



Respirar Entre e Para Além do Oriente e Ocidente

A Agostinho da Silva e Raimon Panikkar

Paulo Borges^[1]

Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

Resumo: Pretendemos repensar filosoficamente as relações entre Oriente e Ocidente a partir de uma experiência transversal aos seres humanos, aquém e além das problemáticas e sempre indeterminadas fronteiras entre culturas, filosofias e religiões. Trata-se da *respiração*, intimamente ligada às entranhas da vida somática e às dimensões mais subtis da consciência. Todas as tradições espirituais da humanidade a consideram como uma via privilegiada de acesso à realidade primeira e última, mas neste percurso limitar-nos-emos a expor algumas das suas abordagens nas tradições bramânica-hindu e cristã.

Palavras-chave: Respiração; Oriente; Ocidente; Brahman; Deus.

Breathing Between and Beyond East and West

Abstract: We intend to philosophically rethink the relations between East and West starting from an experience that is transversal to human beings, beyond the problematic and always undetermined borders between cultures, philosophies and religions. It is *breathing*, which is intimately linked to the bowels of somatic life and to the most subtle dimensions of consciousness. All the spiritual traditions of humanity consider it as a privileged way of access to the first and ultimate reality, but in this section we will limit ourselves to presenting some of its approaches in the Brahmanical-Hindu and Christian traditions.

Keywords: Breath; East; West; Brahman; God.

[1] O autor escreve segundo a antiga ortografia.



1. Repensar as relações entre Oriente e Ocidente

A fixação e reificação das antinomias conceptuais torna difícil compreender a visão de Platão, no *Sofista*, da participação mútua das ideias ou da comunicação dos géneros (1981, 249e – 261c) - como, já para além da classificação platónica, os de ser e não-ser, mesmo e outro, identidade e diferença -, que mostra cada um deles constitutivo do outro, não apenas em termos de relação externa, mas sobretudo de determinação interna. Ser, mesmo e identidade não só apenas se concebem perante o não-ser, o outro e a diferença, mas surgem ainda, respectivamente, como o não ser do não-ser, o outro do outro e a diferença da diferença. O mesmo se pode afirmar em sentido inverso. É este também o ensinamento de Lao Tse: “Ser e não ser nascem um do outro” (2010, p. 51).

A mesma fixação e reificação das antinomias conceptuais, esquecendo a sua correlação, faz com que as identidades culturais e civilizacionais tendam a ver-se como compartimentos estanques, ou como essências e entidades intrinsecamente definidas que só se relacionam exteriormente, e não como processos em aberto, em metamorfose, interdependentes, porosos e osmóticos. Isto enfatiza-se nas leituras identitárias das culturas e das civilizações e manifesta-se a todos os níveis da experiência humana, primeiro que tudo na construção de uma ideia e sentimento de si ou identidade pessoal como entidade que se afirma distinta e separada de outras entidades e do jogo do mundo que conceptualiza como outro, apesar de ser dele absolutamente inseparável e interdependente. O essencialismo

platónico e o substancialismo aristotélico, com os seus equivalentes noutras tradições, muito contribuíram para isto, mas sempre por esquecimento da subtil lição platónica no *Sofista*. As noções de haver um *Oriente* e um *Ocidente*, como áreas culturais e civilizacionais bem definidas e distintas, reflectem esta reificação conceptual típica da mente humana quando se reduz ao pensamento judicativo e discriminativo que não se auto-questiona nem supera.

Terá sido, curiosamente, o mesmo Platão que muito terá concorrido para tal, ao, no mesmo *Sofista*, ter avançado a célebre definição do pensamento como “um diálogo da alma consigo mesma” que se processa silenciosamente sob a forma da afirmação e da negação, ou seja, do “juízo”, visto como “a realização final do acto de pensamento” (Platão, 1981, 263d – 264b). Esta orientação e determinação judicativa e afirmativa-negativa da mente acabou por ser assumida como uma das características fundamentais do pensamento ocidental, sobretudo após a deriva do pensamento platónico, que troca a sabedoria (*sophia*) pelo conhecimento científico (*epistémé*) (Platão, 1981, 145e)^[2], por contraste ou oposição com o pensamento oriental que se manteria mais vocacionado para a suspensão do juízo no silenciamento contemplativo ou para a indeterminação e obscuridade do discurso mitopoético e religioso. Estas caracterizações genéricas são obviamente simplificações, que não dão conta da vastidão e complexidade do que se designa como pensamento ocidental e oriental, etiquetas fáceis que recobrem muitos séculos e expressões cultural e filosoficamente muito diversas. Bastará recordar os sistemáticos

[2] Cf. *Teeteto*.



tratados lógico-filosóficos da tradição indiana^[3] e, no Ocidente, o próprio recurso de Platão ao discurso mitopoético e religioso para sugerir ou expressar níveis de verdade inacessíveis à razão discursiva ou o exemplo de Pirro que, porventura influenciado pelos gimnosofistas indianos ao acompanhar a expedição de Alexandre, o Grande, numa dessas porosidades interculturais atrás referidas, acabou por viver retirado buscando a felicidade na *ataraxia* (despreocupação) pela suspensão do juízo (*epoché*), considerando que “uma coisa não é mais isto que aquilo”, que os valores humanos não têm existência objectiva e que “nada existe realmente de um modo verdadeiro” (Laércio, 1965, p. 191).

