

# Mestre Eckhart e Longchempa: Do fundo sem fundo primordial como Nada e Vacuidade

*Master Eckhart and Longchempa:  
From the bottom bottomless as primary Nothing and Emptiness*

Paulo BORGES  
(Universidade de Lisboa)

## Resumo

Qual a razão de se estudar comparativamente Mestre Eckhart (1260 ? – 1328) e Longchempa (1308 – 1363) ? Duas figuras que, apesar de ainda contemporâneas, se formaram em mundos tão distintos e distantes como parecem ser o cristão e o budista tibetano? Se ambos adquiriram uma profunda e sólida erudição universitária no seio de tradições tão diferentes, o que parece aproximá-los é a radicalidade espiritual que se divisa nas suas obras, que faz com que um e outro tenham influído decisivamente em gerações de discípulos, perdurando até hoje como referências magistrais da visão e experiência da realidade última e incondicionada nas respectivas tradições. Assim os consagrou a posteridade, chamando a Eckhart 'o homem de quem Deus nada escondeu' e a Longchempa 'o Omnisciente'.

**Palavras-chave:** Eckhart, Longchempa, Nada, Vacuidade

## Abstract

Why to study comparatively Master Eckhart (1260 ? - 1328) and Longchempa (1308 - 1363)? Two people who, although still contemporary, graduated from worlds as diverse and distant as they seem to be a Christian and Tibetan Buddhist? If both have acquired a deep and solid academic scholarship within different traditions so, which seems to approach them is the radical spiritual discerned in his works, which causes one another and have decisively influenced generations of students, and lasted until today as special references of vision and experience of ultimate reality and unconditional in their traditions. So devoted to posterity, calling Eckhart 'the man from whom God hid nothing' and Longchempa 'the Knowing'.

**Key-words:** Eckhart, Longchempa, Nothing, Emptiness.

Qual a razão de se estudar comparativamente Mestre Eckhart (1260 ? – 1328) e Longchempa (1308 – 1363), duas figuras que, apesar de ainda contemporâneas, se formaram em mundos tão distintos

e distantes como parecem ser o cristão e o budista tibetano ? Se ambos adquiriram uma profunda e sólida erudição universitária no seio de tradições tão diferentes, o que parece aproximá-los é a radicalidade

espiritual que se divisa nas suas obras, que faz com que um e outro tenham influído decisivamente em gerações de discípulos, perdurando até hoje como referências magistrais da visão e experiência da realidade última e incondicionada nas respectivas tradições. Assim os consagrou a posteridade, chamando a Eckhart “o homem de quem Deus nada escondeu” e a Longchempa “o Omnisciente”. Com efeito, se o teólogo e pregador assume o seu discurso mais radical como “uma verdade não encoberta, que veio directamente do coração de Deus”<sup>1</sup>, já o sábio e mestre que compilou os ensinamentos da mais antiga escola do budismo tibetano, a Nyingma, distinguindo-se pelo ensinamento do *Dzogchen*, ou Grande Perfeição, adverte ser íntima à mente dos leitores a natural experiência iluminada, o próprio Buda primordial, onde se transcendem e culminam todas as vias graduais, ainda dualistas e conceptuais, da própria tradição budista: “Tudo o que se experimenta e / a tua própria mente são a única realidade primordial”<sup>2</sup>.

No entanto, se ambos foram reconhecidos como mestres espirituais, deve notar-se que o “Leben Meister” Eckhart ficou longe de obter o consenso da Igreja, tendo sido objecto de um processo e de uma Bula papal que condenou vinte e oito afirmações suas como heréticas ou “mal sonantes, ousadas e suspeitas de heresia”<sup>3</sup>, enquanto Longchenpa foi e é aclamado como um Buda vivo por todas as escolas do budismo

tibetano. Cremos que isto assinala a diferença das predominantes tradições budista tibetana e cristã no que respeita a uma experiência imediata e radical do que se visa como o fim último, Buda ou Deus, verificando-se que no primeiro caso tudo se orienta mais decididamente para tal, enquanto no segundo isso é frequentemente remetido para o domínio da excepção à regra comum e considerado com grande suspeição. Se bem que a eckhartiana fuga à norma da sua própria tradição institucionalizada possa noutra sentido ser vista como fidelidade a uma experiência cristã mais profunda, em que a resposta à questão tradicional – *Cur Deus homo*; Porque se fez Deus homem? – é a de que Deus se faz homem para que cada homem “seja engendrado como o próprio Deus”, sendo “a abissalidade [“Abgründigkeit”] do ser divino e da natureza divina” inteiramente gerada “no seu Filho unigénito” para que “nós próprios sejamos o mesmo Filho unigénito”<sup>4</sup>.

Cremos residir nesta radicalidade da experiência espiritual<sup>5</sup> a razão pela qual Eckhart se tem vindo crescentemente a impor como incontornável mediador do diálogo entre o Ocidente cristão e as tradições orientais<sup>6</sup>. Diálogo autêntico, pois num duplo sentido: após Schopenhauer haver assumido em Buda, Eckhart e nele próprio um mesmo ensinamento fundamental (precipitadamente, cre-

<sup>1</sup> Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 52, textos e versões de Josef Quint, editados e comentados por Niklaus Largier, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 2008, p.563.

<sup>2</sup> Longchempa, *You are the Eyes of the World*, traduzido por Kennard Lipman e Merrill Peterson sob a inspiração de Namkhai Norbu, Ítaca: Snow Lion, 2000, p.33.

<sup>3</sup> Veja-se o texto integral da Bula em Meister Eckhart. *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*, tradução e introdução de Edmund Colledge, O. S. A. e Bernard McGinn, prefácio de Huston Smith, Mahwah, Paulist Press, 1981, pp.77-81. Citamos o texto da p.80. Sobre o processo movido a Eckhart, cf. também Kurt Ruh, *Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur, mystique*, traduzido do alemão por Janine de Bourgnecht e Alain Nadeau, apresentação de Ruedi Imbach e Alain Nadeau, Friburgo / Paris: Éditions Universitaires Fribourg / Éditions du Cerf, 1997, pp.259-290.

<sup>4</sup> Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 29, p.333. Cf. Alois Maria Haas, que aponta em Eckhart “um programa de vida espiritual maximalista”, pois “Deus quer tudo do homem”, não menos que cada homem devesse Deus – *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual [Meister Eckhart als normative Gestalt geistigen Lebens]*, Barcelona: Herder, 2002, pp.34-35.

<sup>5</sup> Fernand Brunner fala do “gosto” pelas “posições extremas”: “Eckhart ou le goût des positions extrêmes”, in AAVV, *Voici Maître Eckhart*, pp.209-230.

<sup>6</sup> Hans Urs von Balthasar declara ser “exclusivamente referindo-se ao pensador cristão Eckhart que o diálogo (cristão) com as vias de libertação asiáticas será possível”, enquanto Alois M. Haas abre o leque dessa mediação, afirmando que Eckhart, com Evágrio Pôntico e Dionísio, o Areopagita, tem vindo a surgir “no Ocidente cristão como o interlocutor decisivo das religiões orientais” - Cf. Hans Urs von Balthasar, “Christliche und nichtchristliche Meditation”, in *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln, 1979, pp.82-98; *Christen sind einfülig*, Einsiedeln, 1983, pp.109-118; Alois M. Haas, *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, p.9; cf. também *Id., Gott Leiden – Gott Lieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt, Insel, 1989, pp.189-240, e “Correspondances entre la pensée eckhartienne et les religions orientales”, in AAVV, *Voici Maître Eckhart*, textos e estudos reunidos por Emilie Zum Brunn, Grenoble: Jérôme Millon, 1998, pp. 373-383, p.373.

mos)<sup>7</sup>, e após autoridades como Rudolf Otto terem mostrado as afinidades entre Eckhart e o não-dualismo vedântico de Shankara<sup>8</sup>, são autores orientais, sobretudo budistas Zen, como Daisetz Taitaro Suzuki, que encontram em Eckhart, para além das fronteiras terminológicas, uma experiência comum à sua e fecunda para uma “cultura mundial”<sup>9</sup>. A Escola de Kyoto tem em particular promovido, muito em torno de Eckhart, um fecundo diálogo com a filosofia e mística ocidentais, desde Keiji Nishitani, que estudou o pregador alemão em *Deus e o nada absoluto* [*Kami to zettai mu*, 1948]<sup>10</sup>, até Shizuteru Ueda, que sobre ele se doutora na Alemanha com uma tese sobre dois dos seus temas capitais: o nascimento de Deus na alma e o trespasse na Divindade<sup>11</sup>.

