas outras. Esse “estado meditativo” tão almejado no zen, só é alcançado com o completo esvaziamento do ego. Para ilustrar melhor o percurso do zen segue a história do “pastor e do boi” assim explicada por Shizuteru Ueda¹⁴:

O texto que será tomado aqui [...] é do século 12 [...]. “O Boi e seu Pastor. Uma antiga história zen”. Este texto é ainda bastante usado no círculo zen japonês. Ele apresenta explicitamente o processo da auto realização do homem, em dez estações. O texto trás para cada estação um prefácio curto, uma aquarela em moldura circular e um conciso esclarecimento de cada estação, em forma de poema. Cada desenho mostra por sua vez, de maneira clara, um determinado modo e dimensão da existência a caminho do verdadeiro si-mesmo. Diz-se: o boi e seu pastor, no qual o boi é símbolo temporário do si-mesmo que está sendo procurado, enquanto o pastor representa o homem que se esforça por atingir o verdadeiro si-mesmo. [...]

O título da 1ª estação é “À Procura do Boi”; a 2ª se chama “O Encontrar das Pegadas do Boi”; a 3ª “O Encontrar do Boi”; a 4ª “A Captura do Boi”; a 5ª “O Domar do boi”; a 6ª “O Retorno para casa montado no dorso do Boi”. Deste modo a relação do pastor e do boi se torna sempre mais próxima e mais íntima até a 7ª estação, onde o tornar-se-um é alcançado de tal forma que o homem não mais vê o boi como objeto de unificação. O si-mesmo, que deste modo e até então fora simbolizado pelo boi, se realiza nesse momento, e através dessa realização ele é suprimido como símbolo do si-mesmo. O título da 7ª estação é “O Boi é esquecido e o Pastor continua”. No desenho relativo a esse capítulo o boi desapareceu e só o homem permanece existindo, de modo “calmo e sereno”, como seu próprio senhor entre o céu e a terra, como é dito no prefácio respectivo. O trecho da 1ª até a 7ª estação mostra, em um progressivo desenvolvimento, os momentos consecutivos dos ensinamentos budistas, do exercício da meditação, da disciplina rigorosa e intensa, da unificação na bem-aventurança, etc. Mas, ao atingir a 7ª estação, o verdadeiro si-mesmo, como é compreendido no Zen-budismo, ainda não está realizado. A caminho do si mesmo, nós estamos

¹⁴ Shizuteru Ueda faz parte da terceira geração da escola de Kyoto. Filósofo, especializado em filosofia da religião, adquiriu o título de doutor com uma tese sobre a mística cristã ocidental de mestre Eckhart. Assim como seu mentor, Kitaro Nishida, é um praticante de zen budismo e estudioso de sua filosofia.

sempre a caminho de, em um salto decisivo para irromper e atingir a estação 8ª. Agora a característica do verdadeiro si-mesmo, na concepção zen-budista, aparece claramente com a 8ª estação.

Com o título “O completo esquecimento do Pastor e do Boi” ou “O duplo esquecimento”, a 8ª estação é representada por um desenho estranho, ou seja, um “círculo vazio” no qual nada é desenhado, nem pastor nem boi, nada. Esse vazio, onde nada está desenhado, deve ser, nesse contexto, acentuado. Nada desenhado significa o nada absoluto que aqui, depois da 7ª estação, significa, em um primeiro momento, a negação absoluta.

No Budismo, porém, o nada absoluto não quer dizer que nada exista. Ele deve, ao contrário, libertar o Homem do pensamento substancializante e da comoção substancializante de si mesmo. Para o Budismo a auto-substancialização do homem serve de base para o pensamento substancializante, e essa auto-substancialização tem uma raiz oculta no eu tal como o aprisionamento do eu. O eu é compreendido no ensinamento budista como o eu-consciência e o modo mais elementar do eu-consciência diz: “Eu sou eu”, e no seguinte modo: “Eu sou eu, pois eu sou eu”. Este “eu sou eu” que, por sua vez, tem seu fundamento em “eu sou eu”, de tal forma fechado e trancado em si mesmo, este eu-sou-eu com sua chamada tripla auto-intoxicação, qual sejam, ódio contra outros, cegueira elementar contra si mesmo e cobiça, é tido como o equívoco fundamental do homem e como o motivo que impede sua cura. Ao contrário, o verdadeiro si-mesmo, que na compreensão budista é um si-mesmo abnegado, diria sobre si mesmo: “Eu sou eu e ao mesmo tempo eu não sou eu” (de acordo com a formulação do Prof. Nishitani), ou: “Eu sou eu porque eu não sou eu” (Daisetsu Suzuki). Tudo vem para a completa dissolução do eu-sou-eu fechado e trancado, para a separação definitiva do eu-aprisionado. O eu-homem deve morrer definitivamente em função do querer do verdadeiro si-mesmo, que é abnegado.

O caminho da 1ª até a 7ª estação é ao mesmo tempo o processo de desprendimento do eu-sou-eu. Porém, quando o homem permanece parado na 7ª estação, onde ele como si-mesmo se encontra, ou seja, onde ele ainda está como si-mesmo, em sua auto-suficiência e sua auto-segurança, ele recai com sua consciência de si-mesmo - “eu sou agora o que eu deveria ser” -, no seu escondido eu-sou-eu. Uma forma sublime do egoísmo religioso, por assim dizer. Até mesmo o abandono de sua própria religião seria aqui o último objetivo religioso. Por isso, a 8ª estação conduz, de uma vez por todas, com um decisivo e determinado salto ao nada absoluto, aonde não há mais nem pastor que procura nem boi que é procurado, nem homem nem Buda, nem dualidade nem unidade. [...]

Para atingir o irromper da passagem para o verdadeiro si-mesmo, que corresponde à incondicional abnegação, o homem deve deixar completamente todas as experiências e conhecimentos religiosos que ele atingira até então. Ele deve tornar-se o seu si-mesmo e Buda na sua forma mais simples e, de uma vez por todas, entrar no nada puro, ou seja, no “morrer maior”, como se diz no Zen-budismo. No texto comentário do círculo vazio pode-se ler: “Todas as cobiças do mundo são abandonadas. Ao mesmo tempo, o sentido de santidade esvaziou-se completamente. Não se sinta bem no lugar onde o Buda mora. Passe depressa pelo lugar onde não mora mais nenhum Buda”. “Em um golpe só, o grande céu se rompe em escombros. Sagrado e mundano desaparecem sem deixar vestígios.” Isto expressa o 8º desenho.

Então, o nada budista, que é o nada da dissolução do pensamento substancial, não deve ser mantido como nada, não deve ser tido como uma forma de substância, como uma substância negativa, ou seja, como um *nihil*. Trata-se do movimento dessubstancializado do nada absoluto, do nada do nada, ou, em uma terminologia filosófica, da negação da negação. Na verdade trata-se do movimento puro do nada em uma dupla e concatenada direção, qual seja: 1) como negação da negação no sentido ulterior da negação da negação, para o nada infinitamente aberto, sem retornar à

afirmação e 2) como negação da negação no sentido do retorno à afirmação sem traço algum de mediação. O nada absoluto se afirma como essa copertença dinâmica da negação infinita e do movimento imediato, desprezioso e ele chega a essa copertença de modo único. O nada absoluto se movimenta como o nada do nada. O nada absoluto, que a partir da 7a estação age como sua negação absoluta, é como tal nada mais que esta dinâmica correspondência da negação e da afirmação. Assim acontece neste nada como para o nada do nada e, por conseguinte, uma mudança fundamental e uma virada completa como em “o morra e o torne” ou em “morte e ressurreição”.