Seja como for, a reificação dos conceitos de Oriente e Ocidente, apesar de ter na origem a percepção de singularidades numa e noutra destas áreas culturais-civilizacionais, acabou quase sempre, do lado ocidental, por ser praticada em desfavor do Oriente, a começar pela célebre tese da exclusividade do “milagre grego”, que teria inventado simultaneamente a filosofia e a democracia e que radica no legado grego da “ideia de uma superioridade especial da sua civilização sobre as dos outros povos” (Droit, 2009, p. 27). Esta tese resultou na ideia, presente na corrente dominante do pensamento ocidental, de que só há verdadeira filosofia no Ocidente ou na matriz greco-ocidental do

[3] Cf. Wilhelm HALBFASS, *Indien und Europa, Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel/Stuttgart, Schwabe Verlag, 1981; Roger-Pol DROIT, *L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, Paris, PUF, 1989, edição revista e corrigida; Guy BUGAULT, *L'Inde pense-t-elle?*, Paris, PUF, 1994; Richard KING, *Indian Philosophy. An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999; Michel HULIN, *Comment la philosophie indienne s'est-elle développée? La querelle brahmanes-bouddhistes*, Paris, Éditions du Panama, 2008; Fernando TOLA / Carmen DRAGONETTI, *Filosofia de la India. Del Veda al Vedanta. El sistema Samkhya. El mito de la oposición entre "pensamiento" indio y "filosofía" occidental*, Barcelona, Editorial Kairós, 2008.

pensar (Hegel, Husserl e a ambivalência de Heidegger, entre outros) (Dastur, 2018, pp. 9 a 19 e pp. 24 a 28), o que contribuiu para a “amnésia filosófica” denunciada por Roger Pol-Droit a respeito da Índia^[4] e foi um dos vectores do eurocentrismo típico do pensamento ocidental que originou, como mostrou Edward Said, na sua obra *Orientalismo*^[5], a construção mental de um Oriente primitivo e inferior com a qual se pretendeu legitimar o colonialismo.

Seja como for, a era mundial em que vivemos, misto do processo de descolonização e do neocolonialismo da globalização da matriz civilizacional ocidental^[6], não se compadece com o suposto encarceramento da filosofia no triângulo fechado cujos vértices são Roma, Atenas e Jerusalém, exigindo pensar interculturalmente, a começar por explorar a fecundidade da preposição *entre*^[7], ou praticar o que Françoise Dastur chama de “pensamento sem fronteiras” (2018, p. 9). Se a história do mundo foi até hoje quase sempre escrita na perspectiva de uma civilização ocidental supostamente superior e auto-emergente, obras como *The Eastern Origins of Western Civilisation*, de John Hobson^[8], mostram a sua dependência do Oriente e surge hoje uma nova historiografia, não eurocêntrica nem centrada nas nações, a “história global”, “história-mundo” ou “história conectada”^[9],

[4] Cf. Roger-Pol DROIT, *L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*.

[5] Cf. Edward W. Said, *Orientalism*, Vintage, 1979.

[6] Cf. Serge LATOUCHE, *L'Occidentalisation du Monde*, Paris, La Découverte, 2005.

[7] Cf. François JULLIEN, *L'Écart et l'Entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*, Paris, Éditions Galilée, 2012.

[8] Cf. John M. HOBSON, *The Eastern Origins of Western Civilisation*, Cambridge University Press, 2004.

[9] Cf. Kenneth POMERANZ, *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*, Princeton University Press, 2001, edição revista.



que mostra o protagonismo das culturas não-europeias na história mundial. Esta nova historiografia tem hoje porventura o seu maior representante no historiador indiano Sanjay Subrahmanyam, autor de um livro, de 1997, sobre Vasco da Gama que recontextualiza as chamadas Descobertas à luz das fontes e perspectivas asiáticas^[10]. Outra obra de um indiano, Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*^[11], mostra aliás que, contrariamente ao que ainda pensam os europeus, a Europa já não ocupa o centro do mundo, estando em processo de provincialização e sendo necessário um descentramento do pensamento europeu para compreender a emergência de outras modernidades culturais com distintas categorias mentais.

2. Respirar entre e para além Oriente e Ocidente

Repensar filosoficamente as relações entre Oriente e Ocidente talvez exija, todavia, mais do que simplesmente promover a comparação, o diálogo, o encontro e novas sínteses entre os seus modos de pensar^[12], explorar as dimensões da experiência da vida, do ser e da consciência que são transversais e comuns ao ser humano, aquém e além das problemáticas e sempre osmóticas e indeterminadas fronteiras entre

[10] Cf. Sanjay SUBRAHMANYAM, *The Career and Legend of Vasco da Gama*, Cambridge University Press, 1997.

[11] Cf. Dipesh CHAKRABARTY, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, 2000.