No que respeita a Eckhart e Longchempa, muitas poderiam ser as vias a explorar num estudo comparativo dos dois autores, mas preferimos cingir-nos à que nos parece a mais segura, pois parte da utilização por ambos de termos fundamentais para indicar a natureza última da realidade e a sua experiência que, para além de todas as diferenças entre o alemão medieval e o tibetano, não deixam de possuir fortes afinidades semânticas e filosófico-espirituais, sendo praticamente equivalentes. Referimo-nos a *Grunt* e a *ye gzhi* ou *kun gzhi*: o primeiro é a forma antiga do moderno termo germânico *Grund*,

que neste contexto pode traduzir-se como *fundo*; o segundo é a expressão tibetana que significa *fundo* ou *base primordial*, *fundo* ou *base de tudo*.

Bernard McGinn, o erudito historiador da mística cristã ocidental, usa a expressão “mística do fundo” para designar a nova forma de experiência espiritual iniciada ou redescoberta por Eckhart, seus contemporâneos e seguidores, que vê sintetizada na afirmação: “o fundo de Deus e o fundo da alma são um fundo”<sup>12</sup>. *Grunt* abriria assim um “campo de palavra místico” (“mystiches Wortfeld”, expressão de Josef Quint), constituindo uma “metáfora explosiva” (“Sprengmetapher”, no sentido de Blumenberg), enquanto “expressa de modo concreto o que não pode ser capturado em conceitos” e “trespassa anteriores categorias da linguagem mística para criar novos modos de apresentar um encontro directo com Deus”<sup>13</sup>. Este “termo proteico”, irredutível a todo o “esquema definido ou sistema doutrinal”, mostra ser “central” no pregador germânico “a consciência do fundo, uma forma de percepção diferente de todas as outras formas de experiência e conhecimento”<sup>14</sup>. Dos quatro sentidos que *Grunt* assume no alemão medieval – “solo físico” ou “terra”; fundo de “um corpo, superfície ou estrutura”; “origem”, “causa”, “início”, “razão [...] ou prova [...] de algo”; “o

<sup>7</sup> “Buda, Eckhart e eu próprio, ensinamos no essencial a mesma coisa” – *Senilia* (1858), *Der handschriftl. Nachlass*, editado por A. Hubscher, IV/2, Frankfurt, 1975, p.29; citado em W. Halbfass, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel, 1981, p.129; citado em Alois M. Haas, “Correspondances entre la pensée eckhartienne et les religions orientales”, in AAVV, *Voici Maître Eckhart*, p.373.

<sup>8</sup> Cf. Rudolf Otto, *Mystique d'Orient et d'Occident. Distinction et Unité*, tradução e prefácio de Jean Gouillard, Paris, Payot, 1951. Cf. também B.Barzel, *Mystique de l'ineffable dans l'hindouisme et dans le christianisme. Çankara et Eckhart*, Paris: Cerf, 1982.

<sup>9</sup> D. T. Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist*, Londres/Nova Iorque: Routledge Classic, 2006, pp.5-6.

<sup>10</sup> Cf. também as referências a Eckhart na obra fundamental de Keiji Nishitani, *La Religión y la Nada*, introdução de James W. Heisig, tradução de Raquel Bouso García, Madrid: Ediciones Siruela, 1999, sobretudo pp.112-119.

<sup>11</sup> *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit: Zwei Hauptthemen der Mystik Meister Eckharts*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1965; *Id., Zen y Filosofia*, Barcelona, Herder, 2004, pp.51-134. Sobre a escola de Kyoto, cf. James W. Heisig, *Filósofos de la Nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kyoto*, prólogo de Raimon Pannikar, Barcelona: Herder, 2002.

<sup>12</sup> “[...] wo Gottes Grund und der Seele Grund ein Grund sind” - Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 15, p.181.

<sup>13</sup> Cf. Bernard McGinn, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500). The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. IV, Nova Iorque, The Crossroad Publishing Company, 2005, p.85. McGinn cita Josef Quint, “Mystik und Sprache, Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckharts”, in *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, editado por Kurt Ruh, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964, p.113-151, e vários textos de Hans Blumenberg, sendo o último dos quais “Ausblick auf eine Theorie der Unbegreiflichkeit”, in *Theorie der Metapher*, edição de Anselm Haverkamp, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, pp.438-454. Cf. também Alois M. Haas, “The Nothingness of God and its Explosive Metaphors”, *The Eckhart Review*, 8 (1999), pp.6-17. Para uma introdução ao vocabulário eckhartiano, cf. Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière, *Le Vocabulaire de Maître Eckhart*, Paris: Ellipses, 2001.

<sup>14</sup> Cf. Bernard McGinn, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500). The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. IV, p.86.



mais íntimo” e “oculto” de um ser, ou seja, “a sua essência”<sup>15</sup> -, é este último que avulta na experiência eckhartiana, quer referido ao “mais íntimo da alma”, quer referido às “profundezas ocultas de Deus”, para designar a radical unicidade desse seu *fundo* único. Univocamente comum a Deus e à alma, o *fundo* transcende-os enquanto “Deus” e “alma” surgem como algo distinto em si mesmo e na sua relação mútua. Com efeito, metáfora do infinito e do absoluto livre de todo o limite e referência, o *fundo* é “sem fundo” (*gruntlôs grunt*) e “um único um” (*ein einig ein*) que transcende Deus não só “enquanto causa eficiente do universo”<sup>16</sup>, mas também enquanto diferenciado nas pessoas trinitárias: como diz Eckhart, a origem do ser divino e de todas as coisas reside nesse “fundo simples” e “imóvel” ou “deserto silencioso onde jamais a distinção lançou um olhar, nem Pai, nem Filho, nem Espírito Santo”<sup>17</sup>. Sendo a “indistinção” e a ausência de características a “característica distintiva de Deus” como *fundo*, este é “nu, livre, vazio, puro”. Daí a articulação da metáfora do *fundo* com outras, tradicionais e emergentes na mística germânica do séc. XIV, como as do “deserto”, do “mar” e do “abismo” (*abgründ*)<sup>18</sup>, enquanto imagens de espaços de vastidão, indistinção e desobstrução, livres de limites e entes particulares. Referindo também o incondicionado que há na alma, esse “algo incriado”

que nela reside, o *fundo* é a mais poderosa metáfora que Eckhart usa – acima de outras, como a “pequena centelha” (*vunkelîn*) e a “cidadela” (*burgelîn*), apenas referidas à natureza humana – para indicar a presença em cada homem do absoluto e infinito, isso que transcende e identifica o humano e o divino<sup>19</sup>: “Aqui o fundo de Deus é o meu fundo e o meu fundo é o fundo de Deus”, como diz o *Leben Meister*, veiculando a experiência pessoal da gestação simultânea do Filho na “natureza simples” do Pai e no “mais íntimo do espírito”<sup>20</sup>.

A questão fundamental de toda a prédica eckhartiana, estabelecendo um fecundo paralelo com o ensinamento de Longchempa, parece ser a de reassumir esse indeclinável e irreduzível fundo primeiro e incondicionado de toda a experiência possível, antecedendo e transcendendo não só a constituição do sujeito e do mundo, mas ainda a do próprio Deus enquanto tal, pelo menos, mas talvez não apenas, na sua determinação trinitária<sup>21</sup>. Um dos sermões mais elucidativos disso é certamente o “Beati pauperes spiritu...”, embora nele o autor não recorra explicitamente à metáfora do *fundo*. No contexto de uma proposta de despojamento radical do sujeito humano, pelo qual nada se queira, saiba ou tenha, libertando-se de tudo e do próprio Deus, Eckhart

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, p.87.

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.*, pp.88-89.

<sup>17</sup> “[...] in den einfaltigen Grund, in die stille Wüste, in die nie Unterschiedenheit hineinlugte, weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist” – Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 48, p.509. Veja-se também, numa linguagem muito próxima, 2, p.35: “Gott selbst wird niemals nur einen Augenblick da hineinlugen und hat noch nie hineingelugt, soweit er in der weise und “Eigenschaft” seiner Personen existiert. [...] denn dieses einige Eine ist ohne Weise und ohne Eigenheit. Und drum: Soll Gott je darein lugen, so muß es ihn alle seine göttlichen Namen kosten und seine personhafte Eigenheit, das muß er allzumal drauben lassen, soll er je dareinlugen. Vielmehr, so wie er einfaltiges Eins ist, ohne alle Weise und Eigenheit, so ist er weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist in diesem Sinne und ist doch ein Etwas, das weder dies noch das ist”.

<sup>18</sup> Cf. Bernard McGinn, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500). The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. IV, p.89.

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.*, p.119. Cf. Hans Holff, *Scintilla Animae: Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie*, Lund/Bonn, Gleerup/Hanstein, 1952.

<sup>20</sup> “Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund” - Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 5b, p.71.

