

## Entre silêncios e significados: a filosofia do zen-budismo através da lente de Byung-Chul Han

*Between silences and meanings: the philosophy of Zen Buddhism through the lens of Byung-Chul Han*

*Entre silencios y significados: la filosofía del budismo zen a través de la lente de Byung-Chul Han*

André Magalhães Coelho<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo tem como propósito explorar, através das reflexões de Byung-Chul Han, de que maneira a filosofia do zen-budismo se nutre de um diálogo incessante com essa tradição espiritual, que é a filosofia ocidental. É imprescindível desdobrar, no nível conceitual, a força filosófica que permeia o zen-budismo. Contudo, essa jornada não se revela isenta de obstáculos. O objetivo deste texto é examinar que a experiência do ser ou da consciência à qual a prática zen-budista se direciona não pode ser plenamente apreendida por uma linguagem conceitual. A filosofia do zen-budismo, por sua vez, busca preencher essa lacuna linguística por meio de várias estratégias de significado e expressão. Para este estudo, recorreremos a obras de destacados autores, com ênfase em “Filosofia do Zen-Budismo” do filósofo citado.

**Palavras-chave:** Byung-Chul Han; Filosofia do zen-budismo; Significados.

**Abstract:** This article aims to explore, through the reflections of Byung-Chul Han, how Zen Buddhism philosophy is nourished by an incessant dialogue with this spiritual tradition, which is Western philosophy. It is essential to unfold, at the conceptual level, the philosophical force that permeates Zen Buddhism. However, this journey is not without obstacles. The objective of this text is to examine that the experience of being or consciousness to which Zen Buddhist practice is directed cannot be fully captured by a conceptual language. The philosophy of Zen Buddhism, in turn, seeks to fill this linguistic gap through various strategies of meaning and expression. For this study, we will use works of prominent authors, with emphasis on the aforementioned philosopher's “Philosophy of Zen Buddhism”.

**keywords:** Byung-Chul Han; philosophy of Zen Buddhism; Meanings.

<sup>1</sup> Doutor em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Mestre em Ciências da religião pela Universidade Metodista de São Paulo e pós-doutorado pela mesma instituição (UMESP). Pós-doutorando em Teologia pela PUC-SP.

**Resumen:** El propósito de este artículo es explorar, a través de las reflexiones de Byung-Chul Han, cómo la filosofía del zen-budismo se nutre de un diálogo incesante con esa tradición espiritual que es la filosofía occidental. Es esencial desplegar, a nivel conceptual, la fuerza filosófica que impregna el budismo zen. Sin embargo, este viaje no está exento de obstáculos. El objetivo de este texto es examinar que la experiencia del ser o de la conciencia a la que se dirige la práctica budista zen no puede ser capturada completamente por un lenguaje conceptual. La filosofía del budismo zen, a su vez, busca llenar este vacío lingüístico a través de diversas estrategias de significado y expresión. Para este estudio utilizaremos obras de autores destacados, con énfasis en la “Filosofía del Budismo Zen” del filósofo antes mencionado.

**Palabras clave:** Byung-Chul Han; Filosofía del budismo zen; Significados.

## 1 INTRODUÇÃO

Este artigo busca investigar, através das reflexões de Byung-Chul Han, a forma como a filosofia do zen-budismo se nutre de um diálogo incessante com esta tradição espiritual que é a Filosofia ocidental.

O zen-budismo é uma vertente do budismo *mahāyāna*,<sup>2</sup> originária da China e focada na prática da meditação. A essência do zen-budismo se revela por meio de uma estrofe atribuída a *Bodhidharma*,<sup>3</sup> seu fundador, envolto em mitos e histórias. Uma transmissão única que transcende os textos, além das palavras e símbolos, revela a essência do ser humano de imediato – enxergar a própria natureza e tornar-se Buda (Han, 2019, p. 8).

Essa desconfiança em relação à linguagem e ao raciocínio conceitual, tão marcante no zen-budismo, traz consigo um tom enigmático e uma economia de palavras. O que é dito resplandece naquilo que permanece por dizer. Formas inusitadas de comunicação também são empregadas. Ao ouvir a pergunta “O que?”, o mestre zen frequentemente responde com batidas de bastão. Onde as palavras falham em captar o sentido, gritos enérgicos podem ser utilizados.

Embora o zen-budismo mantenha uma postura crítica em relação à teoria e ao discurso, a elaboração de uma “filosofia do zen-budismo” não se enreda necessariamente no paradoxo de um épico de *haikus*,<sup>4</sup> já que também se pode refletir filosoficamente sobre um objeto que não é propriamente

<sup>2</sup> *Mahā* significa “grande”, enquanto *yāna* se traduz como “veículo”. Assim, a interpretação literal de *mahāyāna* é, portanto, “grande veículo”. O budismo, como um caminho rumo à salvação, proporciona um “veículo” que deve guiar os seres vivos para além da existência marcada pelo sofrimento. A doutrina de Buda não deve ser vista como uma “verdade”, mas sim como um “veículo”, ou seja, um “meio” que, por sua vez, se torna ineficaz.

<sup>3</sup> Aos 28 anos, o patriarca indiano teria desembarcado na China, onde estabeleceu as bases da tradição do zen chinês.

<sup>4</sup> Masoaka Shiki se destacou como o poeta contemporâneo de *haiku* mais renomado, dedicando-se à promoção e defesa desse gênero poético japonês como uma forma literária digna de nota. Como resultado, esse formato tornou-se um dos estilos literários mais proeminentes no Japão. Ademais, a partir de suas contribuições na década de 80, o gênero começou a ganhar espaço e a se espalhar pelo cenário internacional.

filosófico. É possível explorar o silêncio através da linguagem, sem que isso o afunde imediatamente na verbalização (Han, 2019, p. 10).

A “filosofia do zen-budismo” se alimenta de *haikus*, que frequentemente são inseridos nas passagens. Entretanto, o objetivo não é concretizar fatos abstratos ou interpretá-los de forma filosófica. Os *haikus* interagem entre si como vizinhos em um espaço compartilhado. Os *haikus* citados preparam o leitor para a disposição emocional da passagem correspondente. Devem ser vistos como belíssimos quadros, que falam em silêncio por meio da arte (Han, 2019).

