

## **Flores do vazio: sobre a natureza de si e do mundo no zen budismo**

Flowers of emptiness: on the nature of the self and the world in  
zen buddhism

*Monica Giraldo Hortegas\**

### Resumo

O zen budismo sempre valorizou a natureza. A partir dela pode-se entender sobre a natureza de si mesmo e do mundo. A flor, como expressão dessa natureza, tem papel relevante. Desde Buda até autores atuais da tradição, percebe-se a utilização da flor como símbolo. Para além de explicações teóricas, o que o zen enfatiza é o instante onde uma flor simplesmente é. Este artigo investiga o uso desta simbologia desde o exemplo proferido pelo Buda Sakyamuni, passando por alguns autores zen, tais como Dogen para a compreensão da natureza e seus desdobramentos – natureza de si e do mundo – além de trabalhar com outros conceitos da própria tradição, tais como vazio, taleidade, instante e realidade, para chegar à realização da única e mesma natureza de tudo e de todos, a natureza búdica.

Palavras-chave: Flor. Zen budismo. Natureza de si. Natureza do mundo. Natureza búdica.

### Abstract

Zen buddhism has always honored nature. From it one can understand the nature of the self and the world. Flower, as an expression of this nature, plays a relevant role. From Buddha up to current authors of the tradition, one can see the use of the flower as a symbol. Beyond theoretical explanations, what zen emphasizes is the instant where a flower simply is. This paper investigates the use of this symbology from the example of Buddha Sakyamuni and some zen authors such as Dogen to understand nature and its unfoldings – nature of the self and the world –, besides working with other concepts of the tradition such as emptiness, taleity, instant and reality, to arrive at the realization of the only and same nature of everything and everyone, the Buddhist nature.

Keywords: Flower. Zen buddhism. Nature of the self. Nature of the world. Buddhist nature.

---

\* Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Bolsista Capes. E-mail: mhortegas@hotmail.com

Se você ultrapassa  
a cerejeira  
não há uma única flor  
mas os céus da primavera  
tornam visíveis o florir.

Ikkyu

## Introdução

Conta-se que o zen se iniciou com o *Sermão da Flor de Udumbara*<sup>1</sup> pregado por Buda Sakyamuni aos seus discípulos reunidos em uma assembleia. Em silêncio ele girou a flor em sua mão e apenas Kasyapa pode entender a dimensão profunda de seu ensinamento (Jung, 2012, p. 77). Segundo Piya Tan, este é um texto apócrifo. Não é encontrado nos cânones pali e tampouco em textos mahayana (Tan, 2004, p. 19). Esta parábola, entretanto, fazendo parte dos registros orais da tradição, ressoa até os dias de hoje. Seu significado insiste nos ensinamentos que estão além das palavras ou das teorias. Não pode ser entendido em um sentido puramente racional ou físico (Sojun, 2004, p. 77). Para esta tradição, todos os seres, seja Buda, uma montanha ou um animal, surgem e se interconectam a partir de um campo originário, chamado de vazio ou vacuidade. Todos são esta única flor de udumbara (Sojun, 2004, p. 78).

Com dados mais precisos, sabe-se que o zen budismo faz parte de uma das escolas do budismo. De origem indiana, o budismo se espalhou pelo mundo e foi se transformando na medida que interagiu com as culturas locais. Na China o budismo passou a se chamar chan (Hershock, 2015, p. 1) e no Japão, zen (Nagatomo, 2015, p. 1). Adentrando o Japão, a tradição se depara com um estilo de vida rural. Formada por pequenas vilas e com uma economia centrada na agricultura do arroz, a natureza estava em suas raízes. Venerava-se os ancestrais e a fertilidade. A natureza estava inserida em uma ordem cósmica (Earhart, 1970, p. 8). No zen, há, portanto, uma valorização da simplicidade e da natureza. A meta última, chamada de iluminação, seria um despertar para a identidade com a natureza, uma percepção de sua harmonia e de sua sacralidade (Earhart, 1970, p. 3), chamada de natureza búdica (Abe, 2004b, p. 147).

Entender a natureza humana neste contexto, é entender de que forma esta se relaciona com os outros seres e com o mundo. Para o zen, todos os seres, sem exceção, tem a natureza búdica. É uma visão cosmocêntrica (Abe, 2004b, p. 148). No estado búdico, há um transcender a natureza e um retornar a ela (Paz, 1996, p. 161) como nos diz a tradicional parábola zen:

Antes que eu penetrasse no Zen, as montanhas e os rios nada mais eram senão montanhas e rios. Quando aderiu ao Zen, as montanhas não eram mais montanhas, nem os rios eram rios. Mas, quando compreendi o Zen, as montanhas eram só montanhas e os rios, apenas rios (Herrigel, 1995, p. 7).

