

Thomas Merton e o Zen Budismo:

Contradições em tempos de crise do pensamento, atitudes e sonhos

Francisco Handa
Doutor em História Social, UNESP
Centro de Estudos de Cultura Zen

Resumo: Num tempo em que o mundo viveu momentos de transformação no campo político e social, Thomas Merton apresentou um outro viés, o misticismo cristão que encontrava suporte no Zen Budismo.

Palavras chave: Zen Budismo, Misticismo cristão, místicos da Idade Média.

Abstract: In that time when the world lived times of change in politics and social issues, Thomas Merton indicates an another path: the christian mysticism supported in Zen Buddhism.

Key word: Zen Budhism, Christian mysticism, Mystics of Midle Ege.

1. Maio de 68

Enquanto a inquietação assolava corações e mentes dos jovens, naquele derradeiro ano de 1968, em Paris, cuja busca dos rumos pautava-se pela transgressão da ordem - de um capitalismo injusto, do imperialismo americano, de um comunismo autoritário - a dúvida tornara-se a tônica de uma crítica contra o senso comum e às ditas ideologias. De um lado, a Guerra do Vietnã, de outro a invasão da Tchecoslováquia pelos soviéticos. O mundo estava em crise: nem muito à direita, nem muito à esquerda, muito menos ao centro. Alguns acreditavam no comunismo e lutavam por seus ideais, no campo e na cidade, maoistas, stalinistas e trostkistas. No viés contrário, os vários governos militares instauraram um reino de repressão em toda América do Sul.

Todo pensamento, qualquer que fosse a atitude, de rebeldia, merecia um pedaço do bolo de 1968. Época da contracultura. Proibido era proibir. Nos Estados Unidos Herbert Marcuse, após abandonar a Alemanha, criticava ardorosamente a sociedade americana. Não era este o modelo. Pelo contrário, reconhecia as mazelas da miséria capitalista. Enquanto isso, na França o existencialismo militante tendo à frente Jean Paul Sartre e Simone de Beauvoir propunha a liberdade do homem em decidir seu destino, através da adoção da responsabilidade.

Justamente neste período, uma semente dava sinais, soprada do Pacífico em direção ao ocidente. Muito antes dos Beatles terem descoberto a Índia e seus gurus inspirados nos textos antigos do Vedanta. Era um tipo de budismo, transgressor nos padrões ocidentais, sem misticismo, sem Deus, sem pecado, que pregava a libertação do homem através do desapego, da compaixão e da Iluminação. Chamava-se Zen Budismo.

Geração em que o Budismo atraía a atenção de outros movimentos como o dos hippies, ocasião em que confundiam propósitos. Se a liberdade de uns era o consumo de

alucinógenos, as drogas psicodélicas, para se atingir o êxtase, no caso os seguidores do lema “sexo, droga e rock’n roll”, o budismo abominava qualquer consumo de algo que alterasse as condições normais da mente. Drogas não se coadunavam com a atenção plena, enfatizada nas meditações, estas conhecidas como *zazen*.

Confusões nas ruas, da França para o mundo, inclusive o Brasil, levando-se em considerações aspectos peculiares do momento em que se vivia: governo autoritário. Os jovens protestavam. Todos os ânimos à flor da pele, na agitação dos braços, faixas e frases de efeito. Do outro lado, a patrulha armada, com cassetetes, escudos e bombas de gás lacrimogênio. Nenhum consenso. Somente o confronto dos corpos e idéias, de livro colocado debaixo do braço, do livro perseguido e queimado por divulgar comportamento subversivo.

Subversão maior talvez pudesse ser a do estudante de Zen Budismo, cuja contradição maior era a de manter-se em silêncio com as pernas cruzadas em lótus. Tal qual Mahatma Gandhi, aquele líder indiano que adotou postura semelhante diante da agressão do colonizador britânico. Atitude de difícil entendimento para o pensamento ocidental, calcado sempre mais na ação do que no quietismo oriental da “não ação”. Mas, diante da falta de caminhos dos padrões ocidentais, em tempos de revolução, a “não ação” poderia apresentar novidades que jamais teriam sido aventadas.

Se fosse um modismo, como os ventos soprados da pós-modernidade, em sua inconstância, logo desapareceriam. Não foi isso que aconteceu. O Zen Budismo antecede 1968 e continuou existindo depois desta época. O que nos interessa neste trabalho é apontar a especificidade do Zen Budismo no período da contracultura. Em especial, nos apetece é problematizar a postura de simpatia em relação ao budismo e a busca de sintonia com a tradição católica do místico franco-americano Thomas Merton.

2. Japão invade o Ocidente

Sempre houve uma predileção de algumas mentes ocidentais pelo Japão e quando o Comodoro Perry, na metade do século XIX bombardeou os portos japoneses exigindo a retomada do comércio com o Ocidente, em especial os Estados Unidos, deixou livres as presas do tigre da cultura japonesa. Sutil e penetrante, causando dor e prazer, incomodava e trazia concomitantemente uma luz radiosa que penetrava nas regiões obscuras da psique humana. O Budismo Zen pode ser visto como esta psicologia empírica, sem teorias abstratas, sem teoria alguma, que priorizava a experiência acima de qualquer arroubo discursivo.