O desenho da próxima estação, da 9a, representa uma árvore em florescência à margem do rio, e nada mais. O comentário a essa figura diz: “as flores florescem como florescem por si mesmas; o rio corre como corre por si mesmo”. Trata-se do homem em seu verdadeiro si-mesmo. Por que aqui, repentinamente, uma árvore em florescência à beira do rio? Não se trata aqui de uma paisagem exterior, objetificante em torno de nós, visto que nos encontramos a caminho do si-mesmo, mas também não se trata de uma paisagem metafórica como expressão de um estado interior do homem ou da projeção de uma paisagem interior da alma, e sim de uma realidade completamente nova, como uma pré-santificação do si-mesmo abnegado. Trata-se da ressurreição a partir do nada, da mudança radical da absoluta negação para o grande “sim”. Sim, é isso! Visto que na 8a estação, a cisão sujeito-objeto, em todas as formas, fora deixada para trás no nada, antes da cisão, assim, na ressurreição a partir do nada, uma árvore em florescência à beira do rio não é outra coisa senão o si-mesmo. Na verdade, não no sentido da identidade da natureza e do homem, mas sim no sentido de que uma árvore em florescência, tal como floresce, e a abnegação do homem se incorporam de uma forma não objetificante. O florescer da árvore, o fluir da água, é aqui, portanto, assim como acontece, ao mesmo tempo um jogar da liberdade abnegada do si-mesmo. A natureza, como as flores florescem, como o rio flui, é o primeiro corpo ressuscitado do si-mesmo abnegado, a partir do nada.

No movimento da 8a para a 9a estação não se trata mais, como nas estações precedentes, de um desenvolvimento progressivo e sim de uma copertença, ou seja, de um girar para lá e para cá. O nada na 8a e o simples na 9a estação se copertencem, de acordo com a questão referida, de tal forma que eles - para falar em alegoria - formam os dois lados de um mesmo pedaço de papel, que não é espesso. Ambos os lados não são nem dois nem um. De maneira geral trata-se de uma perspectiva dupla que se copertencem, que se penetram reciprocamente. Neste sentido a direção da 8a para a 9a estação “está em unidade com” a direção oposta da 9a para a 8a estação de tal forma que, em uma dupla afirmação invertida, significa “flores que florescem, ou seja, o nada; o nada, ou seja, flores que florescem”. A formulação clássica no budismo diz: “o que tem forma é o vazio, o vazio é o que tem forma”. Trata-se, portanto, da coincidência absoluta do nada com o que tem forma, na qual porém a entonação não se situa na identidade - isto seria novamente uma substancialização equivocada - e sim na perspectiva dupla relacional, que por sua vez relaciona “morte e ressurreição” em um âmbito existencial. Uma perspectiva de ver o que tem forma como o nada recebe o nome de “grande conhecimento”, enquanto que a outra perspectiva de ver concretizar o nada, sem mediação, como o que tem forma, é denominada de “grande simpatia”.

Na 10a e última estação, o encontro entre pessoas é, expressamente, o tema. Aqui, o verdadeiro si-mesmo, ressuscitado do nada, age e joga entre homem e homem como uma dinâmica abnegada do “entre”. Neste caso esse “entre” é, agora, o próprio campo de ação, o campo interno de ação do si-mesmo, ou também: o si-mesmo que, cortado, aberto pelo nada absoluto, se desenvolve como o “entre”. O desenho representa aqui a forma como um velho e um jovem se encontram pelas estradas do mundo. Não se trata aqui de duas pessoas diferentes que se encontram por acaso: “um velho e um

jovem”, isto é, o desdobramento do si-mesmo, do velho mesmo, abnegado. Como o outro vai, é agora, para o si-mesmo, em seu caráter abnegado, seu objetivo interior. A questão do jovem, tal como é, é a própria questão do velho, que por sua parte, para si mesmo, não tem questão alguma. A comunidade da vida em comum é o segundo corpo ressuscitado do si-mesmo abnegado. Eu sou “eu e você”, “eu e você”, isto sou eu. Trata-se do si-mesmo como duplo si-mesmo com base na abnegação do si mesmo.

No comentário é feita a consideração: “amigavelmente vem essa pessoa - o velho - de uma geração desconhecida (isto é: do nada absoluto). Ele já enterrou profundamente sua essência iluminada. Logo, ele vai para o mercado com uma cabaça cheia de vinho. Logo, ele volta para sua cabana, com seu bastão. Como no momento lhe agrada, ele frequenta bares e quiosques de peixe, onde os outros, ao se relacionarem com ele, se despertam para si mesmo”.

O verdadeiro si-mesmo, no encontro com outras pessoas, não habita o chamado “nirvana” e sim a tão percorrida estrada do mundo, responsável por muitos encontros, porém sem abandonar o nada absoluto. Trata-se, neste caso, novamente de uma dinâmica em uma perspectiva dupla: na estrada do mundo como no nada, no nada como na estrada do mundo. O primeiro incansável esforço em torno de outras pessoas é, ao mesmo tempo, um jogo para si mesmo com base no nada. Todavia, sem que com isso esse esforço e a compaixão sofram perdas através do caráter do jogo. Isto é o que o Zen-budismo quer dizer com a característica afirmação dupla, que apresenta uma contradição se for vista só de maneira lógica. Por um lado diz-se: “os seres vivos são incomensuráveis. Nós nos propomos a salvar todos eles”. Por outro lado diz-se: “não há ser vivo algum que nós temos que salvar, ou que já salvamos, e também não há salvação”. Ou: “Que pena! Até agora eu queria salvar o mundo todo. Que surpresa! Não há mundo algum mais a ser salvo”. Só a autoconsciência mesma de ter salvado os outros já seria novamente a ruína interior da salvação.

O despertar do si mesmo para o verdadeiro si-mesmo só se afirma na medida em que é permitido também ao outro o despertar, e precisamente de tal forma que o si mesmo se desperte. Com base no nada sem forma, sem modo, a maneira do encontro é, aqui, bem característica. Se o encontro se realizasse em algum lugar, em um trecho entre a 1ª e a 7ª estação, o tema discutido entre os dois que se encontrassem seria religioso. Mas aqui não. O velho não prega, não ensina, ele, tanto no encontro quanto no estar juntos, faz perguntas simples: “de onde você vem?” “qual é o seu nome?” “como vai você?” “você já comeu?” “você vê as flores?”, para citar alguns exemplos da história do Zen-budismo. Estas são, em primeiro momento, perguntas cotidianas, discretas. Se o outro sabe, na verdade, de onde ele realmente veio? Se o outro realmente vê as flores como florescem por si mesmo? O velho pergunta e ela se torna, no outro, a pergunta por si mesma, a pergunta que desperta para o verdadeiro si-mesmo: “quem sou eu realmente?” O outro começa, por si mesmo “a procurar pelo boi”. Assim temos novamente a primeira estação. A 10ª estação não é, portanto, o fechamento e sim o início da 1ª estação para um outro, para um jovem que o velho, em seu “entre”, aberto, encontrou e que por suas perguntas é despertado para o verdadeiro si-mesmo. Trata-se da transmissão do si-mesmo, de si-mesmo para si-mesmo.¹⁵