Entre os autores que se destacam sobre este tema, mestre Dogen<sup>2</sup> (1200-1253) radicaliza e elimina qualquer posição superior que o homem possa ter em relação aos outros seres. Assim, os sentidos humanos ou a mente surge da mesma forma que as plantas ou as flores. Na profundidade desta abordagem, tudo é sem começo nem fim, nada nasce e nada perece (Sojun, 2004, p. 78).

A vacuidade de onde tudo provém não é niilista. É um vazio pleno. No principal trabalho de Dogen, chamado *Shobogenzo*, este vazio é chamado de flores do espaço, flores celestes, flores do vazio. A flor é afirmada como flor enquanto que, ao mesmo tempo, é vacuidade (Carvalho, 2006, p. 5). Assim, a complexa trama entre a natureza do homem e do mundo tem como fundamento esta mesma vacuidade, as flores do vazio. Para sentir seu perfume, é necessário ser um com a flor. E para ser um com a flor deve-se, como diz Dogen, deixar cair corpo e mente (Abe, 1992, p. 193).

### **1. A natureza da flor para além dos limites lógico-rationais**

Deixar cair corpo e mente é ultrapassar os limites da racionalidade. Quando Dogen usou esta sentença quis dizer que a relação dualística entre corpo e mente desapareceram. E da mesma forma acontece entre si mesmo e os outros e entre si mesmo e a natureza. Há a vivência de um domínio não dualístico da experiência (Nagatomo, 2016, p. 14). Para Nishitani (1900-1990), a ciência moderna excluiu a teleologia do mundo natural. Do ponto de vista teleológico, o mundo segue sob as regras da ordem divina e é percebido como um lar. “A ciência moderna retirou do universo o seu caráter de lar”<sup>3</sup> (Nishitani, 2004, p. 109). O universo passou a ser regido unicamente por leis mecânicas, onde tudo é breve e sem um sentido maior (Nishitani, 2004, p. 110). A crítica não está nas conquistas da ciência. Os avanços que ela trouxe foram muitos. Porém, a visão racionalista de onde ela se construiu não a torna apta para entender plenamente a natureza humana. Os homens foram separados de sua própria natureza (Abe, 2004a, p. 210). É com a vacuidade, segundo o zen, o que possibilita ao homem perceber sua verdadeira realidade.

Vazio, vacuidade, sunyata, nada absoluto são diversos termos utilizados na tradição zen budista para significar este *local* onde se rompe com o intelecto. Autores como Nishida (1870-1945), Nishitani e Ueda (1926- ) da Escola de Kyoto<sup>4</sup> utilizam o termo com distintas nuances epistemológicas porém, a ideia central se mantém. Este é o lugar onde se situa a salvação, a libertação (Heisig, 2007, p. 381) e também a ausência do ego. Percebe-se que a realidade não é independente e substancial (Davis, 2014, p. 23). Este lugar não é para ser pensado fora do mundo ou como um ser transcendente (Davis, 2014, p. 24). É um campo aberto onde o ser pode ser tal qual ele é, em sua taleidade. A realização desta taleidade é o aspecto positivo do vazio (Abe, 2004a, p. 213) no homem. Já os animais e plantas são simplesmente como eles são. Eles não podem se ver de fora (Abe, 2004a, p. 210). Vivem em sua taleidade, como poeticamente descreve Rilke: “Com todos os olhos a criatura vê o Aberto [...] o animal livre [...] tem atrás de si o seu declínio e diante de si Deus e quando avança, avança para a eternidade, tal como jorram as fontes” (Rilke).

Abe Masao<sup>5</sup> (1915-2006), trazendo o simbolismo da tradição cristã para a explicação sobre a taleidade diz que quando a Bíblia narra que Deus viu que sua criação era boa, se quer dizer que toda a criação estava em sua taleidade. Esta é a verdadeira natureza do homem. A comida do fruto sugere o início de criar julgamentos - pecado no cristianismo e ignorância no budismo. Esta é uma habilidade de quem tem auto consciência. E também devido a isto, nós nos distinguimos dos outros seres. Como consequência desta distinção, nós nos tornamos vinculados ao nosso ego, nos fazendo o centro do mundo (Abe, 2004a, p. 211). Enquanto o homem tenta se conhecer através da auto consciência, o ego cai num dilema. No extremo desse dilema, o ego não consegue suportar a si mesmo e colapsa no vazio. O ego, entretanto, deve morrer. A realização da verdadeira natureza é uma necessidade do ego humano. Algumas pessoas apenas confrontam este dilema no fim da vida. Segundo este autor, deve-se entender que não há um ego eterno. Isto está enraizado na consciência humana, mas deve-se ultrapassá-la (Abe, 2004a, p. 212).