Foi na Inglaterra que Christmas Humphreys (1901-1983) fundou a London Buddhist Society em 1924, considerada a mais antiga instituição budista do Ocidente. Ele teria sido um dos principais divulgadores do Zen Budismo, autor de inúmeras obras explorando o tema a partir de uma visão ocidental. *Ele escreveu Zen a way of life, Zen Buddhism, Awakening of Zen, A Introduction to Zen Buddhism* e, em parceria com o filósofo japonês Daisetz T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*. Este último publicado em volumes que foram impressos em 1927, 1933 e 1934.

Um outro autor, Allan Watts (1915-1973), nascido na Inglaterra, estudioso de religiões comparadas, encontrou o Zen Budismo nos Estados Unidos e teria recebido treinamento com o monge Sokei-an Sasaki, em Nova York. De sua autoria estão *O Espírito Zen*, de 1936, e *O Caminho Zen*, de 1957. Sua importância na época mereceu destaque, mais tarde criticado pelos novos estudiosos do Zen Budismo, de ser ele apenas um teórico comum sobre o tema.

Não somente o Ocidente buscou beber da fonte sino-japonesa, havendo um autor que fez o caminho inverso. Japonês que nasceu em 1870 (faleceu em 1966), D.T. Suzuki foi o oriental mais ocidental que o mundo teve, pois as principais obras de Zen Budismo publicadas

em língua ocidental (inglês) é de sua lavra. Interessado pelo Ocidente, D.T.Suzuki, formado pela Universidade de Tokyo, conheceu os Estados Unidos ainda jovem, em 1890. Acadêmico e pensador livre da chamada Escola de Kyoto, tentou através de seus trabalhos uma aproximação do pensamento oriental, no caso o Zen Budismo, com a filosofia ocidental.

Na época, os escritos de D.T. Suzuki eram as únicas referências bibliográficas existentes, calcado num raciocínio lógico e metodologicamente acessível à cognição acadêmica. Textos de grande erudição, capaz de agradar aos mais exigentes. A geração que o sucedeu teceu calorosas críticas a ele, reconhecendo-o como um teórico apenas. Teórico significava um não praticante sistemático do budismo. Críticas à parte, ele teve sua importância na sementeira do Budismo Zen para o mundo deste lado do Atlântico.

Em sua busca pela síntese entre a simplicidade do Zen e a conceitualização ocidental, D.T.Suzuki tornou o primeiro algo diferente, “mastigado” para o gosto do leitor principiante, cujo paladar oriental foi adaptado à apreciação ocidental. Possivelmente ele queria tomar o Zen Budismo como referência de filosofia, portanto, vestí-lo aos padrões de entendimento cognitivo existente na linguagem filosófica. Não fora por acaso a sua aproximação com Eric Fromm ao publicar *Zen Budismo e Psicanálise*, e ter C. G. Jung como prefaciador de *Introdução ao Zen Budismo* (1934).

3. Cristianismo Zen Budista

Numa direção diferente a dos filósofos e estudiosos de religião comparada, estão os teólogos de formação cristã. O primeiro deles a se interessar por Zen Budismo foi Enomiya-Lassale (1898-1990), jesuíta alemão que chegou ao Japão em 1929 para se tornar vigário numa igreja em Hiroshima. Sua tentativa foi aproximar a religião Zen Budista do Catolicismo Romano. Menos preocupado com a teoria, entregou-se a um treinamento com um mestre de Zen.

Lassale tornou-se discípulo de Harada Daiun Sogaku e, com o falecimento deste em 1963, renovou os votos de estudioso de Zen através de um discípulo de Harada, Yamada Koun. Sua obra principal foi *Zen: A way to Enlightenment*. Em 1960 recebeu o certificado de instrutor de Zen Budismo, recebendo o título de *roshi*. A este respeito, *roshi* designa alguém reconhecido por um mestre do Zen Budismo como habilitado em ensinar, pois logrou o conhecimento através da experiência própria.

Outro que enveredou pelos caminhos do oriente foi o jesuíta Heinrich Dumoulin (1905-1995), professor de filosofia e história na Universidade de Sofia, em Tóquio. Naquela que era uma instituição católica, o alemão Dumoulin fundou o Instituto das Religiões Orientais. Ele, que chegara ao Japão em 1935, foi autor de inúmeras obras, entre as quais *History of Zen Buddhism*, de 1963, e *The development of in chinese zen after the sixth patriarch in the light of Mumonkan*, de 1953.