[12] Cf. Paulo BORGES, *Vazio e Plenitude ou o Mundo às Avesas. Estudos e ensaios sobre espiritualidade, religião, diálogo inter-religioso e encontro trans-religioso*, Lisboa, Âncora Editora, 2018.

culturas, filosofias e religiões, se bem que por estas sejam condicionadas. Referimo-nos a dimensões liminares da experiência humana como o nascer, o morrer, o sofrimento, o amor e a sexualidade, entre outras, mas pretendemos aqui incidir naquela que nos parece mais importante, por motivos contrastantes. Por um lado, é a mais discreta e inaparente, por outro, é a que algumas das línguas e tradições humanas histórico-culturalmente mais conhecidas consagram como associada à etimologia e semântica das principais designações do princípio vital e de consciência que se manifesta nos seres e que, muitas vezes, é assumido como de natureza ou origem divina ou sagrada. Referimo-nos à *respiração*, algo intimamente ligado às entranhas da vida somática, mas que nesta perspectiva revela nelas as dimensões mais subtis da consciência. Todas as tradições espirituais da humanidade a consideram como uma via privilegiada de acesso à realidade primeira e última mas, neste percurso, limitar-nos-emos a expor algumas das suas abordagens nas tradições bramânica-hindu e cristã.

2.1. Brahman como “sopro do sopro”

Em contraste com a representação que se tornou corrente no Ocidente, que identifica o cérebro como o lugar da consciência, R. B. Onians mostrou que a noção homérica e grega arcaica do “pensar” é a de uma actividade localizada no coração ou no *frénes*, os pulmões, nos quais circula o *thymós*, “o princípio vital que pensa e sente e incita à acção” (Onions, 1991, pp. 13-14 e pp. 23 a 28). A par do *thymós*, mas dele distinta, como o que perdura após a morte, surge a *psyché*, mais associada com a cabeça, embora ambos possam ser designados como “alma-sopro” (*Ibid.*, pp. 93-96). Este vínculo do sopro não só à vida, mas também à



consciência que lhe preside e sobrevive à morte biológica, encontra-se amplamente presente na tradição indo-europeia e semita, nos termos-chave que são *pneuma, spiritus, anima, animus, ruâh, ruh, nefesh, alma, ânimo e espírito*.

O mesmo acontece na tradição bramânica onde um hino cosmogônico do *Rig-Veda* apresenta o “Uno” primordial (*ekam*) a respirar sem sopro, pois no imanifestado nada havia senão “Isso” (*Tād*) (Renou (Ed.), 1985, p. 125)^[13], possível referência ao *Brahman*, o incondicionado. No *Atharva-Veda*, o “sopro da vida” (*prāna*) preside todavia à manifestação, tornando-se o “Senhor de tudo, no qual todas as coisas estão fundadas”, o animado e o inanimado. *Prāna* é “quem rege todos os nascimentos, todas as coisas que se movem”. Venerado pelos deuses, é *Prajāpati*, o “Senhor das criaturas”. A quem o conhecer ser-lhe-á prestado “tributo” no “mais elevado mundo” e o hino conclui invocando *prāna* para que se transforme naquele que o invoca e se liga com ele, a fim de viver (Zaehner (Ed.), 1992, pp. 33-36)^[14]. Em *Kaushītakī Upanishad*, “O sopro da vida (*prāna*) é *Brahman*” (*Ibid.*, p. 191)^[15], o que se articula com o facto de, em *Kena Upanishad*, se referir um “sopro do sopro” (*Ibid.*, p. 204)^[16] que é aquilo pelo qual se respira e que é igualmente *Brahman*. O texto acrescenta: “e não o que é aqui honrado como tal” (*Ibid.*, p. 205)^[17], o que comentaremos mais adiante. No seu comentário a esta passagem, Śankara considera que o sustento da vida é o Ser, citando *Taittirīya Upanishad* (II, 7, 1), que

indica que o inspirar e expirar são possíveis pela presença do *Brahman* no “grande Espaço (do coração)” (Śankara, 2000, p. 41). O nome que assume este princípio cósmico e absoluto enquanto presente em cada ser vivo individual é *ātman*, que no *Bṛhadāranyaka-Upanishad* se diz assumir diferentes nomes consoante as suas sempre parciais manifestações nas diversas funções e “obras (*karma*)”, sendo no Si que todas elas se unificam: “Quando o respirar é nome, é sopro; quando é falar, é voz; quando é ver, é o olho; quando é escutar, é o ouvido; quando é pensar, é a mente” (Zaehner (Ed.), 1992, p. 43)^[18].

Segundo o *Chāndogya Upanishad*, o sopro vital determina os movimentos da mente, que dele é “cativa”, sendo nele que se reabsorve no momento da morte, tal como o sopro se reabsorve em dimensões mais subtis do ser e finalmente na mais “elevada” e “mais fina essência” que é o *ātman* do “inteiro universo” e de cada indivíduo: *Tat tvam asi* (“Isso tu és”) é a célebre grande palavra (*mahāvākya*) com que um pai brâmane procura despertar o seu filho, instruído no conhecimento dos Vedas, mas ignorante do essencial (*Ibid.*, pp. 136 a 138)^[19]. No mesmo texto, o *ātman-Brahman* que é o “sopro do sopro” é o “espaço dentro do coração”, simultaneamente “minúsculo” e “tão vasto como este espaço (à nossa volta)”, no qual todo o cosmos está contido. É esse o verdadeiro objecto de todo o desejo, que torna quem o encontra livre de todo o condicionamento (*Ibid.*, pp.155-156)^[20], um *jivanmukta*, “liberto em vida”.

