

O Tao da Mediunidade: um diálogo entre o zen e o espiritismo

André Andrade Pereira¹
[aapahimsa@yahoo.com.br]

Resumo

Esta pesquisa é um exercício de diálogo entre oriente e ocidente. O objetivo foi demonstrar em que medida dois caminhos espirituais aparentemente contrários se aproximam quando se aprofunda na experiência religiosa. Aqui religiões proféticas se encontram com as matrizes místicas do oriente não em pólos opostos, mas com grandes semelhanças de caminho espiritual. A prática de abandonar a reflexão e a vontade ativa, e mergulhar na sabedoria da não-ação, encontra uma analogia na prática mediúnica de se entregar à vontade dos Espíritos Superiores. Respeitando-se as diferenças, todo um conjunto de conceitos passam a se encontrar: o jejum do coração, a busca pela espontaneidade em simplesmente ser, a vida em harmonia com o Tão, a percepção de que o ser perfeito já está em nós, são elementos que fazem parte da busca espiritual do cristão que busca o mergulho em Deus na tentativa de se tornar seu instrumento.

Palavras-chave: Espiritismo, Zen Budismo, Diálogo Inter-religioso.

Abstract

This research is an exercise in dialogue between East and West. The main purpous was to demonstrate in wich means two spiritual ways apparantly opposites are very close with each other when one deeps in the religious expirience. Here, prophet religions meet the mystical matrixes of East, in great resemblance of spiritual way. The practice of renouncing reflexion and active will, and submerging in the wisdom of the non-action, have analogy in the mediunic practice in trusting itself in the hand of the Superior Spirits. Respecting differences, a set of concepts can meet: heart fast, the search for spontaneity, living in harmony with Tao (or the Cosmic

¹ Economista e cientista político, doutorando em Ciência da Religião – UFJF.

Music, in the Hinduism), the perception that the superior ego is already inside us, are some elements that already belong to the Christian experience, specially those who search for submerge in God and to be Its instruments.

Keywords: Spiritism, Zen Budism, Inter-Religious Dialogue.

Introdução

No atual contexto mundial, vivemos o imperativo do diálogo. Do diálogo depende a sobrevivência humana sobre a Terra. O diálogo entre os povos, o diálogo entre as culturas, o diálogo entre as gerações, o diálogo entre as pessoas de uma mesma família, o diálogo entre as religiões. Não há mais lugar para a imposição de pensamentos únicos, ideologias únicas, partidos únicos, sob o risco da destruição do planeta em guerras atômicas. O grande desafio que a humanidade ora enfrenta é o de desenvolver a arte de dialogar: um desafio fundamentalmente ético, porque parte da abertura à legitimidade do outro enquanto legítimo outro na relação². Quanto menos diálogo mais guerra, quanto mais diálogo mais entendimento e amor.

O encontro entre os diferentes, quando permeado pela real vontade de conhecer e aprender com o outro (com a visão de mundo do outro), pode ser extremamente fecundo para ambos os lados. No mundo atual, uma das experiências mais fascinantes é o encontro entre os paradigmas orientais com os do ocidente. Daqui, percebemos o quanto devemos respeitar suas tradições espirituais milenares, e o quanto podemos aprofundar em nossa própria experiência espiritual quando nos deixamos beliscar pela compreensão oriental do transcendente.

Esse foi o objetivo desse pequeno texto: a partir de uma tradição espiritual moderna e ocidental, o Espiritismo, entrar em diálogo com o zen, permitindo-se modificar com esse encontro. Com base em textos zen de Chuang Tzu, Diasetz Suzuki, Thich Nhat Hanh, Chögyam Trungpa e na experiência de um ocidental que se iniciou na arte do tiro ao arco (Eugen Herrigel) nos colocamos diante de algumas perguntas iniciais. O que há em comum na experiência da mediunidade e na arte zen do tiro com arco, por exemplo? Existem pontos de contato entre o espiritismo, fundado na expansão do mundo moderno (meados do século XIX), e os textos de

² Ver Humberto MATURANA, *Emoções e linguagem na educação e na política*.

Chuang Tzu, escritos em meio aos círculos taoístas chineses do século III a.C.? Em que medida o caminho zen, interpela a mente ocidental nesse período de expansão da racionalidade tecno-científica a todos os cantos do mundo? Em que medida o espiritismo encontra no zen uma fonte de diálogo que permite uma purificação de sua própria experiência espiritual?