Escritor místico e consagrado nas letras para a divulgação da fé católica está o monge trapista Thomas Merton (1915-1968). Nascido na França, em Prades, ingressou no Mosteiro Trapista Gethsemani, aos 26 anos, em 1941, Kentucky, Estados Unidos. De temperamento curioso, Merton foi ao mesmo tempo um ortodoxo em relação à busca de uma prática antiga no coração da Igreja Católica e um eclético na aproximação com as outras tradições religiosas, de maneira enfática e decisiva quanto ao Zen Budismo. Como homem de seu tempo, defendia os direitos civis, a não violência, e o diálogo com os outros segmentos religiosos cristãos e não cristãos.

Uma infinidade de obras surgiu escrita na clausura do mosteiro trapista, levando em consideração os seus votos solenes, entre os quais os mais rigorosos: silêncio e obediência. Seu silêncio, de natureza passiva (ou não), produziu obras de reflexão da mística ocidental,

distanciada das preocupações do mundo objetivo, exteriorizado, cantado nas músicas de protesto, passeatas, guerras, repressão militar, enfim o dilema da Guerra Fria. Enquanto o mundo se dividia, polarizando duas frentes de oposição, nas idéias, atitudes e perspectivas, havia em Thomas Merton uma busca mais à frente, além desta linguagem dicotômica.

Mais de quarenta obras foram escritas pelo trapista em seus 53 anos de vida, publicadas em diversas línguas, inclusive o português. Daquilo que publicou em sua introspecção mística, três são dedicadas ao Zen Budismo: *Místicos e Mestres Zen*, de 1961, *Zen e as Aves de Rapina*, de 1968, e *A experiência interior*, de 1959, mas que se tornou conhecido após sua morte numa edição comercial. Para aqueles dias de atitudes decisivas, ao lado da mudança, da revolução, contrapondo-se à ordem imposta, de natureza conservadora e reacionária, a atitude de Thomas Merton despertou a crítica de ambos os lados. Havia, de fato, uma confusão nas mentes e atitudes dos jovens, e igualmente dos velhos, em relação à condução dos eventos. Isso, a partir da postura de Merton e da maneira como ele penetrava nos meandros da contradição objetiva do fato histórico.

A atitude da Igreja também mostrava posturas discordantes entre si, que para Merton, não condiziam com a sua proposta. Falava-se em diálogo inter-religioso incentivado pela alta cúpula como sinal de tolerância e civilização, que apenas servia de fachada para as reais intenções dos pensadores modernos do novo cristianismo militante considerado ativista, antimístico, social e revolucionário (MERTON, 1991:44). Se a Igreja buscava fazer história através de atitudes laicas em consonância com as vozes dissonantes da mudança, Merton não rompia com a Igreja ao se aproximar do Zen Budismo, muito ao contrário, tentava buscar na própria tradição Católica aquilo que agora ela negava, a experiência mística que a modernidade e a ocidentalização não tiraram dos budistas do Oriente.

Era isto. Não que Thomas Merton quisesse criar uma nova Igreja somando elementos exóticos de uma cultura distanciada, o Extremo Oriente, mas recuperar elementos perdidos pela Igreja no limiar da conquista das Índias Ocidentais a partir do século XVI, seguida da Reforma religiosa. Pareceria para os outros um atraso, contrariando o sopro da modernidade que exigia ações objetivadas no mundo em que se vivia, momento em que as mulheres conquistavam direitos e a revolução sexual estava em voga. Protestar contra o atrasado, sinal de acomodação, era a mensagem das bandeiras desfraldadas nas vias públicas. Diante desta situação, a proposta de Merton era demais esdrúxula: não agradava.

Tanto os cristãos progressistas como os conservadores têm tendência a suspeitar das religiões da Ásia. Isto por várias razões. Os conservadores, porque pensam que o pensamento asiático é panteísta e, portanto, incompatível com a fé cristã num Deus criador. Os progressistas, por pensarem que toda religião asiática é pura e simplesmente negação do mundo, evasão por meio de transe, repúdio sistemático da matéria, do corpo, dos sentidos e assim por diante. O resultado disso é a passividade, o quietismo, a estagnação. (MERTON, 1993:45)

Nada haveria, então, para se aprender com as outras tradições, cabendo à Igreja procurar seus próprios caminhos, sem necessitar beber de outras fontes, sendo ela própria fonte de todo saber. Existiriam no cerne da Igreja diferenças políticas substanciais, não restava dúvidas, mas a unidade em torno da verdade a mantinha soberana. Uma boa vizinhança com as outras religiões poderia ser postura de humildade, de ser observadora, mas tendo confiança de que muito pouco haveria de aprender com os outros. Atitude esta que sempre existira nela, no confronto das culturas, aproximando-se e negando desde outros tempos.