O propósito deste texto é explorar a ideia de que a vivência do *ser* ou da consciência à qual a prática zen-budista se destina não pode ser completamente capturada por uma linguagem conceitual. A filosofia do zen-budismo, por sua vez, procura suprir essa lacuna linguística por meio de diversas estratégias de significado e expressão. Para conduzir esta análise, tomaremos como referência as obras de renomados autores, com ênfase na *Filosofia do Zen-Budismo* (2019) do filósofo mencionado.

## 2 NOVA PERSPECTIVA SOBRE CRENÇAS E ESPIRITUALIDADE

Han, ao abordar Hegel e a essência da religião, nos brinda com uma reflexão: o objeto central da fé é “Deus e nada mais que Deus”. Surpreendentemente, essa afirmação também se aplica ao budismo, que, à primeira vista, pode parecer uma exceção (Han, 2019, p.11). Para o pensador sul-coreano, a mente filosófica de Hegel brilha com intensidade, o que possibilita estabelecer uma conexão entre a noção budista de “vazio” e a essência divina: “o vazio e o ser-vazio é o último e o supremo”. Para Han, o nada é a verdadeira substância que sustenta tudo que existe; dele tudo se origina e a ele tudo retorna. Nesse contexto, o nada se revela como o princípio e o fim de todas as coisas (Han, 2019).

Mas o que significa realmente essa visão? À primeira vista, pode parecer uma contradição, ou até mesmo uma excentricidade, pensar em Deus como “nada”. Conforme Han, Hegel elucida que essa definição sugere que Deus não é uma entidade estática ou restrita; ele é, por sua natureza, o indeterminado. Aqui, encontramos uma fascinante ironia: ao considerar Deus como a negação de toda particularidade, Hegel se depara com a figura do Buda. Surge então a pergunta: como um ser humano, com suas vulnerabilidades e limitações, pode ser visto como Deus, aquele que cria e sustenta o mundo? (Han, 2019, p.12).

Essa ideia pode soar revoltante e, para alguns, até inacreditável. Han afirma que a proposta de Hegel apresenta uma concepção do “absoluto” que se revela na finitude do ser humano — uma contradição que desafia a lógica convencional. O Buda, nesse sentido, se torna uma “substância” em uma “existência individual”, carregando em si o poder e a soberania que moldam a natureza e todas as coisas (Han, 2019).

Entretanto, para Han, Hegel adentra um campo filosófico, empregando conceitos que, na realidade, não se coadunam com o budismo. O “nada” budista é tudo, menos uma substância; é um vazio

que não busca se resguardar em si mesmo. É um conceito que refuta a ideia de uma força que governa o mundo. Nesse sentido, o nada não se exterioriza como um senhor que exerce domínio; ao contrário, ele simplesmente não permite que nada o domine (Han, 2019).

Para Han, a perspectiva de Hegel se entrelaça em conexões representativas e causais que não refletem adequadamente a essência do budismo. Um *koan*<sup>5</sup> do Biyan Lu<sup>6</sup> ilustra bem essa complexidade: Um monge perguntou a Dung-schan: ‘O que há com o Buda?’ Dung-schan respondeu: Um quilo e meio de cânhamo<sup>7</sup>. Essa simplicidade pode chocar, assim como a declaração de Dōgen:<sup>8</sup> Se falo para vocês sobre o Buda, então vocês acreditam que esse Buda teria de dispor de determinadas propriedades corporais e de um brilho sagrado radiante. Se digo: ‘O Buda são cacos de tijolos e telhas’, então vocês se mostram chocados (Han, 2019, p.14).

De acordo com Han, Hegel afirma que as expressões zen poderiam parecer peculiares. Ele poderia sustentar que, no zen-budismo, Deus não se manifesta como uma entidade singular, mas “tateia” de maneira inconsciente por meio de diversas formas (Han, 2019). Assim, o zen-budismo seria visto como um retrocesso em relação ao budismo tradicional, onde a divindade, antes disfarçada sob a “fantasia”, agora se revela em um “cambalear desajeitado” que busca retornar à sua unidade essencial.

Em última análise, para Hegel, o budismo se configura como uma “religião do ser dentro de si”, uma jornada que nos convida a refletir sobre a natureza do divino e a busca por significados mais profundos, além das limitações da forma e da substância (Han, 2019, p.15). É uma dança entre o nada e o ser, onde a sabedoria se revela nas lacunas do entendimento e nas sutilezas da experiência humana.

A relação com o “outro” foi, de certa forma, desfeita. A religião da fantasia, por sua vez, carece desse momento de recolhimento profundo. O “um” não se encontra em harmonia consigo mesmo; antes, ele parece “cambalear” em meio à dispersão (Han, 2019). No entanto, no universo do budismo, essa busca pelo sagrado se transforma. Não mais disperso em uma infinidade de coisas, o sagrado se torna uma essência concentrada. Em comparação ao estágio anterior, há um avanço: a personificação que antes se desintegra em montanhas de fantasias agora se revela em uma forma contida e presente, manifestando-se na figura de um ser humano singular, o Buda (Han, 2019).

Para Han, a análise que Hegel realiza da meditação budista não capta a genuína essência espiritual dessa prática. Segundo a leitura que Han elabora de Hegel, a meditação é vista como uma

<sup>5</sup> Originalmente, a palavra *koan* designava 'caso público'. Ela se referia aos anúncios que os imperadores mandavam expor em praças na antiga China. Com o tempo, sua definição evoluiu para uma narrativa, diálogo, questão ou afirmação que abriga elementos que escapam à lógica convencional.

<sup>6</sup> O Compêndio do Penhasco Azul é uma antologia de *kōans* do budismo Chan, que foi primeiramente reunida na China durante a dinastia Song, por volta de 1125, sob o governo do Imperador *Huizong*, e posteriormente enriquecida em sua forma atual pelo mestre Chan *Yuanwu Keqin*.

<sup>7</sup> Planta arbustiva que alcança alturas de 2m a 3m (*Cannabis sativa*), pertencente à família das caneláceas, originária da Ásia, caracterizada por suas folhas compostas, delicadamente recortadas e serrilhadas, com inflorescências axilares e frutos aquêniós de forma arredondada; cultivada há mais de quatro milênios, é fonte de fibras com diversas aplicações industriais.

<sup>8</sup> Dōgen Zenji (1200-1253) foi um mestre zen-budista do Japão, um filósofo notável e o fundador da escola Soto de zen. Ele é reverenciado como um dos pensadores mais significativos da história japonesa.

travessia rumo ao “silêncio do ser interior” (Han, 2019, p.16). Para atingir esse estado, é necessário romper com toda relação externa, mergulhando em uma “autoocupação consigo mesmo”, um verdadeiro “retorno ao interior”.