[13] Cf. *Rig-Veda*, X, 129, in *Hymnes Spéculatifs du Véda*.

[14] Cf. *Atharva-Veda*, XI, IV, 1-26, in *Hindu Scriptures*.

[15] Cf. *Kaushītakī Upanishad*, II, 1, in *Ibid.*

[16] Cf. *Kena Upanishad*, I, 2, in *Ibid.*

[17] Cf. *Ibid.*, I, 9.

[18] *Bṛhadāranyaka-Upanishad*, I, 4, 7, in *Hindu Scriptures*.

[19] Cf. *Chāndogya Upanishad*, VI, VIII, in *Hindu Scriptures*.

[20] Cf. *Chāndogya Upanishad*, VIII, I, in *Ibid.*



Compreende-se assim que outros *Upanishads* ofereçam exercícios meditativos práticos que visam o reconhecimento da realidade original e não-dual de si e do mundo mediante a atenção pousada na respiração e no subtil sopro vital (*prāna*) dela inseparável. No *Dhyānabindu Upanishad*, a respiração é assimilada à própria *trimūrti*, a divina tríade, sendo a inspiração Brahma, a retenção Vishnu e a expiração Rudra (Śiva) (Varenne (Ed.), 2012, p. 74)^[21]. Pela sua prática com a mente concentrada “num único ponto”, o adepto domina o pensamento e “reúne progressivamente / todas as suas faculdades mentais / na cavidade secreta / situada no lótus do coração” (*Ibid.*, 2012, p. 91)^[22]. Segundo o *Yogakundalinī Upanishad*, meditar na respiração permite despertar a energia espiritual e vital concentrada na base da coluna, a *kundalinī*, que sobe pelo canal subtil central (*sushumnā*), activando os centros psicovitais (*chakras*) e fazendo com que resplandeça o corpo subtil “feito de pura consciência”, o qual coincide com o “Ātman universal, / presente em todos os seres”. É nisso que consiste a “Libertação”, pela qual se reconhece a “unidade fundamental” de si com “todo o universo” (*Ibid.*, 2012, pp. 102-105)^[23].

Como se diz no *Hatha-Yoga-Pradīpikā*, comentado por Brahmānanda, devido à inseparabilidade do sopro vital e da mente, a condução do primeiro para o canal central permite a reabsorção da mente (*manas*) e da vida psíquica (*citta*) condicionadas pelas tendências subliminais (*vāsanā*) deixadas pelas acções anteriores, que geram sem cessar as ondulações ou turbilhões psicomentais (*vṛtti*)

que obscurecem a luz natural da consciência, velando a sua unidade com a realidade primordial. Pelo processo da meditação yógica no sopro, a reabsorção (*laya*) do *prāna* dissolve a mente dualista e as tendências subliminais que a sustentam, permitindo o conhecimento experiencial e directo, no *samādhi*, ou ênstase (Eliade, 1991, pp. 89 a 94), do fundo sem fundo do real (Michaël (Ed.), 2018, pp. 240-242)^[24], o *Brahman* sem características (*Ibid.*, p. 245), livre dos conceitos de vazio (*shunya*) e não-vazio (*ashunya*), de ser (*sat*) e não-ser (*asat*), de existência (*bhāva*) e não-existência (*abhāva*). Como comenta Brahmānanda: “Então o *yogi*, livre de toda a tomada de posição intelectual, torna-se perfeitamente identificado ao Brahman” (*Ibid.*, pp. 248-250). Constatamos que aqui se opera, por via do *hatha-yoga*, ou seja, pelo “yoga da força” ou da “unificação do Sol (*Ha*) e da Lua (*Tha*)”, as polaridades de toda a manifestação (Michaël, 2018, p. 19), o mesmo silenciamento da proliferação mental-verbal, solidária da aparência de um mundo de entidades e objectos, ao qual também se chega, na tradição budista, e entre outras vias, pela dialéctica desconstrutiva de Nāgārjuna que, nas *Madhyamaka-kārikās*, reduz ao absurdo todas as teses e teorias possíveis, incluindo as budistas, suspendendo toda a possessividade intelectual: “Bem-aventurada a pacificação de todo o gesto de apropriação, a pacificação da proliferação das palavras e das coisas” (Nāgārjuna, 2002, p. 334)^[25].

A experiência da ausência de conceitos de vazio e não-vazio é, todavia, a de um vazio não-conceptual inseparável da consciência e da beatitude (Michaël (Ed.), 2018, pp. 248-

[21] Cf. *Dhyānabindu Upanishad*, 21, in *Upanishads du Yoga*.

[22] Cf. *Dhyānabindu Upanishad*, 100, in *Ibid.*.

[23] Cf. *Yogakundalinī Upanishad*, 73-87, in *Ibid.*.

[24] *Hatha-Yoga-Pradīpikā*, *Traité de Hatha-Yoga*, 20-25.