Em relação ao Japão, o momento em que se dá o contato entre o catolicismo e o budismo remonta ao tempo de Francisco Xavier, jesuíta espanhol que no século XVI em sua viagem para a China acaba aportando justamente nas praias do Japão. Merton, ao citar tal passagem, tenta justificar a sua atitude também de aproximação com o budismo. Mas agora os cristãos católicos cometem um erro ao ignorar o valor da religião oriental. “No entanto, os primeiros jesuítas que chegaram ao Japão não cometeram os mesmos erros” (MERTON, 1972:6). O próprio Xavier conta em suas cartas uma passagem a respeito de um monge do Budismo Zen, de nome Ninshitsu, a quem considera um homem abençoado. Mas, evidentemente, havia uma distância cultural enorme entre a mentalidade escolástica dos jesuítas e a total ilogicidade dos monges budistas. Poderia haver admiração entre as partes, como nos escritos jesuíticos a respeito da estética japonesa, de influência Zen, principalmente a cerimônia do chá. Apesar de seu entendimento suspeito, sem muito pensar, isento de conceitos e adjetivações, o jesuíta atento percebia através da manifestação artística a profundidade da atitude budista e Zen, do quietismo dos monges tonsurados.

Toda tentativa de se iniciar um diálogo, com as definições elevadas da teologia, da hermenêutica, enfim dos instrumentos próprios para o conhecimento poderia ser inviável. Jamais um monge Budista Zen ingressaria numa linguagem abstrata a respeito de Deus, do pecado, da culpa ou do Juízo Final. Não falavam a mesma língua. Outras seriam as questões que interessariam ao budista como “quem sou eu”, “o que é a vida, o que é a morte”, “de onde vim”, algo relativo a impermanência de todas as coisas, à ausência de uma natureza intrínseca e à unidade de tudo que existe. Se o ocidental buscava na erudição o motor que impulsionava as asas da inteligência, o modelo aristotélico da lógica formal, o oriental budista se portava como um poeta contemplativo, que buscava na experiência as chaves para a libertação das amarras de todo condicionamento, portanto, da ignorância.

Decerto, o pensamento ocidental e o oriental possuem diferenças, senão uma dialética de negação, um em relação ao outro que, caso cuidado não for tomado, produzirá um entendimento equivocado. Caso venham a acontecer atitudes de hostilidade, uma falta de sintonia em relação ao diferente, então o conhecimento será negado. Ao mesmo tempo, o diferente, por apresentar outras possibilidades, construídas no decurso do desenvolvimento da cultura e da história, ainda que não possamos entendê-lo totalmente, se mostra provocativo quanto à abertura do pensamento.

Não que o diferente esteja errado ou contrário aos dogmas da construção do pensamento ocidental, apenas ele é daquela forma. Esta pode ter sido a postura de Thomas Merton com o budismo, mormente o Zen, e outras denominações religiosas. De qualquer tradição religiosa, o Zen Budismo seria também aquela que mais críticas poderia receber por sua atitude passiva diante das contradições da história.

Este estado de coisas faz parte do mito generalizado no Ocidente em relação ao Oriente misterioso que, assim pensam, há muito sucumbiu tranquilamente à morte psíquica, sem esperança alguma de salvação a não ser por parte do Ocidente dinâmico, criador, progressista, com atitude de afirmação face à vida (MERTON, 1993: 45 - 46).

Contrariando todos os valores ocidentais, a suposta ortodoxia da verdade, Merton buscou no oriente o elixir de sua própria libertação e condenação. Seria ele um herético, um perigo para os destinos da Igreja, enfim um pervertido monge preocupado em colecionar elementos estranhos à tradição ocidental? Se o mundo conhecia convulsões de toda natureza quebrando padrões, mudando comportamentos no pensamento, na sociedade e na política, o mesmo se daria com uma ala da própria Igreja. Uma militância aparecia a fim de conquistar o seu espaço neste tempo de incertezas. Diferente era a perspectiva de Merton, ao invés da

expansão no espaço, optara por uma expansão no tempo, assim a sua busca era interior, num movimento centrípeto, contrariando o movimento que pleiteava os avanços sociais e políticos.

Não se pode acusar Thomas Merton como sendo um alienado de seu tempo, muito pelo contrário. Sua atuação se fazia também no plano secular, portanto, do homem comum. Entretanto, a busca contemplativa Zen Budista a que ele se refere seria uma maneira de conhecimento da própria natureza humana, a sua mente, para então, com o fortalecimento interior poder atuar no campo exterior de maneira desapaixonada e coerente quanto às armadilhas das emoções.

4. Zen Budismo em Merton

Em nenhum momento o budismo teria sido questionado por Merton, no tocante o seu avanço no Ocidente, seja também em sua adaptação aos moldes da sociedade moderna do capitalismo americano e europeu do pós-guerra. Não era esta a questão. O incômodo do teólogo Merton dizia respeito mais aos rumos da Igreja no Ocidente, num período propício às transformações. Entretanto, ele se deparara com um modelo a ser construído, contrário aos princípios pleiteados pela própria Igreja. Vivia-se aquilo que convencionou chamar “a nova consciência”, tema tão caro à Igreja, que procurava pela objetividade estabelecer a relação do fiel com Deus. Para que isso ocorresse, o cogito cartesiano se fez necessário, fazendo que o sujeito, ou seja a consciência de um eu, pudesse ganhar relevância. “É para ele a única indubitável realidade e todas as verdades têm aí início” (MERTON, 1993:50).