Han sugere que Hegel chega a ousar dizer que isso é como “nutrir-se de sua própria essência”, em uma busca pela pureza da interioridade suprema, onde o ser humano se torna totalmente independente de influências externas. Nesse mergulho profundo, encontramos um “pensamento abstrato em si”, que, como uma “substancialidade atuante”, é fundamental para a criação e manutenção do nosso mundo (Han, 2019).

A “santidade do ser humano”, segundo essa visão, reside na capacidade de se unir a Deus, ao nada, ao absoluto, através da aniquilação e do silenciamento do “eu”. No estado do “*nirvana*”<sup>9</sup>, o ser humano, conforme Han ao decifrar Hegel, supera as barreiras da gravidade, da enfermidade e do envelhecimento, metamorfoseando-se no próprio Deus que se manifesta como Buda (Han, 2019). Trungpa, ao discutir a sanidade básica, refere-se à essência de todos os seres. Trata-se de algo sempre presente, mesmo antes de nos definirmos como entidades fechadas, substancializadas ou coisificadas. Ele aborda o conceito de *dharmakaya*:<sup>10</sup>

Na sua essência, existe apenas um espaço aberto – o solo primordial do que realmente somos. Em nosso estado mental mais fundamental, anterior à formação do *ego*, há uma abertura essencial, uma liberdade intrínseca, uma expansividade; e possuímos agora, assim como sempre tivemos, essa abertura. Diferentemente do modelo médico tradicional que examina distúrbios, a perspectiva budista se baseia na crença de que uma sanidade básica opera em todos os estados mentais. (Trungpa. 2008. p. 117).

A vivência dessa abertura essencial é o *nirvana*, no budismo *theravada* em contraste com o *samsara*, ou a iluminação (como a percepção da interdependência), no budismo *mahayana*. O budismo surge, portanto, como uma metodologia para o desenvolvimento espiritual. Ele ensina o caminho para nos reconhecermos cada vez mais e exercitar nossa liberdade.

A busca do praticante é encontrada no próprio trajeto, como expressa a célebre frase de Gandhi: “Não existe caminho para a felicidade, a felicidade é o próprio caminho”. A busca reside em uma maior presença no aqui e agora, em tudo que fazemos. É descobrir o prazer em simplesmente viver, é reconhecer a preciosidade da vida. (Trungpa. 2008). Quando nos conectamos ao *dharmakaya*, a natureza primordial, alcançamos uma plenitude maior, caminhando lado a lado com um refúgio inabalável. Transformamos nosso mundo em nosso lar.

---

<sup>9</sup> No budismo, *nirvana* representa um estado de emancipação das aflições e do ciclo de reencarnações, o *samsara*. Este é um conceito fundamental da religião, que se traduz como “extinguir” ou “apagar”.

<sup>10</sup> Dharmakaya é um dos três corpos de um Buda na tradição do Budismo Mahayana, que pode ser interpretado como “corpo da verdade” ou “corpo da realidade”. O dharmakaya representa o aspecto não revelado de um Buda, que encarna a verdade absoluta, desprovida de forma, substância ou conceito. É a essência da mente de Buda, que transcende tanto a forma quanto a ideia.

Como metodologia, o budismo *mahayana* sugere a prática da meditação e o estudo do *dharma* – os ensinamentos budistas – que devem servir como referência para essa prática. O *dharma* é uma forma de auxiliar uma prática genuína, considerando que podemos nos deixar enganar facilmente, até mesmo na prática espiritual, frequentemente gerando um novo e possivelmente “mais forte” *ego* – o que se denomina materialismo espiritual. (Trungpa, 2015).

O pensamento do esclarecimento, conforme mencionado, é a mente que observa a própria impermanência. Isso é o mais fundamental e, de maneira alguma, se assemelha à mente apontada por aqueles que estão confusos. *Apenas esqueçam-se de vós mesmos por um instante e pratiquem internamente* – essa é a essência do pensamento do esclarecimento. Assim, quando uma noção de “eu” surge, sentem-se em silêncio e contemplam-na. Existe agora uma base real dentro ou fora do vosso corpo? Eis o que menciona Dogen (1993, p. 44):

Vosso corpo, com cabelo e pele, é apenas uma herança de vosso pai e de sua mãe. Desde o início até o fim, uma gota de sangue ou linfa é vazia. Portanto, nada disso é o “eu”. E quanto à mente, ao pensamento, à consciência e ao conhecimento? Ou à respiração que entra e sai, que conecta toda uma vida: o que é, afinal? Nada disso é o “eu”. Como podem apegar-se a qualquer uma dessas coisas? As pessoas iludidas se apegam a isso. Já as pessoas esclarecidas estão livres disso.

A meditação do zen-budismo, conhecida como *zazen*, é considerada a prática da iluminação. Propõe uma imersão direta na experiência iluminada, cujas instruções se dividem em dois passos: desapego e entrega, as atitudes centrais da prática. Primeiro, é necessário desapegar-se de tudo, de si mesmo e de tudo que compõe a realidade como tal – é renunciar à própria existência – e, em seguida, permitir-se a entrega à experiência não dual e ao fluxo da impermanência (Michelazzo, 2011).

Neste “*nirvana*”, a infinidade e a imortalidade não são apenas conceitos abstratos, mas uma liberdade sem limites. Para Han, Hegel visualiza essa liberdade como uma dimensão do pensamento eterno, na qual o ser humano, em sua essência interior, é reflexivo e autônomo (Han, 2019). Dentro desse panorama, um “outro” não tem a capacidade de transgredir sua liberdade; ele se conecta unicamente consigo mesmo, em uma autêntica igualdade interna.

Essa essência do “eu”, que é pura e imutável, reside apenas dentro de si, movendo-se e existindo em uma dança solene de autoconhecimento (Han, 2019, p.18). Assim, a infinidade como liberdade emerge em uma interioridade pura, não se deixando enredar por nenhuma exterioridade ou alteridade. Nesse profundo afundamento no pensamento puro, o ser humano está completamente consigo mesmo, apoiando-se unicamente em sua própria essência. Nenhuma influência externa perturba sua contemplação autorreferencial. O Deus da visão hegeliana do budismo se caracteriza, portanto, pela pura “interioridade” do “eu”, um espaço sagrado onde a essência do ser encontra sua verdadeira liberdade (Han, 2019).