1. O mérito da ação não lhe pertence

Todas as vezes que Chico Xavier recebia um agradecimento por uma mensagem mediúnica que consolava os familiares do ente querido, ou quando era elogiado pelos livros que psicografava, desviava de si todo o mérito da ação. Dizia-se um simples instrumento dos espíritos. O cultivo da humildade, em face da posição de evidência atingida pelo médium mineiro, respalda-se nas informações contidas na doutrina espírita. Em especial, na resposta que os espíritos deram à Kardec quando ele pergunta se os espíritos influem nos atos e pensamentos dos homens: "Muito mais do que imaginais. Influem a tal ponto, que, de ordinário, são eles que vos dirigem."³

Quando Eugen Herrigel, finalmente conseguiu dar um bom tiro no arco e flecha, após um duro aprendizado nessa arte zen, seu mestre apressou-se em dizer: "Algo acaba de atirar." Ante a perplexidade do discípulo ele completou: "Minhas palavras não são de elogio, mas uma simples constatação que não deve alterá-lo." E terminou com uma frase que deve ter sido falada várias vezes no ouvido de Chico Xavier pelo seu mentor Emmanuel: "O mérito desse tiro não lhe pertence."⁴

Por maiores que sejam as diferenças entre as duas atividades, há algo em comum entre a mediunidade e a arte zen. Se conseguirmos achar esse ponto luminoso que brilha na interseção de duas visões de mundo bem diferentes, poderemos, quem sabe, achar uma lanterna e iluminar pontos obscuros de cada uma delas. Ou seja, ao percebermos a existência de um traço zen no espiritismo, poderemos investigar em que medida outros pontos da doutrina e da prática espírita podem receber influências relevantes e purificadoras a partir do zen budismo.

³ Allan KARDEC, *O Livro dos Espíritos*, questão 459.

⁴ Eugen HERRIGEL, *A arte cavalheiresca do arqueiro zen*, p. 64.

O traço em comum está na espontaneidade da ação, que termina por ser uma não-ação, um não-ser, uma ausência de si mesmo para que algo aja por si, utilizando-lhe como instrumento passivo e dócil. Vale para o médium dos espíritos, vale para aquele que mergulha no Tao.

Evidente que a concepção de Tao é absolutamente distinta, e infinitamente mais ampla, do que a idéia de Espírito desencarnado. E de forma alguma, o arqueiro zen, julga estar dando passividade a entidades espirituais, melhor treinadas que ele na arte do tiro com arco. E não é isso que queremos sugerir. Se um espírita o dissesse, isso seria um imperialismo conceitual. Traduzir a experiência religiosa do outro com base nos elementos conceituais da própria tradição. A atitude de diálogo é o oposto, na medida em que respeita a forma de expressão de cada tradição, no contexto de sua própria linguagem e experiência. Ainda que o espírita entenda o mundo povoado de espíritos, a atitude psicológica do arqueiro zen, é construída sem a necessidade da participação dos espíritos, e seria mesmo possível atirar sem espíritos auxiliares. O que, para o arqueiro zen, não seria possível é atirar sem estar em harmonia interior com o Tao.

Feita essa ressalva, podemos retomar o traço em comum da espontaneidade da ação, do esvaziamento de si mesmo, da renúncia a toda intencionalidade e aos desejos premeditados. Tanto a mediunidade como a arte zen necessitam encontrar esse vazio no interior do indivíduo, um colocar-se à disposição, permitindo que algo ocorra que independe da vontade particular.

Na verdade, "o que obstrui o caminho é a vontade demasiadamente ativa."⁵ O mestre de Herrigel apontava que sua maior dificuldade era abandonar a vontade de acertar. "Este é o seu maior erro: o senhor se esforça, só pensa nisso. Concentre-se apenas na respiração, como se não tivesse de fazer mais nada!"⁶ Era preciso esquecer o alvo, o arco, os braços, tudo o que precisava era interiorizar-se através da respiração consciente. "Não pense no que deve fazer ou em como fazê-lo!" - dizia.⁷ E quando começou a acertar o alvo, até que se firmasse na arte, mantinha

⁵ Ibid., p. 42.

⁶ Ibid., p. 34.

⁷ Ibid., p. 40.

uma oscilação de erros e acertos. No entanto, por mais que quisesse acertar, "os impactos no alvo nada mais são do que confirmação e provas exteriores, da sua não-intenção, do seu autodespojamento, da sua absorção em si mesmo ou de qualquer nome que lhe dê" - dizia-lhe o mestre.

2. O "wu-wei" no Taoísmo e os "pequeninos" no Cristianismo

Esse sentido de não-intenção é o núcleo do espírito zen e já estava presente nas reflexões de Chuang Tzu. Como exemplo temos esse pequeno texto, com a peculiar atualidade de sempre:

A necessidade da vitória

Quando um arqueiro atira sem alvo nem mira

Está com toda a sua habilidade.

Se atira para ganhar uma fivela de metal

Já fica nervoso.

Se atira por um prêmio em ouro

Fica cego

Ou vê dois alvos -

Está louco!

Sua habilidade não mudou. Mas o prêmio

Cria nele divisões. Preocupa-se.

Pensa mais em ganhar

Do que em atirar -

E a necessidade de vencer

Esgota-lhe a força.