De fato, esta via mereceu a crítica de Merton que, ao contrário, defendia a retomada da experiência mística em que Deus e o homem se fundiam. Muito longe do senso comum ou daquilo que o pensamento ocidental desenvolveu na história. Esta assertiva, que aparentemente mostra elementos corretos, não condizia totalmente com a verdade dos fatos. O que propõe Merton é o retorno a uma forma de cristianismo primitivo. A este respeito, ele argumenta:

Supunha-se até bem recentemente que a experiência dos primeiros cristãos ainda era possível de ser atingida por cristãos fervorosos de nossa época, em toda a sua pureza, contando que certas condições fossem fielmente preenchidas (MERTON, 1993:46).

Segundo ele, houve em tempos remotos uma ruptura, condenando o homem a ficar de um lado, Deus de outro, e toda experiência mística tornou-se algo estranho para a difusão da fé católica. “Se o misticismo é sumariamente identificado com a experiência cristã helênica e medieval, é, cada vez mais, rejeitado como sendo não cristão” (MERTON, 1993:49). Ao se aproximar do Zen Budismo, o monge cisterciense acaba contrariando a própria Igreja, pois tudo o que pode aprender dele reverte numa heresia, um retorno a uma prática que a história relegou. Enquanto que a verdade cristã balizava-se pela experiência dinâmica, Merton enfatizava que ela poderia ser estática. Esta, por ser intuição metafísica, tornar-se-ia experiência mística.

Assim, ao construir o seu argumento, ele recorre à própria memória da Igreja para demonstrar:

Quando se descobriu que a Parusia (a vinda do Cristo) fora adiada para o futuro, então o martírio foi considerado como o caminho para a entrada no reino de Cristo, aqui e agora. A experiência do martírio era, de fato, para muitos mártires, também uma experiência mística de união com Cristo em Sua crucificação e ressurreição. Depois da idade dos mártires, os ascetas e os monges procuravam a união com Deus em vida de solidão e auto-renúncia. (MERTON, 1993:47)

Os tempos são outros. Não quer dizer que estejamos melhores, em relação aos místicos cristãos. Existe um movimento numa direção, que em Merton vai em inverso, como que querendo retomar um ponto em que a Igreja abandonou. Evidentemente, pode-se recuperar no passado elementos importantes que por algum motivo se perderam. Segundo Merton, seriam estas partes de um quebra-cabeça cujas peças ficaram deslocadas, que agora a Igreja se recusa a aceitá-las, preferindo criar uma saída original em consonância com o desenvolvimento do mito da modernidade. Eis a nova conscientização. O perigo desta estava justamente ao trilhar por caminhos desconhecidos, nos quais as armadilhas espalhavam-se através das vozes entusiasmadas pelos discursos fechados. A Igreja Católica não cederia. Nesta maneira inflexível, o erro se instalava.

Ao se valorizar sobremaneira a atuação de um eu que constrói a sua realidade, a realidade do mundo, de uma consciência capaz de se dar conta de toda a Natureza, seus objetos, gerará em torno de si mais poder e centralização. Esta era a característica existencial daqueles anos de 60 e 70. A crise está instalada nos rumos tomados na crença do homem que transforma o seu meio. Este homem encontra-se mergulhado nas amarras de sua própria criação. Um homem que acredita na atuação de um sujeito.

Mas, ao mesmo tempo, mais tende a isolar-se em sua prisão subjetiva, para tornar-se um observador solitário, separado de tudo mais, uma espécie de bolha de sabão transparente, alienada, que contém toda a realidade na forma de uma experiência puramente subjetiva (MERTON, 1993:50).

Não se trata apenas de uma postura da Igreja, mas também de outras denominações cristãs, da sociedade ocidental como um todo que neste momento comunga do mesmo pensamento e atitude. Dito desta forma, o monge cisterciense tem o mundo contra ele, àquilo que se pode dizer mundo civilizado. Outra coisa que não seja assim, merece desconsideração. Ele, uma pequena voz que faz barulho, mas deixam-no dizer aquilo que não coloca o desenvolvimento da História em perigo. Poderia ser mais uma anomalia, uma espécie de contradição em tempos de avanços. Os críticos progressistas poderiam dizer ser a atitude de Merton um pacifismo inerte bem ao gosto das religiões orientais. Ao invés de atirar pedras e protestar, preferia-se mergulhar de maneira meditada na própria inconsciência. Tudo ao contrário dos paradigmas do pensamento moderno.

Lutar contra uma multidão pode ter conseqüências desagradáveis: rechaçado. Mas ele não arreda pé, levanta os ataques mais contumazes contra a suposta morte de Deus, conseqüência do exacerbamento de uma consciência independente e autônoma. Segundo o próprio, quando isto acontece, estabelece-se uma relação de vontade de conhecimento permeado pelo eu.