<sup>21</sup> Descrevendo aqui essa reassunção por uma cada vez mais funda penetração do intelecto, que rompe através (*durchbrechen*) dos vários níveis da constituição divina, para além do limite em que se satisfaz a vontade: “Vernunft blickt hinein und durchbricht alle Winkel der Gottheit und nimmt den Sohn im Herzen des Vaters und im <göttlichen> Grunde und setzt ihn in ihren Grund. Vernunft dringt <in den Grund der Gottheit>, ihr genügt’s nicht an Gutheit noch an Weisheit noch an Wahrheit noch an Gott selber. Ja, in voller Wahrheit: ihr genügt’s so wenig an Gott wie an einem Stein oder an einem Baum. Sie ruht nimmer, sie bricht ein in den <göttlichen> Grunde, wo Gutheit und Wahrheit ausbrechen, und nimmt es <=das göttliche Sein> in principio, im Beginn, wo Gutheit und Wahrheit ihren Ausgang nehmen, noch ehe es irgendeinen namen gewinnt, ehe es ausbricht, <nimmt es> in einem viel höheren Grunde, als es Gutheit und Weisheit sind. Ihrer Schwester aber, dem Willen, dem genügt’s wohl an Gott, sofern er gut ist. Die Vernunft aber, die scheidet dies alles ab und dringt ein und bricht durch in die Wurzel, wo der Sohn ausquillt und der Heilige Geist ausblüht” - Mestre Eckhart, *Predigten, Traktate, Werke*, II, 69, pp.53-55.

mostra que isso conduz à reintegração no estado primordial, pré-existencial, onde ele próprio, antes de se determinar como ente humano, vivia numa imanência absoluta, “livre de Deus e de todas as coisas”<sup>22</sup>. É apenas pela sua livre saída desse estado e consequente recepção do seu “ser criado” que obtém “um Deus”, “pois antes que fossem as criaturas, Deus não era «Deus», mas apenas “o que era”, ou seja, nem isto nem aquilo, pura indeterminação não entificada nem qualificada. É apenas pelo surgimento das “criaturas” nessa e a partir dessa indeterminação primordial, num processo solidário da auto-determinação existencial do próprio sujeito Eckhart, que “Deus” vem a ser, já não “em si mesmo”, mas “nas criaturas”, como um ente divino. É este “Deus”, criado, como tudo o mais, pela auto-criação do próprio sujeito enquanto ente mundano, que não lhe pode bastar, pois ele procede de algo anterior ao próprio “Deus” entificado e divinizado, isso que Eckhart designa como “o abismo eterno do ser divino” (*den ewigen Abgrund göttlichen Seins*). “Por isso rogamos a Deus que de “Deus” nos livremos”, como diz, fruindo eternamente a “verdade” “aí onde os anjos mais elevados, a mosca e a alma são iguais”, ou seja, nessa imanência primordial, sempre presente, transcendente do mundo da diferenciação criada, onde o sujeito residia quando “não era”<sup>23</sup>, o que, embora sem o nomear, a não ser como “ewigen Abgrund” (“abismo eterno”), é decerto uma das descrições mais sugestivas do *Grund* ou fundo sem fundo<sup>24</sup>.

No final do sermão, Eckhart volta a rogar a Deus que o livre de “Deus”, pois o seu “ser essencial

está acima de Deus” enquanto o concebemos “como princípio das criaturas”. Reafirma então ser nesse “ser de Deus” onde “Deus” transcende “todo o ser” e “toda a distinção” que primordialmente residia e reside, sendo causa de si e enquanto tal “não-nascido” e imortal. Enquanto incriado, foi, é e será eternamente, sendo apenas mortal o que devém enquanto criatura. Parece ser nessa passagem do pré-sujeito da eternidade para o tempo, do incriado para a criação, que tudo se constitui, incluindo o próprio “Deus” enquanto tal. Designada como um “nascimento (eterno)” do sujeito, por ela é “causa” livre e voluntária de si mesmo e de todas as coisas”, incluindo do “Deus” que surge como tal para a criatura, escrito por isso entre aspas. Como insiste Eckhart, é pela sua livre auto-posição na existência e em função dessa proto-diferenciação que tudo vem a ser: de outro modo, nem a sua dimensão criada, nem o mundo, nem Deus como “Deus” seriam<sup>25</sup>. Todos os entes, embora aparentem existir em si e por si, incluindo o “Deus” que como tal se determina, são na verdade relativos uns aos outros e ao fundo sem fundo de onde e onde procedem, constituindo-se, diríamos, como *in-ex-istentes*, na medida em que o seu *Dasein*, o seu *ser-aí*, é um ser no e a partir desse fundo absoluto e jamais propriamente um ser no mundo<sup>26</sup>.

É aquele escorrer ou emanar (“Ausfließen”) diferenciador que a ruptura ou trespasse (“Durchbrechen”) reintegrador vem anular, libertando o sujeito da sua “vontade criada”<sup>27</sup> e criadora e assim de Deus e de todas as coisas, restaurando-o nesse eterno imo de não diferenciação onde não é “nem “Deus” nem criatura”. A elevação

<sup>22</sup> Cf. Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 52, p.555: “Und hier stand ich Gottes und aller Dinge ledig”.

<sup>23</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>24</sup> Que permanecerá – como *Ungrund* e *Abgrund* - uma referência fundamental da vertente da metafísica ocidental que decorre de Jacob Böhme a Angelus Silesius, Schelling e Nicolai Berdiaev, entre outros.

<sup>25</sup> Cf. Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 52, pp.561-563.

<sup>26</sup> Kurt Flasch mostrou a influência de Averróis em Eckhart, se bem que no pregador alemão se radicalize e amplifique (ao próprio “Deus”) essa “dependência” ou “não-existência do acidente” que o filósofo árabe, na esteira de Aristóteles, havia transposto para a “relação entre Deus e o mundo” – *D’Averroès à Maître Eckhart. Les sources arabes de la “mystique” allemande*, seguido de *Pourquoi étudions-nous la philosophie médiévale?*, texto francês estabelecido por Jacob Schmutz, Paris: J. Vrin, 2008, p.27.

<sup>27</sup> Cf. Mestre Eckhart, *Predigten, Werke*, I, 52, p.553.



("Aufschwung") e o trespassse conspiram então no regresso à trans-divina divindade abissal – que Eckhart por vezes designa como *Gottheit*, para a diferenciar de *Gott*, o "Deus" relativo ao homem - nessa "suprema pobreza" de não haver mais que o Infinito. Esta é aquela "verdade" que só pode compreender quem se lhe assimila, a "verdade não encoberta, que veio directamente do coração de Deus" <sup>28</sup>.

Onde boa parte da sua própria tradição teológico-filosófica e o senso comum vêem o sujeito como um ente determinado, necessariamente inscrito e condicionado num mundo de entidades e determinações anteriores e exteriores, e ambos procedentes de um outro ente primordial, absoluto e criador – Deus - , Eckhart comete a transgressão de romper ou trespassar ("Durchbrechen") a reificação desses conceitos na visão-experiência da infinita e livre operatividade de algo – o indizível de si - no trânsito do nada ser (que não é o mesmo que ser nada ou não ser) para a tríade das determinações entitativas (eu-mundo-Deus) e no recurso desta para aquele trans-ôntico e trans-ontoteológico fundo / abismo primordial. Não é necessário o *Dasein*, não é necessário *ser-aí*,

não é necessário que haja eu, mundo e Deus, não é necessário nem evidente – ao avesso da questão formulada por Leibniz <sup>29</sup> e retomada por Heidegger como "a questão fundamental da metafísica" <sup>30</sup> - que haja alguma coisa em vez do Nada (*Nichts*) incriado e indeterminado <sup>31</sup>, pois o aparente fado e fardo do ser e do existir não é senão gerado por uma relativa saída dessa indeterminação que pode a cada momento verificar-se inconsistente e reversível pela decriação de si, e assim do mundo e do divino <sup>32</sup>, num reassumir da an-árquica ou meta-árquica liberdade primordial <sup>33</sup>. A cada instante estamos a tempo de nunca haver nascido <sup>34</sup>. A prática disso é o que Eckhart propõe, junto com o mais radical e imediato *Durchbrechen*, nessas actividades desapropriadoras e desconstrutivas que designa como *abescheiden*, desprender ou cortar, *lâzen/gelâzen*, abandonar, abrir mão, *entbilden*, des-formar ou des-imaginar, *entwerden*, des-devir <sup>35</sup>, as quais, mais do que dirigidas a objectos exteriores, erradicam o auto-enclausurador apego a si e às suas construções mentais, isso que o mal conhecido verbo português e castelhano, usado por São João da Cruz, tão bem expressa:

<sup>28</sup> Cf. *Ibid.*, p.563. Sobre a distinção entre *Gott* e *Gottheit*, cf. Mestre Eckhart, "De la sortie de l'esprit et de son retour chez lui", *Oeuvres de Maître Eckhart. Sermons-Traité*, traduzido do alemão por Paul Petit, Paris, Gallimard, 1987, p.118. Para a distinção entre a ociosidade da Divindade e o Deus criador, cf. "Du Royaume de Dieu", *Ibid.*, p.301. Para um comentário mais desenvolvido do sermão 52, cf. Paulo Borges, "Ser ateu graças a Deus ou de como ser pobre é não haver menos que o Infinito – a-teísmo, a-teologia e an-arquia mística no sermão "Beati pauperes spiritu...", de Mestre Eckhart", in *Philosophica*, 15 (Lisboa: 2000), pp.61-77.

