

Chuang Tzu e o pensamento da plenitude

Chuang Tzu and the thinking of fullness

André Lira

Coordenação de Letras, Instituto Federal do Tocantins (IFTO/Campus Palmas)

andreobranco@ufrj.br

orcid.org/0000-0002-6244-7444

Resumo. Neste trabalho, será interpretado o pensamento de Chuang Tzu¹ com ênfase nas questões da felicidade e da liberdade, em dois de seus textos: “A grande sabedoria” e “Vida ativa”. A obra de Chuang Tzu, fora a distância cronológica de vinte e quatro séculos, apresenta bastantes dificuldades para o leitor ocidental por integrar a tradição oriental de pensamento. Trabalhar-se-á com versões de Thomas Merton. Será estabelecido um confronto entre a visão poética de Chuang Tzu, que remete a uma desfuncionalização da vida e do ser humano, e a percepção corrente na sociedade globalizada, que gira em torno da utilidade e funcionalidade, ponto máximo e atual da tradição metafísica do Ocidente.

Palavras-chave: Hermenêutica. Filosofia da tecnologia. Poética. Chuang Tzu.

***Abstract.** This paper discusses Chuang Tzu²'s thought regarding happiness and freedom, in two of his texts: “The Great Wisdom” and “Active Life”. His work, aside the chronological distance of twenty four centuries, presents many difficulties for the western reader, as it belongs to an eastern school of thought. Thomas Merton's reading and collection of his thought will be used. A central debate will be established: one between Chuang Tzu's poetic vision, that promotes a defunctionalization of life and human being, and the current perception in globalized society, which stands for all-encompassing utility and functionality, the highest and current point in the western metaphysical tradition.*

Keywords: Hermeneutics. Philosophy of technology. Poetics. Chuang Tzu.

Recebido: 01/10/2017 Aceito: 27/10/2017 Publicado: 06/11/2017

¹ Pensador chinês do século IV a.C., de inspiração taoísta.

² Chinese thinker from 4th century BC.

O que Chuang Tzu nos diz a respeito da felicidade e da liberdade? Em “A grande sabedoria”(MERTON, 1984), provoca:

A grande sabedoria vê tudo num só.
A pequena sabedoria multiplica-se entre as muitas partes.
(...)
O prazer e a raiva
A tristeza e a alegria
Esperança e perdão
Fraqueza e firmeza
Impaciência e preguiça:
Todos são sons da mesma flauta,
Todos são cogumelos do mesmo úmido mofo.
Dia e noite seguem-se uns aos outros e vêm
Até nós, sem vermos como eles brotam! (pp. 54-56)

O ser pequeno e o ser grande indicam vários modos do mesmo ser. Dessa forma sempre incluem o mistério por que o pensador pode se interrogar. A sabedoria, portanto, é a mesma. Suas duas qualificações (“grande e pequena”) não lhe acrescentam nada, como adjetivos, apenas di-mensionam uma perspectiva de movimento: A grande se torna pequena e a pequena se torna grande. Elas necessitam uma da outra para se constituírem como sabedoria: da mesma forma, o tudo reúne a singularidade de cada parte num todo. O tudo é a parte que é todas³. Vendo tudo num só, cada parte pode participar do todo, se multiplicando em muitas. A sabedoria é pequena por se multiplicar entre partes, não por ser inferior. Ela apenas situa o ponto da parte. Como a sabedoria não é só pequena, mas também é paradoxalmente grande, ela habita entre as partes, isto é, na distância misteriosa entre as partes que as aproxima na união do todo. Cada parte só pode ser parte se aquilo que as separa também for o mesmo que as une. O que separa também recolhe: sabedoria.