O pensamento cartesiano começou pela tentativa de alcançar Deus como objeto, partindo do ser pensante. Mas, quando Deus se torna objeto, mais cedo ou mais tarde 'morre', pois Deus como objeto é, afinal, coisa impensável. Deus como objeto não é apenas mero conceito abstrato, mas conceito que contém tantas contradições internas que se torna 'não negociável', exceto quando é transformado, enrijecido em um ídolo mantido na existência apenas por forte ato de vontade. (MERTON, 1993:50 - 51).

Propõe-se neste caso o desaparecimento do sujeito, tema constante nos escritos do Zen Budismo que agradava sobremaneira a Thomas Merton, cuja aproximação desta atitude abre caminho para a contemplação mística. Não é uma consciência do tipo "consciência de" mas "pura conscientização", da maneira posta por ele. Toda construção dual entre sujeito e objeto

cai por terra, o que desestabiliza as bases de uma metodologia viável para a construção do conhecimento. Nenhum sujeito pragmático está suficientemente capacitado a usar da mente objetiva, mormente no campo da compreensão religiosa, sem a reificação daquilo que somente a experiência mística poderá dar conta.

Enfim, o Zen Budismo, como uma religião atípica, sem devaneios, vai fundo naquilo que, outrora, também os tidos místicos cristãos realizavam. Para tanto, Merton tenta recuperar expressões do misticismo cristão de renome, outros menos conhecidos, como os místicos ingleses: Richard Rolle, Walter Hilton, Julian de Norwich e o autor anônimo de *Nuvem do Desconhecido*. Estes são os primeiros contemplativos do século XIV a desenvolver um misticismo inglês típico do seu período: produziram em língua saxônica. Outros também, somaram a estes, escrevendo em latim: Santo Ailred de Rievaulx, Adam, o Carthusiano e o anônimo Monge Solitário de Farne (MERTON,1972:139). Além da Inglaterra, houve igualmente exemplos como o de Tereza de Ávila e João da Cruz, na Espanha, de Meister Eckhart, na Alemanha.

Ao pisar em terreno movediço, o Zen, Thomas Merton encontra um sentido de vida, de negação a todas as convenções valorizadas na cultura ocidental: o conceito. Tudo aquilo que o Zen poderia ser, não é. Por demais provocativo, capaz de despertar o interesse em conhecer o diferente, não pela diferença em si, mas pela desconfiança de que algo se vela por trás de um comportamento incomum, ou ainda, pela verdade mostrada em sua brutal falta de escrúpulos. Sem discursos nem alegoria, de uma simplicidade que causa um desconforto às formas de mente construídas pelos condicionamentos sociais, mente dividida entre o relativo e absoluto, que conheceu o pecado na ruptura do homem e da Natureza. Nada disso tem sentido para o Zen, fantasias criadas que reforçam a constituição de uma mente apegada a uma consciência impregnada pelas convenções deste mundo objetivamente abstrato.

O Zen não é uma explicação sistemática da vida. Não é ideologia. Não é visão do mundo, nem teologia da revelação e da salvação. Não é mística, nem caminho de perfeição ascética. Não é misticismo, como este é entendido no ocidente. Em realidade, ele não se enquadra em nenhuma categoria que tenhamos. Por isso todas as nossas tentativas para rotular o Zen e catalogá-lo como “panteísmo”, “quietismo”, “iluminismo”, “pelagismo”, resultam em completa incongruência e precedem da ingênua suposição de que ele pretende justificar os caminhos de Deus em relação ao homem e o faz falsamente (MERTON,1993:60).

5. O embate na contradição

Como uma religião, se assim poderia ser considerada, o Zen Budismo que se punha totalmente ao contrário dos dogmas cristãos poderia interessar a um monge trapista que nada tinha a ver com o Oriente e suas expressões religiosas. Nem era preocupação do Zen envolver-se com o dilema da existência dual e muito menos da natureza de Deus. De fato, o budismo nunca se colocou como uma religião profética. Mas como ocidental em crise de como a sua fé poderia ser conduzida, Merton, claro, quer encontrar uma brecha no budismo em que o divino pudesse encontrar abrigo. Ele acha, pelo menos ele pensa ser desta maneira:

O Zen não está preocupado com Deus, da mesma maneira que o cristianismo o está, embora se possa descobrir analogias sofisticadas entre a sua experiência e a do 'Vazio' (sunyata), e a experiência de Deus no misticismo cristão apofágico do 'não conhecimento' (MERTON, 1993:61).

Aquilo que Merton chama de misticismo, se aplicado a um monge Zen Budista, pode causar embaraços. Para aquele, o Zen não se coaduna com o que pode ser chamado de

místico, sendo apenas experiência sem envolvimento místico, mas de constatação apenas dos fatos. Para um mestre Zen não se deve acreditar nos fatos, mas experimentá-los com o próprio corpo e mente. Sendo assim, a Iluminação de Buda, como experiência do outro não tem importância. O que vale é a experiência própria da Iluminação. Levado para o campo do cristianismo, o exercício é o da atitude contemplativa dos monges da cristandade: “De acordo com a tradição mística cristã, enquanto se está envolvido pelas preocupações e desejos do eu exterior, não se pode encontrar o próprio centro interior e lá conhecer Deus” (MERTON, 2007:24). Visto a partir de Merton, esta forma de agir é mística, que ao remontar o cristianismo da Idade Média insere-se na tradição cristã.