<sup>29</sup> "Estabelecido o princípio "QUE RIEN NE SE FAIT SANS RAISON SUFFISANTE", "la première question qu'on a droit de faire, sera, POURQUOI IL Y A PLUS TÔT QUELQUE CHOSE QUE RIEN" – G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, 7, in *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison / Principes de la Philosophie ou Monadologie*, publicados integralmente segundo os manuscritos de Hanovre, Viena e Paris e apresentados a partir de cartas inéditas por André Robinet, Paris: PUF, 1986, 3ª edição revista, p.45.

<sup>30</sup> Cf. Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, in *Questions I*, traduzido por Henry Corbin, Roger Munier, Alphonse de Waelhens, Walter Biemel, Gérard Granel e André Preau, Paris: Gallimard, 1987, pp.43-44.

<sup>31</sup> Cf. o sermão eckhartiano a seguir comentado.

<sup>32</sup> Sobre a *decriação*, num sentido muito afim, cf. Simone Weil, *La Pesanteur et la Grâce*, prefácio de Gustave Thibon, Plon, 1988, pp.42-50.

<sup>33</sup> Comentando Eckhart, escreve Reiner Schürmann: "L'ursprung est anarchie: l'existence détachée me rend libre, sans attache ni lien, comme je l'étais alors que j'étais néant.

[...]

La volonté en son surgissement préoriginnaire est sans principe, anarchique. Elle n'y est devancée par rien. Le détachement, à ce stade, ignore ou suspend la référence à tout ce qui est d'une manière déterminée. L'homme détaché existe comme origine préoriginnaire, origine de l'origine, et personne ne peut porter atteinte à sa liberté, pas même Dieu" – *Maître Eckhart ou la joie errante. Sermons allemands traduits et commentés*, Paris: Éditions Payot & Rivages, 2005, p.197.

<sup>34</sup> Cf. Paulo Borges, *A cada instante estamos a tempo de nunca haver nascido* (aforismos), Sintra, Zéfiro, 2008.

<sup>35</sup> São os verbos que, segundo Bernard McGinn, Eckhart emprega para "transmitir a sua estratégia para acabar com a possessividade". Deles derivariam, segundo o mesmo autor, os nomes formados "para expressar aspectos do processo de desconstrução, como *abegescheidenheit* e *gelâzenheit*" - cf. *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500). The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. IV, pp.165-166. Sobre *entbilden* e a *Entbildung*, cf. Wolfgang Wackernagel, *Y.M.A.G.I.N.E. DENUDARI. Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris: J.Viin, 1991. Uma vez que procedemos a um estudo comparado entre Eckhart e Longchenpa, é interessante notar que *lâzen/gelâzen* correspondem ao *lâcher prise* e ao *letting go* (ao abrir ou largar da mão) que abundam nas traduções francesas e inglesas de textos budistas.

desasir (largar, soltar da mão), desasir-se (o contrário de asir, asir-se, agarrar, agarrar-se)<sup>36</sup>.

Neste sentido, terminamos o percurso por Eckhart e preparamos a sua comparação com Longchenpa comentando um dos sermões que melhor esclarece a sua referência ao fundo ou à divindade (*Gottheit*) indeterminada como “nada” (*Nichts*). Trata-se do sermão em que o mesmo Eckhart explora as várias possibilidades de compreender o não ver nada de Saulo, com os olhos abertos, após a luz que o envolve e deita por terra, nos *Actos dos Apóstolos*, 9, 3-9. No primeiro sentido, não ver nada é assimilado a um ver Deus como “nada”: “esse nada era Deus”; no segundo, não ver nada é nada ver senão Deus ou ver só Deus; no terceiro, não ver nada é nada ver senão Deus ou ver só Deus “em todas as coisas”; no quarto, isso significa que, “quando viu Deus, viu todas as coisas como um nada”<sup>37</sup>. Numa leitura geral da íntima complementaridade destes quatro sentidos, no primeiro a visão de Deus é a experiência da própria ausência de objectos e de visão, incluindo a do objecto “Deus”; no segundo, diz-se o mesmo, de modo mais positivo: nada ver é ver apenas Deus; no terceiro, esse ver apenas Deus na experiência de nada ver é compatível com a percepção do universo fenoménico, na medida em que nele se não veja senão essa ausência de qualquer determinação inerente ao ver e ser visto; no quarto, enfatiza-se o aspecto complementar disto, a evanescência do universo fenoménico na mesma medida em que é visto na luz

da sua íntima não determinação, isso que aqui se designa como “Deus”.

Daí que esta visão de Deus como “nada”, que na verdade é mais uma experiência de não visão, pelo menos no sentido de uma relação dualista entre sujeito e objecto (que recorda a transcendência da “visão” em “contacto” e “união”, na experiência plotiniana de um Uno que, ao limite, não se pode dizer *senão ouden*, “nada”<sup>38</sup>), não seja possível senão no íntimo da luz divina, para além de qualquer acesso gradual<sup>39</sup> e “sem intermediário”<sup>40</sup>. Para além dos sentidos, dos pensamentos e do intelecto que busca, há um “outro intelecto” que não busca e é antes “abraçado” (*umfassen*, literalmente, apanhado, preso a toda a volta, ao redor) pela mesma luz que, envolvendo o futuro São Paulo, o fez tombar do “cavalo”, ou seja, do apoio das suas/nossas referências habituais, parciais, subjectivo-objectivantes, e ver, nada vendo, tudo o que há a ver: o Deus-Nada, ou seja, essa mesma iluminação que remove, com a subjectividade, toda a objectualidade<sup>41</sup>. A cegueira iluminada de Saulo é o que o faz passar do conhecimento conceptual de Deus ou dos entes do mundo como “isto” ou “aquilo” para o conhecimento experimental de que tudo é Deus em Deus, nesse inobjectivável “uno” cuja única determinação é a sua própria ausência, cujo “alguma coisa” (“*Etwas*”) é “nada” (“*Nichts*”)<sup>42</sup>. Neste acesso imediato e nesta “pura rejeição” de si, ou seja, da auto-posição subjectivo-objectivante, raiz de toda a construção

<sup>36</sup> “Y así grandemente se estorba una alma para venir a este alto estado de unión com Dios cuando se ase a algún entender, o sentir, o imaginar, o parecer, o voluntad, o modo suyo, o cualquiera otra cosa o obra própria, no sabiéndose desasir y desnudar de todo ello” – São João da Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, II, 4, 4, in *Obras Completas*, edição crítica, notas e apêndices de Lucinio Ruano de la Iglesia, Madrid: BAC, 2002, p.299.

<sup>37</sup> “Mich dünkt, dab dies Wörtlein vierfachen Sinn habe. Der eine Sinn ist dieser: Als er aufstand von der Erde, sah er mit offenen Augen nichts, und dieses Nichts war Gott; denn, als er Gott sah, das nennt er ein Nichts. Der zweite Sinn <ist>: Als er aufstand, da sah er nichts als Gott. Der dritte: In allen Dingen sah er nichts als Gott. Der vierte: Als er Gott sah, da sah er alle Dinge als ein Nichts” - Mestre Eckhart, *Predigten*. *Traktate, Werke*, II, 71, p.65.

<sup>38</sup> Cf. Plotino, *Enéadas*, V, 2, 1, texto estabelecido e traduzido por Émile Bréhier, Paris: Belles Lettres, 1967, p.33; Paulo Borges, “O desejo e a experiência do Uno em Plotino”, *Philosophica*, n.º26 (Lisboa, 2005), pp.175-214; republicado in AAVV, *Caminhos do Pensamento. Estudos em homenagem ao Professor José Enes*, Lisboa: Edições Colibri / Universidade dos Açores, 2006, pp.355-392.

<sup>39</sup> Cf. Mestre Eckhart, *Predigten*. *Traktate, Werke*, II, 71, pp.65-67.

<sup>40</sup> “Sollen wir Gott erkennen, so muß es unvermittelt geschehen, es darf da nichts Fremdes <mit-einfallen>” – *Ibid.*, p.75.

<sup>41</sup> Cf. *Ibid.*, p.67.