[25] NĀGĀRJUNA, *Stances du Milieu par Excellence*, 25, 24.



-250)^[26], no qual o *yogi* se sente apenas como “Espaço” (*kha*), designação e símbolo do *Brahman* no *Vedānta* (Coomaraswamy, 2001, pp. 255 a 266)^[27]. Vive assim numa experiência directa as *mahāvākya* dos *Upanishads* e desmonta a egofacção, o *ahamkāra*, ou seja, o princípio de individuação (Michaël (Ed.), 2018, pp. 50 e pp. 50-56)^[28]. A experiência meditativa e yógica da respiração converte assim essa mesma condição de possibilidade da vida biologicamente individualizada e condicionada na transcensão definitiva dessa condição e condicionamento, convertendo um mero ser vivo (*jivan*) num *jivanmukta*, um liberto em vida.

2.2. Respirar Deus, sendo por Deus respirado

Verifiquemos se na tradição ocidental existe uma convergente assunção da respiração como via para o bem último, investigando a tradição cristã. Pesem todas as diferenças doutrinárias e teológicas entre as ideias de *Brahman* e do Deus cristão, não podemos deixar de reconhecer que ambos se podem traduzir filosoficamente como o *Infinito*, conforme a célebre definição n’O *Livro dos XXIV Filósofos*: “Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam”^[29] (Hudry (Ed.), 1989, pp. 93 e 95). Isto emancipa Deus de qualquer entificação e consequente dualidade, permitindo que Mestre Eckhart o veja como um “Nada (*Nichts*)” (Eckhart,

2008a, p.65), “simples”, “vazio e livre” de toda a forma (Eckhart, 2008b, p.65), que, por isso, transcende todos os limites da sua *re-velação*, manifestação e compreensão, sejam os das religiões, teologias, filosofias ou templos. É porventura por isso que Cristo, no encontro com a Samaritana, afirma que os “verdadeiros adoradores”, que Deus-Pai procura, são os que não adorarão a Deus neste ou naquele local físico e exterior, mas sim “ên pneumati kai aléthēia”. Traduzido habitualmente como “em espírito e verdade” (*João* 4: 21-24), Jean-Yves Leloup vai ao sentido profundo do texto grego e vê nele a exortação a que se ore ou adore no “Sopro” (*Pneuma*) e fora de todo o “esquecimento” (*léthē*) ou “letargia” da consciência”, num “estado de despertar e de vigilância, numa memória ininterrupta do Ser”, recordando que os Padres da Igreja verão no *Pneuma* o Espírito Santo e na *aléthēia* o Cristo (Leloup, 1989, p. 268). Sendo Deus o Espírito, ou seja, o Sopro (*ruâh, spiritus*) (Keating e Schachter-shalomi, 2020, pp. 14 e 16) que anima todos os viventes com *nepheesh*, o sopro vital ou alma, a verdadeira experiência do Infinito que se designa como *Deus* dar-se-ia, assim, em flagrante afinidade com o que vimos na tradição indiana acerca do *Brahman*, na dimensão subtil e espiritual, mas vital, energética e incarnada, da *respiração* e na abertura ou *des-ocultamento* da consciência (*a-léthēia*), e não na exterioridade do comum culto religioso ou no regime intelectual do discurso teológico-filosófico, que tende a reduzir o divino a mero objecto do pensamento abstracto e conceptual. Por isso, São Paulo recorda que “o (...) corpo é templo do Espírito Santo” (*1 Coríntios*, 6, 19). O Infinito manifesta-se e experiencia-se mais imediata, íntima e plenamente no que respira e é vivo, humano ou não - pois humano

[26] Cf. *Hatha-Yoga-Pradipikā, Traité de Hatha-Yoga*, 37-38.

[27] Cf. “Kha y otras palabras que significan “cero” em relación com la metafísica india del espacio”.

[28] Cf. *Hatha-Yoga-Pradipikā, Traité de Hatha-Yoga*. Cf. também páginas 256 e 258-259.

[29] “Deus é a esfera infinita cujo centro está em todo o lado e a circunferência em lugar algum”.



e animal “têm o mesmo alento” (*Eclesiastes*, 3: 19) - , do que nas mais belas e monumentais obras da cultura e da civilização, incluindo os templos exteriores, que jamais poderão conter o ilimitado a que todavia se acede entrando no fundo do coração, pois aí reside o Deus que, segundo Santo Agostinho, é “interior íntimo meo” (Agostinho, 2000, pp. 100-101), mais íntimo do que a minha intimidade. Cristo, ao ensinar à Samaritana que os “verdadeiros adoradores” são os que encontram Deus no subtil sopro divino e na consciência a ele aberta, converge com o ensinamento do *Kena Upanishad*, acerca de *Brahman* ser o “sopro do sopro” (Zaehner (Ed.), 1992, p. 204) “e não o que é aqui honrado como tal” (*Ibid.*, p. 205), porventura as suas manifestações nos templos e representações externas das divindades.