O grande desafio para a mente ocidental, encontra-se no abandono da reflexão e da vontade, e o alvo somente é acertado na medida em que se rompe com a matriz que privilegia o pensamento e o desejo. "Esquecidos por completo de nós mesmos e livres de toda intenção, nos adaptemos ao acontecer: a execução de algo

exterior desenvolve-se com toda a espontaneidade, prescindindo da reflexão controladora."⁸

No fundo, o que está em jogo é o retorno à espontaneidade da mente infantil. O arqueiro zen pratica sua arte 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 por quê? 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.⁹

Segundo Diassetz Suzuki, "devemos reconquistar a ingenuidade infantil, através de muitos anos de exercício na arte de nos esquecermos de nós próprios." Ao atingir esse estágio, diz ele, o "homem pensa sem pensar." E retoma toda a espontaneidade da natureza. "Ele pensa como a chuva que cai do céu, como as ondas que se alteiam sobre os 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."¹⁰

Podemos enfatizar que uma analogia evidente com a mensagem cristã reside no assemelhar-se aos pequeninos para entrar no Reino dos Céus. A inocência e a pureza de coração, dos humildes e simples, recebe, no diálogo com o zen, uma conotação nova, que está em consonância com o louvor aos simples e humildes no entendimento, os pobres de espírito. A pureza moral fica indissociável à pureza intelectual, que consiste justamente no não-pensar, não-julgar. A pureza do coração infantil adquire, no zen, o mesmo lugar de importância, à espontaneidade da ação que provém do não-pensar, do não-agir, do não-ser.

⁸ Ibid., p. 50.

⁹ Ibid., p. 41.

¹⁰ In: Eugen HERRIGEL, *A arte cavalheiresca do arqueiro zen*, p. 12.

Para Herrigel, referindo-se a arte do arqueiro zen, "a verdadeira compreensão desta arte só é possível àqueles que dela se aproximam com o **coração puro**."¹¹ Em Chuang Tzu, o jejum do coração é uma exigência que não tem necessariamente a ver com a privação do alimento material. O jejum do coração é a busca da unidade interior, origem de toda a liberdade. Significa ouvir sem ser com os ouvidos, ouvir sem ser com o entendimento, mas com todo o ser, ouvir com o espírito. Ouvir com o espírito não se limita aos ouvidos, ao entendimento, e a nenhuma faculdade. Por isso é preciso esvaziar-se de tudo. Isso significa livrar-se da autopreocupação, ficando livre das preocupações e limitações. Quando se vai aos homens, em contraste com a atitude de um missionário, não há nada a fazer entre eles, a não ser, colocar-se entre eles para ser um dentre eles. Sem os perturbar. Se estiverem escutando, cantar uma canção, se não estiverem escutando, ficar em silêncio. Não se deve tentar aplicar-lhes novos medicamentos, nem arrombar-lhes a porta. É a difícil tarefa de "caminhar sem tocar no chão". Atribuindo a fala a Confúcio, ele diz: "Você sabe que podemos voar com asas: ainda não aprendeu a voar sem elas. Já se familiarizou com a sabedoria dos sábios, mas ainda não se familiarizou com a sabedoria dos que não sabem."¹²

A ação desse autêntico homem do Tao, que não alimenta autocongratulação no sucesso, e não se perturba no fracasso, que esvaziou seu barco e caminha sem deixar pegadas, é a perfeita não-ação. Como a janela que nada mais é que uma abertura na parede, mas que por seu intermédio, todo o quarto se enche de luz, assim é o homem autêntico, que enche o coração de luz (por esvaziar-se das faculdades), e "torna-se uma influência por meio da qual os outros são secretamente transformados."¹³ Não se trata de convencer, mas de simplesmente ser.

Assim a consciência zen reforça uma percepção já presente no espiritismo. O homem simples, de pouca evidência social, é tido em grande conta, por seu coração puro, que na sua simplicidade, contribui com seus pensamentos, com suas vibrações e atitudes de amor, atenuando as incompreensões, os ódios, as revoltas,

¹¹ Eugen HERRIGEL. *A arte cavalheiresca do arqueiro zen*, p. 17.

¹² *Ibid.*, p. 88.

¹³ *Ibid.*, p. 88.

na atmosfera psíquica (psicosfera) do planeta inteiro. Simplesmente sendo, espalha ao infinito os grandes ideais da humanidade que, de outra parte, murcham assim que saem da boca dos incoerentes.

Essa é a verdadeira ação. Como a pessoa calma dentro do barco, em risco de naufrágio: “basta ser como é, e a situação muda.” Thay lembra que “às vezes ajudamos mais quando não fazemos nada do que quando fazemos muito.”¹⁴ E, assim, como Chuang Tzu, nessa naturalidade franciscana que os une, utilizando árvores, animais, elementos da natureza em seus exemplos, diz que toda a natureza está constantemente pregando o dharma. Um carvalho por exemplo, é-nos útil simplesmente por existir. Quando olhamos para ele ganhamos confiança, no verão sentamo-nos a sua sombra e nos refrescamos, nos sentimos relaxados. Sabemos que sem as árvores não teríamos ar para respirar. O carvalho prega o dharma sendo ele mesmo, sem precisar servir nos trabalhos sociais, sem pregar, sem nem mesmo sentar para meditar. “O carvalho não sofre quando o xingamos. Quando o elogiamos tampouco levanta o nariz. Podemos aprender o dharma com o carvalho.”¹⁵ E conclui com consciência zen: “Tudo prega o dharma”.¹⁶