<sup>42</sup> Cf. *Ibid.*, pp.73-75, em particular: “Paulus stand auf von der Erde, und mit offenen Augen sah er nichts». Ich kann nicht sehen, was eins ist. Er sah nichts, das war Gott. Gott ist ein Nichts, und Gott ist ein Etwas. Was etwas ist, das ist auch nichts” – p.73.



diferenciadora, a alma é como esse homem do “sonho acordado” narrado por Eckhart que se viu “grávido de nada como uma mulher com um filho”: nesse nada “Deus nasceu”, como “o fruto do nada” (*die Frucht des Nichts*)<sup>43</sup>.

A experiência de Deus como *nada* – expressão-limite do incriado - emerge da nadificação de todas as construções próprias do conhecimento conceptual e das subsidiárias vias pelas quais a experiência última se busca<sup>44</sup>. Como diz o pregador: “Todo aquele que busque Deus por vias está a encontrar vias e a perder Deus, que nas vias está oculto. Mas todo aquele que busque Deus sem vias encontrá-lo-á tal como ele é em si mesmo e esse homem viverá com o Filho e é a própria vida”. Essa vida é a vida “sem porquê” (*ohne Warum*) que brota “do seu próprio fundo” e da “sua própria fonte”<sup>45</sup>, pura espontaneidade que prolonga e enriquece a

contemplação em acção fecunda e frutiva, sem outra finalidade senão ela mesma: daí a maior nobreza do ser “mulher” ou “esposa” (*Weib*) sobre o ser “virgem” (*Jungfrau*)<sup>46</sup> e de, na reinterpretação eckhartiana do sentido aparente das palavras de Cristo, Marta primar afinal sobre Maria – símbolos evangélicos da vida activa e contemplativa, na leitura alegórica de Lucas, 10, 38-42 - , na medida em que possua a experiência de “vida” de que a segunda for desprovida<sup>47</sup>. Como diz Eckhart, exortando a essa “vida” sem razões causais ou finais, sem porquê nem para quê: “É a partir deste fundo mais íntimo que debes operar todas as tuas obras, sem “porquê”, nem pelo “reino celeste”, nem por “Deus”, nem pela “beatitude eterna”<sup>48</sup>.

Notemos a afinidade desta visão e experiência com a de Longchenpa, um dos sábios mais eminentes da primeira tradição do budismo tibetano, a dos

<sup>43</sup> Cf. *Ibid.*, p.73.

<sup>44</sup> Na vertente neoplatónica, Eckhart está sobretudo na linha do grego Damascio e do cristão João Escoto Eriúgena. Mais próximo de si, e ainda como uma das suas possíveis fontes, veja-se a molograda Marguerite Porete, queimada em Paris em 1310, na experiência pela qual a alma se vê “nada em Deus e Deus nada nela” - *Le Miroir des simples âmes anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*, traduzido do francês antigo por Claude Louis-Combet, texto apresentado e anotado por Emilie Zum Brunn, Grenoble, Jérôme Millon, 2001, p.85; cf. também p.122. Temos assinalado que vários pensadores portugueses contemporâneos são pensadores do *nada* como transcendência do ser e do não ser, com destaque para Pascoaes e José Marinho, além de Agostinho da Silva, estando esse sentido mais ambigualmente mesclado com o do *não ser* em Antero e Pessoa. Encontrámos a confirmação desta interpretação e esclarecimentos adicionais, a respeito das virtualidades do português e do castelhano nesta questão crucial, em Raimon Pannikar: cf. *De la Mística. Experiencia plena de la Vida*, Barcelona, Herder, 2005, pp.142-144; “Prólogo” a James W. Heisig, *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kyoto*, Barcelona, Herder, 2002, pp. 12-13. Como escreve: “El español y el portugués lo expresan admirablemente sin recurrir a la negación dialéctica: *Nada* no significa “no-Ser”, sino ausencia de Ser (no nacido, *non-natum*, *ajata* en sânscrito); pero no la ausencia como una privación, como la negación de algo que debiera ser, como un aborto que aún no ha llegado a ser” - *De la Mística. Experiencia plena de la Vida*, p. 143. Esta leitura não niilista do *nada* – que indica a vacuidade ontológica da “coisa nascida” (“res nata”) - abre, ainda segundo Pannikar, o rumo de um importante diálogo com a noção sobretudo budista de *vacuidade* (*shunyata*), que assinala um mesmo caminho de transcensão dos extremos ontologista e niilista e de todos os “pontos de vista” ou posições conceptuais – cf. Ngjuna, *Stances du Milieu par Excellence (Madhyamaka-karikas)*, traduzido do original sânscrito, apresentado e anotado por Guy Bougault, Gallimard, 2002, 13, 8 e 15, 6-7, 10-11, pp.173, 190 e 192. Cf. Paulo Borges, “Nada, Espírito e Saudade em José Marinho”, in AAVV, *O Pensamento e a Obra de José Marinho e de Álvaro Ribeiro*, I, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda / Universidade Católica Portuguesa – Centro Regional do Porto, 2005, pp.203-219; *Tempos de Ser Deus. A espiritualidade ecuménica de Agostinho da Silva*, Lisboa, Âncora Editora, 2006, pp.13-16; “Deus existe, com efeito, para si próprio, mas Deus está enganado». Além-Deus e Ilusão de Deus em Fernando Pessoa” (neste volume). Para uma antologia da questão na filosofia ocidental, embora marcada pela confusão de “nada” e “não ser”, cf. AA. VV., *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, sob a direcção de J. Laurent e C. Romano, Paris: PUF, 2006.

<sup>45</sup> “Denn wer Gott in einer <bestimmten> Weise sucht, der nimmt die Weise und verfehlt Gott, der in der Weise verborgen ist. Wer aber Gott ohne Weise sucht, der erfährt ihn, wie er in sich selbst ist; und ein solcher Mensch lebt mit dem Sohne, und er ist das Leben selbst. Wer das Leben fragte tausend Jahre lang: “Warum lebst du?” – könnte es antworten, es spräche nichts anderes als: “Ich lebe darum, *dab* ich lebe”. Das kommt daher, weil das Leben aus seinem eigenen Grunde lebt und aus seinem Eigenen quillt, darum lebt es ohne Warum eben darin, *dab* es <für> sich selbst lebt. Wer nun einen wahrhaftigen Menschen, der aus seinem eigenen Grunde wirkt, fragte: “Warum wirkst du deine Werke?” – sollte er recht antworten, er spräche nichts anderes als: “Ich wirke darum, *dab* ich wirke”” - Mestre Eckhart, *Predigten*, Werke, I, 5b, pp.71-73.

<sup>46</sup> Cf. *Id.*, *Predigten*, Werke, I, 2, pp.25-29.

<sup>47</sup> Cf. *Id.*, *Predigten*, Traktate, Werke, II, 86, pp.209-229. Cf. Alois M. Haas, *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, pp.107-109.

<sup>48</sup> “Aus diesem innersten Grunde sollst du alle deine Werke wirken ohne Warum. Ich sage fürwahr: Solange du deine Werke wirkst um des Himmelreiches oder um Gottes oder um deiner ewigen Seligkeit willen, <also> von außen her, so ist es wahrlich nicht recht um dich bestellt” – Mestre Eckhart, *Predigten*, Werke, I, 5b, p.71.



Antigos, ou Nyingmapa, que como vimos se distinguiu como mestre do Dzogchen (*rdzogs chen*) ou *Grande Perfeição*, a experiência directa da natureza e fundo primordial da mente e dos fenómenos, cume de toda a progressão gradual e estratégica, não doutrinal, das vias budistas - *Hinayana*, *Mahayana*, *Vajrayana* - , mas na verdade situada para além de qualquer via, cuja própria noção, segundo a visão budista, recai sempre nas três esferas da ilusão conceptual: sujeito, objecto e acção (como constatámos, também em Eckhart o que se designa como Deus transcende as "vias" que o ocultam). Considerado, na classificação da tradição Nyingmapa, e na perspectiva da via

gradual (*lam rim*), como o último e supremo dos nove veículos<sup>49</sup> para o reconhecimento da natureza primordial da mente e de todos os fenómenos - a natureza de Buda, designação não de uma figura histórica, mas do estado natural de Despertar ou Iluminação - , o *rdzogs chen* não constitui todavia, em si mesmo, propriamente uma via ou um veículo, designando antes o próprio estado de experiência imediata da perfeição natural e absoluta de todas as coisas, independente dos métodos e práticas que o possam preparar e mesmo de qualquer tradição, religião ou escola específicas<sup>50</sup>. Atesta-o o facto do *rdzogs chen* não ser exclusivo do budismo, mas surgir

<sup>49</sup> Os nove veículos incluem-se dentro da classificação mais geral em três veículos, correspondentes aos três níveis de ensinamento do Buda: Pequeno Veículo ou Veículo de Base, *Hinayana*, que inclui os *shravakas*, ou auditores, e os *pratyekabuddhas*; Grande Veículo, *Mahayana*, o dos *bodhisattvas*; e, também referido como uma extensão do mesmo Grande Veículo, o *Vajrayana* ou *Mantrayana* secreto, igualmente chamado *Tantrayana*, subdividido nos Tantras externos - *Kriyatantra*, *Ubhayatantra* e *Yogatatra* - e nos Tantras internos - *Mahayoga*, *Anuyoga* e *Atiyoga*, a Grande Perfeição ou *Dzogchen* (abreviação do tibetano *rdzogs-chen shin-tu mal-'byor*).

