



Raro como a Flor de *Udumbara*. A crescente influência de Dogen no pensamento filosófico e religioso mundial¹

José Jorge de Carvalho²

Resumo: O artigo discute aspectos filosóficos da obra de Dogen, ou Dogen Zenji, um dos mais importantes pensadores da história do Japão. Fundador da linhagem Soto Zen do budismo japonês, Dogen é autor de um dos maiores monumentos do cânon filosófico em escala mundial, o *Shobogenzo* (O Tesouro do Olho da Verdadeira Lei). Ressalto as relações de Dogen com a filosofia budista indiana, em especial com Nagarjuna, e com Ju-Ching, seu mestre budista chinês. Traço as influências de Dogen na Escola de Kyoto (principalmente com Nishida) e suas conexões com a filosofia ocidental contemporânea (especialmente com Heidegger e Derrida). Finalmente, sugiro possíveis diálogos entre a sua obra e a perspectiva epistemológica dos povos indígenas brasileiros.

Palavras-chave: Dogen; zen-budismo; filosofia oriental; filosofia comparada; xamanismo amazônico.

Abstract: The article discusses philosophical aspects of Dogen's work, or Dogen Zenji, one of the most important thinkers in the history of Japan. Founder of Soto Zen lineage of Japanese Buddhism, Dogen is the author of one of the greatest monuments of philosophical canon worldwide, the *Shobogenzo* (The Treasury of the True Law Eye). I emphasize Dogen's relations with Indian Buddhist philosophy, especially with Nagarjuna, and with Ju-Ching, his Chinese Buddhist master. I trace the influences of Dogen at the Kyoto School (mainly with Nishida) and his connections with contemporary Western philosophy (especially with Heidegger and Derrida). Finally, I suggest possible dialogues between his work and the epistemological perspective of Brazilian indigenous peoples.

Keywords: Dogen; zen-buddhism; oriental philosophy; comparative philosophy; amazonian shamanism.

Proponho tecer algumas considerações, em uma perspectiva de filosofia comparada, acerca da crescente influência da obra de Dogen Zenji, fundador da escola Zen do budismo japonês, na filosofia ocidental e para além dela. Com Dogen, o pensamento budista japonês começa a se incluir no lugar de destaque e referência mundial que nos últimos quatro séculos tem sido ocupado quase exclusivamente pelo pensamento ocidental.³

1 Esta é uma versão inteiramente revisada e atualizada da conferência que proferi no *Congresso Internacional de Estudos Japoneses no Brasil*, na Universidade de Brasília, em 2005 (Carvalho, 2005).

2 Professor de Antropologia da UnB.

3 Além dos demais filósofos de Kyoto, a relevância da obra de Nishida Kitaro também cresce constantemente no mundo da filosofia ocidental. Uma proposta recente de leitura das cosmologias não-dualistas ocidentais com base na obra de Dogen, apresentada por Ted Biringer (2016), inaugura um novo espaço de influência do pensamento

Até agora, todas as leituras ocidentais de Dogen foram localizadas nos países europeus ou nos Estados Unidos. Contudo, falo de Dogen a partir do horizonte de pensamento do Brasil. Unindo as perspectivas da filosofia comparada com a descolonização, devo lembrar que os acadêmicos brasileiros se veem como parte do mundo ocidental, e nossa concepção de história, arte, filosofia e demais áreas do conhecimento é exclusivamente europeia.⁴ Estudar Dogen é assimilar seu exercício de diálogo no interior das tradições budistas. Gereon Kopf defende a ideia de que ele já exercia a filosofia comparada antes que ela existisse como disciplina acadêmica, pois enfrentou o desafio de interpretar textos filosóficos indianos para o mundo japonês, lançando mão de categorias geradas na tradição do budismo chinês. Inspirado nessa polissemia conceitual da obra de Dogen, parto do princípio de que o diálogo brasileiro com o pensamento budista japonês (da era Kamakura à Escola de Kyoto, que também foi influenciada por ele) implica pensar a nossa relação com o horizonte filosófico ocidental trazendo à consciência o fato de que jamais estabelecemos qualquer relação de comparação ou de hermenêutica com os demais horizontes filosóficos e visões de mundo existentes no país, como os dos povos de matriz africana e das centenas de nações indígenas.⁵

Karl Jaspers, um dos mais respeitados filósofos alemães do século XX, publicou, em 1927, uma obra intitulada *Os Grandes Filósofos*, concebida como uma grande história dos pensadores eminentes da tradição de pensamento que chamamos filosofia. Obviamente, já existiam inúmeros manuais de história da filosofia ocidental escritos até aquele momento. Ressalto do livro de Jaspers o fato excepcional de haver incluído, ao lado dos filósofos ocidentais mais famosos e canônicos, como Aristóteles, Platão, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Kant, Descartes, Hegel – o filósofo chinês do séc. VI A.C. Lao-Tzu, autor do famoso *Dao-De-Jing*, e o filósofo indiano Nagarjuna, do séc. II D.C., autor de inúmeros tratados de filosofia budista da escola Madhyamika. Naquela época, Jaspers somente pôde ter acesso às traduções de Nagarjuna feitas para o alemão por Max Walleser, em 1912 e 1913, ainda muito acadêmicas e difíceis, retiradas das traduções tibetana e chinesa do original sânscrito do *Mula Madhyamakakarika*, o mais importante tratado de Nagarjuna. Este texto marcou profundamente a escola Madhyamika e todo o desenvolvimento do Budismo Mahayana e posteriormente o budismo Zen, primeiro na China e depois no Japão. Jaspers dizia que Nagarjuna foi o mais brilhante dialético de todos os tempos.

A afirmação de Jaspers, ainda em 1927, com tão poucos materiais sobre Nagarjuna em línguas ocidentais, pode ser considerada revolucionária, porque sempre se estuda nas histórias das filosofias que os maiores dialéticos de todos os tempos foram Heráclito, o pré-socrático que se opunha ao sistema metafísico dualista de Parmênides; e Hegel, o grande dialético do mundo moderno que influenciou Karl Marx. É ainda admirável que Karl Jaspers tenha sido capaz de formular tal elogio a um pensador budista indiano de 1.700 anos atrás e até hoje inteiramente desconhecido das histórias da filosofia canônicas e dos departamentos de filosofia dos países ocidentais. Podemos apenas imaginar o que ele não teria dito, com sua abertura fora do comum para os pensadores orientais, caso tivesse caído em suas mãos alguns dos tratados do *Shobogenzo* de Dogen, herdeiro da sofisticada especulação budista de Nagarjuna. Infelizmente, Dogen ainda não era conhecido no Ocidente naquela época. Na verdade, apesar de ter falecido em 1253, Dogen somente foi traduzido para uma língua ocidental pela primeira vez em 1958, por Reiho Masunaga

dogeniano.

4 Incluindo mais recentemente a perspectiva norte-americana, colonizadora para nós, porém que é apenas uma versão colonizada da mesma visão de mundo que predomina na Europa.

5 Para ampliar esse diálogo entre civilizações, iniciei o movimento Encontro de Saberes na Universidade de Brasília, que visa trazer os mestres e mestras indígenas e afro-brasileiros (xamãs, pajés, babalorixás, iyalorixás, etc.) para ensinar nas universidades como professores doutores (sobre o Encontro de Saberes, ver Carvalho, 2018). Mencionarei um desses mestres xamãs no final deste ensaio.

(1958). Seu lugar no pensamento mundial começa a consolidar-se, portanto, setecentos anos após seu nascimento, na presente geração de estudiosos da filosofia oriental.⁶

Para que tenhamos uma ideia do estilo argumentativo e o conteúdo do pensamento de Nagarjuna, o qual significou um dos pontos mais altos da tradição filosófica budista, eis alguns versos do Capítulo 5, intitulado Análise dos Elementos, do famoso *Mulamadhymakakarika*:

Verso 1

É impossível encontrar algo existente chamado espaço
Antes que tenha a característica de espaço.
Se o espaço existisse antes que possuísse suas características,
Então ele existiria sem nenhuma característica.

Verso 2

Mas não podemos identificar nenhuma entidade
Que não possua características.
E já que não é possível existir uma entidade sem características,
Onde se aplicam então as características?

Verso 3

As características não aparecem
Em algo que não tenha características,
Nem em algo que já tenha características,
Nem tampouco aparecem em algo diferente dos dois casos anteriores.

Verso 4

Se não existem características,
Então aquilo que está sendo caracterizado
Não pode ser reconhecido como existente;
E se aquilo que está sendo caracterizado não existe,
Então as características também não existem.

Verso 5

Em tal caso, nem aquilo que deve ser caracterizado
Nem as suas características podem ser encontrados.
E se não existe nada para ser caracterizado
E nem existem características,
Então não pode haver nenhuma entidade.

Verso 6

Se não existe nenhuma entidade,
O que é uma não-entidade?
E se tanto as entidades quanto as não-entidades
São vazias de características,
Quem seria capaz de distinguir entidades de não-entidades?