A espontaneidade, o wu-wei (não-agir, não-pensar, não-ser), a retomada da natureza, a harmonia com o Tao, o sentido de unidade do todo, são temas que se aplicam não só a arte zen, como técnica, mas a um modo-de-ser no mundo, um modo-de-ser zen budista (quem sabe zen espírita), que se torna, neste início de milênio, uma fonte de inspiração para as mentes ocidentais (ou globais) que se preocupam com a ausência de profundidade e espontaneidade na sociedade da tecno-ciência, do dualismo, do consumismo, da ganância, do desejo de dominação e da competitividade.

Na verdade a iniciação em uma arte zen, objetiva uma obra interior, que é precisamente o despertar, a plenitude da realização das sementes de Buda/Cristo em si mesmo. "O domínio pleno da arte é válido como forma de vida. [...] O mestre já não busca, mas encontra. Como artista é um sacerdote; como homem, um artista em

¹⁴ Thich HANH, *Caminhos para a paz interior*, p. 31.

¹⁵ *Ibid.*, p. 32.

¹⁶ *Ibid.*, p. 32.

cujo coração - no seu agir e não-agir, criar e silenciar, ser e não-ser - penetra o olhar do Buda."¹⁷

Um exemplo desse tipo de realização pode ser encontrado no caso do homem que foi se iniciar na arte da espada. Yagyū Tajima-no-kami era um grande mestre-espadachim e professor do xógum Tokugawa Jyemitsu. Certo dia um de seus guardas se aproximou de Tajima-no-kami e pediu-lhe que o aceitasse como aluno, ao que o mestre respondeu: 'Pelo que vejo o Senhor já é um mestre. Peço-lhe que me diga a que escola pertence, antes que entremos na relação mestre-discípulo'. O guarda confessou que se envergonhava de dizer, mas jamais tinha aprendido a arte da esgrima. 'O senhor está zombando de mim? Sou o mestre do venerável xógum e sei que meus olhos jamais se enganam.' O guarda insistiu: 'Lamento ofender a sua honra, mas a verdade é que jamais tive qualquer conhecimento desta arte'. Frente a tão segura negativa, o mestre vacilou um momento, ao final do qual disse: 'Como o senhor afirma, não vou desmenti-lo, mas seguramente o senhor é mestre em alguma outra disciplina, embora eu não saiba qual seja'. Respondeu-lhe o guarda: 'Pois bem, como o senhor insiste, devo dizer que existe uma coisa na qual me considero mestre. Quando eu era criança, ocorreu-me a idéia de que um samurai não tem o direito de temer a morte, em qualquer circunstância, e desde então lutei continuamente com a idéia de morte, até que ela deixou de preocupar-me. Talvez seja a isso que o senhor se refere'. Mal ouvira tais palavras, Tajima-no-kami exclamou: 'Exatamente! Alegro-me que não tenha me enganado, pois o último segredo da arte da espada é atingir a libertação da idéia da morte. Tenho mostrado essa meta a centenas de alunos, mas até agora nenhum alcançou o grau supremo na arte da espada. O senhor não precisa de qualquer treinamento, porque já é um mestre.'¹⁸

¹⁷ Eugen HERRIGEL, *A arte cavalheiresca do arqueiro zen*, p. 56-57.

¹⁸ *Ibid.*, p. 88-90.

3. O zen interpela o ocidente

Nesse sentido, o zen interpela o ocidente, e provoca-lhe uma alternativa, um outro modo-de-ser que pode ser encontrado não só no zen mas em elementos já presentes na matriz hindu, no budismo e nas místicas ocidentais. Thomas Merton procurando o diálogo com o oriente, encontra no Baghavat Gita, esse modo-de-ser cujo significado está na espontaneidade, na renúncia ao pequeno eu, no senso de harmonia com as forças cósmicas, transcendentais. A novidade do Gita é que se nos Upanishads, Brahma é incondicionado, sem forma, a divindade além da existência criada e da personalidade, no Gita ele aparece sob a forma condicionada e com o nome Krishna. O Brahma incondicionado é pura Consciência, puro Ato mas não é atividade. Já o brahman condicionado é o Autor e o Criador – ou o “Músico” e o “Dançarino” no tempo, na história, no mundo das criaturas, na vida.

A chave do significado da vida é descobrir o Músico, cuja música se manifesta na inexaurível riqueza das formas e eventos. Nossa vida atinge a verdadeira dimensão quando passamos a viver no compasso do Dançarino e conscientes da dança cósmica. Para Merton, viver sem essa consciência é viver como um "animal de carga", carregando a própria vida com uma "seriedade trágica". O peso da carga, diz ele, é a seriedade com que se toma o próprio eu individual e separado.