Estes veículos devem considerar-se como as diferentes formas que uma mesma via de reconhecimento da Budeidade assume segundo as qualidades e tendências dos indivíduos. É assim que os nove veículos se podem subsumir numa única viagem para um estado além de todo o conceito de veículo ou de viajante. Como diz o *Rei que tudo realiza* (*kun-byed rgyal-po*, T 828): "Realmente só há um / Mas empiricamente existem nove veículos"; e o *Lankavatara Sutra*: "Quando a mente se transforma / Não há nem veículo nem quem se mova" - cf. Gyurme Dorje, "Introdução do Tradutor", in S. S. Dudjom Rinpoche (Jikdel Yeshe Dorje), *The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Its Fundamentals and History*, Vol. I: *The Translations*, traduzido e editado por Gyurme Dorje com a colaboração de Matthew Kapstein, Boston: Wisdom Publications, 1991, pp.17-18.

Registe-se que outra classificação refere um distinto primeiro veículo, "o veículo mundano dos deuses e dos homens", e agrupa no segundo veículo os *shravakas* e os *pratyekabuddhas* - cf. Adriano Clemente, "Introdução" a Namkhai Norbu Rinpoche, *Dzogchen. L'État d'Auto-Perfection*, traduzido por Arnaud Pozin, Paris: Les Deux Océans, 1994, p.10.

<sup>50</sup> Sobre o *Dzogchen*, entre várias outras obras, cf. Longchenpa, *Kindly Bent to Ease Us*, I, II e III, traduzido do tibetano e anotado por Herbert V. Guenther, Emeryville, Dharma Publishing, 1975, 1976 e 1976; *Id.* (com o nome Longchen Rabjam), *The Precious Treasury of the Way of Abiding*, traduzido sob a direcção de Sua Eminência Chagdud Tulku Rinpoche por Richard Barron (Lama Chökyi Nyima), editado por membros da Comissão de Tradução Padma: Susanne Fairclough, Jeff Miller, Mary Racine e Robert Racine, Junction City, Padma Publishing, 1998; *The Precious Treasury of the Basic Space of Phenomena*, traduzido sob a direcção de Sua Eminência Chagdud Tulku Rinpoche por Richard Barron (Lama Chökyi Nyima), editado por membros da Comissão de Tradução Padma: Susanne Fairclough, Jeff Miller, Mary Racine e Robert Racine, edição bilingue tibetano-inglês, Junction City, Padma Publishing, 2001; *A Treasure Trove of Scriptural Transmission. A commentary on The Precious Treasury of the Basic Space of Phenomena*, traduzido sob a direcção de Sua Eminência Chagdud Tulku Rinpoche por Richard Barron (Lama Chökyi Nyima), editado por membros da Comissão de Tradução Padma: Susanne Fairclough, Jeff Miller, Mary Racine e Robert Racine, Junction City, Padma Publishing, 2001; *The Practice of Dzogchen*, introduzido, traduzido e anotado por Tulku Thondup, editado por Harold Talbot, Ítaca/Nova Iorque, Snow Lion, 2002, 3ª edição; *The Precious Treasury of Pith Instructions*, traduzido por Richard Barron (Lama Chökyi Nyima), Junction City, Padma Publishing, 2006; Nyoshul Khenpo Rinpoche e Lama Surya Das, *Natural Great Perfection. Dzogchen Teachings and Vajra Songs*, Ítaca/Nova Iorque, Snow Lion, 1995; Herbert V. Guenther, *Matrix of Mystery: Scientific and Humanistic Aspects of rDzogs Chen Thought*, Boston, Shambhala, 1984; *Id.*, *From Reductionism to Creativity: rDzogs Chen and the New Sciences of Mind*, Boston, Shambhala, 1989; Namkhai Norbu Rinpoche, *The Cycle du Jour et de la Nuit. L'essence du Dzogchen*, texto essencial sobre a prática do Dzogchen estabelecido, traduzido e apresentado por John Reynolds para a edição americana; apresentação e comentários traduzidos do americano por Madeleine Carré; texto principal *Le Cycle du Jour et de la Nuit* traduzido do tibetano por Patrick Carré, JC Lattès, 1987; Samten Gyaltsen Karmay, *The Great Perfection. A Philosophical and Meditative Teaching in Tibetan Buddhism*, Leiden, Brill, 1988; Karl Erhard, "Flügel schläge des garuda". *Litterar und ideengeschichtliche Bemerkungen zu einer Liedersammlung des rDzogs-chen*, Tibetan and Indi-Tibetan Studies 3, Stuttgart, Franz Steiner, 1990; Dudjom Lingpa, *Buddhahood Without Meditation. A Visionary Account Known as Refining Apparent Phenomena* (Nang-Jang), traduzido do tibetano sob a direcção de Chagdud Tulku Rinpoche por Richard Barron, Junction City, Padma Publishing, 1994; *The Golden Letters, The Three Statements of Garab Dorje, the first teacher of Dzogchen, together with a commentary by Dza Patrul Rinpoche entitled "The Special Teaching of the Wise and Glorious King"*, prefácio de Namkhai Norbu Rinpoche, tradução, introdução e comentários por John Myrdhin Reynolds, New York, Snow Lion, 1996; John Whitney Petit, *Mipham's Beacon of Certainty. Illuminating the View of Dzogchen, the Great Perfection*, Boston, Wisdom Publications, 1999; Marjushimitra, *Primordial Experience. An Introduction to rDzogs-chen Meditation*, traduzido por Namkhai Norbu e Kennard Lipman, em colaboração com Barrie Simmons, Boston & London, Shambhala, 2001; Mi-pam-gya-tso, *Fundamental Mind*, com comentário prático por Khetsun Sangpo Rinpoche, traduzido e editado por Jeffrey Hopkins, Ítaca/Nova Iorque, Snow Lion, 2006. Cf. também Paulo Borges, *A liberdade natural da mente no Dzogchen ou "Grande Perfeição"*, in Paulo Borges, Carlos João Correia e Matthieu Ricard, *O Budismo e a Natureza da Mente*, Lisboa: Mundos Paralelos, 2005, pp.61-79.

também na tradição *Bön*, a anterior religião do Tibete<sup>51</sup>, com linhagens próprias que ainda hoje o veiculam<sup>52</sup>.

No aspecto teórico-filosófico, o *rdzogs chen* distingue entre a mente no seu estado comum de ilusão, *sems*, e a sua natureza autêntica e primordial, *sems nyid*, sempre pura, imaculada e luminosa, também designada como *rig pa*. No seu estado comum, a mente (*sems*), pela sua actividade conceptual-emocional, condicionada pelos padrões herdados das experiências passadas e armazenados num fundo latente e inconsciente (*alaya-vijñana*, também designado por *kun gzhi*, que neste sentido importa distinguir do fundo ou base primordial, por vezes nomeado da mesma forma), cria o universo e os mundos que surgem como fenómenos da sua percepção ilusória e atormentada, obscurecendo aquela sua natureza original, *sems nyid* ou *rig pa*. Essa natureza da mente é o próprio fundo (*gzhi*) primordial de todas as coisas, um estado intemporal, incriado e inalterável de completude, assim designado como *rdzogs pa chen po*, Grande Perfeição. Este fundo primeiro de cada fluxo ou *continuum* mental individual é o próprio e eterno Buda primordial, metaforicamente apresentado como pai-mãe ou avô-avó de todos os Budas, *Kuntuzangpo*, *Bom para todos* ou *Universalmente bom*. Quando designado como uma mãe, diz-se que *sems*, a mente discursiva, produtora de projecções conceptuais, é o seu “filho perdido”, consistindo o despertar espiritual na reunião de ambos, por reintegração do estado comum da mente na sua

natureza primordial<sup>53</sup>, o que dá lugar a narrativas tradicionais tibetanas afins à parábola evangélica do regresso do Filho pródigo<sup>54</sup>.