A conjunção “e” une duas coisas discretas conceitual e graficamente, como prazer e raiva, tristeza e alegria. Entretanto, essa concepção já pressupõe que são duas coisas distintas e excludentes que podem ser tomadas juntamente pela conjunção que apontamos. A partir da interpretação da sabedoria, o “e” torna-se o vazio entre as muitas partes, a pequena sabedoria que permite à grande ser grande, ou ver tudo num só: é o que o som não diz que configura as músicas, é também todas as músicas ainda por vir,

³ Na esteira da filosofia ocidental, poder-se-ia dizer que não há síntese sem análise, dedução sem indução. Permanecem um caminho de pensamento enquanto possuírem o vigor de levar em consideração a dimensão dialógica desse caminho: a síntese parte de uma verdade única desdobrável em várias, que são a mesma da inicial. Uma parte necessita da outra, ou não é parte nem todo. Isso já repensa a natureza da verdade e o princípio circular do pensamento e da interpretação (HEIDEGGER, 2004).

reunidas no silêncio da flauta. Cada momento musical é singular pelo “e” que se multiplica entre os sons e as músicas. Na escuta, na busca, se dá a sabedoria tanto em sua grandeza quanto em sua pequenez. Não precisa haver diferentes flautas para haver diferentes sons. O músico é sábio, pois faz com a mesma flauta diferentes sons, que na realidade são os mesmos, compondo diferentes músicas. Que também são a mesma, uma e sempre a mesma música que uma flauta tocará. E todo cogumelo, por mais que seja entendido como à parte do outro ou dos outros, se origina de um mesmo mofo. O úmido nos remete à água, que dá as condições tanto do mofo, quanto dos cogumelos. O úmido do mofo dá vida aos cogumelos. A fluidez e o incerto movimento da água, o silêncio da flauta e o entre das partes são também o mesmo se doando de diferentes formas.

O mesmo compartilhar de um princípio vemos na articulação de dia e noite. De acordo com nossa interpretação, também dia e noite seriam partes conjugadas num todo. Esse todo, em noite e dia, se dá não pela sucessão das partes, ou a maneira como cada um segue ao outro, cronologicamente. Percebe-se que noite e dia se manifestam ao homem, vêm até nós. Contudo, pensemos no verbo “vir”, um verbo de movimento que em si conjuga o trecho com que dialogamos. Tendemos a tomar a manifestação da claridade do dia e da obscuridade da noite como sucessividade, como alteridade excludente. Quando nos interrogamos de onde vêm noite e dia, ou pelo seu originário em comum, um deixa de ser tomado em função do outro, mas apenas em si mesmo e no lugar singular como um-no-todo. Cada dia e cada noite passam a ser únicos. Há esse princípio, esse lugar de onde brotam e se dão à visão do homem. É o originário invisível que não vem, que sempre escapa ao homem, mas está sempre presente (ainda que na ausência) nas suas partes, doações de dia e noite. Se cada dia é um novo dia, ainda que brote do mesmo lugar misterioso, o inesperado e o inexplicável podem também fazer brotar o extraordinário no panorama humano.

O exercício de se desnudar, de questionar os limites de doutrinas, recompensas e percepções é doloroso. Esse exercício, porém, não se origina de uma decisão consciente do sujeito. É por isso que, se Chuang Tzu aponta para esse sentido poético de ser, ele precisa também levantar a questão do método. Se não se decide ser sereno e unido ao universo, como é que isso se alcança? Criticando a funcionalidade das classes e dos utilitarismos, Chuang Tzu diz, em “Vida ativa”(MERTON, 1984):

Onde estaria o jardineiro se não houvesse mais erva daninha?

O que seria dos negócios se não existisse o mercado dos tolos?

Onde estariam as massas se não houvesse pretexto para aglomeração e barulho?

O que seria do trabalho se não houvesse objetos supérfluos a fabricar?

Produza! Obtenha resultados! Faça fortuna! Faça amigos! Faça inovações!
Ou morrerá de desespero!

Os que se aprisionam na maquinaria do podernão se alegram, a não ser na atividade e na modificação – o estridar das máquinas! Quando uma ocasião para agir se apresenta, são impelidos à ação; não se podem ajudar



mutuamente. São movidos inexoravelmente, como a máquina de que constituem uma peça. Prisioneiros no mundo dos objetos, não têm escolha, a não ser se submeterem às exigências da matéria! São pressionados e esmagados por forças externas, pela moda, pelo mercado, pelos acontecimentos, pela opinião pública. Nunca, em toda a sua vida, recuperam o bom-senso! A vida ativa! Que lástima! (pp. 179-180)