A contradição entre as culturas religiosas continuará existindo. Em momento algum, pela experiência do Zen Budismo procurou-se negar a vida mundana, a dos sentidos e, assim sendo, da forma. O próprio Merton coloca: “A experiência do Zen é apreensão direta da unidade do invisível e do visível, do numeral e do fenomenal, ou, se preferem, é uma conscientização experimental de que qualquer divisão tem de ser pura imaginação” (MERTON, 1993:63).

Ainda que outros motivos levem à prática budista, que pode não interessar ao crente cristão, Merton aponta na diferença o valor e a compreensão daquilo que diz respeito à vida do homem comum. “O Zen, portanto, visa a uma espécie de certeza. Não é a certeza lógica da prova filosófica, ainda menos a certeza religiosa, que resulta da aceitação da palavra de Deus pela obediência da fé. É, antes, a certeza que acompanha uma autêntica intuição metafísica, que também é existencial e empírica” (MERTON, 1993:63).

Lidando com o campo da intuição, que Merton enaltece na prática Zen Budista, quer ele recuperar esta experiência no contexto cristão. “Isso mostra claramente que o Zen insiste numa prática concreta e não no estudo ou na meditação intelectual como meio de atingir a iluminação” (MERTON, 1972:14). Mas a resistência é grande e a aceitação totalmente inviável, pois para que isso se realize, haverá a necessidade de eliminação de um ego controlador em suas decisões. Existe no ocidente uma valorização do sujeito que atua e intercede em seu meio físico e espiritual. Não é o que acontece com uma prática da contemplação. Assim, este visionário insiste:

O primeiro passo para uma compreensão correta da teologia cristã da contemplação é captar claramente a unidade de Deus e do homem em Cristo, o que evidentemente pressupõe a igualmente crucial unidade do homem em si mesmo. Pois, no homem, o corpo e a alma não estão divididos um contra o outro como princípios de bem e mal; nossa salvação não depende de modo algum de uma rejeição do corpo para libertar a alma do domínio de um princípio material maléfico. Ao contrário, nosso corpo é tão nós mesmos quanto a alma e nenhum deles pode possuir uma existência completamente separada do outro, ao menos não uma existência completamente separada do outro, ao menos não uma existência como um verdadeiro ser pessoal (MERTON, 2007:57-58).

Falando uma linguagem diferente da dos tempos atuais, em que se prioriza justamente o contrário, o sujeito cartesiano ganha dimensão na medida em que qualquer dúvida a respeito de sua autonomia não é assunto relevante. Afirma Merton, ao mostrar as ondas dos tempos da modernidade. “Vivemos atualmente empestados pela herança da autopercepção cartesiana que sustenta que o ego empírico é o ponto de partida de um progresso intelectual infalível para a verdade e para o espírito, cada vez mais sutil, abstrato e imaterial” (MERTON, 1972:25).

Aquilo justamente que o Zen Budismo realiza enquanto método de contemplação da natureza em si, sem modificação pela mente arbitrária, julgadora e parcial, é o que Thomas

Merton indica para o cristianismo. Seria para ele um cristianismo menos abstrato, priorizando a experiência com o sagrado no qual Deus poderia se revelar. Isto que ele chama de experiência mística é a unidade do ser fiel com o seu Criador, este igualmente parte imprescindível da criatura. Ao se aproximar do Zen Budismo, não são os dogmas cristãos que devem fazer a diferença, estes demasiadamente burocráticos, mas a vivência, cada uma de acordo com a sua tradição.

Se o Zen Budismo, por sua vez, treina a mente para perceber as coisas de acordo com a natureza que lhe é própria, não há o que questionar dos dilemas da fé cristã, embasadas na revelação e na palavra. Por isso o cristianismo é apenas o cristianismo, sem a necessidade de se fazer comparações ou achar falhas nele. De maneira semelhante, uma pedra é uma pedra, dura, cristalina, não necessitando criar uma teoria científica a respeito da existência dela. Esta postura não é nada ocidental. Nem mesmo Merton escapa desta armadilha. Ainda que seja um contemplativo da ordem cisterciense, os reflexos da mente cartesiana estão presentes. Se assim for, qual seria a razão de se aproximar do Zen Budismo?

Poderia-se pensar nas vantagens ao justificar a contemplação, negada pelo Catolicismo oficial, ao buscar no Zen Budismo uma experiência que lhe é atraente. Talvez não fosse bem isso. Merton reconhece o valor e a importância do Zen Budismo, não somente na história da cultura do Japão – China, como também no que ele pode contribuir para o desenvolvimento do cristianismo. Isso cheiraria heresia: o cristianismo católico aprendendo com os outros, sendo esta a única religião verdadeira, qualquer falha desta vai contra o dogma da certeza.