O fundo primordial não pode ser em rigor descrito como um estado de união dos opostos, como *nirvana* e *samsara*, ou de reconhecimento da não-dualidade de sujeito e objecto, pois nele jamais ocorreu qualquer dicotomia ou antinomia conceptual. Assim sendo, transcende toda a afirmação e negação e a própria transcensão destas, sendo totalmente inexprimível. A sua vacuidade, enquanto ausência de características, difere todavia do que um autor designa como a “concepção de um Absoluto meramente congelado”, diferindo “radicalmente da teoria de *sunyata*” da escola *Madhyamika*, que seria meramente desconstrutiva<sup>55</sup>. Há assim uma tríade de aspectos do fundo - essência vazia (*ngo-ba stong-pa*), natureza luminosa (*rang-bzhin gsal-ba*), sensibilidade ou compaixão irradiante (*thugs-rje ma'gags-pa*)<sup>56</sup> -, unindo incriado e manifestação em termos de uma fecundidade e dinamismo que não deixam de evocar, num contexto radicalmente não teísta nem criacionista, curiosas semelhanças com algumas formulações do Deus trinitário e da criação na tradição cristã, sobretudo com a relação que Eckhart estabelece entre a *bullitio* interna do fundo supra-divino nas Pessoas trinitárias e a sua *ebullitio* na criação contínua de todas as coisas (os termos remetem, respectivamente, para a imagem de um ferver que gera bolhas e que transborda)<sup>57</sup>.

<sup>51</sup> Sobre a tradição *Bön*, cf. D. L. Snellgrove, *The Nine Ways of Bön. Excerpts from the gZi-brijid edited and translated*, London Oriental Series, vol. 18, Londres, 1967 (reedição: Boulder, 1987); D. L. Snellgrove e H. Richardson, *A Cultural History of Tibet*, Londres, 1968 (reimpressão: Boulder, 1980); Samten Gyaltzen Karmay, *The Treasury of Good Sayings. A Tibetan History of Bön*, London Oriental Series, vol. 26, Londres, 1972; Per Kvaerne, “Bönpo Studies. The *Akrid* System of Meditation”, *Kailash* 1, 1 (1973) : pp. 19-50; 1,4 (1973): pp. 247-332.

<sup>52</sup> Cf., por exemplo, Donatella Rossi, *The Philosophical View of the Great Perfection in the Tibetan Bon Religion*, Itaca, Snow Lion, 1999; Tenzin Wangyal, *Les prodiges de l'esprit naturel. L'essence du Dzogchen dans la tradition Bön originelle du Tibet*, prefácio de S. S. o Dalai Lama, traduzido do americano por Horacio e Margo Sanchez, Éditions du Seuil, 2000; Shardza Tashi Gyaltzen, *Heart Drops of Dharmakaya. Dzogchen Practice of the Bön Tradition*, tradução e comentário por Lopon Tenzin Namdak, introdução de Per Kvaerne, editado por Richard Dixey, Ithaca, New York: Snow Lion, 2002.

<sup>53</sup> Cf. Samten Gyaltzen Karmay, *The Great Perfection. A Philosophical and Meditative Teaching in Tibetan Buddhism*, p.175-184.

<sup>54</sup> Cf. Herbert V. Guenther, *Wholeness Lost and Wholeness regained. Forgotten Tales of Individuation from Ancient Tibet*,

<sup>55</sup> Cf. *Ibid.*, pp.176-177.

<sup>56</sup> Cf. Philippe Cornu, “Dzogchen”, in *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, Paris: Éditions du Seuil, 2001, pp.184-190, p.188.

<sup>57</sup> Cf., por exemplo, Mestre Eckhart, *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, n.342, in *Die deutschen und lateinischen Werke herausgegeben im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft. Die lateinischen Werke*, 3:291.4-8, Estugarda/Berlin, Kohlhammer, 1936-. Cf. Bernard McGinn, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500). The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. IV, pp.127-128 e 142-145.



Por outro lado, há efectivamente que não confundir o fundo primordial (*kun-gzhi*) com a consciência fundamental (*kun-zhi nam-shes*, em sânscrito *alayavijñāna*). O fundo primordial desconhece a diferenciação entre nirvana e samsara, os estados desperto e confuso da mente. A sua energia dinâmica (*rtse*) manifesta-se espontaneamente (*röl pa*, palavra que se pode traduzir como “jogo”), o fundo converte-se em “fundo de emergência” (‘*char-gzhi*) e as aparências manifestadas designam-se como “fundo em manifestação” (*gzhi-snang*). Todas as possibilidades do nirvana e do samsara estão aí pré-contidas e o fundo torna-se “fundo universal”. Reconhecer este processo manifestativo como o desdobramento do fundo é a consciência desperta (*rig-pa*) e o estado de Buda; perder a consciência do processo e interpretar a manifestação como exterior ao fundo e à mente é a ignorância dualista (*ma-rig-pa*). Da percepção da dualidade exterior / interior emergem os conceitos de “eu” e “outro”, com as emoções de apego e aversão e as acções resultantes, que constituem a mente comum (*sems*), onde se manifestam oito modos de consciência: cinco ligados aos sentidos exteriores e a mente conceptual que sintetiza e identifica como isto ou aquilo as imagens deles procedentes, a consciência emocional que condiciona tal identificação e lhe reage com apego e aversão e a consciência fundamental (*kun-zhi nam-shes*, *alayavijñāna*), a qual condiciona inconscientemente todo o processo, sendo também o receptáculo das impregnações kármicas e o suporte do devir samsárico da mente nos vários mundos da existência ilusoriamente plasmados pela distorção da primordial energia manifestativa nas alucinações da percepção dualista <sup>58</sup>.

Após esta apresentação geral da visão do *rdzogs chen*, destacamos alguns passos d’ O Precioso Tesouro do Espaço Fundamental dos Fenómenos, primeiro de um conjunto de textos decisivos onde Longchempa expõe a natureza do fundo primordial e as suas implicações teórico-práticas. O texto começa por uma homenagem ao Buda primordial após a qual se usa o termo *tchang tchup sems*, o *bodhicitta* ou espírito de iluminação, que no Mahayana designa o desejo de atingir a Iluminação pelo bem de todos os seres, e que aqui surge não como algo a cultivar individualmente, mas antes como a “primordial consciência desperta naturalmente ocorrente” e o próprio “tesouro de onde procede o universo de aparências e possibilidades, sejam do samsara ou do nirvana” <sup>59</sup>. Estamos mais perto da noção mahayânica de *bodhicitta* absoluto, enquanto estado não conceptual, embora a Grande Perfeição lhe confira o sentido cósmico-metafísico de uma matriz da fenomenalidade universal <sup>60</sup>. No seu íntimo reside o “fundo de tudo o que surge”, o qual, “vazio em essência”, jamais havendo “existido como o quer que seja, emerge todavia como absolutamente tudo”, numa clara afinidade com a dialéctica entre nada, algo e tudo, em que a indeterminação absoluta é por isso mesmo fonte de todas as possibilidades manifestativas, que, pelo menos desde Plotino, atravessa toda a vertente neoplatónica da metafísica ocidental <sup>61</sup>. A vacuidade do fundo, ou do “espaço fundamental” (*dbying*), fazendo jus à sua expressão tibetana, *tong pa nyid*, que conjuga as noções de “vazio” e de “mil” <sup>62</sup>, é uma contínua irradiação luminosa, uma clara experiência de si, mas também sensível-compassiva, assumindo espontaneamente as ilimitadas formas mais adequadas às necessidades dos seres

<sup>58</sup> Cf. Philippe Cornu, “Dzogchen”, in *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*, pp.188-189 e “Base universelle”, pp.72-73. Para uma profunda exposição deste processo, onde, até certo ponto em convergência com Eckhart, se aponta o emergir de “uma consciência que imagina um “eu”, no seio do “fundo do ser” ou “espaço fundamental”, como o “factor condicionante” que dá lugar à manifestação de “todos os fenómenos aparentes”, “como ilusões”, cf. Dudjom Lingpa, *Buddhahood Without Meditation. A Visionary Account Known as Refining Apparent Phenomena* (Nang-Jang), pp.9 e 25-29.

<sup>59</sup> Cf. Longchen Rabjam, *The Precious Treasury of the Basic Space of Phenomena*, p.3.

<sup>60</sup> Cf. Herbert V. Guenther, *Matrix of Mystery: Scientific and Humanistic Aspects of rdZogs Chen Thought*, Sunny Press, 1994.

<sup>61</sup> Cf. Stanislas Breton, *Rien ou Quelque Chose. Roman de métaphysique*, Paris: Flammarion, 1987, pp.8-17.