A análise de todo percurso encontrado nessa história do homem em princípio em busca de algo (simbolizado pelo boi), no encontro com esse algo, no usufruir desse algo, no abandonar esse algo, no transcender algo e em se tornar Buddha permeia toda a escola do zen. Como Ueda afirma, esse “nada” almejado não é o que costumeiramente

¹⁵ <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1517-24302008000100008&script=sci_arttext> acessado em 04/01/2012

encontramos no ocidente, como a ausência, como *nihil*. Ao contrário, ele é e não é, dessubstancializado, ilógico, o *nirvana*. Se o jovem que busca a si-mesmo deixar se prender a esse *nirvana*, “nada do nada”, cairá em ilusão. O caminho para atingir *Bodhi*, então prossegue para o viver sem *karma* e a realização de “eu-tu-si-mesmo”.

A busca pelo verdadeiro a cada estágio se modifica. No primeiro quadro o boi, o si-mesmo, ainda não está presente, ele é apenas evocado para o homem, ele ainda não o viu e nem sabe qual o rumo do boi, sua busca começa pela noção que lhe é apresentada, existe um boi, um si-mesmo, comece a buscá-lo. No segundo quadro, esse si-mesmo, começa a aparecer ao jovem, o pastor já sabe o caminho que deve tomar para finalmente se deparar com o boi, para encontrar a si-mesmo. No terceiro quadro, o boi se torna, então, verdadeiro. Não mais é apenas um rastro, agora sua presentificação é factual, o encontro com “si-mesmo”. A passagem do quarto ao sexto quadro representa, nesse sentido, a maior aproximação de si-mesmo, onde num primeiro momento há o conflito, a captura, num segundo o conhecer a si, o domar do boi e num terceiro a união quando o pastor retorna a sua casa montado no boi, em interação e compreensão completa de si-mesmo. Na sétima estação, o boi não mais aparece, pois agora na união em si-mesmo o homem já não é mais dividido, agora ele é ele e o boi, ele atinge a compreensão de seu ser. O oitavo quadro, representa a morte dos conceitos, a morte de tudo, nem mais o homem ou o boi ou qualquer outra coisa está presente. É o silêncio pleno, o vazio perfeito, aquilo que nadifica o nada. Aqui não há nem o que é verdadeiro e nem seu contrário; é a completa abnegação. A ressurreição posterior, uma vez alcançado o entendimento supremo da morte do ego, traz em si que o verdadeiro se dá pelo próprio si-mesmo de cada coisa. Não há mais inquietações, angústias ou dúvidas – há a liberdade de karma, a saída da roda do samsara. O décimo quadro representa, assim, o contato de um si-mesmo perfeito com o externo, que agora, não é mais externo e, sim, interno. O si-mesmo agora já não possui sua individualidade, ele é um com a natureza, apenas sua presença é suficiente para acender em outros a busca por si-mesmo, pois, nesse estado, o estado de si-mesmo perfeito, é o si-mesmo de tudo e tudo enxerga nele a si-mesmo. O Buddha é o que tudifica o todo e nadifica o nada ao mesmo tempo. É aquilo que é verdadeiro. Sou eu e você e nenhum de nós.

O filósofo Alemão Eugen Herrigel, em sua busca pela melhor compreensão da metafísica, escreve em 1948 uma espécie de autobiografia retratando sua experiência com uma das artes do zen – a arte cavalheiresca do arqueiro zen – que também é de

grande ajuda ao entendimento dos processos que se desenvolvem no caminho da iluminação.

Em seu livro começa levantando as questões filosóficas que o permeavam, a busca que intentava e a importância que a figura do “mestre” tem para o zen. De início retrata a dificuldade com a qual os simples gestos de segurar o arco se impõem, as respirações que seu mestre lhe passava e a forma com a qual tinha de realizar o tiro (podemos fazer a analogia aos três primeiros quadros do “pastor e o boi”).

O autor descreve que passou muito tempo adquirindo a força em seus músculos para que pudesse primeiramente levantar o arco corretamente, que passou mais tempo ainda tentando entender como o tiro do arco era realizado, quando a corda tensionada deveria ser solta. É aqui que descreve que a arte começava a ganhar forma. Ao perceber que não conseguia evoluir em seu treino indaga seu mestre sobre o como das coisas relacionadas à arte.

“Compreendo muito bem que a mão não deve abrir-se bruscamente no ato do disparo, mas faça o que fizer, sempre me saio mal. Se fecho a mão com todas as minhas forças o golpe ao abri-la é inevitável. Por outro lado, se me esforço para deixá-la relaxada, a corda me escapa antes de estar estirada completamente, antes de eu estar pronto para atirar. Oscilo entre esses extremos do fracasso e não encontro solução.”

“É preciso manter a corda estirada”, explicou o mestre, “como a criança que segura o dedo de alguém. Ela o retém com tanta firmeza que é de admirar a força contida naquele pequeno punho. Ao soltar o dedo, ela o faz sem a menor sacudidela. Sabe porquê? Porque a criança não pensa: “agora vou soltar o dedo para pegar outra coisa”. Sem refletir, sem intenção nenhuma, volta-se de um objeto para outro, e dir-se-ia que *joga* com eles, se não fosse igualmente correto que são os objetos que jogam com a criança.”

“Compreendo o que o senhor quer me dizer com essa comparação, mas não me encontro numa situação diferente? Quando estou com o arco estirado, chega um momento em que sinto que, se não disparar imediatamente, não resistirei mais à tensão. O que sucede, então? Fico sem respirar. E sou *eu* quem deve dispará-lo a todo custo, porque não consigo esperar mais.”

“O senhor acaba de descrever com perfeição qual é sua dificuldade. Sabe por que não pode esperar pelo momento exato do disparo e por que perde a respiração? O tiro justo no momento justo não ocorre porque o senhor não sabe desprender-se de si mesmo, um acontecimento que deveria ocorrer de maneira independente, pois, enquanto não suceder, a mão não se abrirá de maneira adequada, como a da criança.” [...]

“A arte genuína”, afirmou o mestre, “não conhece nem fim nem intenção. Quanto mais obstinadamente o senhor se empenhar em aprender a disparar a flecha para acertar o alvo, não conseguirá nem o primeiro e muito menos o segundo intento. O que obstrui o caminho é a vontade demasiadamente ativa. O senhor pensa que o que não for feito pelo senhor mesmo não dará resultado.”¹⁶

¹⁶ HERRIGEL, Eugel. *A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen*. Trad. ISMAEL, J. C. 24ª ed. Ano 11, São Paulo: Editora pensamento, pp. 41 e 42.