O conceito de “nada” no budismo se revela como uma contrapartida à ideia de interioridade. Conforme observa Han, Hegel ressalta que nas religiões elevadas — notadamente nas tradições cristãs — o sagrado transcende a mera abstração, apresentando-se como um sujeito, uma entidade dotada de personalidade. Para ele, assim como os seres humanos, Deus deve ser concebido como um “eu”, uma presença singular e consciente (Han, 2019, p.19). No entanto, ao se deparar com o nada budista, Hegel nota uma ausência de subjetividade, ou, em outras palavras, uma falta de personalidade.

O nada budista, assim como o sagrado indiano, não se apresenta como “o Uno”, mas sim como “esse Um”. Ele ainda não se torna um “Ele” — um Senhor que exerce domínio. Essa “subjetividade excludente” que caracteriza o Deus judaico brilha pela sua ausência no budismo (Han, 2019).

Han afirma que Hegel sustenta que essa ausência de subjetividade é, de certa maneira, compensada pela representação do Buda, que personifica e “celebra” o absoluto através de um ser humano finito e empírico. Entretanto, para Han, a concepção de que um ser humano limitado possa ser considerado “Deus” é, no mínimo, uma ideia grotesca e ultrajante. Ele considera uma contradição que o “absoluto” se manifeste na forma de um indivíduo finito (Han, 2019). Aquela visão que configura Deus no humano leva Hegel a uma interpretação errônea do budismo, onde projeta sua compreensão da religião cristã — uma religião que valoriza a figura da pessoa — sobre o budismo, fazendo-o parecer carente em comparação. A radical alteridade da religião budista escapa à percepção hegeliana (Han, 2019).

Conforme Han, a célebre ordem do mestre zen Linji<sup>11</sup> para “eliminar o Buda” poderia parecer enigmática para Hegel: Ao encontrarem o Buda, eliminem-no. Apenas dessa forma alcançarão a verdadeira libertação, desprendendo-se das correntes do mundo e adentrando tudo com plena liberdade (Han, 2019, p.22). Para o pensador sul-coreano, a falta do que Hegel denomina “subjetividade excludente” ou “vontade consciente” não se configura como uma lacuna a ser preenchida, mas sim como uma potência que irradia o essencial do budismo. Essa falta de “vontade” ou “subjetividade” é, na verdade, a base que sustenta a paz intrínseca do budismo. A noção de “poder” se torna inadequada ao se referir ao nada budista, pois este conceito implica uma exteriorização da “substância” ou do “sujeito” (Han, 2019).

Relevante e elucidatório, neste sentido, é o tema da angústia. Na angústia, o que perturba é o esvaziamento do sentido; tudo se torna razão ausente. Na angústia, habita a antecipação da morte. É crucial observar que a crise mencionada por Heidegger se dá precisamente no horizonte de sentido, manifestando-se de maneira totalitária: não se limita à personalidade, não é meramente mental, nem se restringe ao mundo; é existencial, uma crise do horizonte hermenêutico.

<sup>11</sup> Linji destacou-se como a principal referência do Budismo Chan durante a dinastia Tang, e os Ditados Registrados de Linji (Línjì yǔlù), que reúnem suas doutrinas, são considerados uma obra fundamental do Zen, que ilustra o espírito ousado e não convencional dessa tradição.

Entretanto, a angústia é um fenômeno que raramente se manifesta, pois o homem cotidiano constantemente busca escapar de si mesmo e de sua angústia. (Rehfeld, 1988, p. 89). Através da rotina, nosso *Dasein* efetivamente se distancia de sua angústia ontológica, proporcionando segurança, oferecendo uma substância à qual nos agarrar, fornecendo referências que nos afastam do vazio, criando uma zona de extremo conforto. Contudo, é impossível eliminar todo e qualquer vestígio de negatividade; nossa nadidade ontológica é a base fundamental de tudo. (Casanova, 2015).

A fonte de domínio do impessoal sobre nós, segundo Heidegger, reside no fato de que os sentidos, através dos quais nos realizamos, estão sedimentados no mundo cotidiano. Eles se apresentam sempre por meio de sua positividade, sem nos revelar sua negatividade. Existimos como quem o mundo espera que sejamos, mediando sentidos que o mundo considera existentes desde sempre. A positividade traz consigo a consistência inquestionável de sua veracidade, mas que, em última instância, é passível de questionamento.

O impessoal é um existencial e, enquanto fenômeno originário, pertence à constituição positiva do *Dasein*. O *Dasein* possui em si mesmo diversas possibilidades de concretização. As imposições e expressões de seu domínio podem variar ao longo da história. (Heidegger, 2013, p. 186). Ser absorvido pelo mundo e se definir através da rotina e da impessoalidade – experimentando a decadência – é nossa maneira de existir, de nos determinar. É a forma originária do *Dasein* no mundo; precisamos existir através da impessoalidade para, somente então, poder transcendê-la, alcançando sentidos mais próprios.

Por meio da angústia e da crise do horizonte hermenêutico, Heidegger sugere que é possível a rearticulação de sentido, agora fundamentada levando em conta a nadidade, o vazio e a própria finitude. Assim, Heidegger nos aproxima de uma vivência mais autêntica e pessoal, em contraste com a impessoalidade e a cotidianidade.

A vivência autêntica deve necessariamente considerar nossa relação com a morte, com a finitude e com a nadidade estrutural sempre presente, que ameaça o esvaziamento de qualquer sentido cotidiano, que, na verdade, é nossa fuga da angústia. Ao entrarmos em contato com a antecipação da morte, o sentido da vida é indiscutivelmente abalado. Com essa antecipação, surge a possibilidade de rearticular os sentidos do ser, assumindo a responsabilidade pelo ser de nosso próprio *Dasein*, aproximando-nos do que realmente faz sentido para nós. Nossa cultura pode fazer o possível para afastar-se da morte, mas a única saída é aceitá-la: pois ela inevitavelmente vem.

O mundo, como se apresenta, valoriza a positividade, a segurança e a substancialidade. Contudo, a negatividade não deve ser algo a ser evitado; podemos aceitá-la e encarar a insegurança. De repente, ela deixa de ser tão amedrontadora. O nada que invade, corrói o sentido e faz com que o *Dasein* questione seu próprio ser é, ao mesmo tempo, destrutivo e criativo. Destrói os sentidos e significados cotidianos das coisas, mas, sendo nada, pura transcendência, é capaz de articular novos sentidos e significados. (Heidegger, 2013).