Verso 8

Assim, o espaço não é uma entidade,
Nem uma não-entidade,
Nem algo para ser caracterizado,
Nem uma característica (Nagarjuna)⁷

Nagarjuna teve o mérito de construir argumentos poderosos sobre dois temas centrais da visão budista do mundo e que receberam a sua marca teórica: a teoria da originação dependente (ou do surgimento condicionado) e a teoria da vacuidade, ou do vazio. O princípio de originação dependente, chamado em sânscrito de *pratitya-samutpada*, cuja formulação original é encontrada

6 Sobre Dogen no Brasil, ver o estudo de Eduardo Basto (1997).

7 Tradução minha, a partir da tradução inglesa de Michael Luetchford (2002). Consultei também, além das traduções de Max Walleser, as de Kenneth Inada (1970), Kalupahana (1991), Jay Garfield (1995), Georges Driessens (1995), Juan Arnau Navarro (2003), Nishijima (2001) e Siderits e Katsura (2013). Recentemente apareceu a primeira tradução direta do sânscrito para o português, exaustivamente comentada, por Giuseppe Ferraro (2016).

já no cânon em língua pali dos sermões do Buda, foi desenvolvido filosoficamente por Nagarjuna. Basicamente, o budismo nega a existência de qualquer realidade, coisa ou fenômeno que se apresente como separada, autônoma ou independente: daí a formulação da condição de codependência generalizada de tudo no mundo. A interconexão e codependência de todo o existente conduzem a uma percepção que é formulada no segundo princípio filosófico budista original que Nagarjuna também ampliou em seu poder argumentativo: a vacuidade, ou *shunyata* em sânscrito. Toda e qualquer realidade é *shunya*, vazia, justamente porque lhe falta essa autonomia ou independência básica de existência definida pela *pratitya-samutpada*. Essa teoria budista da vacuidade foi inúmeras vezes mal interpretada no Ocidente, como se a condição de *shunyata* indicasse um niilismo, uma espécie de negação do mundo. É *shunya*, ou vazia, a noção ou crença em uma substancialidade de alguma coisa neste mundo varrido pela impermanência. Todavia, o que o budismo propõe não é a negação da impermanência (o que implicaria negar o mundo, atitude alheia aos valores do budismo), mas a aceitação plena dessa condição. Como Dogen afirmará em um de seus ensaios, aceitar a impermanência é realizar a natureza búdica.⁸

Retratava Nagarjuna, por meio da figura de um círculo fechado, símbolo sagrado que veio a representar, mais tarde, em uma dimensão profana, o número zero, introduzido na Matemática pelos sábios indianos (vale lembrar que os matemáticos gregos desconheciam o número zero). É possível reconhecer esse estilo argumentativo da vacuidade radical nos textos poético-filosóficos de Dogen que apresentaremos mais adiante.

Dogen, Eihei Dogen, ou Dogen Zenji, fundador da escola Soto de Zen-budismo e o maior filósofo japonês de todos os tempos, que viveu de 1200 a 1253, é uma espécie de Nagarjuna ampliado, porque nele se integra o rigoroso estilo inquisitivo não-dualista do grande dialético indiano com uma rica e poderosa expressão poética da experiência filosófico-místico-religiosa. O próprio Dogen se colocava como herdeiro da iluminação e da radicalidade argumentativa de Nagarjuna, o qual era, por sua vez, também herdeiro da iluminação alcançada pelo Buda Sakyamuni. Infelizmente, as gerações seguintes a Jaspers não deram maior continuidade à receptividade das obras do indiano, que continuam ainda confinadas quase exclusivamente ao universo dos especialistas em história da filosofia budista, e muito especialmente do budismo Mahayana.

Em inúmeros fascículos do *Shobogenzo*, Dogen explora as várias dimensões da vacuidade, tendo ficado famoso o seu rico jogo de palavras sobre a expressão de Buda “flores no espaço”, ou “flores celestes”, como um modo de simbolizar a dimensão irreal e impermanente do mundo. Flores celestes foi traduzido para o japonês como *kuge* (*ge* = flores e *ku* = espaço). Contudo, *ku* significa não somente “espaço”, ou “céu”, como também “vazio”. Dogen pôde então chamar, com exatidão filosófica e doutrinal, todos os dharmas do universo, isto é, todas as flores celestes, de *kuge*: “flores do vazio”! Flor do vazio é uma imagem apta da doutrina da vacuidade: a flor é afirmada como flor, ao mesmo tempo que é também afirmada a sua codependência de originação – isto é, a sua vacuidade.

A aplicação lúcida e precisa do princípio da originação dependente permitiu a Dogen construir formas linguísticas e argumentativas raras e surpreendentes, em que os elementos utilizados para descrever os agentes de uma ação em geral regressam, em um giro metalinguístico quase sempre desconcertante, como mais um condicionante da ação. Falando ainda das flores, no fascículo *Udonge* (A flor da udumbara) do *Shobogenzo*, a que nos referiremos mais adiante, passamos da flor que gira na mão de Buda às flores que giram pelas flores; até que, finalmente,

8 No fascículo *Busho* (A Natureza de Buda) do *Shobogenzo*, Dogen propõe uma leitura original: não é que as coisas possuam a essência da natureza de Buda; elas são a natureza de Buda (Stambaugh, 1990; Kodera, 1977).

Dogen nos diz que a sua própria reflexão sobre as flores que giram é também um girar das flores. Igualmente, no fascículo *Uji* (SerTempo), ao tentar desenvolver a compreensão budista do que seja o tempo, Dogen termina por colocar que “a presença [dos seres] no tempo é restrita pela presença” – o que o leva em seguida a afirmar que “a restrição restringe a restrição”. Assim, a linguagem argumentativa gramatical e sintaticamente coerente e homogênea (e ao mesmo tempo dialética) de Nagarjuna transforma-se, na escrita de Dogen, em uma constante irrupção de novos planos semânticos, poéticos e existenciais, em que os termos das relações entre objetos, seres e fenômenos da natureza passam a adquirir uma vida de relação com os objetos, seres e fenômenos que antes eles apenas qualificavam. A originação dependente e a vacuidade, teorizadas tão rigorosamente nos tratados de Nagarjuna, são agora vividas nos tratados filosófico-religiosos de Dogen.

Nos últimos quarenta anos em que a obra de Dogen começa a ser traduzida ao Ocidente e a ser assimilada lentamente por exegetas e pensadores, já começamos a identificar um outro tipo de leitura da tradição filosófica ocidental a partir do seu pensamento. Talvez possamos dizer, por exemplo, que Heidegger era um dogeniano. As explorações das palavras em Heidegger lembram de alguma maneira o jogo de palavras de Dogen. Por exemplo, *Dasein*, um termo comum do idioma alemão, significando até então simplesmente o existente, de repente transforma-se em um conceito original apenas pela justaposição em forma de salto promovida por Heidegger. *Da-sein*: o ser-aí. O *Dasein*, que é o ser naturalizado pela abordagem fenomenológica de Edmund Husserl, adquire o seu caráter de centralidade quando utilizamos o hífen, não para desmembrá-la em dois, mas justamente para trazer à consciência a sua constituição de existência contingente: *Da-sein* – ser-aí. Esse pequeno jogo linguístico de Heidegger é o tipo de exercício místico-filosófico que Dogen realiza constantemente nos 85 ensaios magistrais do *Shobogenzo*, sua principal obra filosófica, cujo título pode ser traduzido como: “O Olho do Tesouro da Verdadeira Lei”. Assim, pelo seu modo de filosofar, pela sua relação com a linguagem, Heidegger pode ser chamado de um dogeniano *avant la lettre* (o que faz sentido na escala temporal comparativa). Nos anos 20 do século XX, quando Heidegger estava no auge da sua carreira e continuador da obra de Husserl (que já era conhecida no Japão), estudantes japoneses foram à Alemanha estudar com ele e aprofundar a tradição filosófica de tipo ocidental no Japão através das categorias fenomenológicas e existencialistas dominadas por Heidegger.

Na verdade, esse movimento de filósofos japoneses deslocando-se para a Alemanha foi precedido pela obra filosófica eminente de Kitaro Nishida, que já havia começado um diálogo entre a filosofia budista japonesa e a filosofia ocidental, inaugurando o grande movimento de ideias internacionalmente conhecido como Escola de Kyoto⁹. Podemos imaginar o movimento contrário a partir de agora: são os jovens pensadores alemães, herdeiros da tradição filosófica de Jaspers, Heidegger e outros, que deverão ir ao Japão para aprender melhor o pensamento de Dogen. Inclusive porque já sabemos que Heidegger foi influenciado pelo pensamento de Kitaro Nishida antes de redigir *Ser e Tempo*. Conforme explica Graham Parkes, ainda no princípio dos anos 20, Tanabe Hajime, discípulo de Nishida, deu um ciclo de conferências sobre o pensamento de seu mestre de Kyoto para Husserl e Heidegger.¹⁰ Dadas as suas habilidades linguísticas, ele pôde traduzir as invenções lexicográficas e gramaticais de Nishida (o nishidês, enfim) em um alemão

9 Sobre a Escola de Kyoto, ver o estudo de James Heisig (2001); ver também Nishida (2016) e Nishitani (1982). Importantes antologias dos textos dos filósofos de Kyoto são as de Zavala (1995), Dilworth, Viglielmo e Zavala (1998) e Heisig, Kasulis e Maraldo (2011).

10 E Nishida, por sua vez, já havia incorporado ideias de Dogen em seus ensaios filosóficos originais. Mais interessante ainda é lembrar que o primeiro livro escrito sobre a filosofia de Heidegger, em qualquer idioma, foi publicado em japonês pelo Conde Kuki Shuzo em 1933.

análogo ao léxico heideggeriano ainda inicial naquele momento. Essa história, da influência mútua e não apenas unilateral, entre Heidegger e os filósofos japoneses dos anos 20 e 30, que ainda está por ser escrita com toda a complexidade de um grande encontro filosófico intercivilizacional, já está convincentemente documentada nas obras de Graham Parkes (1987) e de Reinhard May, que inclui um importante ensaio complementar de Graham Parkes (May 1996).

Outro grande filósofo ocidental que soube explorar como poucos os limites do sistema de representação da tradição clássica ocidental foi Jacques Derrida, que também poderia ser concebido como um pensador de tipo dogeniano: a forma de escrita de Derrida lembra também a de Dogen. É uma pena que Derrida tenha convivido durante décadas em Paris com especialistas no zen budismo e não tenha mencionado explicitamente as ideias do *Shobogenzo* nas suas obras. Contudo, vem crescendo o número de exegetas e comentaristas de Derrida que aproximam suas ideias das de Dogen (e.g. Foshay, 1994). Por outro lado, um ponto indicativo de uma vinculação pelo menos simbólica entre a obra criativa de Derrida e o pensamento japonês é justamente uma carta que escreveu para Toshiko Izutsu, islamólogo e sinólogo japonês, autor de um ensaio de filosofia comparada que contrasta o pensamento de Ibn Arabi com o de Chuang Tzu (Derrida, 1987; 1991). Essa carta filosófica de Derrida tornou-se o principal texto de referência para a exegese do seu conceito de desconstrução.