O jardineiro cuida do jardim. Nesse cuidado, a erva daninha, a erva estrangeira a um determinado jardim, é evitada e combatida. Dessa forma, o jardim rende e produz mais, ou se torna ele mesmo um produto que possa ser mais bem valorizado pelo mercado de negócios. Dentro dessa articulação hierárquica, Chuang Tzu questiona: por que ficamos com a impressão de se perder o sentido de um jardineiro se um jardim não possuir uma erva daninha? Exatamente porque a ação de cuidar do jardim se deixou possuir pela atividade, pelo controle do jardim e de sua singularidade (incongruências que se tentam controlar). Em outras palavras, não lemos “jardineiro” como o homem que habita o jardim ou dele cuida, mas como aquele que trabalha ou tem por emprego a função de, por critérios estéticos e/ou mercadológicos socialmente estabelecidos, tratar objetivamente de um jardim. A imagem-questão da erva daninha, então, torna-se importante, porque é ao mesmo tempo o que impede a atividade de se consumir totalmente (a adequação dos jardins), mas o que também incita e motiva a jardinagem.

Esse co-pertencimento vemos também na linha seguinte: onde repousa a essência, isto é, a utilidade que motiva a existência dos negócios, senão no mercado de tolos e tolices? A fragilidade das construções socioeconômicas leva Chuang Tzu a apontar que o sentido de nossa existência não se situa nesse plano, não se reduz a ele nem é por ele determinado. Os negócios precisam assegurar o mercado dos tolos e a tolíce do mercado. Os negociantes precisam revolver em torno de seus produtos e de suas técnicas, na objetivização de coisas a serem consumidas por quem verdadeiramente nunca quis ou precisou. Isso porque os produtos se negociam, mas nunca uma própria coisa, ou antes, o seu sentido. Não se negocia a coisidade da coisa. Fora do mercado dos tolos, só há o inegociável para se negociar, o nada para ser dado, e o homem pode pensar e viver livremente. Se dermos valor aos produtos e aos negócios, obviamente daremos menos valor a tudo aquilo que não se situa nessa escala. É uma escolha. O que não existe como produto e como negócio? O homem pode ser negociável? Perguntas difíceis. Ora, supor o homem inteiramente negociável soa absurdo. Tudo seria claro e manifestado para que o homem com ele possa operar e nesse mundo finalmente se situar. Essa impossibilidade está dada, entre outros, pelo simples dado de que o homem, tolo que seja, se insatisfaz com seus produtos consumidos, indicando que há algo mais radical e urgente a que não se está respondendo: seu sentido. A necessidade de negociar, de valorar e de possuir riqueza material vai perdendo o sentido, porque se vê nesses caminhos um sentido que não é o essencial. Dá-se falta do sentido dos sentidos. Da mesma forma, são criticadas as massas e o trabalho. O falatório da vida alheia, cheio de juízos calcados nos preconceitos e nos medos de cada homem, afasta o coletivo do pensamento e da percepção da insuficiência desses sistemas que criaram para si mesmos. O trabalho perde a simplicidade da co-laboração com os outros homens. A

necessidade dos produtos reduz o trabalho à produção e exploração. Essa produção parte da objetivação do mundo e insere critérios externos e universais para o fazer e o coabitar no mundo de cada homem.

No segundo trecho citado, a obsessão pela produção se torna a voz que fala, em vez de ser o ponto de vista criticado. As exclamações chamam atenção para como tais ordens se introduzem nos homens e eles mesmos as repetem e agem em função delas. É, aliás, o que dá título ao conto: “Vida ativa”(MERTON, 1984). Que resultados são esses que devemos obter? Será que precisamos genuinamente deles, são um apelo nosso?

Todas essas perguntas estão articuladas nos imperativos do segundo trecho. Elas se focam na última e mais importante pergunta: morreremos de desespero ao não conseguir realizar as outras ordens? O que é o morrer? Inversamente, seria legítimo supor que plenifiquem a vida se cumpridas?