Agora, “viver com a consciência verdadeira da vida centrada no Outro é perder a seriedade da auto-importância e, desse modo, viver a vida como “música” em união com um Músico Cósmico.”¹⁹ Levá-lo a sério é encontrar alegria e espontaneidade em tudo, pois tudo é dádiva e graça. Enquanto viver egoisticamente é tomar a vida como um fardo intolerável, viver sem “ego” é viver na alegria, e ser alguém que ama e doa é servir de canal através do qual o Supremo Doador manifesta ao mundo seu amor.

O ocidente pode ganhar, assim, uma concepção imanente de Deus como “um fundamento básico de realidade e de significado, do qual a vida e o amor

¹⁹ Thomas MERTON, *Diário da Ásia*, p. 275.

possam espontaneamente florir.”²⁰ A vida ganha a plenitude de significado quando nos fazemos instrumentos nas mãos de Deus: esse o sentido ético que se origina da transcendência. Assim como na dança, ou na música, o abandono do eu é necessário para se entrar no ritmo cósmico do Dançarino ou do Músico, no ritmo do Tao. Essa visão da vida como harmonia é totalmente compatível com a crença cristã. O místico cristão Ernesto Cardenal faz essa aproximação através de uma analogia com a sintonia de ondas visuais e sonoras, bem ao gosto da linguagem do século XX. Para ele, viver em plenitude é estar em sintonia constante na atmosfera de Deus: "Deus nos envolve por todas as partes como a atmosfera. E como a atmosfera está cheia de ondas visuais e sonoras, mas nós não podemos vê-las nem ouvi-las, se não as sintonizamos pelos canais devidos, assim também estamos rodeados por todas as partes das ondas de Deus mas não podemos percebê-Lo, se não o sintonizamos pelos canais devidos. Quem vive somente no mundo das percepções sensíveis não pode captar essas ondas de Deus.”²¹

E aqui somos forçados a retomar a analogia com a mediunidade: estar em sintonia e servir de instrumento são os ideais da atividade mediúnica. Se olharmos bem para a doutrina espírita, perceberemos a existência, ainda não nomeada, do Tao da mediunidade, que poderá ser iluminado pelo diálogo com o zen budismo. A mediunidade deixa de ter um contorno mecanicista, e passa a ganhar um dimensão abrangente, um modo-de-ser médium, que significa perceber-se continuamente instrumento das forças superiores da vida. Essa já é uma compreensão elaborada por Kardec, por Leon Denis e tantos outros divulgadores do espiritismo. Esse foi o exemplo de vida de Chico Xavier e é como vivem tantos médiuns anônimos, ou até mesmo médiuns que ignoram suas mediunidades.

Nessa compreensão abrangente do Tao da mediunidade, toda ação no mundo é uma ação mediúnica, uma vez que somos sempre intermediários de algo ou alguém. Num pequeno livro "Mediunidade e Sintonia" psicografado por Chico Xavier, Emmanuel desenvolve uma série de pequenos exemplos do cotidiano em que a ação pode ser entendida como uma ação mediúnica: ao servir um copo de

²⁰ Ibid., p. 274.

²¹ Ernesto CARDENAL, *Vida no amor*, p. 32.

água, ao ler uma reflexão edificante, ao visitar um doente, ao partilhar o pão, ao abrir a janela pela manhã.

A ação simples, por mais cotidiana, desde que feita numa atitude de inteireza e paz, reverbera e atua no invisível de forma inimaginável. Num caso narrado por André Luiz através de Chico Xavier espíritos precisam atuar num socorro espiritual entre os encarnados, mas encontram uma dificuldade em sua atuação porque as mentes estão com pensamentos desequilibrados. É então que descobrem que há uma mulher que pode ajudar com seus pensamentos elevados ao alto. Uma mulher ao tanque, lavando roupas, cantando melodias agradáveis, em paz interior. Sua atmosfera psíquica é adequada e os espíritos utilizam de seus "fluidos" para promover o socorro necessário. Lembramos aqui de quando Thay diz que a prática do sorriso é mais útil para a paz do que manifestações contra a bomba.

Na verdade o zen é a "consciência do cotidiano".²² Suzuki diz que a vivência do modo-de-ser zen, "sem jamais sair da nossa vida cotidiana, com tudo o que ela tem de concreto e prático, tem qualquer coisa que o mantém acima e além da banalidade do cotidiano."²³ Esse estar no mundo cotidiano, com um algo acima dele, na perspectiva espírita, é a consciência do amor em ação, da presença de Deus em tudo, o que parece bem coerente com a prática mais autêntica possível do espiritismo.

4. Esclarecendo as divergências

Mas há um elemento de confronto aqui, que não pode ser negligenciado. Allan Kardec desenvolve toda uma metodologia de verificação racional do conteúdo das mensagens mediúnicas. E ainda que a espontaneidade seja constitutiva da atividade mediúnica, do transe, do despojamento de si, a razão, o bom senso, é sempre o crivo de última instância para saber que tipo de espírito está se comunicando. É responsabilidade do médium toda e qualquer informação que der através da sua mediunidade. Salvo na mediunidade mecânica, há a manutenção da consciência no processo de comunicação e isso é incentivado, porquanto é a

²² Baso Matsu morto em 788.