Podemos traçar aqui alguns paralelos atemporais, ainda que inspiradores, entre diversas missivas para amigos que sintetizam pensamentos originais de filósofos japoneses e ocidentais. O *Genjokoan*, talvez o ensaio de maior poder de síntese de toda a obra de Dogen, foi escrito como resposta a uma demanda de um discípulo leigo, Yo-Kushu, que vivia na ilha de Kyushu. Heidegger escreveu no seu livro *A Caminho da Linguagem* um ensaio na forma de diálogo entre um filósofo (ele mesmo, obviamente) e um japonês, no qual discorrem sobre a dificuldade encontrada pelo Conde japonês Kuki Shuzo, que havia estudado com Heidegger nos anos 20, de traduzir o conceito japonês *Iki* sem distorcer o seu horizonte de significado, do universo simbólico japonês para o universo alemão (Heidegger, 2003)¹¹. E, como dito antes, Jacques Derrida oferta sua explicação, paradoxalmente convertida em “canônica” do seu anticanônico procedimento da desconstrução, a um amigo japonês.¹²

No final do século XX, Michel Foucault quis vaticinar, de um modo extremamente eurocêntrico e ainda colonial, que o século XXI seria deleuziano (como se o pensamento do mundo inteiro fosse criado apenas em Paris). Já se passou o momento da hegemonia ocidental sobre o mundo que confirmaria essa proposição de Foucault, e por isso estou convencido de que muitos filósofos ocidentais a partir de agora serão dogenianos, com a mesma radicalidade de afiliação com que muitos ainda podem ser identificados como platônicos, kantianos, hegelianos, tomistas, marxistas, heideggerianos.¹³ Imaginemos o enorme espaço acadêmico, intelectual, estético e espiritual que será gerado com a divulgação, a partir de agora, da obra filosófica de Dogen. No momento em que pensadores ocidentais começarem a compreender que alguns dos seus dilemas filosóficos mais dramáticos (referidos sempre à filosofia pensada nas línguas grega e latina e depois transferida para as línguas europeias modernas) encontram uma radicalidade de expressão e de argumentação inusitadas (e mesmo mais radicais) na língua japonesa, terão que começar a ler as traduções de Dogen para os idiomas ocidentais. O passo subsequente será a necessidade de estudar o

11 Seu indisfarçável eurocentrismo transparece no próprio título do ensaio, que fala de um diálogo (fictício) de um japonês com um “pensador” ...como se Kuki Shuzo não fosse capaz de pensar.

12 Difícil não ponderar que Derrida se dirigiu a um filósofo japonês sem fazer nenhuma menção à filosofia japonesa.

13 Uma crítica filosófica descolonizadora pertinente foi feita recentemente pelo iraniano Hamid Dabashi, ao questionar ironicamente: “Podem os não europeus pensar?” (Dabashi, 2015).

japonês. Assim, no caminho de tentar compreender Dogen, a língua japonesa terá necessariamente que se expandir pelo mundo ocidental; e junto com a língua e a história do Japão do período Kamakura, também a sua literatura, suas formas de arte e suas instituições sociais. Enfim, a cultura japonesa como um todo alcançará uma projeção no mundo intelectual do Ocidente até agora sem precedentes. E as universidades ocidentais terão que contratar mais professores de língua, literatura, filosofia e cultura japonesas para contribuir ao esforço de assimilação e diálogo com o pensamento de Dogen, Nishida, Tetsuro e de outros mestres e filósofos japoneses, antigos e modernos.

Assim como os departamentos de Filosofia contratam sempre professores de grego e de latim, terão que contratar professores de japonês, para que se possa primeiro aprender japonês e depois então “dogenês”, essa forma única de expressão inventada por Dogen.¹⁴ Dada a dificuldade extrema do japonês medieval e a escrita altamente idiossincrática de Dogen, já existem edições recentes do *Shobogenzo* reescrito para o japonês moderno. Assim como falamos da existência de um idioma filosófico “lacanês” (o idioleto extremamente original de Jacques Lacan, cheio de homofonias e jogos de palavras), de um “derridês”, e mesmo de um “heideggerês”, então provavelmente também o “dogenês” se expandirá pelo mundo ocidental. A dificuldade de Dogen é extrema: diante dos seus escritos, Heidegger, Derrida e Lacan parecem simples.

Começemos por Lacan. Um exemplo de lacanês básico é a homofonia deliberada que ele utiliza em seu ensaio sobre a metáfora paterna: passa do “*Les noms du père*” (os nomes do pai) para “*Les nons du père*” (os não do pai). O jogo homofônico condensa os dois planos cruciais desse campo simbólico: o pai dá o “nome” e o “não” (a interdição). Passando ao lacanês intermediário, Lacan intensifica o jogo homofônico e escreve a mesma frase invertendo a gramática, fazendo o substantivo adquirir a função de verbo: “*Les non-dupes érrent*” (os não-incautos erram), título do Seminário 21. Já o título do Seminário 24 seria um bom exemplo de lacanês avançado: “*L’insu que sait de l’une-bévue s’aile à mourre*”. Não é fácil chegar a uma tradução exata, unívoca e direta desta frase. No momento exato em que esta frase é ouvida, ainda que internamente, o processo homofônico começa no sujeito receptor e a ambiguidade semântica é imediatamente colocada. “*Bévue*” significa equívoco (e também desprezo) e quando Lacan põe um traço para formar a expressão “*une-bévue*”, quer indicar em francês um sinônimo homofonicamente imperfeito do termo alemão utilizado por Freud para definir o inconsciente: *Unbewusst*, que Lacan separa: *Un-Bewusst* (não consciente). Temos aqui uma tentativa meio forçada de formar uma homofonia poliglósica para afrancesar o termo alemão praticamente fundante da Psicanálise como campo autônomo de conhecimento: o Inconsciente. “*Mourre*” é o nome de um jogo parecido com o nosso par ou ímpar, jogado sempre entre duas pessoas. “*S’aile à mourre*” (o par ou ímpar começa) é homófono de “*c’est l’amour*” (é o amor). Lacan força uma aproximação de sentido (que se torna óbvia após sua enunciação) entre o amor e um jogo a dois. Assim: “O não sabido que sabe do equívoco dá início ao jogo a dois”; ou então: “O amor é um jogo que se sabe aberto ao equívoco e ao mesmo tempo desconhecido ou inconsciente para os dois jogadores”. Há ainda mais uma homofonia presente nesta frase: “*L’insu que sait*” pode ser ouvido exatamente igual a “*l’insuccés*” (o insucesso, o fracasso). Isso nos levaria a outra resolução dessa charada (deixando ainda em aberto a inversão de significado contida nessa resolução): “O amor é o fracasso de um equívoco”.

O derridês se constrói também basicamente através de um uso refinado da homofonia. Em primeiro lugar, está a homofonia indecível do termo central do pensamento derrideano: *la différence*, que sugere simultaneamente espacialização e temporalização. Logo, vários dos títulos dos seus ensaios jogam com múltiplos e correlatos sentidos da audição e da escrita: “*La Verité*

14 A expressão “dogenês” (Dogen-ese em inglês) foi inventada por William La Fleur (1985).

en Pointure”, “Des tours de Babel” (As torres de Babel, os desvios de Babel, as viagens de Babel, os giros de Babel, etc.), “La Double Séance” (a cena dupla, o duplo sentido), “Otobiographies” (autobiografias, ou biografias do ouvido), etc. Já o heideggerês (sobretudo para a escrita de *Ser e Tempo*) é construído em cima de uma série de neologismos de certo modo previstos na língua (filosófica) alemã moderna, sobretudo quando vistos sob a ótica da linguística generativa. O mais famoso vocábulo do heideggerês é o *Da-sein*; logo, *Mitsein* (ser-com), *das Man* (o se), *Mitwelt* (mundo-com), *Wir-Welt* (mundo-nosso), *das Womit* (estar-com), *Wofür* (para-que), etc.

Comparado com esses três anteriores, o dogenês é um idioma filosófico singularíssimo que lança mão de um conjunto ainda maior e mais heteróclito de recursos expressivos originais. Para começar, complexifica a escrita ideogramática japonesa básica com intercalações constantes de ideogramas chineses, realizando com isso um efeito de estranhamento bivocal do texto consigo mesmo que reflete a própria história espiritual de Dogen, de haver viajado na juventude à China dos Sung por quatro anos. Depois que regressou, nunca deixou de dialogar, via citações, com os mestres do budismo Chan chinês. Esse estranhamento seria uma espécie de experiência viva do palimpsesto: as duas realidades chinesa e japonesa do budismo, em suas várias dimensões de singularidade – linguísticas, existenciais, históricas, sensoriais, filosóficas, convivem em diálogo tenso sem que a realidade japonesa apague inteiramente a realidade chinesa.¹⁵

No campo do texto falado, Dogen usa com frequência repetições de vocábulos para efeito sonoro, poético, retórico e às vezes místico, ou direto. Gramaticalmente, as coisas e os fenômenos (os rios, as montanhas, a água, a flor) falam nos textos de Dogen, dialogam entre si, às vezes comentam o que o mestre acaba de enunciar, agem, movimentam-se, repousam. Deste modo, o texto dogeniano é constantemente descentrado em relação a um sujeito, um autor, um observador, um ponto de vista, uma verdade, um sentido, um efeito, um gênero, um número.