Vemos aí duas dimensões: a que diz que se morrerá de desespero, e a que diz que não se morrerá. O que ocorre é que a vida, quando tem por horizonte as obrigações e as metas, se sufoca e se desespera. Diante da frustração de não alcançar esse horizonte, o desespero pode levar o homem a, espiralmente, se angustiar mais e mais. Dessa forma, vai morrendo para a vida; a busca da felicidade e da liberdade se torna confusa e sem sentido. O brilho de cada dia e de cada noite é deslocado para as supérfluas liberações momentâneas dessa angústia, e mais uma vez não se percebe como brotam dia e noite. Por outro lado, pode-se deixar de esperar, se des-esperar, e ver como a montanha de compromissos no horizonte é pequena. Quando a urgência de tudo ver, cumprir e saber é unvida pelos óleos da paciência, a montanha de areia se desfaz, e a cada passo na caminhada o horizonte se faz e se refaz, e todo momento é novo e acontece. Nesse sentido, é preciso se des-esperar para aprender a esperar; é preciso morrer desesperando-se para aprender a viver esperando. Não mais esperar as coisas de antes, mas aprender consigo e com o mundo, com a calma do camponês que cultiva e colhe seu destino no lavourar. Os imperativos nesse trecho também têm lugar nesse renascimento: as produções, os amigos, as inovações. Entretanto, eles surgem mais como uma parte, uma dádiva graciosa do viver, do que algo que surge a partir de um desempenho social, como a diferença entre ser um jardineiro e cuidar do jardim.

A seguir, Chuang Tzu diz: “Os que se aprisionam na maquinaria do poder não se alegram, a não ser na atividade e na modificação – o estridar das máquinas”(MERTON, 1984, p. 179). Seria essa, de fato, a alegria do homem, condicionada ao “estridar as máquinas”, dos objetos à sua volta? Como se diz logo depois, a alegria do homem é tanto identificada com as máquinas que ele mesmo se torna uma, ou parte de uma. Vira prisioneiro dos próprios objetos que concebeu e se assenhoreou, acabando por se tornar um. Essa prisão não concede felicidade e liberdade ao homem. Tudo nessa prisão é claridade: não há barras e nem para onde ir, apenas para frente e sempre adiante. Essa liberdade do sujeito não o liberta de ser um sujeito, ou não se permitir ver como parte de um todo, ou todo em partes. Aqui está se tratando do poder: não há nada maior do que ele mesmo. Não há lugar para os mundos míticos e sagrados: são transfigurados para o homem e intelectualizados, arquetipizados.

Trata-se de um caminho para tentar alcançar a felicidade e a liberdade pelas reduções ou pelas generalizações. Os dogmas religiosos erigem um guia de felicidade e liberdade que todos seus discípulos devem seguir, na tentativa de superar a morte na vida. Supõe-se que: a) haja um sistema que valha para qualquer homem; b) a morte não possa proporcionar liberdade e felicidade; c) vida e morte sejam dissociáveis (CASTRO, 2007). Tais assunções são as mesmas dos sistemas políticos, que de antemão determinam o que um homem possa ou deva fazer⁴. O que a busca e acumulação do poder proporcionam é uma via distinta da “iluminação” religiosa: se antes a humanidade do homem era vista em suas falhas e se tentava abstrair delas numa vida superior, agora o espírito modificador e dominador é que sobressai, resvalando na vida material, na acumulação de riquezas. Ambos os pontos de vista partem de um primeiro, em comum: o homem está cindido, e jamais é visto como um. Para tal, deve cumprir uma série de exigências e tomar decisões que o conduzam, finalmente, a este termo de plenitude. Esse ponto de vista em comum vê a liberdade e a felicidade na distância e a fazem uma meta a ser atingida. A partir do momento em que a felicidade e a liberdade ficam confinados no escopo dos objetivos a serem cumpridos, os homens só se alegrarão “na atividade e na modificação – o estridar das máquinas!” (MERTON, 1984, p. 179), porque só permitirão um tipo de alegria maquinal surgirem nas suas vidas, já que será sempre oriunda dos resultados, dos prazeres, dos objetos.