²³ In: Eugen HERRIGEL, *A arte cavalheiresca do arqueiro zen*, p. 11.

consciência crítica que filtrará a mensagem caso seja inconveniente dar liberdade em caso do teor moral ser claramente negativo.

Na verdade, a aproximação do zen com a doutrina espírita só pode ser feita, de forma honesta, se olharmos para a visão da evolução de Kardec, estilizada em três estágios. No primeiro estágio de evolução, o homem é movido pelos seus impulsos e instintos. É a pseudo-liberdade, uma vez que o homem se torna escravo das paixões e das reações condicionadas. No segundo, ao atingir a idade da razão, começa a refrear seus instintos para buscar o bem. É a vivência de uma luta interna entre o bem indicado pela consciência, pelo senso moral que gradativamente amadurece, e os instintos do ser primitivo que se recusa modificar. A superação desse estágio se dá quando a ação no bem torna-se natural, espontânea. É a conquista da verdadeira liberdade. Livre dos condicionamentos, livre dos impositivos sociais e da paranóia reflexiva. Livre para exercer uma atitude criativa em sintonia com Deus, a fonte de todo o bem. Em todos os estágios, o homem é médium. No primeiro se deixa dominar facilmente pelas forças que se utilizam de seus impulsos, no segundo começa a ter controle nas manifestações e aprende passo a passo a ser instrumento das forças do bem, no terceiro, se aproxima de tal forma de Deus que não sintoniza com as forças que são contrárias ao bem, sendo instrumento permanente do amor.

Nesse sentido, o caminho para a espontaneidade está no esforço empregado para a evolução moral. O Tao da mediunidade, fica assim, condicionado à evolução moral do espírito. E o esforço íntimo pelo crescimento pessoal deve vir antes da espontaneidade do wu-wei. Invertendo totalmente a principal contribuição zen, onde a busca do bem, já é uma intenção que impede a fruição livre dessa qualidade. Obcecado com o alvo, o homem que busca o bem termina por não alcançá-lo porque não percebe que ele está presente em seu interior (e não fora) e no momento presente (e não no futuro). O zen antecede a moral e ironiza as doutrinas que prometem um caminho de aquisição da virtude.

Por outro lado, o zen não propõe uma anarquia moral, como a princípio possa parecer, e como muitas vezes tem sido incorporado às buscas espirituais no ocidente. Thomas Merton alerta sobre isso no seu estudo sobre a obra de Chaung

Tzu. O contexto chinês de sua época era o de uma sociedade em que todos os aspectos da vida tinham uma relação com o sagrado. A crítica de Chuang Tzu às doutrinas espirituais de sua época, especialmente a doutrina Ju de Confúcio, não visavam nem a anarquia moral nem o cultivo de valores para a fuga do indivíduo de seus compromissos sociais.

A doutrina de Confúcio é construída com base nos deveres sociais básicos, essenciais a vida humana que, se realizados de forma correta, desenvolvem o potencial do homem para o amor, a compreensão, a reverência e a sabedoria. O objetivo é a geração do “Homem Superior”, ou um “Homem de Mente Enobrecida”, em harmonia com o céu, com a terra, com os familiares, e os semelhantes, dotado de qualidades morais nobres e superiores, graças à sua obediência ao Tao, fonte de todo bem e da ordem.

Nesse caminho de execução da doutrina, o homem obedece aos quatro princípios básicos:

I) Jen – compaixão, cordura humana. É a busca da identificação com o sofrimento alheio como se fosse seu. É o ato de amor que busca cuidar do outro.

II) Yi – é o senso de justiça, responsabilidade e dever para com os outros. Tanto nessa virtude como no Jen, a doutrina Ju enfatiza a sinceridade de sentimento que deve animar o homem. O amor e a justiça devem ser cumpridos com a consciência de que são um bem em si mesmos. E jamais por um cálculo individualista de retorno e satisfação.

III) Li – é a dimensão ritualística, uma contemplação litúrgica, que visa manifestar externamente o sentido interior da relação de respeito, veneração, dever do homem com a família, a sociedade, o céu. É onde se percebe o lugar de cada um na ordem cósmica.

IV) Chih – é a sabedoria, que integra as três outras virtudes, naquele que amadureceu ao longo da experiência e alcança a perfeita compreensão da via celestial. Confúcio disse que não atingira esse estágio antes setenta anos. O homem internaliza uma obediência espontânea ao Céu, e não precisa mais das normas exteriores que o conduziram a tal estágio.

O estágio de sabedoria é portanto semelhante ao estado de espontaneidade do bem em Kardec, apesar da completa diferença de cosmologia, de cultura, e da ausência de rituais exteriores na doutrina espírita. Ambos, no entanto, são resultados de um longo período de busca espiritual, que envolve disciplina da vontade particular, de auto-domínio, até que o bem se naturalize, dotando o homem de uma espécie de novo instinto.