<sup>62</sup> Cf. Sarat Chandra Das, *A Tibetan-English Dictionary with sanskrit synonyms*, Deli / Patna / Varanasi, Motilal Banarsidass, 1973, pp..551-552.



ilusoriamente configurados pelo extravio dessa experiência. A “própria mente” e a sua “manifestação (röl pa) indeterminada”, sem finalidade ou plano pré-estabelecido, movida pela sua “energia dinâmica” (tsel), são esse “espaço” primordial de que todos os fenómenos são “ornamento” e “nada mais”. Tudo é a “expressão mágica” de um “nada” que, sendo-o, “emerge como absolutamente tudo”: todas as aparências, formas animadas e inanimadas, sons e vozes, todos os estados de consciência conceptual e não conceptual, são as três dimensões do corpo, da palavra e da mente iluminados. Neste sentido, mesmo os seres que, não reconhecendo isto, se percebem como nascendo, vivendo e morrendo nos seis mundos do samsara, “não se extraviam minimamente do espaço fundamental dos fenómenos”: a sua condição é a de “ilusões”, “manifestas porém inexistentes”<sup>63</sup>. Assumindo a visão-experiência última, Longchenpa conclui que, “dado não haver confusão (trul pa mé), nada existe como algum estado não confundido”, “jamais haverá liberdade, pois nunca houve escravidão”<sup>64</sup>.

A visão-experiência do rdzogs chen ou ati yoga, o yoga primordial, conduz, se bem que ainda no plano relativo da sua comunicação às mentes ilusoriamente condicionadas, a uma desconstrução abrupta da reificada estrutura conceptual de um mundo afinal irreal de seres, objectos, identidades e intencionalidades, não só os da percepção comum, mas neste caso sobretudo os da própria estratégia

budista, com seus métodos, vias e práticas gradualmente escalonados: *Hinayana*, *Mahayana*, *Vajrayana*. No íntimo da “mente iluminada” não há qualquer “objecto a ver”, visão ou alguém que veja, não há meditação nem algo em que meditar e, nessa “presença espontânea, sem qualquer dualidade de objectivo e conduta”, não há qualquer “fruição a alcançar”. Não há “níveis de realização a atravessar” e não há quaisquer “vias”. Não há “mandalas a visualizar”, nem “mantras, recitações, iniciações e compromissos”<sup>65</sup>.

Se tudo é desde já livre, incluindo de ser e ser livre, todo o esforço de libertação é sem sentido e devem ser abandonados todos os aspectos da prática budista (que todavia, segundo a via gradual também ensinada pelo próprio Longchenpa, são necessários e devem ser escrupulosamente observados, como uma última ilusão que liberta de todas as ilusões, para que libertar-se deles possa ser benéfico<sup>66</sup>). Há que não forcejar ou tentar atingir seja o que for, não observar os conceitos mentais, não meditar nos fenómenos da mente discursiva, não analisar os objectos sensíveis e a mente comum, não rejeitar o *karma* e as emoções aflitivas, não aceitar nada como verdadeiro, não prender a corrente mental. Tudo reverte a uma uniformidade sem objectos, verificando-se a inexistência de “processo ordenado”, “fenómenos” e “estrutura identificável de referência”. A tríade “fundo”, “via” e “fruição” entra em colapso, tal como a distinção “samsara”-“nirvana”, “bom ou mau” e

<sup>63</sup> Cf. Longchen Rabjam, *The Precious Treasury of the Basic Space of Phenomena*, pp. 3 e 5.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 11. Como também afirma: “Uma vez que nunca houve liberdade, não há liberdade e nunca haverá liberdade, / o nirvana é apenas uma etiqueta e não há alguém que tenha alguma vez conhecido a liberdade” - *Ibid.*

<sup>65</sup> Cf. *Ibid.*, p. 43.

<sup>66</sup> Em última instância, segundo a própria visão budista, todo o Dharma ensinado pelo Buda, ou de “transmissão”, incluindo o que nele se diz sobre a própria natureza de Buda, não decorre directamente da natureza última das coisas, mas antes da sua manifestação em função das necessidades e capacidades dos seres não despertos. Distingue-se assim entre este “Dharma de transmissão”, os ensinamentos dos Budas, adaptados aos limites dos seres iludidos, e o “Dharma de realização”, os frutos espirituais da aplicação de tais ensinamentos. Cf. “Glossário” in Patrul Rinpoche, *O Caminho da Grande Perfeição*, prefácios de S. S. o Dalai Lama e de Dilgo Khyentse Rinpoche, tradução de Paulo Borges (texto) e Rui Lopo (prefácios, introduções, glossário e bibliografia) (Grupo de Tradução Padmakara), Lisboa: Êsquilo, 2007, p. 451.

Assim se compreende que, no *Sutra do Diamante*, o próprio Buda declare que no Dharma por si ensinado “não se encontra mais verdade do que mentira” - Cf. *Sôtra du Diamant et autres sôtras de la Voie médiane*, traduções do tibetano por Philippe Cornu, do chinês e do sânscrito por Patrick Carré, Arthème Fayard, 2001, XIV e XVII, pp. 45 e 52. Já no *Majjhima-Nikâya* o Buda compara o seu ensinamento a uma jangada, feita para atravessar um rio e passar para a outra margem (do sofrimento e das suas causas), devendo então ser abandonada, sem apego - cf. Walpola Rahula, *L'Enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, prefácio de P. Demiéville, Paris: Éditions du Seuil, 1978, pp. 29-30.

mesmo a noção de uma existência inata do “espaço fundamental”. “Não há ponto de referência” que permita perguntar “como” e “o quê” e responder: “É isto!”. Ninguém pode fazer nada, pois “onde está o “eu”?”. Nada se pode fazer, perante o que antes parecia existir e agora se vê jamais haver existido, tal o reconhecimento de uma miragem em pleno deserto que não é menos do que o reconhecimento do próprio deserto como miragem, senão o que faz Longchenpa: “Ah! Ah! Rebento de rir perante tão grande maravilha como esta!”<sup>67</sup>. Longchenpa ri. E é o que continua a fazer, perante a evanescência da falsa percepção de si e dos outros, no volume de auto-comentário ao seu próprio texto-raiz: “Tendo-me fundido com o espaço vazio de abertura que é a minha natureza, se no momento presente nada sou em absoluto, onde é que isso vos deixa a todos vocês? Ah! Ah!”<sup>68</sup>. Tal como em Eckhart, o refluxo do sujeito para o espaço do fundo sem fundo primordial, sem implicar a anulação da percepção e tornando-a num sentido ainda mais nítida, desertifica-o das entidades fictícias que como miragens antes o pareciam povoar. O seu riso remete-o Longchenpa para o do próprio Buda primordial, n’ *O Tantra da Pilha de Jóias*, que, “vendo o modo pelo qual todos os fenómenos emergem continuamente ao mesmo tempo que nada são em absoluto, se maravilhou perante si mesmo. As suas próprias grandes gargalhadas – provocadas pelo seu divertimento consigo próprio – surgiram naturalmente da sua garganta”<sup>69</sup>.

Se o Buda histórico sorri, o Buda primordial ri abertamente perante o espectáculo da inessencialidade de todo o ser, de todas as coisas e de si próprio.

Mas este riso é inseparável de uma ininterrupta irradiação sábia e compassiva, pela qual simultaneamente assume – como numa ilusão mágica, irreal mas evidente – todas as formas de manifestação aptas a socorrer e libertar os seres presos nos meandros da alucinada crença na existência intrínseca de si e dos fenómenos. A radical transcensão de toda a doutrina e de toda a moral é o próprio fundamento do mais rigoroso exercício de uma ética libertadora. Como diz Padmasambhava, há que ter uma visão tão elevada como o céu e uma acção tão fina como as areias do Ganges.

Considerados na luz da sua experiência fundamental como fundo-espaço incriado, incharacterístico e ao mesmo tempo exuberante de possibilidades criadoras e decriadoras, o nada (*Nichts*) e a vacuidade (*tong pa nyid*) não niilistas nem essencialistas de Eckhart e Longchenpa parecem convergir, tal como parecem convergir na sua imprevisível espontaneidade a vida “sem porquê” (*ohne Warum*) do primeiro, que brota continuamente do seu próprio fundo, e a sabedoria compassiva, ridente e festiva, num “jogo” sem finalidade ou plano pré-estabelecido (*röl pa ngé mé*), do segundo. O que não se pode verificar senão por um saber/sabor de experiência feito. Como nos diz um eminente representante da linhagem de Eckhart, despedindo-nos do saber e da cultura para a Vida:

“Amigo, isto basta. No caso de mais quereses ler

Vai então e torna-te tu próprio a escrita e a essência”<sup>70</sup>

<sup>67</sup> Cf., para tudo o que referimos, Longchen Rabjam, *The Precious Treasury of the Basic Space of Phenomena*, pp.117-119.

<sup>68</sup> Cf. *Id.*, *A Treasure Trove of Scriptural Transmission. A commentary on The Precious Treasury of the Basic Space of Phenomena*, p.342.

<sup>69</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>70</sup> “Freund es ist auch genus. Im fall du mehr wilt lesen / So geh und werde selbst die Schrift und selbst das Wesen” [grafia não atualizada], Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, VI, 263, edição crítica de Louise Gnädinger, Estugarda: Philipp Reclam, 2001, p.285.