Quanto às homofonias, Dogen radicaliza-as ainda mais que os filósofos ocidentais. Lacan e Derrida operam com homofonias isoglóssicas, enquanto Dogen faz constantemente uma operação heteroglóssica de tradução homofônica, na medida em que pode escolher o modo de reproduzir para o japonês uma mesma expressão chinesa. Enquanto a homofonia lacaniana ou derrideana consiste em “mal escrever” o que bem se ouviu, a homofonia dogeniana consiste às vezes em “mal ouvir” do chinês e “bem escrever” em japonês. Um exemplo formidável dessa homofonia heteroglóssica de Dogen é sua famosa expressão *shinjin datsuraku* – “liberte-se do corpo e da mente”. Dogen conta no *Hokyo-ky* (o diário da sua permanência na China) que ouviu o seu mestre Ju-Ching usar essa expressão ao despertar um discípulo que dormia no momento da meditação. Na verdade, Dogen escreveu em japonês *shinjin datsuraku* como transcrição do chinês: *shen hsin t’o lo*. Contudo, conforme argumenta Takashi Kodera, é quase certo que não foi isso que Ju-Ching disse e sim: *hsin ch’en t’o lo*: “liberte-se do pó da mente”, a qual é homófona em japonês da expressão anterior “ouvida” (bem ou mal?) por Dogen. O *shinjin datsuraku* de Dogen é, assim, o errado certo: libertar-se do pó da mente poderia ainda passar a ideia de uma fixidez e mesmo de uma substantivação de um estado original que teria se corrompido; enquanto a expressão “libertar-se do corpo e da mente” se afina mais com a mensagem do zen de Dogen da vacuidade radical, que sustenta a não existência de nenhum estado original de pureza carente de restauração. Como afirma Dogen no seu tratado *Bussho* (*A Natureza de Buda*), “nunca existiu um tempo a não ser este instante que acaba de chegar, nem uma natureza de Buda que não seja esta que se manifesta agora diante de nós”.

15 Para três excelentes discussões sobre a linguagem filosófica de Dogen, ver Hee-Jin Kim (1985), Thomas Kasulis (1985) e Aigo Castro (2002).

A relação entre a frase proferida por Ju-Ching e a frase ouvida por Dogen pode representar a distância entre dois momentos de uma mensagem transformadora. Ju-Ching exorta o discípulo a “libertar-se do pó da mente”; Dogen ouve o mestre e realiza o que ele ordena – ao libertar-se finalmente do pó da mente pode compreender que o objetivo final é “libertar-se do corpo e da mente” e passa a anunciá-lo em seus escritos. Teríamos assim dois *shinjin datsuraku* sem nenhum mal-entendido, isto é, sem que o primeiro negue o segundo. Os dois se sucedem como dois momentos (completos, cada um de por si) de uma mesma sequência que se amplia (ou se transforma).¹⁶ A transmissão entre Ju-Ching e Dogen se deu através das línguas e a diferença entre os dois seria um efeito inevitável dos “desvios de Babel”, como o diria Derrida. Todavia, diferentemente do mito semita da torre que separa e desune inexoravelmente os grupos humanos, o aparente desvio de sentido entre Ju Ching e Dogen não dissemina uma desarmonia ou estranhamento entre os dois, posto que a iluminação, segundo a doutrina zen, foi transmitida diretamente, mente a mente, sem a necessidade de nenhum suporte linguístico, entre Shakyamuni e Mahakasyapa, conforme discutiremos mais adiante ao falar da flor de *udumbara*. A diferença aqui é riqueza e não confusão.

Procurando entender esse episódio místico-linguístico segundo a sabedoria zen, penso que Ju-Ching disse o que compreendeu. Dogen ouviu o que Ju-Ching disse, traduziu-o mentalmente para o japonês e compreendeu a frase segundo o estado de consciência que havia alcançado. Uma vez presente em sua língua, essa frase foi retraduzida para o chinês segundo o entendimento que Dogen retirou da proposição do seu mestre. Nesse sentido, a história das duas expressões é a história do aprofundamento de duas compreensões e duas realizações do Dharma.

Esses dois pontos de vista parecem repetir a famosa história dos dois *gathas* (poemas) presentes no Sutra da Plataforma do Sexto Patriarca. Hui Neng, que tornou-se o Sexto Patriarca do Zen, opôs-se à ideia de que a mente fosse um espelho brilhante que devia ser liberado constantemente do pó que nela se acumulava. Tal como reza a lenda, Shen Hsiu, o principal discípulo de Hung Jen, o Quinto Patriarca do Zen chinês, escreveu na calada da noite, dada a sua insegurança, o seguinte poema que supostamente refletiria o estado de iluminação por ele alcançado e que o habilitaria a converter-se no sucessor de Hung Jen, recebendo dele o báculo que o transformaria no Sexto Patriarca:

O Corpo é a árvore da Sabedoria Búdica,
A Mente é semelhante a um espelho brilhante;
Trata de limpá-la constantemente,
Não deixe que sobre ela se acumule a poeira.

Hui Neng, que era analfabeto e que trabalhava na cozinha do monastério na humilde condição de limpador de arroz, pediu a um monge que o levasse à parede onde Shen Hsiu havia escrito o seu poema. O monge leu-o para o então insignificante auxiliar de cozinha, que rogou que ele escrevesse na parede o seguinte poema, ditado como resposta ao de Shen Hsiu:

A Sabedoria Búdica nunca foi uma árvore,
A Mente nunca foi um espelho brilhante;
Na verdade, não existe coisa alguma!
Onde irá então acumular-se a poeira?

16 Seguindo a leitura de Takasaki Jikido, Steven Heine acredita que Dogen não ouviu mal a frase de Ju-Ching; afinal, pó da mente e corpo e mente podem ambos ser removidos pela prática do *zazen*: “A validade ou autenticidade de ambos termos dependem da perspectiva não-substantivista subjacente à interpretação da expressão, e não das palavras propriamente ditas”(Heine, 1986, p. 63).

Este é o famoso *gatha* de Hui Neng, que afirma com toda a veemência a doutrina budista da vacuidade.¹⁷ O Quinto Patriarca, ao ler o poema, imediatamente reconheceu que aquele que tinha escrito o poema seria o seu sucessor.¹⁸

Darei três exemplos, breves e modestos, de como alguns dos grandes temas teorizados pelos pensadores ocidentais encontram expressão na obra do mestre de Eihei-ji. Acredito inclusive, sinceramente, que é provável que tenha havido nele uma realização mais acabada, mais elegante e ainda mais poética do que nos seus equivalentes ocidentais. O professor Steven Heine optou em sua erudita exposição no Congresso pelo caminho (budista) do meio, entre a visão nativa do zen-budismo sobre si mesmo e a visão histórico-crítica, externa e muitas vezes desautorizadora da própria visão do zen (Heine, 2005). Apesar de concordar com a sabedoria dessa posição, que em princípio evitaria o caminho do elogio excessivo, penso que sempre existirá o momento de celebrar, de exaltar a façanha intelectual extraordinária de Dogen. E para mim, este é o momento. Do mesmo modo como encontramos a ocasião certa para celebrar Platão, Aristóteles ou Kant, já passou da hora de celebrar pensadores não ocidentais extraordinários como Lao Tzu, o autor do Dao-De-Jing; Nagarjuna, o mestre da escola Madhyamika; Shankara, o mestre do não-dualismo vedanta; Tsong Kha-pa, o fundador da escola Gelugpa do budismo tibetano, a que pertence o Dalai Lama; Ibn Arabi, o mestre maior do pensamento clássico islâmico, e Dogen, o autor desse grande monumento do pensamento filosófico-religioso mundial que é o *Shobogenzo*.

Um primeiro ponto a ilustrar sobre a originalidade do pensamento de Dogen é o seu conceito de tempo. Talvez nenhuma categoria filosófica tenha sido mais enigmática, mais fascinante e que tenha causado mais perplexidade no mundo ocidental do que tentar de alguma forma desvendar o mistério, em forma de argumento, da existência do tempo. Contamos com uma longa genealogia de sábios que tentaram formular conceitos de tempo que perduraram como modelos: Santo Agostinho, Kant, Comte, Husserl e finalmente Heidegger, com a finitude radical da condição humana que pressupõe um tempo que se presentifica como um condicionante (ou existencial) de nosso horizonte de vida.¹⁹ Não há um equivalente em nenhum desses pensadores em que o tempo deixe de ser somente uma forma que pode ser apreendida, principalmente uma forma que pode ser conceituada e inteligida para transformar-se diretamente na própria existência.

Dogen reescreve de uma forma radical a expressão japonesa *arutoki*, “algumas vezes” e a converte na expressão original e indivisa *uji*, que se traduz literalmente por “ser-tempo”. Em alguns momentos do fascículo *Uji* do *Shobogenzo*, o termo *uji* talvez esteja mais próximo, em português, do composto “tempo”, sobretudo porque *uji* é às vezes utilizado por Dogen como uma ação e não apenas como um substantivo. “Tempo” evita que pensemos, como em *arutoki*, em “algumas vezes” como ser-no-tempo ou como uma forma de existir para o tempo, que seria um modo de assimilação da expressão “ser-tempo”. Para transcender o dualismo de ser no tempo, há que “tempo”. Esta é a ideia que faz Dogen do “ser-tempo” como uma só palavra. Para imaginar a novidade do salto proposto por Dogen entre *arutoki* e *uji*, lembremos que o último grande tratado filosófico ocidental sobre o tempo, de Martin Heidegger, chama-se Ser e Tempo. Por mais que queiramos conceber uma intimidade imediata entre ser e tempo, a divisão entre os dois termos já está posta como uma barreira intransponível, pela presença do conectivo “e”: “tempo” é concebido, já de saída, como uma dimensão separada, ou complementar, do “ser”. Essa descontinuidade ou

17 Os dois poemas foram traduzidos por Ryokan Ricardo Gonçalves (1967, pp. 147-149).

18 Esse episódio faz parte do Sutra da Plataforma do 6º Patriarca do Zen, Hui Neng, um dos textos mais importantes do cânon do Zen-budismo (ver a tradução de Yampolski, 1967). Dogen elaborou longamente sobre Hui-Neng (Daikan Eno) no fascículo *Busho* do *Shobogenzo*.

19 Para uma comparação entre as concepções de tempo de Dogen e de Heidegger ver a obra de Steven Heine (1985).

disjunção inicial é justamente o que Dogen procurou evitar ao criar a expressão *uji*.