Tanto o termo chinês quanto o japonês para natureza, *shizen*, no budismo, *jinen*, correspondem a ideia de si mesmo, ser desde seu si mesmo (Ueda, 2004a, p. 120). Esta natureza é a verdade do ser (Ueda, 2004a, p. 120). Koderá aponta para a importância da reflexão de Dogen sobre a natureza. Ele diz que:

Sementes, troncos, ramos, folhas, flores e todas as outras coisas vivem a vida em sua plenitude. Cada momento de suas vidas é um fim em si mesmo. Sementes não existem para se transformar em troncos, ramos não existem para as folhas [...]<sup>6</sup> (Kodera, 1977, p. 278).

Assim também, as flores florescem simplesmente como florescem (Ueda, 2004a, p. 119). Mas esta não é uma formulação simples. Não é para ser entendida com o intelecto. Não se procura o porquê deste florescimento, apenas sua realização. Sua presença, ou melhor, a presença das flores no nada do homem ocorre em uma dimensão e a sua constatação ocorre em outra dimensão. É a vacuidade que possibilita um processo entre as duas dimensões. A realidade se articula em dois níveis indivisíveis. E assim, as “flores florescem como florescem a partir de si mesmas” (Ueda, 2004b, p. 164-165).

A taleidade se situa em um momento anterior à reflexão. É o momento de simplesmente ver uma flor, sem julgamentos. Não há a divisão dicotômica entre o sujeito que vê e a flor. Entre os dois há o nada ou um vazio pleno que garante a unidade entre o metafísico e o existencial (Ueda, 2004b, p. 165), entre o absoluto e o finito, entre o nirvana e o samsara (Davis, 2008, p. 233).

É com a flor, como linguagem da natureza, onde se expressa de forma clara o que é a taleidade. Nela é possível ser sem a imposição do ego. É a linguagem da natureza que também é a linguagem do próprio ser, que pode se expressar de maneira completa (Ueda, 2004a, p. 116). Seria uma linguagem que surge do nada. Neste estado, se alguém perguntasse a própria vida, porque se vive, a resposta poderia apenas ser de que se vive porque se vive. A vida vive para si mesma (Ueda, 2004a, p. 117).

No zen, para entender que as flores florescem como florescem, faz-se o vínculo entre o florescer da flor e sua transparência na vacuidade. O nada da flor se converte em realidade. O nada se concretiza na flor (Ueda, 2004a, p. 119-120). E, na relação entre o homem e a flor, por um lado, o homem, em seu nada, percebe as flores florescendo por si mesmas e por outro, ele também se encontra em sua verdade (Ueda, 2004a, p. 121). No encontro, não há apenas uma relação, mas um próprio tornar-se a partir do outro. O homem se faz nada mas ele não desaparece. Ele retorna. E nesse retornar ele está verdadeiramente presente. Está aí quando diz que a flor floresce tal como floresce. A vacuidade é o campo de possibilidade do mundo, o campo de possibilidade do ser das coisas (Ueda,

2004a, p. 124-125). A vida como o florescer das flores se articulam na infinita abertura do nada (Ueda, 2004a, p. 125).

No simples florescer de uma flor há a força do próprio florescer. É uma força originária que atravessa a presença do florescer da flor e do ego do homem, e os abre para a abertura infinita da vacuidade (Ueda, 2004a, p. 130). O homem é reduzido ao nada e novamente desperta para a vida. Ele passa a florescer junto com as flores (Ueda, 2004a, p. 130).

Ueda questiona o porquê da importância de tal reflexão para se alcançar a verdadeira natureza. Sua análise aponta para a percepção que enquanto o homem se elevar acima da natureza e se considerar separado dela, ele se torna sujeito e a natureza um mero objeto sujeito às ações e violações (Ueda, 2004a, p. 133). Se a natureza é percebida a partir da natureza profunda do próprio ser que surge a partir do nada, a natureza se mostra simplesmente como natureza. Há uma correspondência entre ambos (Ueda, 2004a, p. 132). A natureza da flor é a natureza do próprio homem. Esta realização surge de forma intrínseca com a compaixão. Não é possível desejar prejudicar ou machucar nem a natureza nem o próprio homem (Ueda, 2004a, p. 133).

## **2. A natureza de si e do mundo**

O entendimento da verdadeira natureza do homem está em sua taleidade. Ele é um ser a partir de si mesmo. Mas esta natureza não é enclausurada no homem. O que se trata aqui é a verdade do ser e de tudo o que existe, já que o que existe é um ser a partir de si mesmo. Flores que florescem se refere tanto a um fenômeno da natureza como à pessoa que o vivencia. Os homens a partir do nada experimentam as flores como florescendo a partir deles mesmos. Na base do ser há o duplo aspecto da subjetividade existencial e da objetividade material. Quando se descreve uma imagem de flores florescendo no zen budismo, o que sobressai não é apenas um fenômeno natural, mas a própria verdade, devido à interpenetração da natureza e do nada (Ueda, 1995, p. 10). Ambos acontecem ao mesmo tempo. Não há uma separação entre o céu e a terra. E não há que negar uma e valorizar a outra. Nas palavras de Soga:

Não é que nós, os seres sencientes, de repente caíssemos do céu sobre a terra. Nós somos profundamente enraizados na terra. Nós todos viemos da terra com uma história sem princípio atrás de nós [...] Todo movimento que surge retorna para as profundezas

da terra. A função da terra se desdobra a si mesma em seres sencientes. Quando cavamos na terra, nós devemos achar o espírito dos seres sencientes idênticos àqueles encontrados sobre a terra. A terra com suas montanhas e rios não é nada mais do que o corpo real do meu self<sup>7</sup> universal. Quando Dharmakara Bodhisattva expressou suas aspirações, a terra tremeu seis vezes e pétalas de flores caíram do céu. Nós precisamos penetrar no nosso próprio corpo em profunda contemplação, para vermos o homem primordial. E então nós veremos o homem original e entendermos explicitamente que o nosso corpo mortal é nada mais do que a manifestação do nosso ser fundamental<sup>8</sup> (Soga, 2004, p. 237).

A disciplina essencial do zen, a partir da prática da meditação, consiste de esvaziar o ego. Esvazia-se todos os conteúdos psicológicos. Retira-se dele todo o conteúdo moral, filosófico e espiritual. A verdadeira natureza do ser é desnudada. A única maneira de entendê-la é usando figuras de linguagem. Não é possível usar apenas a razão (Suzuki, 2004, p. 3-4). Não basta explicar sobre sua existência de forma epistemológica, ontológica, ética, física, moral ou social. Pelas vias da razão não se chega à natureza búdica (Sohaku, 2004, p. 141).

Nas pinturas zen, as imagens de Buda foram substituídas por formas da natureza, tais como montanhas, rios, flores, frutos e animais (Sohaku, 2004, p. 142). Ao mesmo tempo que o mundo é o mundo dos fenômenos ele é também sagrado (Sohaku, 2004, p. 144). Não é necessário apenas pensar na imagem de Buda como sagrada, mas, na vida diária, a plenitude se dá em admirar uma flor em sua florescência (Sohaku, 2004, p. 144).

No momento que o vazio é despertado, ele não pode ficar tal como é, mas se modifica neste mundo dos fenômenos, onde a flor é simplesmente uma flor. Assim, Buda pode aparecer como uma flor, uma montanha ou um homem (Sohaku, 2004, p. 144). Quando o vazio é sentido, o absoluto não se encontra distante. Ele faz parte de cada instante, no presente absoluto de cada pulsar da vida (Takeushi, 2004, p. 197). O mundo é o corpo do próprio absoluto, com todas as suas manifestações, no aqui e agora (Takeushi, 2004, p. 199). O instante é o agora eterno, a própria reconciliação do tempo com a eternidade (Abe, 1992, p. 5). No desabrochar de uma única flor, o mundo inteiro se transforma. Há uma ressonância, um ecoar entre todos os seres (Teixeira, 2012, p. 707). O homem e a flor se fundem em uma unidade absoluta no agora absoluto (Izutsu, 2009, p. 19).

Para Dogen, o caminho para a compreensão da natureza de si deve incluir tanto o corpo quanto a mente e o coração mas não de forma isolada. O si mesmo

verdadeiro está em comunhão com todos os seres do universo. É uma unidade (Yampolsky, 2007, p. 290-291). Compreendendo a unidade entre si mesmo e os seres, a partir do nada, é possível perceber o desabrochar de uma flor como a própria manifestação da natureza búdica (Yampolsky, 2007, p. 291). Há na obra *Shobogenzo* diversos capítulos que abordam a importância do papel da flor na compreensão da natureza. Dentre eles há o capítulo *Kuge* que trata sobre o desabrochar de uma flor como a manifestação da verdade do ser, o capítulo *Baika* sobre as ameixeiras e o capítulo *Udonge* sobre a flor de udumbara (Nearman, 2007, p. ix-xi), que serão desenvolvidos a seguir.

### 3. Dogen e as flores

Dogen, também conhecido como Eihei Dogen e Dogen Zenji, viveu entre 1200 e 1253 (Carvalho, 2006, p. 5). Foi o fundador da escola Soto (Yampolsky, 2007, p. 268). Sua obra tem sido estudada por pensadores ocidentais e orientais. Porém o ocidente só teve acesso aos seus trabalhos traduzidos a partir do ano de 1958 (Carvalho, 2006, p. 3).

Com doze anos iniciou seu aprendizado. Teve um período de experiência na China e posteriormente retornou ao Japão. Em Kyoto fundou uma escola de meditação no estilo Sung. Por último saiu de Kyoto e se fixou no templo Eihei-ji, onde escreveu o *Shobogenzo* (Yampolsky, 2007, p. 269-270). Seus ensinamentos se davam com a própria prática. Não valorizava apenas o processo meditativo. Os dias se dividiam entre o trabalho e a meditação (Yampolsky, 2007, p. 273).