A analogia desse trecho com o “pastor e o boi” pode ser feita a partir dos quadros 4º até o 6º onde Herrigel já achou, domou e retorna para casa montado no boi, mas ainda está preso em seu ego como na 7ª imagem onde o pastor fica a observar a lua. Ele busca através de sua subjetividade alcançar o abrir da mão para que a flecha saia de acordo com sua vontade. O que o mestre zen explica é justamente o salto da sétima figura para a oitava, quando tudo some. Denominado pelo mestre de Herrigel como **verdadeira presença de espírito** é o estado do oitavo quadro que é, também, segundo Herrigel: “Um círculo vazio, símbolo desse estado primordial, fala com muita força para quem nele se encontra”¹⁷. As palavras chaves utilizadas por Herrigel são não-intencionalidade, desprendimento, estado de vigília, livre e vazio. Todas elas estão intrinsecamente ligadas à filosofia do zen.

Ao atingir o oitavo quadro destaca-se, tanto na experiência de Herrigel como na história do boi e do pastor, o prosseguimento para o próximo estado. Para o zen, permanecer no oitavo quadro faz com que o *bodhi* (iluminação) não seja alcançado. O estado de plenitude, representado pelo círculo vazio, é mantido nas ações cotidianas daquele que o alcançou. Se assim não for, se por acaso o espírito se perturba, ele volta para o sétimo quadro, onde a subjetividade fica a observar a lua e tentando entender como alcançá-la (novamente?)¹⁸. A passagem para o nono e décimo quadros acontece quando a plenitude é mantida e não importando a arte ou ato cometido o espírito livre e sempre em vigília como a água que toma a forma do recipiente e ainda assim não se restringe a nada. “As flores florescem porque florescem, o rio flui porque assim é”.

O Décimo e último quadro retrata não só a passagem do velho que atingiu o *bodhi* pela vida, mas também seu encontro com o jovem, que, no caso do entendimento último filosófico-religioso, é ele mesmo. Retrata a importância, para o zen, do mestre, uma vez que o mestre é também o discípulo.

[...] Desde tempos imemoriais, a relação entre mestre e discípulo pertence às relações elementares da vida e ultrapassa muito os limites da matéria que ensina. No princípio, a única coisa que se lhe exige é que imite respeitosamente tudo o que o mestre faz. Pouco amigo de prolixos doutrinamentos e motivações, ele se limita a breves indicações e não espera que o aluno faça perguntas. Observa tranquilamente suas ações, sem esperar

¹⁷ Idem, Ibidem, p. 48.

¹⁸ Novamente?, pois é possível que se alcance a oitava estação e retorne a sétima, mas caso assim for, o questionamento se foi alcançado realmente o oitavo estágio paira sobre esse acontecimento, uma vez que esse caminho liberta o ser de karma e do apego ao seu ego. Quero dizer que se há o retorno ao sétimo quadro a partir do oitavo, é bem provável que o oitavo quadro não tenha sido alcançado em primeiro lugar.

independência ou iniciativa própria, aguardando com paciência o crescimento e a maturação. Os dois dispõem de tempo: o mestre não pressiona, o discípulo não se precipita.

Longe de querer despertar prematuramente o artista, o mestre considera como sua missão primordial converter o discípulo num artesão que domine profundamente o ofício, o que este fará com a sua habitual e pertinaz dedicação e como se não tivesse aspirações mais elevadas, submetendo-se ao duro aprendizado com resignação, para descobrir, com o passar dos anos, que o domínio perfeito da arte, longe de oprimir, libera.¹⁹

Em sua experiência, Herrigel relata a enorme dificuldade do momento do tiro e novamente seu mestre afirma a ele para que não se prenda em si.

(...) “**Algo** dispara”, respondeu-me.

(...) “E o que é esse **algo**?”

“Quando o senhor souber a resposta, não precisará mais de mim. E se lhe der alguma pista, poupando-o da experiência pessoal, serei o pior dos mestres, merecendo ser dispensado. Por isso, não falemos mais! Pratiquemos!”²⁰

A marcante presença da prática para o zen, seja ela apenas sentar, atirar com o arco e flecha ou, até mesmo, a prática de artes marciais, tem um profundo propósito. Tudo isso serve para que cada vez mais o praticante vá esvaziando seu ego, vá entrando em um maior contato com o seu verdadeiro si-mesmo, dessubstancializado. Inicialmente, tomando como exemplo a prática da meditação, apenas sentar-se, um ato aparentemente simples, se mostra para o iniciante como uma tarefa árdua. Ficar “apenas sentado” significa para o zen exatamente isso. Ou seja, se ao sentar, a mente começar a ir a outros lugares que não a presentificação, ou seja, se o silêncio interno não for mantido, o praticante não está “apenas sentado”. Segundo Osho, em seu livro intitulado “*Meditação - A primeira e última liberdade*”, ano 2007, Editora GMT, 1ª edição, ao meditar o iniciante não conseguirá ficar em silêncio, sua mente fará de tudo para que ele fique preso, para que não atinja o estado meditativo. Apenas através de muita prática o estudante começará a ter pequenos intervalos de silêncio. Faz assim a comparação entre um céu nublado e os pensamentos. Inicialmente, o céu está totalmente coberto por nuvens (pensamentos) que ficam passando sem parar. Não se deve realizar qualquer esforço para fazer com que elas sumam, ou se apegar a qualquer uma delas. Assim como num céu nublado, o praticante deve deixar que essas nuvens passem, sem que, assim, se altere com seus formatos mais diversos. Mantendo esse exercício eventualmente atravessará um raio de sol (o silêncio) por sobre as nuvens que

¹⁹ Idem, Ibidem, p. 51

²⁰ Idem, Ibidem, p. 63

rapidamente será tampado novamente. Com a prática, cada vez mais esse céu vai se tornando limpo até que, um dia, o praticante estará em absoluto e perfeito silêncio, seu céu estará completamente sem nuvens e a luz preencherá totalmente o ser, agora, iluminado que carrega consigo esse céu não importando o que esteja fazendo, fará, então, tudo de maneira plena. Ao se sentar, realmente senta-se. Ao se vestir, assim o faz plenamente. Ao caminhar, comer, respirar, dormir, tudo é realizado perfeitamente, livre de tudo, verdadeiramente.

Continuando sua prática, Herrigel continua a repetir os exercícios e sempre não obtendo êxito, questiona inclusive se estava a valer a pena continuar a prática e a seguir as instruções de seu mestre, pois cada vez mais se sentia distante de realizar o tiro, distante de deixar o tiro cair tal qual uma folha de bambu no inverno segura a neve até que a neve cai naturalmente da folha sem qualquer ação da folha. Era assim que o tiro deveria acontecer, sem qualquer ação ou vontade do atirador, o tiro cai. Apesar de cada vez mais se sentir frustrado e longe de seu objetivo, continua na prática graças ao seu mestre e sua capacidade para mantê-lo na prática. De tanto repetir os movimentos e exercícios aprendidos começa a executá-los de maneira indiferente, pois, desperta em si a indiferença por aquilo que tinha dedicado anos de sua vida com seus mais persistentes esforços.