É por isso que, na oração hesicasta^[30], segundo o mais antigo testemunho deste método por Nicéforas, o Solitário, o praticante deve sentar-se, recolhendo o “espírito”, ao inspirar, nas narinas e no caminho do “sopro” para chegar ao coração, mantendo-se depois aí para se unir à “alma”, o que resulta na “alegria” e “delícias inefáveis” de quem regressa a si, pois aí está o “Reino de Deus”. É então que se deve meditar, banindo “todo o pensamento” e orando sem cessar: “Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, tem piedade de mim!”. Assim se abrirá o coração à Presença divina que lá reside e todas as virtudes surgirão (Deseille, 2003, pp. 207-209)^[31]. São Gregório Palamas, defendendo este método veiculado por Evagro Pôntico, João Clímaco e os Padres e Madres do Deserto, considera ser “absolutamente necessário reenviar ou

manter o intelecto dentro do corpo quando se decide pertencer verdadeiramente a si mesmo e tornar-se um monge que merece o seu nome, segundo o homem interior”. É controlando e retendo o “sopro” que se fixa o que há de mais “móvel” e “difícil de contemplar”, o “espírito”, purificando-o da distração e reconduzindo-o a “um recolhimento unificado” (*Ibid.*, pp. 209-210)^[32]. Assim se acede, segundo São Isaac, o Sírio, à não-perturbação (*apatheia*), à caridade e à misericórdia a respeito de toda a natureza e de todos os seres que, por sua vez, conduzem ao “verdadeiro conhecimento (*gnôsis*) ou contemplação (*theôria*)” de Deus em si e em tudo (*Ibid.*, pp. 216-217)^[33], pelo qual todo o ser humano, incluindo o corpo, é impregnado pelas “energias divinas incriadas”, espiritualizado e divinizado (*Ibid.*, pp. 178-179)^[34].

Na experiência cristã, o Infinito é Espírito, imprevisível e insubstancial, e tudo o que dele nasce é como o “vento” que “sopra onde quer”, sem que ninguém saiba “de onde vem / nem para onde vai” (*João*, 3: 4-8), pois não tendo lugar está em toda a parte. Isto só o vivente pode experienciar, pois nele conscientemente perpassa o fluxo do Sopro que tudo permeia. Por isso, o “Reino de Deus” - que nas interpretações profético-messiânicas é o que está por vir, mas na tradição e experiência contemplativas é o próprio Deus/Cristo e a sua presença a cada instante adveniente no mundo e no íntimo dos que a ela se abrem, configurando um “messianismo do Instante” (Leloup, 2011b, p. 43) - não está “aqui” ou “ali”, mas sim

[30] Cf. Jean-Yves LELOUP, *Écrits sur l'Hésychasme. Une tradition contemplative oubliée*, Paris, Albin Michel, 1990.

[31] Cf. NICÉFORAS, o Solitário, *Traité de la sobriété et de la garde du coeur*, 2.

[32] Cf. São Gregório PALAMAS, *Défense des saints hésychastes*, triade 1, 7-8.

[33] Cf. São ISAAC, o Sírio, *Homélie*, 35, 65 e 74.

[34] Cf. São Gregório PALAMAS, *Défense des saints hésychastes*, 2, 5-7.



“entre” ou “no meio” dos viventes (*Lucas*, 17: 20-21). Ou seja, não se encerra nos limites que aparentemente os constituem ou configuram, não se confina nas formas recortadas no espaço ou fundo que torna possível a sua percepção, mas é esse mesmo espaço infinito ou comum fundo sem fundo que possibilita e onde se entretecem todas as formas, coisas e fenómenos do mundo. Esse espaço ou fundo infinito é Deus, a matriz de tudo (alguns representantes das tradições judaica e cristã começam a repensar Deus segundo a simbologia feminina, vendo-o como o “útero” de toda a criação, a ele unida por um cordão umbilical que jamais pode ser cortado (Keating e Schachter-shalomi, 2020, pp.13-14). Como diz São Paulo: “nele vivemos, nos movemos e existimos” (*Actos dos Apóstolos*, 17, 28). Na nossa leitura, isto significa não só que nele respiramos, mas que é Ele mesmo que respiramos na medida em que, primordialmente, em nós respira, respirando-nos. É o Espírito, *ātman*, *ruâh*, *pneuma*, *spiritus*, que em nós, sem pulmões, inspira e expira, na medida em que é simultaneamente o infinito espaço sem limites e a matriz vital e energética de toda a criação. Como diz Jean-Yves Leloup, é o “Sopro que nos leva” (2011a, p. 220).