A angústia é o que habilita a vivência do não-ser. O esvaziamento de sentido impacta diretamente o foco fenomenológico. Quando desprovido de sentido, não há foco, não há ação, perde-se o que determina o interesse. Ao mesmo tempo em que a nadidade traz consigo a destruição, ela possibilita, da mesma forma, a rearticulação de sentido, levando em consideração a própria nadidade e finitude, aproximando-nos de um projeto de sentido mais autêntico e pessoal. Byung-Chul Han, ao abordar o conceito de vazio no zen-budismo, menciona que

O vazio ou o nada do zen-budismo não é, então, a simples negação do ente, a fórmula do niilismo ou do ceticismo. Antes, ele representa a armação extrema do ser. Nega-se apenas a demarcação substancial que produz tensões oposicionais. A abertura, a afabilidade do vazio também diz que todo ente não apenas é ‘no’ mundo, mas é, no seu fundamento, o mundo, respirando em sua camada profunda as outras coisas, ou preparando para elas esse espaço de estadia. Assim, em uma coisa habita o mundo inteiro (Han, 2019, p. 48).

O nada, que nega toda forma de substancialidade e subjetividade, está distante da ideia de um “poder” que se “reveala” ou “manifesta”. Não há um “poder criador” que efetue ações no mundo (Han, 2019, p. 24). A ausência de um “senhor” no budismo isenta essa filosofia de uma economia de soberania, onde ninguém detém um poder singular. O que se estabelece é um centro vazio, que não exclui nada e não é ocupado por nenhum governante. Essa vacuidade, essa falta de subjetividade excluente, é o que torna o budismo tão acolhedor e gentil. Um fundamentalismo nesse contexto contradiz a essência do budismo, que se fundamenta na liberdade e na ausência de imposições (Han, 2019).

Conforme Han, o budismo, em sua essência, questiona a ideia de um sagrado que convoca. Nele, não se encontra a profundidade divina capaz de ecoar um chamado nem a complexidade humana que anseia por um. É um sistema de crenças que se liberta de toda a urgência de um apelo transcendente. A ideia de um “impulso imediato” ou de uma “nostalgia espiritual” que busque a concretização de Deus na forma de um ser humano, como Cristo, é estranha a esse caminho. No universo budista, o egocentrismo narcisista não tem lugar (Han, 2019).

Para Han, o mestre zen Dung-Schan, com um ímpeto provocador, desejava “estraçalhar Deus até a morte” com seu “sabre”. O zen-budismo, em uma ousada reviravolta, retorna à imanência de maneira radical: amplamente limpo, nada de sagrado (Han, 2019).

Frases como “o Buda são cacos de tijolo e telhas” ou “um quilo e meio de cânhamo” ilustram essa postura zen-budista voltada para o cotidiano, revelando um “espírito do cotidiano” que faz do zen uma prática profundamente imersa na realidade (Han, 2019). O vazio zen não se dirige a um além divino; ao contrário, sua radicalidade se aninha no aqui e agora, refletindo a essência chinesa e do Extremo Oriente que caracteriza o zen-budismo (Han, 2019). De acordo com Han, Linji e o mestre zen Yumen<sup>12</sup> realizam uma autêntica desconstrução do sagrado, cientes do que verdadeiramente fundamenta a tranquilidade.

<sup>12</sup> Foi um importante mestre Chan chinês da dinastia Tang.

Byung-Chul Han rememora uma das histórias de Yunmen na qual este último se manifesta de maneira provocativa. Afirma Yunmen que se tivesse ele vivido na época de Buda, teria batido nele com um bastão e o lançado para ser devorado pelos cães – uma aventura sublime pela paz na terra. Essa perspectiva revela que o mundo zen-budista não se orienta para cima nem se centraliza em um ponto fixo (Han, 2019).

Na verdade, não há um centro dominante; cada ser é um centro em si mesmo, refletindo o todo em sua essência. Imagine que, em um único grão de pó, reside o universo inteiro. Essa visão poética nos lembra que o mundo, embora esvaziado de qualquer sentido teológico ou teleológico, é pleno em sua liberdade.

Desprovido de qualquer cumplicidade entre o humano e o divino, o nada do zen-budismo não oferece uma base sólida à qual nos agarrar. Não há telhado sobre a cabeça e não há terra sob os pés, como se diz. O céu se despedaça, e tanto o sagrado quanto o mundano se dissolvem, levando ao inexplorado (Han, 2019). Para Han, transformar esse vazio em um lar, habitar o inconsciente, e transmutar a imensa incerteza em um sim, é o que confere ao zen-budismo sua profunda essência espiritual (Han, 2019).

O caminho não busca uma transcendência ilusória; não há fuga do mundo, pois ele é o único que existe. No inexplorado, ocorre uma virada e, de repente, se abre um novo, ou melhor, um velho caminho. Então, a lua clara brilha diante do templo e o vento ruge. Esse caminho nos leva ao ancestral, a uma profunda imanência, onde a vida cotidiana pulsa entre “homens e mulheres, velhos e jovens, panelas e chaleiras, gatos e colheres (Han, 2019).

De acordo com Han, a meditação zen se diferencia de maneira profunda da meditação cartesiana, que, ao procurar por certezas, se abriga nas noções de “eu” e de “Deus”. O mestre zen Dōgen<sup>13</sup> diria a Descartes que ele poderia continuar sua meditação, aprofundando sua dúvida até alcançar a grande dúvida, transformando-se nela, que despedaçaria a noção tanto do “eu” quanto da ideia de “Deus” (Han, 2019, p. 25). Ao chegar a esse ponto de desintegração, Descartes poderia ter exclamado com alegria: *neque cogito neque sum*, nem penso nem existo.

O espaço do não-pensamento não pode ser medido por nenhum conhecimento, pois no verdadeiro ser-assim não há mais “eu” nem “outro” (Han, 2019). Neste universo zen-budista, a verdadeira paz reside não em um além, mas na plenitude da experiência cotidiana, onde a vida se revela em sua pura simplicidade e beleza.

### 3 A MÍSTICA E O ZEN-BUDISMO

<sup>13</sup> Dōgen Zenji (1200-1253) foi um renomado monge budista japonês, reconhecido como o fundador da escola Soto do Zen. Sua influência foi marcante tanto na esfera religiosa quanto na filosofia de sua época.