Entre uma das experiências de sua vida que o impactou de forma profunda foi um encontro com um chefe de cozinha. Com ele, pode compreender que até mesmo um simples trabalho como o de preparar os alimentos podia ser o caminho de realização da natureza búdica. Tudo era importante e sagrado, tais como as simples atividades cotidianas de cozinhar, servir ou comer (Yampolsky, 2007, p. 289).

Dogen desde muito novo se preocupava em entender sobre a natureza da mente. Na obra *Shobogenzo*, o terceiro capítulo e um dos maiores de toda a obra é voltado para este tema (Kodera, 1977, p. 269). Aos quatorze anos ele levanta a questão que o conduziu ao longo da vida: se as doutrinas ensinam que já existe a natureza búdica primordial em todos os seres, porque os Budas precisariam

levantar o anseio pela iluminação e adentrar práticas ascéticas? (Kodera, 1977, p. 271)

Esta grande dúvida veio da própria raiz do budismo mahayana que acredita que todos os seres tem a natureza búdica e possuem o potencial para a iluminação. Era um preceito que já existia na Índia e seguiu para a China. Tanto o budismo chinês quanto o japonês se basearam neste princípio. Dogen acreditava que isto era problemático. Ele via uma contradição entre uma iluminação inata e uma adquirida (Kodera, 1977, p. 271). O encontro com o mestre Ju-ching foi fundamental para sua vida. Foi sob sua supervisão que ele se iluminou e foi capaz de ter respostas para suas dúvidas (Kodera, 1977, p. 270).

Na interpretação de Dogen, a natureza búdica não é um potencial imutável. A natureza está eternamente surgindo e perecendo em todas as coisas do mundo (Kodera, 1977, p. 274). Sua hermenêutica aponta para um ponto de vista transformador do próprio budismo. Ao mesmo tempo em que a natureza búdica existe, ela também não existe no grande fluxo das mudanças do mundo fenomênico. Segundo ele, não haveria nem uma única partícula de pó separada do todo (Kodera, 1977, p. 274). Tudo está interconectado (Kodera, 1977, p. 275). Quando se abandona o ego, ou nas palavras de Dogen, deixa-se cair o corpo e a mente, a natureza búdica resplandece na pessoa (Kodera, 1977, p. 287).

Curioso salientar que a base do pensamento de Dogen pode ter sido baseada em um erro de tradução. A sentença proferida por seu mestre que o fez iluminar-se tem diversas interpretações. Diz-se que seu mestre havia dito *hsi ch'em t'o lo*, em chinês, que significa retirar o pó da mente. Já Dogen haveria entendido *shen hsin t'o lo*, deixar cair corpo e mente. Há autores que defendem que não houve um erro de tradução. E sim, que Dogen recebeu a frase e a traduziu para o japonês a partir do alto estado de consciência que havia alcançado (Carvalho, 2006, p. 10).

Um dos capítulos sobre as flores no *Shobogenzo* chama-se *Kuge*. O termo *kuge* tem diversos significados. Dogen utiliza o conceito para tratar da taleidade. É o florescer da própria natureza búdica. A totalidade do universo floresce da mesma forma que a verdadeira natureza do homem (Nearman, 2007, p. 552). Este estado é como uma flor que floresce. É quando se apreende os ensinamentos de Buda e todas as ilusões se desvanecem (Dogen, 2007, p. 553).

A flor de lótus azul aqui usada se refere não apenas ao florescer da flor, mas à iluminação e florescimento do treinamento espiritual das pessoas (Dogen, 2007, p. 553). Entender o florescimento das flores do vazio é a realização de que ambos os aspectos, transcendente e imanente, são um só. É a mesma flor, vazia e florescente (Dogen, 2007, p. 564).

*Baika* é o segundo capítulo sobre flores da grande obra de Dogen. Ela se refere ao florir da ameixeira. A ameixeira tem um importante papel na cultura chinesa e japonesa. Além de ser uma das árvores mais bonitas, seu florescimento se dá no fim do inverno, como um anúncio da primavera que está por vir. É a primeira a florescer entre todas as outras árvores. Ela é usada metaforicamente como a própria figura de Buda, que foi o primeiro a fazer florescer os ensinamentos e a conduzir as outras pessoas a encontrar o caminho (Nearman, 2007, p. 683).

Dogen também usou seu simbolismo para representar seu mestre Tendo Niojo e também para se referir à flor de udumbara. O símbolo da flor da ameixeira também enfatiza a ideia inicial do capítulo anterior de que depois que se deixa cair corpo e mente, o que floresce é a natureza búdica (Nearman, 2007, p. 683).