Certo dia, após um tiro de Herrigel o mestre fez uma profunda reverência e deu por encerrada a aula. Ao ver a expressão em Herrigel o mestre declamou: “**Algo** acaba de atirar”.²¹ O momento desse tiro, pode ser comparado a um encostar ou tocar no oitavo quadro, no círculo vazio. É apenas um tocar, pois, tão rápida é a experiência de ausência que logo é perdida. Através do céu nublado atravessou um raio de sol. A reverência não é dirigida ao praticante do tiro de arco, pois este, tal como a folha de bambu, se mantém parado, e sim a **algo**, o si-mesmo. Aqui se dá início a uma fase de vai e vem entre o sétimo e oitavo quadro que, com a contínua prática da arte, esta vai se aperfeiçoando e o praticante vai ganhando um entendimento cada vez maior de seu estado de espírito quando realiza um tiro perfeito e um mal executado. Nesse momento, onde **algo** atira, é preciso ter muito cuidado para que o desenvolver da arte não “suba à cabeça” do praticante e ele permaneça preso entre esses dois quadros. É preciso que se mantenha sereno. É o retrato perfeito da concepção de karma trabalhado no zen, onde o que gera o karma não é a ação, mas a intenção ou idéia que o atuante produz dessa ação.

²¹ Idem, Ibidem, p. 64

Entender como realizar um tiro livre de karma, ou seja, fazer com que algo realize o tiro, é, de fato, a parte mais difícil de ser superada pelo praticante. Mas uma vez experimentada e com a contínua prática e refinação dessa abnegação o praticante finalmente se torna mestre. É a passagem para os quadros nono e décimo.

“Compreende agora”, perguntou-me o mestre certo dia, depois de eu haver dado um tiro especialmente feliz, “o que quer dizer *algo* dispara, *algo* acerta?”

“Temo”, respondi-lhe, “que já não compreendo nada. Até o mais simples me parece o mais confuso. Sou eu quem estira o arco ou é o arco que me leva ao estado de máxima tensão? Sou eu quem acerta no alvo ou é o alvo que acerta em mim? O *algo* é espiritual, visto com os olhos do corpo ou é corporal, visto com os do espírito? São as duas coisas ao mesmo tempo ou nenhuma? Todas essas coisas, o arco, a flecha, o alvo e eu estamos enredados de tal maneira que não consigo separá-las. E até o desejo de fazê-lo desapareceu. Porque, quando seguro o arco e disparo, tudo fica tão claro, tão unívoco, tão ridiculamente simples...”

“Nesse exato momento”, interrompeu-me o mestre, “acorda do arco acaba de atravessá-lo por inteiro.”²²

O estado meditativo alcançado, quando o tiro é realizado sem karma, por **algo**, é o mesmo estado da prática do “apenas sente-se”, o de plenitude. Agora não mais existem atirador, arco, flecha ou alvo, não existe mais nada. É o realizar do oitavo quadro, o nirvana. Estar no perfeito estado de si-mesmo, em unidade com o verdadeiro espírito livre, na vivência em plenitude, nas estações 9 e 10, é manter o sétimo e oitavo passo do caminho óctuplo constantes em todas as atitudes do ser, é não sofrer qualquer perturbação ao realizar alguma coisa, é manter-se pleno, sempre.

²² Idem, *Ibidem*, pp. 74 e 75.

7. Kung Fu.

A tradução mais correta do termo “Kung Fu” significa trabalho árduo, mas, no ocidente o termo é tratado como arte marcial chinesa. Sendo assim, o trabalho realizado no templo Shaolin após a chegada de Bodhidharma que, segundo a lenda, achou os monges muito fracos, é chamado de Kung Fu, ou seja, trabalho árduo. Assim como na história do “pastor e do boi”, o desenvolvimento do kung fu percorre as etapas descritas pelos quadros onde, o avanço pelas casas vai aos poucos mostrando ao praticante o seu verdadeiro espírito e conseqüentemente a abnegação e o estado *bodhi* almejado.

O kung fu é dividido em duas vertentes principais – o kung fu externo e interno – de acordo com o tipo de energia corporal utilizado. De acordo com o folclore, ao chegar a Shaolin, a Bodhidharma foi negado o acesso ao templo. Ficou sentado, então, em uma caverna durante nove anos dos quais sete ficou adormecido. Ao perceber que adormeceu durante seu processo meditativo de encarar a parede cortou suas pálpebras para que isso não ocorresse novamente. Após esse período, a parede ruiu e Bodhidharma deixou um baú com dois livros para os monges (o “Clássico Purificador da Essência” e o “Clássico Troca Músculo Tendão”)

According to the Jingde of the Lamp, after Bodhidharma, a Buddhist monk from South India, left the court of the Liang emperor Wu in 527, he eventually found himself at the Shaolin Monastery, where he “faced a wall for nine years, not speaking for the entire time”.

According to the Yi Jin Jing,

after Bodhidharma faced the wall for nine years at Shaolin temple and made a hole with his stare, he left behind an iron chest. When the monks opened this chest they found two books: the “Marrow Cleansing Classic”, or “Xi Suí Jing” and the “Muscle Tendon Change Classic”, or “Yi Jin Jing” within. The first book was taken by Bodhidharma's disciple Huike, and disappeared; as for the second, the monks selfishly coveted it, practicing the skills therein, falling into heterodox ways, and losing the correct purpose of cultivating the Real. The Shaolin monks have made some fame for themselves through their fighting skill; this is all due to their possession of this manuscript.²³

Dentre as técnicas de kung fu externo estão compreendidos os movimentos físicos do corpo, ou seja, chutes, socos, quedas, pulos, etc. Já o Kung Fu interno compreende as técnicas de respiração de *qigong* marcial e para cura. A união desses dois tipos de trabalho (interno e externo) fazem com que o praticante desenvolva o que é considerado como “poderes sobrenaturais”, caso parecido com o arqueiro zen que, mesmo sem enxergar o alvo, o acerta em cheio quantas vezes forem realizados os

²³ <http://en.wikipedia.org/wiki/ShaoLin_Kung_Fu> acessado em 16/01/2012

disparos. Alguns exemplos disso são as demonstrações de palma de ferro, dedos de ferro, cabeça de ferro entre outras.

Yan Shang Wu era conhecido como o "Cabeça de Ferro" por sua capacidade de quebrar objetos utilizando sua cabeça. Frequentemente, Yan treinava atacando sacos de pancada com sua cabeça, deslocando o saco de pancadas ao alto. Cabeça de Ferro é a Décima Quinta habilidade ensinada na técnica de Respiração dos sinos de Ouro. Yan Shang Wu também dominava a técnica de Dedos de Ferro. Para demonstrar esta habilidade, Yan poderia dirigir-se a duas paredes próximas e, usando apenas seus dedos, escalar alturas de cerca de seis metros e, da mesma forma, descer novamente. Como outra forma de demonstrar sua habilidade, certa vez quando terminava seu jantar, colocou sua xícara de chá sobre a mesa, e, usando apenas seu dedo médio, furou a xícara sem, no entanto movê-la do lugar.

Yan Shang Wu teve muitos alunos, mas um que distinguiu-se dentre os demais foi Chan Kowk Wai [Chen Guo Wei]. Chan Kowk Wai foi o primeiro aluno de Yan Shang Wu e demonstrou o mesmo vigor e energia em suas demonstrações de Qigong assim como fez Gu Ru Zhang. Alguns documentos atribuem a Chan Kowk Wai a habilidade de apagar a chama de uma vela a quatro metros de distância em um movimento sem esforço de suas mãos, a habilidade de criar buracos em paredes sólidas utilizando um único dedo, a habilidade de quebrar uma pilha de tijolos não espaçados de cima a baixo e ainda qualquer tijolo desta pilha e quebrar somente o escolhido, e sua habilidade de curar pessoas usando a energia de cura e massagem terapêutica.²⁴

O Chi Kung (Qi Qong) é uma técnica milenar de origem chinesa de treinamento interior, objetivando o equilíbrio do indivíduo como um todo: físico, mental e espiritual.