Entretanto, Merton é menos ortodoxo nesta crença ao tentar aproximar-se de uma tradição que em algum momento encontra-se com a sua naquilo que as tornam comuns. Não quer dizer iguais. Independente dos objetivos de cada uma: a busca da Iluminação no Budismo, o encontro com Deus no Catolicismo. Conservando o dogma Católico, mas colocando-o de lado, talvez as duas religiões estejam falando da coisa semelhante, mas numa linguagem diferente. O vazio da Iluminação budista talvez fosse equivalente à simbiose através da experiência mística do fiel com Deus, bem a maneira dos místicos católicos da Idade Média.

Veremos como o kerigma sobrenatural e a intuição metafísica dos fundamentos do ser estão longe de ser incompatíveis. Pode-se dizer que um prepara o terreno para outro. Bem podem completar-se mutuamente e, por essa razão, o Zen é perfeitamente compatível com a fé cristã e, mesmo, com o misticismo cristão (se compreendermos o Zen em seu estado puro e sua intuição metafísica) (MERTON, 1993:71).

6. Considerações finais

Situamos as inquietações da Igreja Católica diante da mística proposta pelo monge Thomas Merton que buscava no Zen a ferramenta capaz de incentivar uma prática, senão uma atitude perante a vida, que destoava do movimento em voga. Era este o da ação constante em favor das mudanças sociais e políticas. Visto como sinônimo de “quietismo”, o Zen ia na contramão dos acontecimentos, poderia ser pensado assim. Naqueles anos de convulsão, uma brecha se abria em favor das mudanças mas o que colocava Thomas Merton era demasiadamente fora dos padrões comuns, algo além da dialética entre conservadores e progressistas. Visto com desconfiança pelos setores organizados, as instituições, Merton quis mexer na mente como fator determinante para qualquer transformação.

Ele entendia, possivelmente, que os fatores subjetivos deviam estar em sintonia com o mundo objetivo, sem divisão alguma. Pretendia-se buscar a Deus, seria para ele através do fortalecimento da subjetividade e não objetivamente em que a mente separa o sujeito e o

objeto de conhecimento. Esta objetividade árida, sinal destes tempos, era contrária ao conhecimento místico acerca do sagrado. A experiência com o sagrado era o fator determinante e não conhecer o sagrado pela apreensão da mente analítica. Um cristianismo místico é o que ele pleiteia, tão comum no Zen Budismo. Ainda que aparentemente os objetivos sejam diferentes, em síntese desenvolvem práticas similares: o esvaziamento.

Mas Merton não apenas busca um cristianismo místico e antigo, mas divulga o Zen Budismo como fosse ele o principal interessado. Ao lado de outros autores como Allan Watts, Christmas Humphreys e D.T. Suzuki, aproximou o pensamento oriental do ocidental, numa linguagem direta, às vezes truncada, da sutil experiência do Zen. Todos eles mais tarde largamente criticados, pelos monges zen budistas nativos, de deturparem de maneira fantasiosa e racional algo que necessitava de menos explicação e mais experiência. Todo teórico peca pelas justificativas e admoestações metodológicas quando o objeto do conhecimento é fluido o suficiente que evita ser apreendido pela mente racional. Tanto Merton quanto os outros, inclusive Suzuki, eram ocidentais demais para fazerem de outra forma.

Nesta mesma época, o Zen Budismo tinha encontrado um campo propício para a sua expansão. Nos Estados Unidos inúmeros monges japoneses tinham chegado e acolhidos. É o caso de Taizan Maezumi, Shunryu Suzuki, Dainin Katagiri e um americano, Philip Kapleau. Na Europa tinha aportado Taisen Deshimaru e o vietnamita Thich Nhat Hanh. Aliás, no Brasil encontrava-se Ryohan Shingu que plantou as primeiras sementes para o incremento do Zen Budismo no país.

Bibliografia

- BATCHELOR, Stephen. *Budismo sem crenças*. São Paulo: Palas Athena, 2004.
GONÇALVES, Ricardo M. *Textos Budistas e Zen Budistas*. São Paulo: Cultrix, 1987.
HERRIGEL, Eugen. *A arte cavalheiresca do arqueiro zen*. São Paulo: Pensamento, 1995.
LASSALE, Hugo M. Enomiya. *El Zen entre cristianos, meditación oriental y espiritualidad cristiana*. Barcelona: Herder, 1980.
MERTON, Thomas. *O signo de Jonas*. São Paulo: Mérito, 1954.
MERTON, Thomas. *Místicos e Mestres Zen*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira 1972.
MERTON, Thomas. *Zen e as Aves de Rapina*. São Paulo: Cultrix, 1993.
MERTON, Thomas. *A experiência interior*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
SCIDINI, Patrício. *San Juan de la Cruz o poeta de Deus*. São Paulo: Palas Athena, 1989.
SUZUKI, D.T. *Introdução ao zen budismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973.
SUZUKI, D.T. *Zen and Japanese Culture*. Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1994.
WATTS, Allan W. *O Budismo Zen*. Lisboa: Editorial Presença, 1979.