Ao entendermos a crítica de Chuang Tzu à doutrina Ju, poderemos perceber em que medida o zen interpela o espiritismo. Chuang Tzu criticava a filosofia Ju, não porque queria menos rigor, mas porque achava que essa doutrina não era capaz de ir muito longe. Fora capaz de produzir homens de cultura, homens públicos de comportamento ético, mas terminou por aprisioná-los em normas exteriores fixas, impossibilitando-os de agirem livremente e de forma criativa, como resposta às sempre imprevistas situações novas.

Além disso, argumenta que na busca autoconsciente por atingir o bem, a boa conduta e a felicidade, os homens já começam num caminho que os impede de atingir o alvo. O bem, a felicidade, a justiça, a partir do momento em que se tornam “objetivos a serem atingidos” são capazes de gerar desilusão e alienação. O limite das doutrinas que buscam a geração ou aquisição de qualidades morais e espirituais está no fato de colocar os fins fora do homem e incapazes de serem vividos no momento presente. É uma busca de algo exterior e no futuro.

Um erro freqüente da experiência espiritual é, portanto, a tentativa de criar ou recriar o mundo sonhado, é entregar-se à nostalgia da experiência de sonhar. O oposto desta auto-ilusão é simplesmente trabalhar com os fatos da vida. "Quando enfrentamos as coisas tais como são, abandonamos a esperança de algo melhor."²⁴

Temos aqui um ponto delicado de encontro entre as diferentes tradições espirituais da humanidade. A esperança no futuro, típica das religiões proféticas, deve ser revista no contato com a matriz hindu das religiões místicas, onde o Real é percebido na consciência do momento presente. Ou seja, na perspectiva oriental, o Reino dos Céus está no contato com o transcendente, no interior, no momento

²⁴ Chögyam TRUNGPA, *Além do materialismo espiritual*, p. 71.

presente. Todo o futuro é conseqüência natural dessa nova consciência²⁵. Esse contato pode ser fecundo para a cultura ocidental que, "altamente ativista e unilateral enfrenta uma crise que pode terminar em auto-destruição porque lhe falta a profundidade interior de uma autêntica consciência metafísica. Sem tal profundidade, nossas afirmações morais e políticas não passam de conversa."²⁶

Ao se buscar qualquer tipo de alegria e felicidade plena fica-se automaticamente sujeito a insucesso e depressão. A auto-ilusão parece depender sempre do mundo dos sonhos, porque passa-se a preferir ver o que ainda não viu a ver o que está vendo agora. Não se aceita que o real seja o que está aqui agora. Para Trungpa "a verdadeira experiência, que está além do mundo dos sonhos, é a beleza, as cores e o entusiasmo da experiência real do agora na vida cotidiana."²⁷

Medo, esperança, perda, ganho, formam a constante do sonho do ego, a estrutura que se autoperpetua, que se automantém, e não se liberta do ciclo da própria ilusão. Na medida em que buscamos o bem exterior, nos envolvemos com a reflexão sobre a natureza do bem e o caminho para encontrá-lo. Analisamos, estudamos, debatemos a natureza do bem, criamos abstrações, conceitos e nos envolvemos com as disputas de opiniões. Tudo isso acaba criando uma distância cada vez maior da finalidade a que nos lançamos e nos perdemos no meio do caminho espinhoso da racionalidade. A nobreza do erudito Ju é a mesma dos doutores da lei do tempo de Jesus. O bem pregado e teorizado pelo moralista torna-se um mal. Por isso, Chuang Tzu e Jesus de Nazaré desenvolveram a idéia de que a verdadeira virtude é a dos simples. Tão simples, que nem sabem que são nobres e cheios de virtudes. O caminho, no entanto, está aberto a todos. Não está irremediavelmente fechado aos que trilham caminhos intelectuais. Mas é preciso que se volte a olhar a vida cotidiana, e perceber a existência do Tao, do grande Tao, nas pequenas coisas. Só assim pode desprender-se de toda técnica e reflexão e reencontrar a sua própria natureza. Como no caso do cozinheiro destrinchando o boi, que ensinou o príncipe a viver. No começo de sua arte via o boi inteiro, depois, com

²⁵ De certa forma esta perspectiva está presente na recomendação cristã: "Buscai primeiro o Reino dos Céus e todo o resto virá por acréscimo."

²⁶ Thomas MERTON, *Diário da Ásia*, p. 274.

²⁷ Chögyam TRUNGPA, *Além do materialismo espiritual*, p. 71.

a técnica, via as distinções do bloco. Por fim, na plenitude de sua maturidade, não vê mais nada. Segue apenas o Tao, acima de todos os métodos. “Nada vejo com os olhos. Todo o meu ser apreende. Meus sentidos são preguiçosos. O espírito livre para operar sem planos segue o seu próprio instinto.”²⁸ De uma visão simplória, passou pelo caminho da visão analítica e culminou numa visão intuitiva (instintiva) que se dá pelo seu espírito. Essa intuição ultrapassa todos os esquemas e doutrinas. E, no espírito zen, o que vale para o artífice, vale para a vida moral: é preciso transcender todo método e, mesmo, toda idéia de meta moral.