3. Respirar, entrar no corpo, transcender Oriente e Ocidente

Concluindo, podemos considerar que tal como *kha*, o espaço aberto e vazio, é na tradição hindu o melhor símbolo do *Brahman*, assim o Céu surge na tradição cristã como a imagem que melhor sugere o Infinito, desde que o não imaginemos como algo transcendente, no sentido de exterior e separado, que está

“lá em cima”, mas antes o reconheçamos como o “englobante” (*Umgreifende*) de que fala Karl Jaspers (1998, pp. 33 a 42)^[35], o envolvente espaço primordial, de consciência e vida, no seio do qual a cada instante estamos imersos, percebemos e respiramos, sendo esta abertura informe e acolhedora onde precisamente “vivemos, nos movemos e existimos”. Por isso, São Mateus fala do Reino dos Céus como sinónimo de Reino de Deus, registando as primeiras palavras de Cristo como continuadoras das de João Baptista: “Arrependei-vos, porque está próximo o Reino dos Céus” (*Mateus*, 4: 17). O *arrependimento* é aqui, literalmente, o inclinar-se em sentido oposto, o arrear caminho e ir contra-a-corrente das tendências e dos hábitos instalados, a reviravolta da consciência e da vida, a conversão ou *metanóia*^[36] pela qual a atenção e o desejo se libertam da reclusão no aparente limite das formas e dos objectos, materiais ou mentais, sensíveis ou inteligíveis, para despertarem, renascerem ou ressuscitarem no Infinito divino onde jamais ocorreu a cisão entre ser e verdade ou sujeito e objecto. Isto corresponde ao que na linguagem do Yoga se chama *nivrtti*, o regresso à contemplação do divino em si, por contraste com *pravrtti*, a distração e dispersão da atenção no mundo externo e nos objectivos mundanos.

A *metanóia* cristã, o *nivrtti* yógico ou o seu equivalente laico podem processar-se, como vimos, pelo recolhimento da consciência na respiração ou sopro da vida que conduz à experiência directa do seu fundo sem fundo, o Infinito ou a Vida Plena. Aí convergem duas

[35] Cf. também Karl JASPERS, *La Fe Filosófica ante la Revelación* (JASPERS, 1968, pp.104-106).

[36] Cf. Jean-Yves LELOUP, *Métanoia. Une révolution silencieuse*, Paris, Albin Michel, 2020.



vias a que se convencionou chamar ocidental e oriental, cristã e hindu, e com elas muitas outras – indígenas, budista, daoísta, judaica, islâmica, etc. -, com métodos similares e convergentes, que visam sempre remover a mente da dualidade, parcialidade e finitude conceptuais para a não-dualidade, totalidade e infinidade do real e nisso se mostram igualmente universais, ou seja, passíveis de ser praticadas por todos os seres humanos^[37]. Ao percorrê-las, podemos partir do Ocidente ou do Oriente geográficos ou culturais, mas no caminho temos de deixar para trás os conceitos de Ocidente e Oriente, e com eles todos os conceitos, a começar pelo de si mesmo e de outro, para chegarmos à experiência do Infinito e da totalidade. Infinito e totalidade não já como meras ideias filosóficas, mas como evidências fenomenológicas de uma consciência entranhada na respiração e no corpo ao ponto de vivenciar que este nosso corpo-consciência é já um corpo-consciência cósmico e infinito e que é das profundezas abissais destes nossos corpos-consciências que se fala quando se fala da Vida Eterna e se diz do Corpo Místico de Cristo, o Cristo Cósmico, “que plenifica tudo em tudo” (*Efésios*, 1: 23) e devém “tudo em todos” (*1 Coríntios*, 15: 28), ou quando se diz que todo aquele que reconhecer ser *Brahman* “se torna este inteiro (universo)”, convertendo-se no próprio *ātman* dos deuses (Zaehner (Ed.), 1992, p. 44)^[38]. Pois, “na verdade, todo corpo é o universo” (*Mahanirvana Tantra*) e isso não tem Ocidente nem Oriente.

[37] Cf. AAVV, *Meditations for Interspiritual Practice. A collection of practices from the world's spiritual traditions*, edição de Netanel Miles-Yépez, prefácio de Edward W. Bastian, Boulder, Albion-Andalus, 2015, 2ª edição.

[38] Cf. *Brihadāranyaka-Upanishad*, I, IV, 10.







Referências Bibliográficas

- AAVV (2015). *Meditations for Interspiritual Practice. A collection of practices from the world's spiritual traditions*. Edição de Netanel Miles-Yépez, prefácio de Edward W. Bastian. Boulder: Albion-Andalus. 2ª edição.
- AGOSTINHO, Santo (2000). *Confissões*. Tradução e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas, notas de âmbito filosófico de Manuel Barbosa da Costa Freitas e José Maria Silva Rosa. Lisboa: Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira / Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- BORGES, Paulo (2018). *Vazio e Plenitude ou o Mundo às Avessas. Estudos e ensaios sobre espiritualidade, religião, diálogo inter-religioso e encontro trans-religioso*. Lisboa: Âncora Editora.
- BUGAULT, Guy (1994). *L'Inde pense-t-elle?* Paris: PUF.
- CHAKRABARTY, Dipesh (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- COOMARASWAMY, Ananda (2001). *El Vedānta y la Tradición Occidental*. Tradução de Agustín López e María Tabuyo. Madrid: Ediciones Siruela.
- DASTUR, Françoise (2018). *Figures du Néant et de la Négation entre Orient et Occident*. Paris: Les Belles Lettres.
- DESEILLE, Placide (2003). *La Spiritualité Orthodoxe et la Philocalie*. Paris: Albin Michel.
- DROIT, Roger-Pol (1989). *L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*. Paris: PUF. Edição revista e corrigida.
- DROIT, Roger-Pol (2009). *O que é o Ocidente?* Lisboa: Gradiva.
- ECKHART, Mestre (2008a). *Predigten. Traktate, Werke*. Textos e versões de Ernst Benz, Karl Christ, Bruno Decker, Heribert Fischer, Bernhard Geyer, Josef Koch, Josef Quint, Konrad Weiß e Albert Zimmermann, editados e comentados por Niklaus Largier. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- ECKHART, Mestre (2008b). *Predigten. Werke, I, 2*. Textos e versões de Josef Quint, editados e comentados por Niklaus Largier. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- ELIADE, Mircea (1991). *Le Yoga. Immortalité et Liberté*. Paris: Payot.
- HALBFASS, Willhelm (1981). *Indien und Europa, Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Basel/Stuttgart: Schwabe Verlag.