Como se pode querer ser feliz e livre sem que efetivamente se transformem em objetivos em cujo prol se deva trabalhar? Isso supõe que já não somos felizes, e que ainda precisamos fazer algo para ser. O caminho para ser feliz não se sabe. Contudo, o que Chuang Tzu indica é como os caminhos propugnados normalmente para tal não nos fazem felizes, apenas nos frustram mais. Por isso, “Vida ativa”(MERTON, 1984) vai deixar surgir, no inaudito, o mistério de ser feliz. Então, poderíamos nós conceber que Chuang Tzu está nos falando de uma vida “não-ativa”? Não, se entendermos “não-ativo” como a contemplação destacada dos fenômenos do mundo. O sentido de não-ativo que persegue toda nossa interpretação é o de reconduzir o homem ao seu lugar, de cessar os juízos e atividades e permitir nesse silêncio plantar e colher sua libertação. Apresenta-se outra vez a questão do tamanho do homem, articulado entre uma grande e uma pequena sabedoria; do jardineiro que não quer transformar o jardim, mas ajudar a deixá-lo surgir. Esse deixar surgir é alimentar suas possibilidades, revelar o terreno de aquilo que já se destinava ser. Nesse agir que não-age, busca-se o princípio principiante, ou o mistério da vida que conjuga limite e não-limite. Assim, tanto jardim e homem se realizam. Sua singularidade caminha una ao Tao, ao misterioso paradoxo de que tudo se compõe. O Tao se perfaz reunindo tudo o que jaz distinto, e ilumina o espaço singular de cada distinção. É como se a grande e a pequena sabedoria fossem a mesma, pois do Tao, do mesmo-diferente (LAO TSE, 1977). Quando essa singularidade se destaca da

⁴Modernamente, há as promessas científicas de aliviar os males do homem (como a morte), ou até superá-los. Elas se apoiam no paradigma universal estabelecido pela formação do subjetivismo moderno. Entretanto, como Chuang Tzu nos faz apontar, até mesmo o percurso da filosofia ocidental de formar o sujeito é prefigurado na humanidade do homem, em suas possibilidades. Não é exclusivo do ocidental nem de um conjunto de homens ver e querer dominar as coisas em sua volta, mas é sempre uma via possível de buscar a felicidade, ou a realização do homem.

sua união, se anulando ou afirmando sobre sua medida, a felicidade e a liberdade também se destacam e ficam distantes, como fantasmas de um outro tempo. É por isso que o vazio do Tao se dá como o lugar em que cada uma de suas manifestações se manifesta e permite manifestar, isto é, toda música sempre acontece no silêncio de uma flauta.

O não-agir, então, dá a todo agir seu sentido e movimento (CASTRO, 2006). Ele lhes dá seu espaço-tempo e sua dimensão poética. Esse é aquele “bom-senso” de “Vida ativa”(MERTON, 1984) que Chuang Tzu diz ficar oculto na vida maquinal do homem. O bom-senso sente bem o lugar próprio de cada fazer humano em seu percurso de realização. Como não situa a felicidade nos objetos e nos fatos, mas no acontecer poético de si a todo momento, o bom-senso não permite revolver em torno de informações e objetos. Com bom-senso, o poder pode pouco; os objetos não têm sujeitos e se radicam outra vez na unidade. É ao movimento da unidade a que o bom-senso presta atenção. Como pode haver unidade se todo homem não é tido como irmão, pela diferenciação do poder? Um irmão não é igual a outro, é mais sempre um do mesmo, da mesma mãe, do mesmo universo, do mesmo solo. O todo sempre nos lembra da simplicidade e necessidade do movimento no gesto de um abraço fraterno. O abraço genuíno sempre abraça o familiar, mas ao mesmo tempo o não-abraçado. O abraço abraça para soltar. Sempre e nunca juntos: é o que diz um abraço. A verdade das verdades está na sola do sapato dos homens do saber a pular para alcançar suas ideias. O solo amassado, embaixo, se deforma e reforma cuidadosamente e sempre de novo, humilde e sem preocupações. A perfeita harmonia.

Referências

CASTRO, M. A. de. A ação e a caminhada de vida. Internet. 2006. Disponível em: <http://travessiapoetica.blogspot.com.br/2006/08/ao-e-caminhada-de-vida.html>. Acesso 05 out. 2017.

CASTRO, M. A. de. A leitura e os paradigmas. Internet. 2007. Disponível em: http://travessiapoetica.blogspot.com/2007/08/leitura-e-os-paradigmas-prof_15.html. Acesso 05 out. 2017.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

LAO TSE. **Tao Te King**. Lisboa: Editorial Estampa, 1977.

MERTON, Thomas. **A via de Chuang Tzu**. Petrópolis: Vozes, 1984.