A busca interior é incompatível com a felicidade propagandeada no mundo. Chuang Tzu diz não poder afirmar se o que o mundo considera felicidade é ou não felicidade. “Tudo que sei é que, quando medito nos meios que eles se servem para obtê-la, vejo-os estonteados, tristes e obcecados, naquela precipitação geral de um rebanho humano, incapazes de se refrearem ou de mudarem de rumo. Durante todo este movimento eles afirmam estarem justo no ponto de atingirem a felicidade.”²⁹

Na concepção de Chuang Tzu “você nunca encontra a felicidade a não ser quando cessa de procurá-la [...]”³⁰ Sua proposta, depois de avaliar a inutilidade das fórmulas, é não fazer nada que seja calculado para obter a felicidade. “O contentamento e o bem-estar imediatamente se tornam acessíveis, desde que você cesse de agir tendo-os em vista e, ao praticar o não-agir (wu-wei), você obterá tanto a felicidade como o bem-estar.”³¹ E essa é a ação mais poderosa, a que se baseia na verdadeira sabedoria, na compreensão do Tao, ou dos desígnios de Deus. perscrutam a vontade de Deus e agem com obediência a ela”. Compara com um dito: “O céu e a terra nada fazem. Nada há, porém, que não façam.”³²

Essa sua percepção da massa humana seguidora de doutrinas que prometem uma felicidade no fim, bem pode nos servir de reflexão sobre a promessa espírita de felicidade no porvir, após longas reencarnações de provas, expiações. Por que a felicidade não poderia ser sentida no presente, e no interior? Com a

²⁸ Thomas MERTON, *A via de Chuang Tzu*, p. 76.

²⁹ *Ibid.*, p. 151-152.

³⁰ *Ibid.*, p. 152.

³¹ *Ibid.*, p. 153.

³² *Ibid.*, p. 154.

energia da mente alerta, como diz Thay, podemos estar em contato com o Buda/Cristo em nós. A mente alerta é a consciência do presente, do cotidiano.

Considerações finais

A aproximação do zen às doutrinas espirituais, o espiritismo, o budismo, o confucionismo, não sugere um abandono de todo exercício, de toda prática consagrada pela tradição; mas um alerta permanente para que não se confunda a forma com o fundo, a necessidade de desapegar-se às convenções sociais para ultrapassá-las em espírito e ter a liberdade de alterá-las. Isso deve ficar claro porque não é qualquer ato rebelde que é um ato zen.

A contribuição zen é a de que a natureza desse ser espontâneo, já existe no homem. Não se trata de uma busca superior, mas de permitir que o interior se manifeste com toda a sua autenticidade e espontaneidade. O homem, a seguir o caminho zen, precisa livrar-se dos convencionalismos da sociedade e permitir-se ser autenticamente ele mesmo.

Para o espírita, o contato com o zen, faz-lhe lembrar que o homem é centelha divina, e por mais precise viver uma história de sucessivas reencarnações para alcançar a plenitude de sua realização espiritual, o essencial já está em si mesmo, na sua espontaneidade de homem de bem.

Para o mundo ocidental, que se globaliza, o contato com o zen, é uma crítica civilizatória, na medida em que mostra as ilusões dos projetos calcados no materialismo, na busca pelo sucesso pessoal e na primazia da aparência sobre a essência. Numa crise como a que vivemos, como um barco em risco de naufrágio, o zen é capaz de inspirar pessoas para conduzir outras a um porto seguro: uma pessoa calma, sem ansiedade, que consiga transmitir em seu olhar e em seus gestos calma e segurança a todos, de forma que o barco chegue em segurança.

Bibliografia

CARDENAL, Ernesto. *Vida no amor*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

HANH, Thich Nhat. *Caminhos para a paz interior*. Petrópolis: Vozes, 1994.

HERRIGEL, Eugen. *A arte cavalheiresca do arqueiro zen*. São Paulo: Pensamento, 2003.

KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. Brasília: FEB, 1997.

MATURANA, Humberto. *Emoções e linguagem na educação e na política*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

MERTON, Thomas. *O diário da Ásia*. Belo Horizonte: Vega, 1978.

MERTON, Thomas. *Zen e as aves de rapina*. São Paulo: Cultrix, 1993.

MERTON, Thomas. *A via de Chuang Tzu*. Petrópolis: Vozes, 2003.

PANIKKAR, Raimon. *L'incontro indispensabile: dialogo delle religioni*. Milano: Jaca Book, 2001.

TRUNGPA, Chögyam. *Além do materialismo espiritual*. São Paulo: Cultrix, 1993.

TRUNGPA, Chögyam. *O mito da liberdade: e o caminho da meditação*. São Paulo: Cultrix, 1995.

XAVIER, Francisco Cândido (Espírito Emmanuel). *Mediunidade e Sintonia*. Rio de Janeiro: FEB, 1945.