Eis alguns trechos dessa obra-prima do pensamento filosófico mundial:

“Neste termo ‘algumas vezes’, o tempo já é apenas existência e toda existência não é mais que tempo. O corpo dourado de dezesseis ou de oito pés é o próprio tempo.²⁰ Porque ele é tempo, ele tem o brilho resplandecente do tempo. Devemos compreendê-lo como as doze horas do dia. As três cabeças e os oito braços são o próprio tempo.²¹ Porque eles são tempo, eles são absolutamente idênticos às doze horas do dia. Nós nunca podemos medir quão longas e distantes ou quão curtas e próximas são as doze horas; igualmente, nós a chamamos de ‘doze horas’. As idas e vindas das direções e das marcas do tempo são claras e por isso as pessoas não duvidam dele. As pessoas não duvidam, o que não quer dizer que elas sempre entendem. As dúvidas que manifestamos sobre cada coisa e cada fato que desconhecemos não são consistentes; por isso, nossas dúvidas de antes não coincidem com nossas dúvidas de agora. Inquirir e duvidar não é nada mais que tempo.

Nós nos colocamos em uma linha sucessiva e vemos o resultado desse ato como todo o universo. Devemos considerar cada coisa e cada indivíduo no universo inteiro como momentos individuais do tempo. Objeto não afeta objeto; do mesmo modo, o momento do tempo não afeta o momento do tempo. Assim, existem mentes que são realizadas no mesmo momento do tempo; e existem momentos do tempo em que a mesma mente é realizada. O mesmo sucede com a prática e a realização: são uma e simultâneas. Tal é a nossa condição de sertempo. Nada, no universo inteiro, está ausente deste momento. Observe e reflita diariamente sobre isso.”

“O Mestre Zen Kisho de Shoken é o descendente direto da seita Rinzai e o legítimo sucessor de Shuzan. Uma vez disse o seguinte:

‘Algumas vezes a compreensão está presente, mas a expressão está ausente; algumas vezes a expressão está presente, mas a compreensão está ausente; algumas vezes compreensão e expressão estão simultaneamente presentes; algumas vezes a compreensão e a expressão estão ausentes’.
“Compreensão e expressão são ambos sertempo. Presença e ausência são ambos sertempo.
O tempo da presença ainda não chegou, mas o tempo de ausência já está aqui. A presença não está conectada com a chegada e a ausência não se conecta com a não chegada. Isto é sertempo.
A presença é restringida pela presença e não pela ausência. A ausência é restringida pela ausência e não pela presença. A compreensão restringe a compreensão e realiza a compreensão. A expressão restringe a expressão e realiza a expressão.
A restrição restringe a restrição. Isto é sertempo.
A restrição é utilizada por outros dharmas, mas a restrição não restringe outros dharmas.
Eu encontro as pessoas.
As pessoas se encontram.
Eu me encontro.
O encontro encontra o encontro.
Se tudo isso não fosse tempo, nada disso ocorreria.
Assim, ao experimentar a chegada e a saída, a presença e a ausência, podes compreender que este momento é sertempo” (Dogen, 1985 et al.)²².

20 O corpo dourado de cinco metros é a imagem típica do Buda em pé.

21 Três cabeças e oito braços referem-se à imagem clássica das entidades guardiãs do Buda, todas de aspecto amedrontador.

22 Traduzi esses fragmentos de Uji baseado principalmente nas traduções de Steven Heine (1985), Hee-Jin Kim (1985), Norman Waddell (2002), Gudo Nishijima & Chodo Cross (1994), Eido Shimano Roshi & Charles Vacher (1997)

Possivelmente Dogen tenha sido o primeiro filósofo a afirmar essa circularidade não trivial da condição que é condicionada por ela mesma. Quando afirma que a presença dos seres no tempo é restrita pela presença, procura chamar nossa atenção para o fato de que essa presença (que garantiria alguma imagem de permanência ou estabilidade) é ela mesma condicionada – no caso, ela mesma encontra, em si mesma, uma restrição. Contudo, a condicionalidade da presença, que aponta para a condicionalidade do tempo, que por sua vez aponta para a condicionalidade de todos os seres, fica afirmada pela restrição, qualidade que aparece como uma caução paradoxalmente incondicional da presença. Para evitar que a cadeia da originação dependente se detenha em algum ponto, dá um salto categorial na argumentação e afirma que a própria restrição se autorrestinge e, como tal, não pode ficar fora da varredura infinita da vacuidade.

Regressemos por um momento a uma frase do *Uji*:

“Por esta razão, as coisas despertam a mente ao mesmo tempo; e elas despertam o tempo com a mesma mente.”

Esta frase foi construída com apenas quatro ideogramas: *do* – mesmo; *hotsu* – despertar; *ji* – tempo e *shin* – mente. O idioma comprimido de Dogen e o entrecruzamento das mesmas palavras apontam para a simultaneidade do despertar do indivíduo e do mundo. Poderíamos dizer, de um modo ainda mais conciso:

“O mesmo tempo que desperta a mente é a mesma mente que desperta o tempo”.

No japonês de Dogen:

do-ji ho-shin
do-shin hotsu-ji

É provável que Dogen tenha alcançado uma realização tão intensa da sabedoria filosófico-religiosa budista devido ao uso magistral que faz da língua japonesa, dotada dos recursos de evocação e materialidade dos ideogramas. Nagarjuna escreveu seus tratados filosóficos na mesma língua dos sermões budistas, o sânscrito, uma língua indo-ariana com uma estrutura gramatical declinável e com uma forte vocação para a argumentação através de construções linguísticas abstratas. Dogen deixa seus textos no limite da evocação que permite a inteligibilidade. A concretude e sobretudo a imaginação poética é uma marca da sua forma de apresentar argumentos filosóficos.

Em uma passagem central de *Uji* (SerTempo), em que oferece uma afirmação que sempre parece carregada de metafísica quando traduzida para as línguas ocidentais, Dogen compõe o texto com recursos linguísticos análogos aos da poesia concreta:

“Cada indivíduo e cada objeto neste Universo inteiro deve ser vislumbrado como momentos individuais do tempo.”

Para representar o termo “indivíduo”, Dogen escolhe a palavra para cabeça (*zu*) e repete-a: *zu-zu* (cabeça-cabeça); para “objeto”, escolhe o termo para coisa, *butsu* e também o repete: *butsu-butsu* (coisa-coisa); e para representar os “momentos individuais do Tempo”, opta por simplesmente repetir o termo que vinha empregando para tempo: *ji-ji* (tempo-tempo). O efeito sonoro e visual, então, transfere uma concretude e uma imediatez ao seu argumento que faz as palavras vibrarem em um plano que vai além do sentido gramatical, mas que intensifica a compreensão através da materialidade do significante:

e Vera Linhartová (1999). Comparei-as depois com mais uma meia dúzia de outras que indico na bibliografia. Ver ainda a recente tradução de Tom Wright e Shohaku Okumura, comentada por Kosho Uchiyama (2018).

<i>zu-zu</i>	cabeça-cabeça	indivíduos e
<i>butsu-butsu</i>	coisa-coisa	objetos são
<i>ji-ji</i>	tempo-tempo	instantes únicos do tempo

Ou ainda: “Todas as coisas e os seres do universo não são mais que aparições instantâneas no tempo”.

Um segundo exemplo da originalidade filosófica de Dogen é retirado do *Eihei Koroku*, ou “Anais dos Ensinamentos Completos”, outro dos seus grandes textos, escrito nos últimos anos da sua vida. No Quinto Livro, o caso 403 foi traduzido para o inglês por Leighton & Okumura como “Um Asno com um Olho Vital”. Vejamos.

“Eis o caso. Caoshan perguntou ao velho monge De: ‘Um verdadeiro corpo de Dharma do Buda é como o espaço vazio, manifestando formas em resposta aos seres como a lua na água. Como você exprime a verdade dessa resposta?’

De disse: ‘É como um asno olhando um poço’.

Caoshan disse: ‘O que você disse está muito bem, mas é apenas oitenta ou noventa por cento’.

De perguntou: ‘Como você o diria, mestre?’

Caoshan disse: ‘É como o poço olhando o asno’.”

Caoshan, que havia começado com a imaterialidade da lua refletida na água, devolve vida ao que parecia inanimado retirando o poço da inércia, que agora olha o asno que o observa.

No Salão do Dharma, local de ensinamentos, na hora em que transmite aspectos da iluminação que alcançou, mestre Dogen avança sobre a verdade colocada por Caoshan do seguinte modo:

“O asno olha o poço; o poço olha o asno; o poço olha o poço; o asno olha o asno” (*Eihei Koroku*, p. 360).

Entramos aqui no campo de um pensamento que, da perspectiva do cânon filosófico ocidental, é completamente contraintuitivo. Na verdade, esse tipo de raciocínio não tem lugar nas nossas escolas e departamentos de filosofia.

O asno olhar o poço é um ato intuitivo e concorda com o nosso pensamento ocidental cartesiano. Já o segundo movimento, em que o poço olha o asno, é contraintuitivo: postula a situação do objeto atrever-se a mirar o sujeito. Contudo, seria ainda minimamente aceitável que o poço olhasse o asno, uma vez que o poço se construiu a partir do olhar do animal. Na medida em que o asno olhou para o poço, o poço passou a existir, e ao reconhecer-se que existe ele pode então, mimeticamente, espelhar, pois na sua condição de poço ele é espelho do asno; e ficando no lugar do asno pode então olhar-se. O asno que se vê na superfície espelhada do poço é também o poço, imbuído agora dos olhos-espelhos imateriais do asno – e é essa face asinina do poço que “olha” o asno vivo olhar-se nele.

A influência do asno sobre o poço seria então possível, ainda que em um campo contraintuitivo. Dogen, porém, vai ainda mais longe: ele diz que o asno olha a si mesmo. Com isso, leva a posição do sujeito ao paradoxo, à perda do objeto: o sujeito entra em parafuso e circula apenas consigo mesmo e deixa então, de fato, de ser sujeito apenas, porque olha para si e se objetifica, negando-se enquanto sujeito que se constituiria no ato de objetificar o poço pelo olhar. A quarta posição, em que o poço olha o poço é ainda mais contraintuitivo que a terceira e Dogen de alguma maneira

sustenta todas as quatro como verdades ao radicalizar ao máximo a situação e sentenciar: o poço olha o poço. O olho do asno é um poço: ele tem um poço no olho que espelha quem o olha; assim o poço espelha o espelho contido no olho do asno.