- Hatha-Yoga-Pradīpikā, Traité de Hatha-Yoga* (2018). Introdução, tradução e comentários por Tara Michaël, prefácio de Jean Filliozat. Paris: Fayard.
- HOBSON**, John M. (2004). *The Eastern Origins of Western Civilisation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUDRY**, Françoise (1989). *Le Livre des XXIV Philosophes*. Traduzido do latim, editado e anotado por Françoise Hudry, prefácio de Marc Richir. Grenoble: Éditions Jerome Millon.
- HULIN**, Michel (2008). *Comment la philosophie indienne s'est-elle développée? La querelle brahmanes-bouddhistes*. Paris: Éditions du Panama.
- Hymnes Spéculatifs du Véda* (1985). Traduzidos do sânscrito e anotados por Louis Renou. Paris: Gallimard/Unesco.
- JULLIEN**, François (2012). *L'Écart et l'Entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*. Paris: Éditions Galilée.
- KEATING**, Father Thomas e **SCHACHTER-SHALOMI**, Rabbi Zalman (2020). *The Kiss of God. A Dialogue on Science, Mysticism, & Spiritual Practice*. Boulder: Albion-Andalus.
- KING**, Richard (1999). *Indian Philosophy. An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- JASPERS**, Karl (1968). *La Fe Filosófica ante la Revelación*. Tradução de Gonzalo Díaz y Díaz. Madrid: Editorial Gredos.
- JASPERS**, Karl (1998). *Iniciação Filosófica*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Guimarães Editores.
- LAÉRCIO**, Diógenes (1965). *Vie, Doctrines et Sentences des Philosophes Illustres*, II. Tradução e notas de Robert Genaille. Paris: Garnier Frères.
- LATOUCHE**, Serge (2005). *L'Occidentalisation du Monde*. Paris: La Découverte.
- LELOUP**, Jean-Yves (1989). *L'Évangile de Jean*. Traduzido e comentado por Jean-Yves Leloup, Paris: Albin Michel.
- LELOUP**, Jean-Yves (1990). *Écrits sur l'Hésychasme. Une tradition contemplative oubliée*, Paris: Albin Michel.
- LELOUP**, Jean-Yves (2011a). *L'Assise et la Marche*. Paris: Albin Michel.
- LELOUP**, Jean-Yves (Ed.). (2011b). *L'Apocalypse de Jean*. Traduzido e comentado por Jean-Yves Leloup. Paris: Albin Michel.
- LELOUP**, Jean-Yves (2020). *Métanoïa. Une révolution silencieuse*. Paris: Albin Michel.



- MICHAËL**, Tara (2018). “Introdução” a *Hatha-Yoga-Pradīpikā, Traité de Hatha-Yoga*. Introdução, tradução e comentários por Tara Michaël, prefácio de Jean Filliozat. Paris: Fayard.
- NĀGĀRJUNA** (2002). *Stances du Milieu par Excellence*. Traduzido do original sânscrito, apresentado e anotado por Guy Bougault. Paris: Gallimard.
- ONIANS**, Richard Broxton (1991). *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PLATÃO** (1981), *Oeuvres Complètes*. II. Nova tradução e notas por Léon Robin, com a colaboração de M.-J. Moreau, Paris: Gallimard.
- POMERANZ**, Kenneth (2001). *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*. Princeton: Princeton University Press.
- SAID**, Edward W. (1979). *Orientalism*. New York: Vintage.
- SUBRAHMANYAM**, Sanjay (1997). *The Career and Legend of Vasco da Gama*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TOLA**, Fernando e **DRAGONETTI**, Carmen (2008). *Filosofia de la India. Del Veda al Vedanta. El sistema Samkhya. El mito de la oposición entre “pensamiento” indio y “filosofía” occidental*. Barcelona: Editorial Kairós.
- TSE**, Lao (2010). *Tao Te King*. Tradução e comentário de António Miguel de Campos. Lisboa: Relógio D’Água.
- Upanisad com los comentários advaita de Śankara* (2000). Edição de Consuelo Martín. Madrid: Editorial Trotta.
- VARENNE**, Jean (Ed.). (2012). *Upanishads du Yoga* (2012). Traduzidos do sânscrito, apresentados e anotados por Jean Varenne. Paris: Gallimard/Unesco.
- ZAEHNER**, R. C. (Ed.). (1992). *Hindu Scriptures*. Traduzidas e editadas por R. C. Zaehner. Londres: Everyman’s Library.