“Chi” significa energia em todas as manifestações. “Kung” significa treino ou capacidade adquirida com o treino.

O objetivo principal do treino é baseado nos princípios da medicina tradicional chinesa, ou seja, equilibrar as energias Yin e Yang prevenindo e curando doenças.

O praticante do Chi Kung aprende a absorver a energia da natureza de forma consciente e a direcionar o fluxo energético obtido através das posturas, exercícios de respiração específicos, movimentos e meditação.

Os exercícios regulares, a médio e longo prazo, além de melhorar as condições físicas, nos levam ao crescimento interior. O Chi Kung ou Qi Qong é um instrumento muito valioso para se obter autocontrole, autoconhecimento e a consciência subjetiva que nos permite analisar as situações e as pessoas como elas realmente são. Com isso, tornamo-nos menos ansiosos, mais lúcidos e mais tranquilos, para resolver os problemas de forma mais sadia.

No entanto, para se obter os benefícios na íntegra, são necessários treinos regulares, disciplina e aplicação prática da filosofia no dia a dia. A maioria dos praticantes de Chi Kung em pouco tempo passa a sentir seus efeitos: maior capacidade de concentração, memória, autocontrole, sabedoria, saúde etc. A técnica é destinada a todos que procuram a saúde e o equilíbrio segundo o Tao e pode ser praticada por pessoas de qualquer faixa etária.

Essa antiga ramificação da medicina tradicional chinesa foi introduzida na arte do Kung Fu durante a dinastia Jin, por um famoso físico e filósofo taoísta conhecido com Ge Hong.

Seu treinamento consiste, basicamente, em exercícios respiratórios que visam localizar a energia interior nos meridianos ou Chi Lo. Após

²⁴ Grão Mestre Chan Kowk Wai e Ariovaldo F. A. Veiga. *Kung Fu Shao lin* do Norte - técnicas básicas. Biopress, Sp 1995.

equilibrado esse plano, através do Nei Kung (emissão de energia), dirigimos a mesma a pontos correspondentes a um mau fluxo do Chi.

Pesquisas na universidade de medicina de Shangai revelaram o bom êxito do Chi Kung em muitas doenças, o que levou os cientistas a pesquisar o seu emprego na cura do câncer.

No entanto, como tudo na cultura chinesa é regido pela lei universal do Yin e Yang, o Chi Kung ou Qi Kong também possui o seu lado suave (medicinal) e rígido (marcial) que chamamos de Yin Chi Kung.²⁵

Sendo assim, a importância e as práticas dos ensinamentos do zen vão muito além da simples abnegação ou ao niilismo; perpassa sempre a constante mudança, o trabalho árduo individual para a eterna e verdadeira iluminação e desprendimento da *samsara*.

[...] Ressalto o grande valor pedagógico como influenciador do caráter e da personalidade dos praticantes da Arte Marcial denominada *Kung Fu Shaolin*. Pois é possível verificar claramente que em seu contexto histórico fica evidente a preocupação com a formação holística do seu praticante e que por mais que muitos desses valores tenham sido perdidos não há como negar o quanto esses valores ainda influenciam e contribuem de forma positiva na personalidade de seus praticantes.

As Artes Marciais representam não apenas um emaranhado de movimentos, mas sim a busca do autoconhecimento através de conceitos tão difundidos em suas práticas, como: respeito a si próprio e a seus semelhantes, seus mestres e as tradições, disciplina consciente, equilibrar emoções e sentimentos e respeito à vida e à natureza.

Em seu processo histórico o *Kung Fu Shaolin* foi praticado como uma série de movimentos, que imitavam os movimentos de animais, fortalecendo o corpo e a mente. Esses movimentos foram adaptados para formas de defesa pessoal e posteriormente usadas em guerras épicas, esses movimentos foram usados em incontáveis batalhas contra inimigos, controlando rebeliões e repelindo invasores da China Antiga.

As artes marciais a mão livre existiram na China muito antes do século 5 e provavelmente foram trazidas a *Shaolin* (Templo de treinamento) por ex-soldados em busca de refúgio. Durante longos períodos de sua história, o templo era essencialmente um Estado afluente, dispondo de um bem treinado Exército e quanto mais esses monges combatiam, melhores lutadores se tornavam e maior ficava sua fama.

A transmissão do legado do *Kung Fu de Shaolin* atravessou séculos sempre se adaptando as transformações culturais e políticas de cada período de sua história. Assim esse *Kung Fu* se modernizou e hoje é praticado em academias e escolas do ocidente não mais como uma “Arte de Guerra”, mas sim como um agente facilitador para a Educação de seus praticantes que enxergam nessas práticas uma maneira de se auto educarem acompanhados de uma professor “Mestre” preparado para transmitir as tradições e conceitos milenares dessa “Arte” e mesclando com as atuais concepções de ensino.²⁶

²⁵ Autor desconhecido

²⁶ SILVA, André de Assis. 2011. *Metodologia do Kung Fu na Educação a Distância: complemento teórico das aulas presenciais*. Págs 18 e 19.

Como já foi mostrado anteriormente, a prática do zen pode ser estendida a qualquer ação. O foco é o estado meditativo, onde, uma vez alcançado em plenitude, possibilita ao praticante plenitude em todos os seus atos, portanto, não importa a forma a qual o praticante desenvolva essa capacidade, apenas que ele seja capaz de estendê-la para todo o seu ser. Para realização do chamado caminho do meio, é preciso que se esteja em equilíbrio. *Mente sã e corpo são*. A prática do Kung Fu, então, como a tradição mais antiga do zen, tem por fundamento a obtenção da cura no sentido interno (estado meditativo pleno) e externo (corpo saudável).

A abnegação do indivíduo só é alcançada, segundo a tradição, quando este é livre de todas as aflições que **a mente** causa nele. Suportar o amargor, na prática do kung fu, significa suportar todas as dificuldades que a prática do treino apresenta ao praticante. Ou seja, durante o treino, o praticante sempre será colocado num estado incômodo, onde sentirá dor, medo, ódio, sofrimento, etc, para que gradativamente, com o auxílio e supervisão do mestre, vá libertando-se dessas ilusões causadas pela mente. Aos poucos, a dor ganhará outro sentido; não mais o praticante se importará com ela, até que ela seja totalmente entendida e não mais afligirá o praticante. Houve certa vez que questionei meu professor de kung fu quanto à dor. Afirmei que era impossível continuar a lutar com o golpe que havia tomado em minha coxa. Meu professor respondeu-me que um monge Shaolin de 70 anos de idade, que, numa luta tivesse sua perna quebrada, continuaria saltitando como se nada tivesse acontecido. A lição de suportar o amargor da arte, eventualmente, leva o praticante a não mais suportar, mas sim a entender o que se passa e não se perturbar com qualquer distração, seja ela dor, ódio, medo, sofrimento. A cada avanço na arte há um maior esvaziamento do ego, até o ponto onde não mais sou eu quem luta, quem realiza a rotina ou permanece em uma posição específica, mas algo realiza os atos enquanto o si-mesmo permanece em equilíbrio, em silêncio, pleno, inabalável, verdadeiro, Buddha.