Lembremos que tudo começou com a lua na água, ato de presença não causal que Dogen já havia discutido magistralmente em uma passagem do ensaio tido como central do *Shobogenzo*, o *Genjokoan* (Atualizando o Ponto Fundamental): “não como o reflexo no espelho, nem como a lua na água”. Se o asno constituiu o poço como seu espelho no qual se olhou (e portanto olhou a si mesmo), emprestou seus olhos refletidos ao poço, que com eles permitiu que o asno se olhasse: o asno tem um espelho no olho que espelha quem o olha. Agora, finalmente, o poço olha, com os olhos emprestados e invertidos do asno e dentro dos olhos do asno que o veem e pode ver-se refletido nos olhos do asno. É assim que o poço olha o poço.

Aqui, minha exegese difere da leitura proposta por Masao Abe desta mesma frase de Dogen. Acredito, porém, que as duas leituras não são incompatíveis, e apenas partem de pontos de vista diferentes. Abe lê a segunda parte da frase, “o poço olha o poço e o asno olha o asno”, como um reforço por parte de Dogen do fato de que a realização do sujeito enquanto sujeito (no caso, o asno) é distinta da realização do objeto enquanto objeto (no caso, o poço)²³. A hermenêutica contextual de Abe, nesse sentido, procura ser fiel à tradição exegética do zen japonês na qual ele foi formado. Minha leitura, por outro lado, explora as possibilidades de uma hermenêutica intercultural, partindo do princípio de que a afirmação de Dogen faz sentido se pensamos na sua postura não-dualista em que todas as coisas espelham e são espelhadas por todas em sua codependência e talidade radicais.

Dogen nos convida a refletir que, até onde parece haver apenas inércia, também há vida. A certeza da vitalidade de todo o universo e da relação imediata e inadiável entre todas as coisas, podemos senti-la na ideia de um poço que olha a si mesmo, após olhar o asno que se olhou ao olhá-lo. Não acredito que tenhamos equivalente desse tipo de argumentação em todo o pensamento ocidental, dos pré-socráticos aos clássicos, modernos e contemporâneos. Contudo, essas ideias que pareciam contraintuitivas, escritas em um idioma de ressonâncias múltiplas, quase ininteligível; essas ideias aparentemente remotas, que ficaram seiscentos anos guardadas nos templos da linha Soto e que apenas muito recentemente começaram a circular nas línguas inglesa, francesa, italiana, alemã, fazem todo sentido. Dogen afirma essas quatro verdades sem intelectualizar. Contudo, podemos tomar suas duas frases seguintes como um comentário que se abre para as quatro verdades anteriores:

“A aparência do corpo e a presença da mente são ilimitados. As formas manifestas em resposta aos seres são abundantes” (*Eihei Koroku*, p. 360).

Ofereço agora um exemplo final a partir do Brasil. Como antropólogo, tento entender as nossas cosmovisões indígenas, africanas e dos demais povos tradicionais, porém acredito que não podemos mais utilizar exclusivamente as categorias filosóficas ocidentais ao abrir este novo diálogo entre todos nós (um diálogo, ainda raro, entre brancos, negros e indígenas)²⁴. Essas categorias filosóficas do budismo japonês talvez nos propiciem uma ampliação de horizontes que muito nos falta. Dou aqui um pequeno relato da conversa que mantive com o mestre e líder político indígena

23 Ver o ensaio de Masao Abe, traduzido por Steven Heine (Abe, 1992).

24 Sobre a espiritualidade de origem africana e indígena no Brasil, ver Carvalho (2001 e 2003). Sobre o novo diálogo entre brancos, negros e indígenas no Brasil, refiro-me à luta pela inclusão étnica e racial nas universidades através de ações afirmativas e cotas, processo em que estou engajado (Carvalho, 2005), que se aprofundou atualmente com o Encontro de Saberes, destinado a trazer os mestres e mestras dos saberes tradicionais (indígenas, afro-brasileiros e demais) para as universidades na condição de docentes, independentemente da sua escolaridade. Ver Carvalho e Flórez (2014a; 2014b) e Carvalho e Águas (2015).

Álvaro Tukano, que desempenhou um papel importante na formação do movimento indígena brasileiro dos anos 80 e de quem publiquei há pouco o primeiro volume das suas obras, que reúnem seus escritos cosmológicos e políticos. Ele nasceu e foi criado no Alto Rio Negro, em plena selva tropical, no estado do Amazonas, na fronteira com a Colômbia e a Venezuela e que é ainda um dos lugares intocados do planeta. Sua infância foi marcada pela presença de práticas de xamanismo, o uso ritual e curativo das plantas alucinógenas, as máscaras, danças, cantos e instrumentos sagrados – enfim, bases das tradições de sabedoria dos indígenas, que pressupõem um diálogo constante com a natureza (animais, plantas, rios, cachoeiras, montanhas, cavernas) e com os sobrenaturais.²⁵

Álvaro pretende construir uma nova aldeia, agora na região oriental da terra dos Tukanos, destinada a reconstituir os saberes hoje dispersos e perseguidos pelas missões católicas e reunir mais uma vez os sábios das várias nações indígenas que compõem a grande comunidade internacional do Alto Rio Negro. O lugar é descrito como maravilhoso: um platô bem elevado que se estende por mais de cem quilômetros em todas as direções, intocado, com milhares de animais e de pássaros de todo tipo, borboletas de todas as cores, flores e frutas variadas, cachoeiras e locais encantadores. Um duende importante dos índios Tukano, que habita normalmente uma outra região do Rio Negro, também se deslocará para a região da aldeia, assim que ela seja construída e os xamãs lá se reúnam. Esse local estará em princípio aberto a todos os que não se envolvam na política de converter os índios ou impor-lhes alguma religião que condene suas formas próprias de espiritualidade. Quando Álvaro me falou desse lugar, imediatamente imaginei-o como uma espécie de montanha da floresta dentro do verde infinito da selva amazônica, e pensei: claro, a floresta construiu para si mesma um ponto alto privilegiado de onde ela pode contemplar-se e admirar a sua própria beleza e pureza. Onde a montanha-floresta olha a floresta – como, no *Eihei Koroku*, o asno olha o poço e o poço olha o asno.

A ideia de um lugar incontaminado, onde todos poderemos ir apenas para contemplar, para viver, mas não para modificar, não para destruir, é uma ideia acessível aos leitores de Dogen, cuja ontologia não é antropocêntrica, mas trata a toda a natureza como sensiente. Não retirei essa ideia de Platão, nem de Hegel, nem de Kant, nem de Marx, nem de Heidegger. Ideias similares estão presentes em vários textos do Shobogenzo. Por exemplo, no ensaio *Sansuikyo* (O Sermão das Montanhas e das Águas), Dogen sustenta a tese de que “as montanhas azuis caminham” e “a montanha oriental se move na água”. Se a montanha é capaz de caminhar, por que não poderia contemplar-se a si mesma? Com rara audácia poética, Dogen afirma a concepção não-dualista radical do budismo: “O caminhar das montanhas deve ser igual ao caminhar dos homens. Não ouse duvidar do caminhar das montanhas apenas porque não se parece com o caminhar dos homens”²⁶. O verde da montanha-floresta amazônica verde é o azul das montanhas azuis de Dogen.

Essa ideia de uma natureza tão viva como os seres humanos está presente em outro belo fascículo do *Shobogenzo*, o *Udonge*, que traduzimos como *A Flor de Udumbara*, e que justamente escolhi como título do presente ensaio. 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 do 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”.

25 Ver o livro de Álvaro sobre a cosmologia dos Tukano (Tukano, 2017), com meus comentários acerca do complexo civilizatório dos povos indígenas do Alto Rio Negro (Carvalho, 2017).

26 Traduzi este trecho do *Sansuikyo* a partir das traduções de Bernard Faure (1987), Gudo Nishijima & Chodo Cross (1994), Jacques Brosse (1998) e Yoko Orimo (2005). Ver também a tradução recente de Carl Bielefeldt e o extenso e profundo comentário de Shohaku Okumura (2018).

Eis um trecho do *Udonge*:

“Diante de uma assembleia de milhões de monges no Pico do Abutre, o Honorável em Todo o Mundo apanha uma flor de *udumbara* e pisca o olho. Em seguida a face de Mahakasyapa abre-se em um sorriso. O Honorável em Todo o Mundo diz, ‘Eu possuo o *shobogenzo* (o olho do tesouro do verdadeiro dharma) e a fina mente do nirvana (da completa iluminação); eu o transmito a Mahakasyapa.”

“O tempo do girar das flores é a totalidade do Tempo em si mesmo.”

Esse giro da flor de *udumbara* faz girar todo o tempo em torno de si. E é tudo que gira nesse instante eterno:

“Flores girantes são postas a girar pelos olhos, a girar pela mente, a girar pelas narinas e a girar pelas flores que giram. Em geral, as montanhas, os rios e a terra, o sol e a lua, o vento e a chuva; as pessoas, os animais, a grama e as árvores – enfim, todas as coisas miscelâneas do presente que se mostram por toda a parte – são somente o girar da flor de *udumbara*.”

E Dogen conclui:

“Até este estudo que agora realizamos é tão somente um giro da flor da *udumbara*.”

Neste pequeno trecho de Dogen está resumido todo o ideal budista: está presente o Buda, na figura do Honorável Sakyamuni; está presente o próprio Dogen, herdeiro do caminho do Buda e que se apresenta no texto a partir do qual ele nos transmite a luz; está também o dharma, a lei de Buda, ou seja, a doutrina aberta enunciada por Sakyamuni e realizada de novo em escrita pelo texto do *Shobogenzo*; e está também a *sangha*, a comunidade, reunida em torno de Sakyamuni no Pico do Abutre há 2.500 anos. Essa comunidade ampliada, unificada por todos os que se conectam com a sabedoria búdica, se reuniu de novo em 1244, no templo de Kippo, em Etsu-u, em torno de Dogen para escutar o sermão do *Udonge*. E ela se reúne mais uma vez neste exato momento em que lemos e escutamos este texto escrito.