O último capítulo que trata especificamente sobre as flores é o *Udonge* e trata sobre a flor de udumbara. Diz Dogen:

No momento em que Buda segurou Sua Flor, Ele nunca se separou dela. E uma vez que a Flor manteve elevado o Ser Supremo, naquele momento o Ser Supremo tornou-se o herdeiro do Dharma da Flor. Porque no momento em que a Flor é mantida no alto, este é todo o tempo, todo o tempo está em harmonia tanto com o Ser Supremo quanto com a sustentação da Flor. Sustentar a flor elevada é a Flor sustentando a flor; ela é representada por coisas como a flor da ameixa, as flores da primavera, as flores cobertas de neve e a flor de lótus<sup>9</sup> (Dogen, 2007, p. 760-761).

A natureza é relato constante na obra de Dogen. A escolha da flor também é frequente, não apenas por Dogen mas em toda a tradição zen budista. No pequeno se espelha o grande, como no microcosmo está contido todo o macrocosmo.

### **Considerações finais**

As flores percorrem a poesia, a pintura e os koans<sup>10</sup> na tradição zen. Estes desempenham papel importante no zen. É a quebra da racionalidade, da lógica mecanicista. Rompe-se o ego e deixa-se penetrar pelas flores do vazio:

A árvore de ameixa velha, espinhosa, espiga-ramificada. De repente irrompe, primeiro com uma ou duas flores, em seguida, com três, quatro, cinco e, finalmente, flores além da conta. Nenhum perfume para se orgulhar, sem fragrância para se vangloriar. Espalhados, elas evocam uma cena de primavera na medida em que elas são sopradas sobre grama e árvores. Os monges vestidos com remendos, não têm mais raspado suas cabeças. Então, de repente, o clima muda com ventos uivantes E céus tenebrosos, Até que toda a terra esteja envolta em neve rodopiante. A silhueta da árvore de ameixa velha quase não se vê, à medida que o frio congela seus narizes e os esfrega<sup>11</sup> (Dogen, 2007, p. 683-684).

Entender de que forma o zen budismo se posiciona em relação à natureza do ser não é tarefa das mais fáceis. A intrincada posição filosófica desafia o pensamento ocidental desconstruindo e enriquecendo conceitos. O vazio não é niilista. Ele é pleno e rico de significados. O absoluto não está distante, mas está intrinsecamente vinculado em cada movimento e em cada vida que pulsa e desabrocha na terra. É da tradição a realização de que samsara é nirvana e nirvana é samsara.

Não se pode falar da natureza do ser sem vinculá-la à natureza do mundo. São interconectadas. Não podem existir separadamente. A vitalidade de uma depende da vitalidade da outra. O zen, sabiamente, consegue fazer esta costura delicada, como nas palavras de Suzuki: “O zen é o oceano. O zen é o ar. O zen é a montanha. O zen é o trovão. O zen é o raio, a flor primaveril, o calor do verão, o frio do inverno, mais do que tudo isso, o zen é o homem” (Suzuki, 2011, p. 65).

Faz-se interessante sobressaltar que o zen, por mais profunda que seja sua filosofia, e por mais atenta que seja à sua disciplina estrita dentro das salas de meditação, não se ausenta do mundo. Pelo contrário, seus ensinamentos seguem alegres pelos caminhos da vida. Não são de modo algum alienados. Seu engajamento está no sentido literal do comprometimento para com o outro, na compaixão, no amor ao próximo. No zen há uma ética fundacional. Ela se baseia no caráter e não apenas nas atitudes. As ações são baseadas na forma de ser. O zen não ensina regras ou mandamentos. Ele ensina a “perfeição de caráter<sup>12</sup>”

(Davis, 2008, p. 240). A maior virtude do budismo é a da compaixão por todos os seres sencientes, e sua meta é a de levar todos à iluminação, incluindo a natureza como um todo (Earhart, 1970, p. 13). Segundo Dogen, tudo faz parte da natureza búdica, incluindo a grama, as árvores e a terra (Davis, 2008, p. 275).

A natureza do ser, chamada de natureza búdica é a própria realidade. O homem verdadeiro é aquele que compreende o girar da flor de udumbara. Não aquela histórica das mãos de Buda, mas a flor que continua girando incessantemente nas mãos do vazio.

### Referências bibliográficas

ABE, Masao. *A study of Dogen: his philosophy and religion*. Albany: State University of New York Press, 1992.

\_\_\_\_\_. Emptiness is Suchness. In: FRANCK, Frederick (Org.) *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto School*. Bloomington: World Wisdom, 2004a. p. 209-213.

\_\_\_\_\_. Man and nature in christianity and buddhism. In: FRANCK, Frederick (Org.) *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto School*. Bloomington: World Wisdom, 2004b. p. 147-155.

\_\_\_\_\_. God, emptiness and the true self. In: FRANCK, Frederick (Org.) *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto School*. Bloomington: World Wisdom, 2004c. p. 55-68.

AUTORE, Maria Grazia. *Le dieci icone del bue*. Associazione Culturale Shodo, 2011. Disponível em: <<http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/zen/migi.pdf>>. Acesso em: 20/06/16.