Certos conceitos da mística eckhartiana, como “serenidade” ou “nada”, são, sem dúvida, passíveis de comparação. No entanto, ao examiná-los de maneira mais detalhada, isto é, quando se busca realmente o seu fundamento, percebe-se uma diferença essencial entre a mística de Eckhart e o budismo. Frequentemente, há uma associação entre o zen-budismo e a mística de Eckhart (Han, 2019, p.33). Contudo, a concepção de sagrado que está em seu cerne é fundamentalmente estranha ao zen-budismo, essa religião da imanência.

Para Han, esse fenômeno ocorre porque a mística eckhartiana se direciona para uma transcendência que, em sua recusa em aceitar qualquer atribuição positiva, se dissolve, na verdade, em um “vazio”, mas que se condensa, além do reino das atribuições, em uma essência extraordinária.

Em contraste com o “vazio” de sua mística, o nada do zen-budismo se manifesta como uma experiência da imanência. Conforme Han, o Deus de Eckhart dá origem a uma existência interior narcisista (Han, 2019, p. 34). Quando Deus trouxe à existência os seres humanos, segundo o mestre Eckhart, ele fez brotar na alma uma obra que reflete sua própria essência. O “fazer” resulta em uma identificação interior entre o agente e a ação. O que eu faço, faço eu mesmo e comigo mesmo e em mim mesmo, e imprimo minha imagem inteiramente aí. O feito é a minha imagem (Han, 2019). Eu me reconheço naquilo que eu crio. Essa estrutura reflexiva é intrínseca à relação de Deus com suas criaturas: Deus ama a si mesmo e à sua natureza, seu ser e sua divindade (Han, 2019).

Han observa que, no campo do amor, onde Deus se ama, nele reside também o amor por todas as suas criaturas. Deus aprecia a si mesmo. No sabor em que Deus saboreia a si mesmo, nele ele saboreia todas as criaturas (Han, 2019). Aquele “algo na alma” que se funde com Deus é “o mesmo que desfruta a si mesmo da maneira como Deus o faz”. Desfrutar a si mesmo, saborear a si mesmo ou amar a si mesmo são, de maneira geral, manifestações de uma interioridade narcisista. Essa autoerótica divina evidencia a alteridade da mística eckhartiana em relação ao zen-budismo (Han, 2019).

Para Han, a declaração sagrada “Eu sou quem eu sou” simboliza, segundo Eckhart, o aprumar-se para o próprio ser e a introspecção, um repousar sobre si mesmo e uma fixação no próprio interior (Han, 2019, p.35). O ser-curvado-sobre-si mesmo, essa estrutura reflexiva de Deus, é essencialmente estranha ao nada zen-budista. Este não se recolhe nem se condensa em um “eu”.

A interioridade subjetiva que possibilitaria um saborear a si mesmo, um desfrutar a si mesmo, está completamente ausente do coração que jejua no zen-budismo. O nada zen-budista é, de fato, completamente desprovido de si, da interioridade (Han, 2019).

Segundo nosso filósofo, a dimensão interna do Deus de Eckhart é caracterizada por um acionismo. Ela se expressa como um parir-a-si mesmo, que arde em si mesmo e que flui e cozinha por si mesmo, uma luz que, na luz e inteiramente consigo na luz, penetra inteiramente a si e que, inteiramente consigo, é inteiramente fluente consigo e curvado sobre si (Han, 2019).

A vida divina é uma emanação na qual algo que ondula em si mesmo primeiramente deságua em si mesmo com toda parte de si mesmo em toda parte de si mesmo, antes que transborde para fora.

Segundo Han, um editor dos sermões e tratados alemães de Eckhart, Josef Quint, observa em sua introdução: “Parece, de fato, como se esse vaso vazio, que nada quer, nada tem e nada sabe em pobreza espiritual, servisse apenas para ficar tediosamente e passivamente no deserto silencioso do infinito” (Quint, *apud*, Han, 2019, p.36).

Mas não, o que dá a essa mística de Eckhart a marca inconfundível da sensação do mundo ocidental, a marca da infinita vontade de vir a ser e de agir, é que, para Eckhart, a paz eterna no Senhor Deus não é pensável e representável senão como eterna insistência e vir a ser (Han, 2019).

De acordo com Han, o deserto silencioso da essência racional infinita e divina é, para o pensamento de Eckhart, um evento repleto de energia sem limites. Para ele, é como um rio infinito, fluente e flamejante, que, fervendo em sua própria essência, continuamente se infiltra em si mesmo antes de se derramar na criação (Han, 2019).

Ao referir-se a Rudolf Otto, Han também observa no Deus de Eckhart uma “dinâmica” incessante de um movimento interior fascinante, um processo eterno que se desenrola aqui para si mesmo (Han, 2019, p.37). O *numen*<sup>14</sup> de Eckhart é *causa sui*, mas isso não apenas no sentido exclusivo de que toda causa estranha estaria excluída dele, mas também no sentido extremamente positivo de uma produção incessante de si mesmo. Essa inacessibilidade não é característica do nada zen-budista (Han, 2019).

A referida “sensação do mundo ocidental”, que é determinada pela “infinita vontade de tornar-se e de agir”, não corresponde à sensação de mundo do zen-budismo. Como já foi discutido anteriormente, a iluminação é um conceito que escapa à capacidade de ser completamente articulado por meio da linguagem ou do raciocínio humano. Enquanto estivermos operando sob a influência da mente do *samsara*, nossas percepções estarão restritas, limitadas ao que essa própria mente nos permite perceber.

Enquanto persistir a sensação de separação entre o “eu” e o mundo ao nosso redor, enquanto a visão dualista e fragmentada permanecer, nos encontraremos aprisionados no *samsara* devido à *avidya*. (Freeman, 2005).

Mesmo sem conseguir descrever a iluminação em sua essência, atrevo-me a tentar uma aproximação. Minhas investigações sugerem que a iluminação representa um estado mental que é livre, reconhecendo a liberdade inerente à nossa natureza primordial, que compreende *dharmakaya*, levando à liberação das correntes do *samsara* e à superação da ignorância. Ser iluminado é desprender-se das aparências das coisas em sua forma concreta e substancial.

O que transforma um buda em um ser iluminado ou desperto é *jnana*, o verdadeiro conhecimento da realidade. *Jnana* é o conhecimento supremo da verdade, que revela como as coisas realmente são.