Tudo se integra a tudo. Todos os seres existentes, que existiram e ainda vão existir se conectam e se unificam nas suas diferenças irreduzíveis na pequena flor da *udumbara* que o Buda girou entre os dedos. O pequeno figo jaz escondido no interior da flor, que se parece a um cálice contendo uma esfera vegetal diminuta. A uma pressão giratória de dois dedos do Buda o cálice florido gira como um pião – como um mundo, como um planeta, como uma esfera celeste que girasse a um pequeno toque do indicador e do polegar do Iluminado.

Todo o exposto me convence da importância dos ensinamentos de Dogen Zenji para o mundo em que vivemos. Assaltados que estamos pela destruição brutal da natureza e a intensificação da injustiça humana que deixa mais da metade dos seres humanos em condições de miséria, doença e desassistência enquanto um número pequeno de países e de indivíduos bilionários concentra cada vez mais riqueza e armas de destruição em massa, podemos pensar no conceito budista do *mappô*, termo japonês para definir o estágio de declínio da revelação do Buda. A ideia do *mappô*, como parte de uma concepção cíclica da história cósmica, seria equivalente ao que os indianos da era védica já chamavam de *kali-yuga*, entendido como o último dos quatro *yugas*, ou idades, equivalentes por sua vez ainda ao que os gregos e romanos chamavam da idade do ferro, ponto final de declínio que começou quando se fechou a primeira idade plena do mundo e do espírito, a idade de ouro, seguida pela idade da prata, pela idade do bronze e finalmente pela (atual?) idade do ferro.

Segundo a concepção de alguns estudiosos, a revelação budista passaria por três eras: a era *shobo*, da Verdadeira Lei, em que o ensinamento (o Dharma), a prática e a iluminação prevaleciam; logo veio a era *zobo*, da Lei Imitativa, em que somente o ensinamento e a prática

existem, porém não mais a iluminação; e finalmente a terceira era, o *mappô*, da Lei Degenerada, na qual apenas o ensinamento sobrevive, porém sem a prática e sem a iluminação. Para alguns budistas, a era do *mappô* teria começado apenas pouco mais de um século antes do nascimento de Dogen (mais exatamente no ano de 1052).²⁷

Nascido logo após o suposto declínio da prática que garantiu a transmissão da iluminação búdica por mais de mil anos, a própria existência de Dogen teria contribuído para a regeneração da decadência do *mappô* e para a recuperação da plenitude do budismo. Inclusive por ter ele criado uma obra que ela mesma se chama *shobo*, a Lei Verdadeira – mais intensa ainda enquanto realização dessa verdade, ela é qualificada como o Olho do Tesouro da Verdadeira Lei. É muito provável que o sentido pleno dessa obra comece a ampliar-se e realizar-se a partir de agora, pelo caráter misterioso da sua história, que vale a pena ser contada, ainda que brevemente.

Dogen faleceu em 1253 e imediatamente todos os manuscritos do *Shobogenzo* foram guardados a sete chaves dentro dos templos da linhagem Soto por ele fundados. Esta obra esteve inteiramente bloqueada por mais de 400 anos após a morte do seu autor. Podemos pensar que esse ocultamento tão repentino e radical de algo tão luminoso que acabara de surgir no mundo talvez tenha sido resultado de um impacto negativo da era *mappô* sobre o novo *shobo* trazido por Dogen. Compilada no final do século XVIII, somente em 1816 apareceu, no próprio templo de Eiheiji construído por Dogen, uma primeira edição, de poucos exemplares, do *Shobogenzo*. O primeiro comentário filosófico externo à linha Soto Zen, que traz de fato Dogen para o mundo público e também laico das ideias, somente saiu em japonês em 1926, no ensaio inovador de Watsuji Tetsuro, *Shamon Dogen*, recentemente traduzido para o inglês como *Purifying Zen* (Tetsuro, 2011). As primeiras inclusões de textos de Dogen em antologias religiosas e filosóficas no Japão datam da década de 1960. Foi somente nos últimos quarenta anos que os textos do mestre de Eiheiji começaram a circular no Ocidente, principalmente em traduções para o inglês. Na França, o pensamento e a sabedoria de Dogen foram difundidos pela obra do mestre Soto Zen Taisen Deshimaru (discípulo de Kodo Sawaki e herdeiro direto da linhagem Soto), que escreveu comentários iluminados a vários fascículos do *Shobogenzo*. Mais recentemente, têm aparecido algumas novas traduções para o francês, o italiano e o alemão (Orimo, 2016 – Piquero; Nishijima, 2011). Estamos falando, então, de uma obra extraordinária cujo destino também tem sido extraordinário. E por que floresce e se expande agora?

Neste momento de uma coletividade humana em crise em escala mundial, nossas universidades necessitam reconectar-se não apenas com a ciência, mas também com a sabedoria da qual nos encontramos profundamente carentes. Neste momento, então, de mais um giro da flor de *udumbara*, a mensagem filosófica e espiritual de Dogen deixa de ser apenas japonesa e passa a colocar-se nesse lugar muito maior, o lugar das grandes formulações do pensamento mundial, que interessa ao mundo como um todo, independentemente de credos, nações e línguas. E no caso específico do Brasil, e inclusive com o espírito do diálogo internacional nipo-brasileiro, poderemos reconectar-nos também com o pensamento e a espiritualidade não destrutiva e não-dualista que os pajés e xamãs indígenas exercitaram por séculos e ainda mantêm viva aqui no Brasil; e que os líderes espirituais de matriz africana também aqui cultuam e que nos têm sido silenciados por desconhecermos outra forma de chegar até eles, distantes que são do racionalismo dualista e ainda hegemônico no pensamento ocidental. É esta conexão então, mais complexa e misteriosa que circula entre a Europa, os Estados Unidos, o Japão, a Índia, a China, a Oceania, o Brasil, os povos indígenas das Américas e os povos africanos e afro-americanos que, esperamos, possa abrir-se a partir deste momento, único como todo momento é único e pleno da presença iluminadora de Dogen Zenji.

²⁷ Ver Kim (2004) para um estudo sobre as três eras.

Referências Bibliográficas

- ABE, M. 1992. "Dogen's View of Time and Space". In: *A Study of Dogen*. New York: State University of New York Press.
- ALBUQUERQUE, E. 1997. *O Mestre Zen Dôguen*. São Paulo: Editora Arte & Ciência/UNIP.
- BIRINGER, T. 2016. *Zen Cosmology. Dogen's Contribution to the Search for a New Worldview*. Anacortes, WA: ZazensatioN – Fellowship for the Transmission of Wisdom.
- CARVALHO, J. 2001. "El Misticismo de los Espíritus Marginales". In: *Marburg Journal of Religion*, v. 6, n. 2.
- _____. 2003. "The Mysticism of Marginal Spirits". In: *Religion and Society*. Org. por M. Pye & Y. González. Cambridge. U.K.: Roots and Branches.
- _____. 2005a. "Raro como a Flor de Udumbara. A Influência Crescente de Dogen no Pensamento Filosófico-Religioso Mundial". In: *Anais do III Congresso Internacional de Estudos Japoneses no Brasil*. Brasília: Universidade de Brasília, Depto. de Línguas e Tradução, Área de Japonês.
- _____. 2005b. *Inclusão Étnica e Racial no Brasil. A Questão das Cotas no Ensino Superior*. São Paulo: Attar Editorial.
- _____. 2017. "A Civilização dos Povos da Amazônia antes da Catástrofe Branca". In: *Álvaro Tukano, O Mundo Tukano Antes dos Brancos. Um Mestre Tukano*, v. I. Brasília: INCT de Inclusão/UnB/Ayó.
- _____. 2018. "Encontro de Saberes e Descolonização: Para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras". In: *Decolonialidade e Pensamento Afrodiáspórico*. Org. por J. Bernardino-Costa, N. Maldonado-Torres e R. Grossfoguel. Belo Horizonte: Autêntica.
- CARVALHO, J.; ÁGUAS, C. 2015. "Encontro de Saberes: Um Desafio Teórico, Político e Epistemológico". In: *Colóquio Internacional Epistemologias do Sul. v. 1: Democratizar a Democracia*. Org. por B. de Sousa Santos & T. Cunha. Coimbra: Universidade Coimbra/Centro de Estudos Sociais.
- CARVALHO, J.; Flórez, J. 2014. "The Meeting of Knowledges: A project for the decolonization of universities in Latin America". In: *Postcolonial Studies. Special Issue: Decoloniality, Knowledges and Aesthetics*, v. 17, n. 2. Melbourne: Institute of Postcolonial Studies.
- _____. 2014. "Encuentro de Saberes: Proyecto para decolonizar el conocimiento universitario eurocêntrico". *Nómadas*, v. 41. Bogotá: Universidad Central.
- CASTRO, A. 2002. "El Arcano del Lenguaje". In: *Las Enseñanzas de Dogen*. Barcelona: Editorial Cairos.
- DABASHI, H. 2015. *Can Non-Europeans Think?* London: Zed Books.
- DERRIDA, J. 1987. "Lettre à um Ami Japonais". In: *Psyché: Invention de l'Autre*. Paris: Gallimard.
- DILWORTH, D.; Viglielmo, V.; Zavala, A. (Orgs.). 1998. *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy*. London: Greenwood Press.
- DOGEN. 1975-1983. *Shobogenzo*. 4 v. Trad. de K. Nishiyama & J. Stevens. Tokyo: Daihokkaiaku.
- _____. 1986. *The Shobo-genzo*. Trad. de Y. Tokoi. Tokyo: Sankibo Buddhist Bookstore.
- _____. 1994. *Shobogenzo*. 4 v. Trad. de G. Nishijima & C. Cross. Londres: Windbell Publications
- _____. 2007. *Shobogenzo. The Treasure House of the Eye of True Teaching*. 2 v. Trad. de Rev. H. Nearman, O.B.C. Mount Shasta: Shasta Abbey.
- _____. 2010. *Treasury of the True Dharma Eye (Shobogenzo)*. Trad. por Tanahashi, K. et al. Boston: Shambala.
- _____. 2013. *Shobogenzo*. 4 v. Trad. de P. Piquero e G. Nishijima. Málaga: Editorial Sírio.
- _____. 2016. *Shôbôgenzô (La Vrai Loi, Trésor de l'Oeil)*. 8 v. Trad. de Y. Orimo. Paris: Éditions