CARVALHO, José Jorge de. Raro como a flor de udumbara: a influência crescente de Dogen no pensamento filosófico-religioso mundial. Série Antropologia. Brasília, 2006, p. 1-22.

DAVIS, Bret W. Letting go of God for nothing: Ueda Shizuteru's Non-Mysticism and the Question of Ethics in Zen Buddhism. In HORI, Victor Sogen; CURLEY, Melissa Anne-Marie. *Frontiers of Japanese Philosophy 2*. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2008, p. 221-250. Disponível em: <<https://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/2065>>. Acesso em: 10/01/17.

\_\_\_\_\_. The Kyoto School. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), 2014, p. 1-106. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/kyoto-school/>>. Acesso em: 10/01/17.

DOGEN, Eihei. *Shobogenzo*. NEARMAN, Hubert (Trad.). California: Shasta Abbey Press, 2007.

EARHART, Byron. The ideal of nature in japanese religion and its possible significance for environmental concerns. *Contemporary Religions in Japan*. v. 11, n. 1/2, Kalamazoo, 1970, p. 1-26.

- HEINE, Steven. Introduction. In: ABE, Masao. *A study of Dogen: his philosophy and religion*. Albany: State University of New York Press, 1992. p. 1-10.
- HEISIG, James. Filosofia como Espiritualidade: O caminho da Escola de Quioto. In: YOSHINORI, Takeuchi (Org.). *A espiritualidade budista: China mais recente, Corêia, Japão e o mundo moderno*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 377- 399.
- HERRIGEL, Eugen. *A arte cavalheiresca do arqueiro zen*. São Paulo: Editora Pensamento, 1995.
- HERSHOCK, Peter. Chan Buddhism, ZALTA, Edward (Org.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University, California, 2015, p. 1-21.
- IZUTSU, Toshihiko. *Hacia uma filosofia del budismo zen*. Madrid: Trotta, 2009.
- JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e religião oriental*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- KODERA, Takashi James. The buddha-nature in Dogen's Shobogenzo. *Japanese Journal of Religious Studies*. v. 4, n.4, Nagoya, 1977, p. 267-292.
- NAGATOMO, Shigenori. Japanese Zen Buddhist Philosophy, ZALTA, Edward (Org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University, California, 2016, p.1-27. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/japanese-zen/>>. Acesso em 12/01/17.
- NEARMAN, Hubert. Introduction and commentaries. In: DOGEN, Eihei. *Shobogenzo*. NEARMAN, Hubert (Trad.). California: Shasta Abbey Press, 2007.
- NISHITANI, Keiji. Science and religion. In: FRANCK, Frederick (Org.) *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto School*. Bloomington: World Wisdom, 2004. p. 107-135.
- PAZ, Otavio. *Signos em Rotação*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.
- RILKE, Rainer Marie. *Oitava elegia*. Disponível em: <<http://www.recantodasletras.com.br/poesiastranscendentais/3294303>> Acesso em: 02/08/15.
- SOGA, Ryojin. Dharmakara bodhisattva. In: FRANCK, Frederick (Org.) *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto School*. Bloomington: World Wisdom, 2004. p. 229-240.
- SOHAKU, Kobori Nanrei. A dialogue. In: FRANCK, Frederick (org.) *The Buddha eye: na anthology of the Kyoto School*. Bloomington: World Wisdom, 2004. p. 137-146.
- SOJUN, Ikkyu-shi. Skeletons. WADDELL, N. A; FRANCK, Frederick (Trad.) In: FRANCK, Frederick (Org.) *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto School*. Bloomington: World Wisdom, 2004. p. 69-78.
- SUZUKI, Teitaro Daisetz. *Introdução ao zen budismo*. São Paulo: Editora Pensamento, 2011.
- \_\_\_\_\_. Self the unattainable. In: FRANCK, Frederick (Org.) *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto School*. Bloomington: World Wisdom, 2004. p. 3-9.
- TAKEUCHI, Yoshinori. The philosophy of Nishida. In: FRANCK, Frederick (Org.) *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto School*. Bloomington: World Wisdom, 2004. p. 183-208.

TAN, Piya. The taming of the bull: mind-training and the formation of Buddhist traditions. *Living Word of the Buddha*, v. 8, n. 2, 2004, p. 8-28.

TEIXEIRA, Faustino. A espiritualidade zen budista. *Horizonte: dossiê, místicas religiosas e seculares*. v. 10, n. 27, Belo Horizonte, 2012, p. 704-727.

UEDA, Shizuteru. Silence and words in zen buddhism. The true self as a problem of language. *Diogenes*, v. 43/2, n. 170, 1995, p.1-15.

\_\_\_\_\_. *Zen y filosofia*. Barcelona: Herder, 2004a.