<sup>14</sup> Numen é uma palavra de origem latina que evoca a ideia de “deidade”, “essência divina” ou “intenção divina”.

Um buda é alguém que possui sabedoria, alguém que despertou para essa verdade. O conhecimento supremo, de fato, tem um objeto, embora a separação entre sujeito e objeto tenha sido transcendida.

Ele é não-conceitual e não-dual: não-conceitual porque não é fruto de um processo de raciocínio, mas sim de uma experiência direta e imediata; e não-dual porque representa uma unidade plena com essa experiência, eliminando a noção de um conhecedor distinto do que é conhecido. É um estado de saber, de “ser conhecimento”, onde o conhecedor se funde com o objeto do conhecimento. Esse saber é inato; sempre esteve presente em nós desde o início, mas foi obscurecido pela ignorância e confusão.

Despertar, portanto, é reconhecer aquilo que já sabemos, que sempre esteve dentro de nós. Isso se reflete na tradução tibetana de *jnana, ye shes*, que significa literalmente “conhecimento primordial”. É infinito, sem começo ou fim, sempre fresco e renovado; é sempre um conhecimento direto e imediato, vivido no momento presente. (Freemantle, 2005, p. 153).

Dado que tudo é um vazio luminoso, coexistem tanto a verdade da vacuidade quanto a verdade que nós mesmos criamos. O budismo nos ensina que as criações não são reais em sua totalidade, mas sim eventos e ocorrências. O *mahayana*, ao enfatizar a interconexão de todas as coisas, busca estender sua ajuda a todos os seres iludidos e aprisionados no *samsara*, promovendo aproximação e relacionamento, com o intuito de desvelar o próprio *samsara* e proporcionar a liberação.

O exercício zen-budista consistiria, precisamente, em libertar-se desse “persistir eterno”. O nada do zen-budismo é também vazio no sentido em que não ondula em si mesmo, nem deságua, nem derrama em si mesmo, não possui o preenchimento do si, não tem a interioridade repleta que emanaria em um transbordamento para fora (Han, 2019).

Como se sabe, Eckhart diferencia entre Deus e divindade. A divindade é, por assim dizer, mais antiga que Deus, mais antiga que seu trabalho e do que sua criação. Deus “efetua”. Em contraste, a divindade não possui nada para efetuar, nela não há nenhuma obra (Han, 2019, p.38). Portanto, a divindade está situada aquém da efetividade (realidade).

Reitera-se a necessidade de se considerar o sagrado como ele é em si mesmo, isto é, em sua divindade. Todo predicado, toda propriedade é um “traje” que oculta o ser-em-si mesmo de Deus (Han, 2019). De acordo com Han, é necessário acolher Deus em sua “essência simples e pura”, na qual Ele se reconhece plenamente: Afinal, bondade e justiça são adornos de Deus, que o envolvem. Portanto, despoje Deus de tudo que o encobre e apreenda-o de forma autêntica no seu estado nu, onde Ele, desvelado e despido, é verdadeiramente o que é (Han, 2019). Ele deve inclusive ser “despersonalizado”, pois, se amas a Deus, como ele é “Deus”, como ele é “espírito”, como ele é “pessoa” e como ele é “imagem” – tudo isso deve ser deixado de lado!

Deves amá-lo como ele é um não-Deus, um não-espírito, uma não-pessoa, uma não-imagem; mais ainda: como ele é um simples, puro, claro um, removido de toda dualidade (Han, 2019, p.39). E nesse *um* devemos sempre afundar do algo para o nada. Deus é nada: ele está além de tudo que se pode expressar. Toda imagem te impede de chegar a um Deus inteiro.

Onde, porém, a imagem falha, ali está Deus. Toda representação de Deus seria uma imaginação que deve ser negada em nome da simples, pura substância (Han, 2019). Para Han, a paisagem da alma deve ser desnudada de todas as representações. Apenas essa ruína capta o sagrado em seu ermo e em sua verdadeira natureza (Han, 2019). Toda aproximação imaginada de Deus provoca, por sua vez, um distanciamento da alma: O mais sublime e extraordinário que o ser humano pode conceder é renunciar a Deus pela vontade de Deus. Apenas nessa serenidade o sagrado se revela como realmente é “em si mesmo” (Han, 2019). É necessário, de certa forma, aniquilar a imagem de Deus, para que Deus exista em sua própria essência:

Por isso imploro a Deus que me liberte de Deus; pois meu ser essencial está além de Deus, na medida em que Deus é visto como a origem das criaturas. Libertar-se de Deus ou abandonar Deus pela vontade de Deus, essa formulação de Eckhart recorda certamente a famosa frase de Linji: “Se encontrar o Buda, mate-o” (Han, 2019, p. 40). Contudo, esse ato não ocorre em nome de uma transcendência que se projeta além ou “acima” da imagem morta. Ao contrário, ele ilumina a imanência.

De acordo com Han Eckhart, ao abordar a divindade, carece aquele fervor direcionado a Deus. Se a característica fundamental da alma fosse a vontade, ela precisaria desmoronar até suas fundações. Somente no “fundamento da alma”, onde a alma já não existe para si, Deus é (Han, 2019).

A “serenidade” não é senão esse ruir até suas bases da alma. Morrer significa viver na “pobreza” sem qualquer desejo de saber ou de possuir, ou seja, estar presente, sem se deleitar em saber ou posse: “Tão simples e puro, então, dizemos nós, deve ser o ser humano, de modo que não saiba nem conheça, para que Deus atue nele, e assim o ser humano possa abraçar a pobreza” (Han, 2019, p. 41). Aquele que deve ser pobre apenas em espírito deve ser pobre em todo conhecimento próprio, de modo que não saiba de nada, nem de Deus, nem da criatura, nem de si mesmo.

A serenidade *gelassenheit*<sup>15</sup> implica o não-querer. Não se pode nem mesmo querer o não-querer. Ela não transcende completamente, no entanto, a dimensão da própria vontade, pois o ser humano renuncia à sua vontade em nome da vontade de Deus, essa vontade a mais amável de todas (Han, 2019).

De fato, não se pode nem mesmo querer corresponder à vontade de Deus. Mas a vontade humana é suspensa em Deus. Ela se direciona ao fundamento no sentido de que se suspende naquele fundamento que, por sua vez, se exterioriza como vontade. O nada do zen-budismo, por outro lado, abandona a dimensão da própria vontade, para Han, Eckhart se agarra à separação metafísica entre essência e acidente (Han, 2019). O ser humano deve se apresentar diante de Deus sem aquela “capa”, em sua “elementar e límpida essência”.