- Sully.
- _____. 1987. “*Sansuikyo* (Le Sutra des Montagnes et des Rivières)”. In: *La Vision Immediate*. Trad. por B. Faure. Paris: Éditions Le Mail.
- _____. 1994. “*Sansuigyo* (The Sutra of Mountains and Waters)”. In: *Shobogenzo*, v. 1. Trad. por G. Nishijima & C. Cross. Londres: Windbell Publications.
- _____. 1998. “*Sansuikyô* (Le Sûtra des Montagnes et des Eaux)”. In: *Maître Dogen, Polir la Lune et Labourer les Nuages*. Trad. por J. Brosse. Paris: Albin Michel.
- _____. 2005. “*Sansuikyô* (Montagnes et Rivières comme Sûtra)”. In: *Shôbôgenzô. La Vrai Loi, Trésor de l’Oeil*, v. 1. Trad. por Y. Orimo. Vannes Cedex: Éditions Sully.
- _____. 1958. “*Uji*”. In: *The Soto Approach to Zen*. Trad. por R. Masunaga. Tokyo: Layman Buddhist Society Press.
- _____. 1973. “*Uji* (Existence, Time)”. In: *Selling Water by the River. A Manual of Zen Training*. Trad. por J. Kennet. Londres: George Allen & Unwin,.
- _____. 1975-1983. “*Uji* (Being-time)”. In: *Shobogenzo*. Trad. de K. Nishiyama & J. Stevens. Tokyo: Daihokkaikaku.
- _____. 1985. *Uji (Being Time)*. Trad. de S. Heine. In: *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dogen*. New York: State University of New York Press.
- _____. 1985. “*Uji* (Existence-time)”. In: *Flowers of Emptiness. Selections from Dogen’s Shobogenzo*. Trad. por H. Kim. Lewiston, New York /Queenston, Ontario: The Edwin Mellen Press.
- _____. 1985. “*Uji* (The Time-Being)”. In: *Moon in a Dewdrop. Writings of Zen Master Dogen*. Ed. por K. Tanahashi. San Francisco: North Point Press.
- _____. 1986. “*Uji* (Being-Time, or the Identity of Being and Time)”. In: *The Shobo-genzo*, Trad. por Y. Yokoi. Tokyo: Sankibo Buddhist Bookstore.
- _____. 1994. “*Uji* (Existence-Time)”. In: *Shobogenzo*, v. 1. Trad. por G. Nishijima & C. Cross. Londres: Windbell Publications.
- _____. 1996. “*Uji* (Being Time)”. In: *Shobogenzo. Zen Essays by Dogen*. Trad. por T. Cleary. Honolulu: University of Hawaii Press,.
- _____. 1996. “*Uji* (Just for the Time Being, Just for a While, For the Whole of Time Is the Whole of Existence)”. In: *The Shobogenzo or The Treasure House of the Eye of the True Teachings*. Mount Shasta, California: Shasta Abbey.
- _____. 1997. *Uji (Être-Temps)*. Trad. por E. Roshi & C. Vacher. Paris: Encre Marine.
- _____. 1998. “*Uji* (L’être-temps)”. In: *Maître Dogen, Polir la Lune et Labourer les Nuages*. Trad. por Jacques Brosse. Paris: Albin Michel, 1998.
- _____. 1999. “*Uji* (Le Temps d’une Présence)”. In: *Dogen: La Présence au Monde*, 25-36. Trad. por V. Linhartová. Paris: Gallimard.
- _____. 2000. *Uji. L’être-temps selon Dogen*. Trad. por L. Boussard. Paris: Deux Versants.
- _____. 2002. “*Uji* (Being-Time)”. In: *The Heart of Dogen’s Shobogenzo*. Trad. por N. Waddell & M. Abe. New York: State University of New York.
- _____. 2004. “*Uji* (Le Temps qui est là)”. In: *La Vraie Loi, Trésor de l’Oeil. Textes Choisis du Shobogenzo*. Paris: Éditions du Seuil.
- _____. 2002. *Busho (La Nature, donc Bouddha)*. Trad. por E. Shimano Roshi & Charles Vacher. Paris: Encre Marine.
- _____. 1994. “*Udonge*”. In: *Shobogenzo*, v. 3. Trad. de G. Nishijima & C. Cross. Londres: Windbell Publications.
- _____. 2005. “*Udonge* (La Fleur d’Udumbara)”. In: *Shôbôgenzô. La Vraie Loi, Trésor de l’Oeil*. Trad. de Y. Orimo. Vannes Cedex: Éditions Sully.

- _____. 2004. *Eihei Koroku. Dogen's Extensive Record*. Trad. de T. Leighton & S. Okumura. Sommerville: Wisdom Publications.
- FOSHAY, T. 1994. "Denegation, Nonduality, and Language in Derrida and Dogen". In: *Philosophy East and West*, v. 44, n. 3.
- GARFIELD, J. 1995. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*. New York: Oxford University Press.
- GONÇALVES, R. 1967. "A Árvore da Sabedoria Búdica e o Espelho Brilhante". In: *Textos Budistas e Zen-Budistas*. São Paulo: Editora Cultrix.
- HEIDEGGER, M. "De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador". In: *A Caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes / Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco.
- HEINE, S. 1985. *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dogen*. New York: State University of New York Press.
- _____. 1986. "Dogen casts off 'What': An Analysis of Shinjin Datsuraku". In: *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, v. 9, n. 1.
- HEISIG, J. 2001. *Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School*. Hawaii: Hawaii University Press.
- _____; KASULIS, T.; MARALDO, J. (Orgs.). 2011. *Japanese Philosophy. A Sourcebook*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- JASPERS, K. 1974. *The Great Philosophers, Vol. II – Anaximander, Heraclitus, Parmenides, Plotinus, Lao-Tzu, Nagarjuna*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- KALUPAHANA, D. 1991. *Mulamadhyamakakarika of Nagarjuna*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- KASULIS, T. 1985. "The Incomparable Philosopher: Dogen on How to Read". In: *Dogen Studies*. Ed. por W. LaFleur. Honolulu: University of Hawaii Press.
- KIM, H. 1985. "The Reasons of Words and Letters: Dogen and Koan Language". In: *Dogen Studies*. Ed. por W. LaFleur. Honolulu: University of Hawaii Press.
- _____. 2004. *Eihei Dogen. Mystical Realist*. Boston: Wisdom Publications.
- KODERA, T. 1977. "The Buddha-nature in Dogen's Shobogenzo". *Japanese Journal of Religious Studies*, v. 4, n. 4.
- _____. 1980. *Dogen's Formative Years in China*. Ed. por T. James Londres: Routledge & Kegan Paul.
- LAFLEUR, W. 1985. "Dogen in the Academy". In: *Dogen Studies*. Ed. por W. LaFleur. Honolulu: Hawaii University Press.
- LUETCHFORD, M. 2002. *Between Heaven and Earth. From Nagarjuna to Dogen*. Londres: Windbell Publications.
- MASUNAGA, R. 1958. *The Soto Approach to Zen*. Tokyo: Layman Buddhist Society Press.
- MAY, R. 1996. *Heidegger's Hidden Sources*. Trad. com ensaio complementar por G. Parkes. Londres: Routledge.
- NAGARJUNA. 1970. *Mulamadhyamakakarika*. Trad. por K. Inada. Tokyo: Hokuseido Press.
- _____. 1995. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*. Trad. por J. Garfield. New York: Oxford University Press.
- _____. 1995. *Traité du Milieu*. Trad. por G. Driessens. Paris: Éditions du Seuil.
- _____. 2003. *Fundamentos de la Via Media*. Trad. por J. Navarro. Madri: Ediciones Siruela.
- _____. 2011. *Fundamental Wisdom of the Middle Way. Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*. Trad. por G. Nishijima. Rheinebeck, N.Y.: Monkfish Book Publishing Company.
- _____. 2013. *Nagarjuna's Middle Way. Mulamadhyamakakarika*. Trad. por M. Siderits e S.

- Katsura. Boston: Wisdom Publications.
_____. 2016. *Versos Fundamentais do Caminho do Meio (Mulamadhyamakakarika)*. Trad. por G. Ferraro. Campinas: Editora PHI.
- NISHIDA, K. 2016. *Ensaio sobre o Bem*. Trad. por J. Monteiro. Campinas: Editora PHI.
_____. 1987. *Last Writings. Nothingness and the Religious Worldview*. Trad. por D. Dilworth. Honolulu: University of Hawaii Press.
- NISHITANI, K. 1982. *Religion and Nothingness*. Trad. por J. Bragt. Berkeley: University of California Press.
- OKUMURA, S. 2018. *The Mountains and Waters Sutra. A Practitioner's Guide to Dogen's "Sansuikyo"*. Somerville: Wisdom Publications.
- PARKES, G. (Ed.). 1987. *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- STAMBAUGH, J. 1990. *Impermanence is Buddha-nature. Dogen's Understanding of Temporality*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- TETSURO, W. 2011. *Wasuji Tetsuro's Purifying Zen: Shamon Dogen*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- TUKANO, Á. 2017. *O Mundo Tukano Antes dos Brancos. Um Mestre Tukano. v. I*. Brasília: INCT de Inclusão/CNPq.
- UCHIYAMA, K. 2018. *Deepest Practice, Deepest Wisdom. Three Fascicles from Shobogenzo with Commentaries*. Somerville: Wisdom Publications.
- WALLESER, M. 1911. *Die mittlere Lehre des Nagarjuna*. Trad. da versão tibetana. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
_____. 1912. *Die mittlere Lehre des Nagarjuna*. Trad. da versão chinesa. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- YAMPOLSKI, P. 1967. *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*. New York: Columbia University Press.
- ZAVALA, A. 1995. *Textos de la Filosofia Japonesa Moderna*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.