\_\_\_\_\_. “Nothingness” in Meister Eckhart and zen buddhism. In: FRANCK, Frederick (Org.) *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto School*. Bloomington: World Wisdom, 2004b. p. 157-169.

YAMPOLSKY, Philip. Zen. YOSHINORI, Takeuchi (Org.). *A espiritualidade budista: China mais recente, Coréia, Japão e o mundo moderno*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 265-338.

---

<sup>1</sup> “A udumbara é uma figueira da família da amoreira (*Ficus glomerata*). Suas flores crescem em torno do fruto e assim se parecem mais a uma casca que a uma flor. Por isso, as pessoas na Índia antiga consideravam a udumbara como uma árvore sem flor. Usavam-na então como símbolo do que ocorre muito raramente (no caso mais direto, a própria iluminação de Buda). No Sutra do Lótus se diz: ‘O Dharma é pregado muito raramente, como a flor de udumbara que aparece uma vez em cada era’” (Carvalho, 2006, p. 16).

<sup>2</sup> Fundador da escola Soto.

<sup>3</sup> [tradução nossa] “*Modern Science has deprived the universe of its character as a ‘home’.*” (Nishitani, 2004, p. 109).

<sup>4</sup> A Escola de Kyoto é composta por um grupo de pensadores japoneses que, a partir do pensamento de Nishida Kitaro, travaram um diálogo entre a filosofia oriental e a ocidental (Davis, 2014, p. 7-8).

<sup>5</sup> Outro expoente da Escola de Kyoto (Abe, 2004c, p. 55).

<sup>6</sup> [tradução nossa] “*Seeds, stems, branches, leaves, flowers, and all other things live to their fullest. Each moment of their lives is an end in and of itself. Seeds do not exist in order to transform themselves into stems, branches do not exist for the sake of leaves [...]*” (Kodera, 1977, p. 278).

<sup>7</sup> Self, si mesmo, natureza de si, natureza verdadeira, natureza búdica são alguns dos termos utilizados como sinônimos neste artigo. Na discussão acerca do tema, há uma diferença entre o ego e o self. Em algumas obras, o ego pode ser trabalhado como eu ou self. Aqui prevalece entretanto a noção de self como a natureza mais ampla do ser, que abarca inclusive o ego. Discussões aprofundadas sobre o tema, vide o livro FRANCK, Frederick (Org.). *The Buddha eye: an anthology of the Kyoto School*. Bloomington: World Wisdom, 2004.

<sup>8</sup> [tradução nossa] “*It is not as if we sentient beings suddenly fell from heaven upon this earth. We are rooted deep in the Earth. We have all sprung up out of the earth with a beginningless history behind us. [...] Each movement they make springs up, so to speak, from beneath the Earth and then returns to the depths of the earth. The function of the earth always unfolds itself through sentient beings. When we dig into the earth, we shall find the spirit of sentient beings identical with those found upon earth; the earth with her mountains and rivers is none other than the actual body of my universal self. Undoubtedly, it was to this fact that the fabulous description in the Larger Sutra of Eternal Life alludes, namely, that as soon as Dharmākara Bodhisattva expressed his aspirations, the earth shook in six ways and flower petals fell from heaven. We need to penetrate into our own body in deep contemplation, to see the primordial man. There we must see the original man, and realize explicitly that this fleshly body is none other than the actual manifestation of our fundamental self*” (Soga, 2004, p. 237).

<sup>9</sup> [tradução nossa] “*Once the Buddha held His Flower aloft, He never parted from It. And once the Flower held aloft the World-honored One, at that moment the World-honored One became the Flower’s Dharma heir. Because the time when one’s Flower is held aloft is the whole of time, the whole of time*”

---

is in harmony both with the World-honored One and with the holding aloft of one's Flower. 'The holding aloft of one's Flower' is the Flower holding the flower aloft; it is represented by such things as the plum blossom, the spring blossoms, the snowcovered blossoms, and the lotus blossom" (Dogen, 2007, p. 760-761).

<sup>10</sup> Koans eram conversas entre mestres e discípulos (Tan, 2004, p. 26).

<sup>11</sup> [tradução nossa] "The thorn-like, spike-branched old Plum Tree suddenly bursts forth, first with one or two blossoms, then with three, four, five, and finally blossoms beyond count. No perfume to take pride in, no fragrance to boast of. In scattering, they evoke a springtime scene as they are blown over grass and trees. The patch-robed monks, to a one, have no sooner shaved their heads than, suddenly, the weather shifts with howling winds and squalling skies, Until the whole earth is wrapped in swirling snow. The old Plum Tree's silhouette is barely to be seen, as the freezing cold seizes their noses and rubs them raw" (Dogen, 2007, p. 683-684).

<sup>12</sup> [tradução nossa] " [...] the perfection of character" (Davis, 2008, p. 240).

Recebido em 01/02/2017, revisado em 10/08/2017, aceito para publicação em 30/09/2017.