8. Zen, verdade, ética e educação.

O percurso todo, até agora desenvolvido, foi concretizado para que, a partir do conceito desenvolvido sobre “o que é verdadeiro” na óptica do zen, o questionamento quanto ao modo social em que vivemos possa ser feito de maneira que fique claro que as formas de convivência social se baseiam, principalmente, em valores enganosos, não verdadeiros, que promovem a manutenção do sofrimento alheio para a grande maioria das pessoas. Acabamos, por consequência de nossa formação nesse mundo, aceitando e até mesmo defendendo esses paradigmas falsos. O estudo do zen tem como foco a busca pela cessação do sofrimento que ocorre no mundo por conta do apego àquilo que é ilusório. Como fonte filosófica e de estudo metafísico, o conceito desenvolvido daquilo que é verdadeiro, a partir do zen, tem uma profundidade muito peculiar, que quebra a simples barreira do individual e com certeza pode ser elevado a uma práxis social, a uma ética. Sendo assim, numa busca por uma ética que comporte a crescente necessidade de quebra de paradigmas sociais vigentes atualmente, a metafísica nunca teve tamanha importância em nossa sociedade, pois foi, com o abandono da mesma, lentamente através da história, que chegamos às disparidades e absurdos vigentes nas ruas e campos de nossos países.

O modo capitalista de produção e a ditadura exercida pela democracia – onde a falsa idéia de soberania do povo tem de ser abolida, e a realização de sua verdadeira face, que é a ditadura da maioria e a supressão da voz do resto, tem de ser mostrada – estão criando lentamente e continuamente a deterioração e deturpação de valores importantíssimos. A saber, a perda do valor humano como seu principal foco.

Ora, o problema do capital em si, não é o capital, mas sim, o acúmulo de capital, que, num sistema que necessita do contínuo crescimento e geração de capital, vai criando verdadeiras bolhas no mercado, onde o que é gerado é usado para sustentar essas bolhas corporativas: não há a geração e sim manutenção dessas bolhas. Se não tratadas, explodem, causando inflação, desemprego e miséria, e, se tratadas – sabendo-se que somente podem ser tratadas pela injeção de mais capital, ou seja, no aumento da bolha – geram aumento da disparidade da distribuição de renda, o que eventualmente causa o colapso do sistema como um todo. De fato, é uma bomba relógio. A perda do valor humano é caracterizada pela transformação deste (valor humano) em capital (valor

monetário, ou seja, o valor humano passa a ser quantificado), onde para se acumular capital vale tudo.

Enquanto isso, continua a intensificação das contradições e dos antagonismos associados a causas irremovíveis. Sob o comando do capital, *estruturalmente* incapaz de dar solução às suas contradições – e daí a maneira como ele *adia* o “momento da verdade” até que as pressões econômicas resultem em algum tipo de explosão –, existe uma tendência à representação equivocada do tempo histórico, tanto em direção ao passado quanto ao futuro, no interesse da eternização do presente.²⁷

O mito do capital é sustentado pela falsa esperança que este traz consigo às classes mais baixas do sistema que é a mobilidade social. Ela acontece em um ou outro caso, mas, tal qual na idade média - onde também acontecia em um ou outro caso a mudança entre classes com a obtenção de títulos de nobreza –, não é real, para todos. Ricos permanecem ricos e pobres cada vez mais pobres. Além do abismo social é também, cada vez mais, fomentado o monopólio, que se pode traduzir em egocentrismo. Há uma velha história de origem desconhecida, mas bem famosa: Tente quebrar um fio de palha ou um graveto. Ele facilmente se romperá. Agora junte vários e tente novamente. Eles podem até se romper, mas a força aplicada terá de ser muito maior. Ou seja, sozinho, alguém é facilmente corrompido, derrotado ou subjugado, enquanto que em união, fazendo parte de um todo, ele é dificilmente corrompido, derrotado ou subjugado.

Um sistema que reforça a diferença entre as pessoas ao invés de considerá-las semelhantes, apesar de suas diferenças natas, é um sistema preso à ilusão, ou seja, falso. Sua falsidade se evidencia de forma gritante, quando, ao mesmo tempo, por motivos desconhecidos, duas pessoas, são distintamente tratadas por outras apenas por terem condições financeiras diferentes. Obviamente, não é apenas isso, a condição financeira, a que influencia a maneira pela qual nos tratamos uns aos outros, mas, em nosso sistema, as diferenças são exaltadas de forma negativa, enquanto deveriam ser exaltadas de forma a compor o caráter humano, ou seja, o verdadeiro espírito livre. O sol que a todos ilumina, não faz esse tipo de distinção; ele, o sol, de forma justa e verdadeira, não ilumina mais uns que outros, suas constantes explosões, jogam sua energia no universo de forma uniforme, como deve ser. O universo, como um todo mantém essa dura e real justiça. A natureza mantém esse equilíbrio verdadeiro.

²⁷ MÉSZÁROS, István. 1930. O desafio e o fardo do tempo histórico: o socialismo no século XXI. Trad. CONTRIM, Ana; CONTRIM, Vera. São Paulo: Boitempo 2007 1ª edição. p. 116

O que entendemos como democracia é algo contraditório em seu fundamento, pois seu funcionamento depende da predileção da maioria, 50% +1 dos envolvidos. Nessa situação ou em casos com fronteiras até mais distantes como 60%/40%, a opinião dos outros 40%, da minoria, é simplesmente descartada, suprimida, ou seja, sua voz, abafada, e estes simplesmente têm de viver reclusos em sua pequenez. Se resolverem exercer sua voz, ocorre a ruptura entre o povo e, assim, a criação de uma forte política repressora. Nesse cenário a soberania do povo é concedida aos governantes dos mesmos para que possam exercer essa ditadura com um poder de estado maior a partir da implantação de um exército que garanta a manutenção da “paz”. Os governantes, assim, são soberanos, onde livremente podem “tocar a carruagem” enquanto o povo olha e trabalha para manutenção do frágil sistema criado. Essa manutenção é realizada, principalmente pela supressão do acesso ao conhecimento destinado ao povo. A negação ao conhecimento, a perpetuação de uma grande camada social ignorante, mais uma vez de forma gritante evidencia o papel falseador que o sistema exerce. É muito comum ouvirmos discursos sobre como o político irá “batalhar” pelo povo, para que o tire da miséria e do sofrimento, com novos projetos de lei que darão ao cidadão um maior salário, melhores condições de vida, etc. Ora, melhores salários e melhores condições de vida, da maneira a qual se utiliza hoje, são apenas a perpetuação desse sistema que aqui é caracterizado como falso, ou seja, qualquer tentativa de solucionar um problema mantendo o sistema atual – democrático e capitalista – se caracterizará pela falha, uma vez que se busca algo que por concepção é falso.