Han afirma que o vazio do zen-budismo, por sua natureza, se opõe à substância. Ele não é despojado apenas da “roupa”, mas também de quem a utiliza. Em essência, é, portanto, *oco* (Han, 2019, p. 42).

<sup>15</sup> *Gelassenheit* é uma expressão de origem alemã que traduz a ideia de serenidade, paz interior, calma, equilíbrio emocional ou compostura. Este conceito foi introduzido pelo filósofo Martin Heidegger em 1966.

Ninguém estaria presente no vestiário. A vacuidade, assim sendo, não se configura como uma “desnudação”. Se o zen-budismo permite, por assim dizer, que o dizer brilhe no não-dizer, esse silêncio não surge em nome de uma “essência” inexpressível “acima” do dizível. O brilho não vem de cima. Antes, é o brilho das coisas que emergem, ou seja, o brilho da imanência (Han, 2019).

Conforme Han, a essência profunda do anseio por se conectar com Deus revela uma configuração narcisista. Na *unio mystica* (união mística), o ser humano encontra prazer em Deus (Han, 2019). Ele se reflete em Deus, nutrindo-se, por assim dizer, dessa relação. O zen-budismo é isento de toda autorreferencialidade narcisista.

Não haveria nada com que eu pudesse me “fundir”, nenhuma contraparte divina que refletisse meu “eu”. Nenhum “Deus” devolve ou reembolsa o “eu”. Nenhuma economia do “eu” anima o coração vazio. O vazio do zen-budismo nega precisamente toda forma de retorno narcisista a si. Para Han, a essência de Eckhart mergulha nas raízes mais profundas. Contudo, essa essência não se extingue de forma total, como ocorre no zen-budismo (Han, 2019, p. 43).

Segundo Han, a iluminação satori<sup>16</sup> não representa um “transporte” extraordinário, tampouco um estado excepcionalmente “extático”, onde, de fato, se perceberia. Ao contrário, trata-se de um despertar para o ordinário (Han, 2019). Não se desperta em um lá extraordinário, mas sim em um aqui ancestral, em uma profunda imanência.

O espaço que o “espírito cotidiano” habita também não é nenhum “deserto” divino de Eckhart, nenhuma “transcendência”, mas sim um mundo múltiplo. O zen-budismo é alimentado por uma confiança originária *Urvertrauen*<sup>17</sup> no aqui, uma confiança no mundo fundamental (Han, 2019). Essa postura espiritual, que não conhece nem acionismo nem heroísmo, é, na verdade, típica do pensamento do Extremo Oriente em geral.

Graças à sua confiança no mundo, o zen-budismo pode ser considerado uma religião mundial em sentido específico. Ele não conhece nem fuga nem negação do mundo. A expressão zen “nada sagrado” nega aquele lugar extraordinário, extraterrestre (Han, 2019).

Segundo Han o “vazio” ou o “nada” do zen-budismo não é um “deserto”. O caminho descrito em “O boi e seu pastor” também não leva a uma paisagem desolada divina. Na nona imagem, pode-se ver uma árvore repleta de flores. O zen-budismo habita o mundo fenomênico (Han, 2019, p. 44). O pensamento não se lança naquela transcendência “uniforme”, inalterável, mas mantém-se na imanência multiforme.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

<sup>16</sup> A iluminação satori é uma ideia central do budismo zen que simboliza o momento de despertar e a revelação da essência genuína da realidade. Trata-se de uma vivência que altera profundamente a maneira como se vê a si mesmo e a própria existência.

<sup>17</sup> *Urvertrauen* é um termo da língua alemã que se traduz como “confiança primordial”. A expressão é formada pelo prefixo “ur-”, que remete ao conceito de “original”, e “*Vertrauen*”, que significa “confiança”.

Este texto se propôs a explorar, à luz das reflexões de Byung-Chul Han, como a filosofia do zen-budismo se nutre de um diálogo incessante com essa rica herança espiritual (a Filosofia ocidental). Demonstramos a importância de desdobrar, em termos conceituais, a força filosófica que permeia o zen-budismo.

Observamos que a vivência do ser ou da consciência à qual a prática zen-budista se direciona não pode ser totalmente apreendida por meio de uma linguagem estritamente conceitual. Por fim, constatamos, por meio da filosofia mística, que o zen-budismo busca, por sua vez, preencher essa lacuna linguística através de diversas estratégias de significação e expressão.

## REFERÊNCIAS

- CASANOVA, M. **Leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger**. Instituto Dasein. São Paulo. 2015. Disponibilidade em: <https://en.eventials.com/institutodasein/leituras-de-ser-e-tempo-demartin-heidegger-aula-1-de-12/>. Acesso em: 15 nov. 2024.
- DOGEN. **A lua numa gota de orvalho**. Zen Master Dogen; tradução Sônia Régis. 1. Ed. – São Paulo: Siciliano, 1993. 355p.
- FREMANTLE, Francesca. **Vazio luminoso** 1. Ed. - Rio de Janeiro: Nova Era. 2005. 489p.
- HAN, Byung-Chul. **Filosofia do zen-budismo**. Trad.: Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- HEIDEGGER, Martin, 1889-1976. **Ser e Tempo**. / Martin Heidegger; tradução revisada e apresentação de Marcia Sá Cavalcante Schucack. 8 ed - Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.
- MICHELAZZO, J.C. **Desapego e entrega**: atitudes centrais da meditação zen-budista e suas ressonâncias nos pensamentos de Eckhart e de Heidegger. São Paulo: Rever n. 2, 2011.
- REHFELD, ARI, **A angústia** In: Dichtchekian, Maria Fernanda S.F.B. et al. VIDA E MORTE: ensaios fenomenológicos. – São Paulo: Editora C.I., 1988.
- TRUNGPA, Chogyam. **Muito além do divã ocidental**: uma abordagem budista da psicologia / Chögyam Trungpa; organizado e editado por Carolyn Rose Gimian- São Paulo: Cultrix, 2008.
- TRUNGPA, Chogyam. **Louca sabedoria**. Chogyam Trungpa; tradução: Eduardo Pinheiro de Souza - Teresópolis, RJ: Lúcida Letras, 2015.