Assim, a busca por um códex moral, que busca aquilo que é verdadeiro na relação entre os indivíduos, encontra no zen e em diversas religiões e filosofias as soluções mais simples e mais adequadas a uma vida plena e verdadeira. Conseguem exprimir o real sentimento almejado para um estado justo – tornar os homens iguais, educados, livres e sem sofrimento. Seria muito bom se conseguíssemos viver a partir desses ideais que aqui são caracterizados como o fundamento de uma ética verdadeira. Infelizmente a vontade de poder não se realiza apenas no âmbito psicológico subjetivo; ele transborda e a vontade de ter poder ocupa o nosso ser. Nos dias atuais o acúmulo de bens e riqueza é o que demarca o poder de um indivíduo na nossa sociedade. A quebra desses paradigmas sociais – competição, acúmulo de poder, capital, divisão de classes – mostra-se necessária para que todos possam ter realmente condições de perseguir uma vida no caminho da iluminação e liberdade do sofrimento.

Aliado à prática do Kung Fu, como meio de adquirir conhecimento sobre a vida e sobre estar-se preparado física e mentalmente às mudanças do mundo, o ensino com bases místicas e filosóficas é a força maior para qualquer mudança dos paradigmas atuais que se intencione, pois visa à transmissão do conhecimento e manutenção do mesmo de forma igual, para todos, sempre auxiliado por um mestre de renomada capacidade.

Muito se tem a aprender e explorar sobre a essência filosófica do *Kung Fu*, suas principais abordagens e sua adaptação ao nosso atual sistema de educação. O *Kung Fu* surgiu como prática para saúde dos monges se transformou em arte de guerra sendo utilizado por soldados e em suas várias transformações veio a surgir como grande representante da cultura chinesa, agregando os valores políticos e sociais desse país asiático. No século XX, ganhou status como esporte passando a ser denominado como *Wushu*, sendo assim uma compilação de vários estilos tradicionais elaborado pelos diversos mestres convocados pelo governo comunista para elaborarem uma Arte que pudesse representar a China Imperial ao resto do mundo.

O objetivo do governo Comunista Chinês sempre foi o de divulgar sua Arte e cultura através dessa Arte Marcial que passava a ganhar características de esporte. Federações foram organizadas pelo mundo e várias competições internacionais sendo realizadas, com o objetivo central de atingir o ápice como esporte se tornando um esporte olímpico, assim como ocorreu com o Judô. Culminante a esse avanço e difusão da modalidade passam a surgir no ocidente, mas específico no Brasil a necessidade da construção da Pedagogia do *Kung Fu*, para que possa funcionar como agente de adaptação e facilitação dos métodos tradicionais de ensino oriental para a nossa realidade Educacional, pois através dessa prática consciente é possível uma formação social.²⁸

²⁸ SILVA, André de Assis. 2011. op. cit. pp. 20-21

9. Bibliografia.

- Autor desconhecido. *Introdução ao Chi-Kung*
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. 10ª ed. São Paulo: Centauro, 2001
- DESCARTES, R. *Discurso sobre o Método, para bem dirigir a própria razão e procurar a verdade nas ciências*. Trad. M. Pugliesi e N. P. Lima. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1998.
- DEROSE, L.S.A., 1944: *Origens do Yôga Antigo/ DeRose.*, São Paulo: Nobel 2005, 1ª edição
- GARRETT, Brian. *Metafísica: conceitos-chave em filosofia*. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- GRÃO Mestre Chan Kowk Wai; VEIGA, Arioaldo F. A. *Kung Fu Shao lin do Norte - técnicas básicas*. Biopress, Sp 1995
- HERRIGEL, Eugel. *A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen*. Trad. ISMAEL, J. C. 24ª ed. Ano 11, São Paulo: Editora pensamento
- HORWICH, P. *Truth*. Oxford: Clarendon Press, 1998
- INSTITUTO DE ESTUDOS VÉDICOS - VRINDA DO BRASIL. *Bhagavad Gita: a ciência suprema*. 1ª ed. São Paulo. 2003. <<http://vrinda.vaisnava.hu/vrindastudio/portugues/bhagavadgita.pdf>> acessado dia 05/07/2011
- LAO-TZU. Texto e comentário de Richard Wilhelm. *TAO-TE KING*. São Paulo: editora Pensamento, 1993.
- LEE, B. *O Tao do Jeet Kune Do*, São Paulo: Conrad editora do Brasil, 2003.
- MÉSZÁROS, István. 1930. O desafio e o fardo do tempo histórico: o socialismo no século XXI. Trad. CONTRIM, Ana; CONTRIM, Vera. São Paulo: Boitempo 2007 1ª edição.
- NICOLA, Ubaldo. *Antologia ilustrada de filosofia: das origens a idade moderna*. São Paulo, Globo 2005.
- NIEZSCHE, Friedrich. 1886. *Além do Bem e do Mal*. Trad. SOUZA, Paulo Cesar de São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- OSHO. *Meditação - A primeira e última liberdade*, Editora GMT, 1º edição. Ano 2007

SANTOS, Sérgio L. H., 1959: *Yôga, Sâmkhya e Tantra*, São Paulo: Editora União Nacional de Yôga; Primeira Universidade de Yôga do Brasil, 1995. 4ª edição

SILVA, André de Assis. 2011. *Metodologia do Kung Fu na Educação a Distância: complemento teórico das aulas presenciais*

<http://en.wikipedia.org/wiki/Four_Noble_Truths#Introduction> acessado em 28/12/2011

<http://en.wikipedia.org/wiki/Zen#Chinese_Ch.C3.A1n>, acessado em 15/12/2011.

<<http://www.cultural-china.com/chinaWH/html/en/26Arts192.html>> acessado em 15/12/2011

<<http://www.shaolindonorte.com.br/>> acessado em 21/12/2011

<http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1517-24302008000100008&script=sci_arttext> acessado em 04/01/2012

<http://en.wikipedia.org/wiki/ShaoLin_Kung_Fu> acessado em 16/01/2012

10. Anexo.

Quadros da história do boi e o pastor:



Estação 01



Estação 02



Estação 03



Estação 04



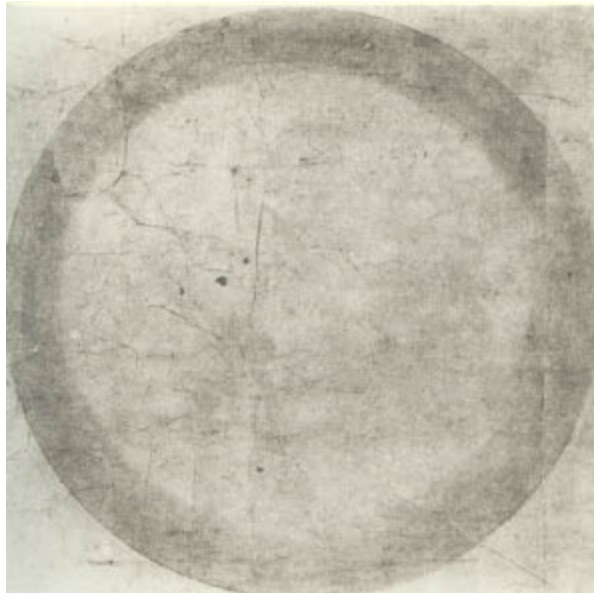
Estação 05



Estação 06



Estação 07



Estação 08



Estação 09



Estação 10