

# Conivência ou Observação? Repensar a Filosofia da Paisagem e a sua Dimensão Terapêutica com François Jullien e o Pensamento Chinês

PAULO BORGES\*

---

RESUMO: O objectivo deste estudo é mostrar como, a partir do pensamento chinês, François Jullien repensa o sentido da filosofia da Paisagem, abrindo fecundas perspectivas para mostrar o sentido terapêutico de uma sua experiência mais conivente e menos separativa, ou seja, menos dependente do paradigma europeu–ocidental da separação visual sujeito–objecto. Como veremos, trata-se do sentido amplo da dimensão curativa de uma relação mais conectada com a natureza e o cosmos a partir da paisagem mais imediata, o que é coerente com a etimologia, em várias famílias linguísticas, das palavras que expressam a *sauide*, que remetem para uma experiência holística de integridade, inteireza ou totalidade. A imersão na paisagem e no sopro-energia vital (*Qi*) que nela circula, tem assim um efeito terapêutico semelhante aos exercícios dinâmicos e respiratórios tão cultivados e prezados na cultura chinesa tradicional, como o Tai Chi Chuan e o Chi Kung.

PALAVRAS-CHAVE: François Jullien; Paisagem; Conivência; Terapia; Sopro-energia.

---

François Jullien desenvolve um profundo trabalho de compreensão da matriz do pensamento europeu, que lhe exige o maior *expatriamento* possível das suas coordenadas (Jullien 2012b, 15–21), a fim de explorar os seus maiores termos de contraste, o que o conduz à heterotopia ou lugar outro do pensamento

chinês (Foucault 1966, 6–7; Chartier e Marchaisse 2005). A partir daqui revela-se-lhe o impensado das ‘*escolhas implícitas*’ ou dos ‘preconceitos (*parti pris*)’ que determinaram o desenvolvimento da filosofia europeia, como outros tantos ‘ângulos de visão’ e ‘sulcos’ que, cegos para si mesmos, condicionam, todavia, tudo o que lhes surge como maior ‘evidência’ (Jullien 2014, 14). Note-se, contudo, que esta ênfase das diferenças e contrastes entre a tradição chinesa e a tradição europeia tem suscitado várias críticas, entre as quais as de William Franke, o qual, a partir da tradição apofática da filosofia e da literatura

---

\* Paulo Borges é professor na Faculdade de Letras e na Faculdade de Medicina e investigador do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. É autor de 65 livros, publicados em vários países.

*Paulo Borges is a professor at the School of Arts and Humanities and the Faculty of Medicine, and researcher at the Centre of Philosophy of the University of Lisbon. He has 65 books published in various countries.*

ocidentais, suaviza e questiona os contrastes apontados na hermenêutica de Jullien (Franke 2018). O mesmo se verifica com autores alemães, como Heiner Roetz e Fabian Heubel.

Seja como for, o objectivo deste estudo é mostrar como, a partir do pensamento chinês, Jullien repensa o sentido da filosofia da Paisagem, abrindo fecundas perspectivas para mostrar o sentido terapêutico de uma sua experiência mais conivente e menos separativa, ou seja, menos dependente do paradigma europeu-ocidental da separação visual sujeito-objecto. Como veremos, trata-se do sentido amplo da dimensão curativa de uma relação mais conectada com a natureza e o cosmos a partir da paisagem mais imediata, o que aliás é coerente com a etimologia, em várias famílias linguísticas, das palavras que expressam a *saúde*, que remetem para uma experiência holística de integridade, inteireza ou totalidade. É precisamente isso que indica a raiz indo-europeia sal ou sol da palavra *saúde* (Vallet 2007, 232–234).

Num livro de 2014, *Vivre de Paysage ou L'impensé de la Raison*, Jullien aplicou a sua hermenêutica genealógica e comparativa à questão da paisagem e considerou que desde a invenção da palavra (porventura em flamengo, *landschap*, e em francês, em 1549, *paysage*), a sua definição não progrediu. Se no dicionário de Furetière (1690) é definida como 'o território que se estende até onde a vista pode levar', no mais recente *le Robert* é 'a parte de um país que a natureza apresenta a um observador'. Esta definição reitera a experiência da paisagem como um objecto visual, enquanto a 'extensão' ou 'parte' visível de um país que dele se destaca na medida em que a visão a recorta (Jullien 2014, 14–15). Isto, segundo o autor, revela três 'preconceitos' no pensamento ocidental da paisagem, bem conhecidos, mas, por isso mesmo, não 'sondados': 1) a concepção da paisagem 'à sombra da relação parte-todo', que a configura à partida como algo 'reduzido e amputado' de um mais amplo espaço que a excede e integra; 2) a concepção da paisagem

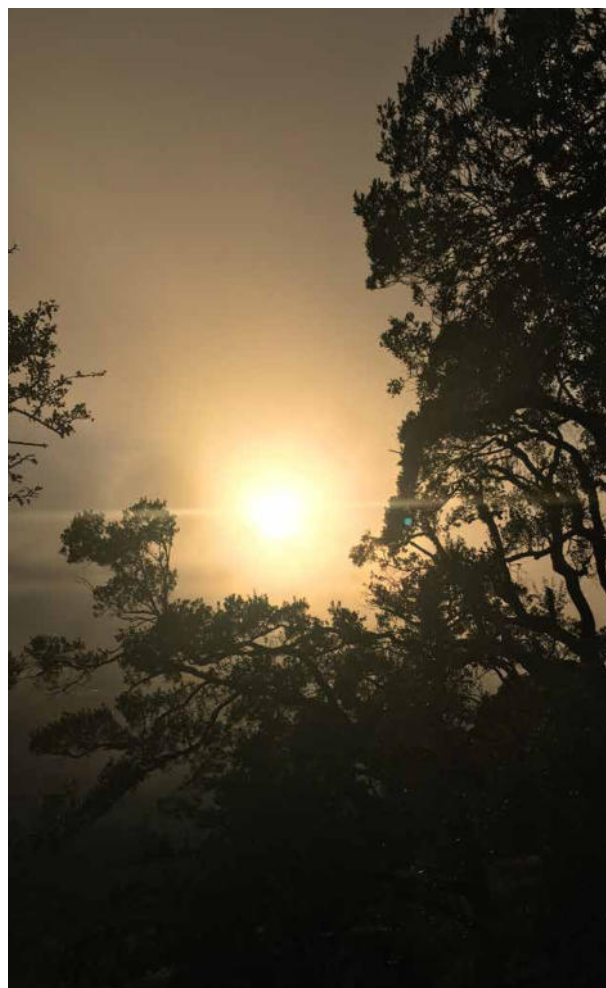


Fig. 1: Mata do Buçaco, Portugal, 2019. Fotografia do autor.

'sob o primado da *percepção visual*', como o que se oferece a um 'ponto de vista', o que a sujeita desde logo ao monopólio da *evidência* do visual, ou seja, da evidência da própria *evidência*, não se questionando o suposto de não haver acesso à paisagem senão por via da 'prospecção', do olhar o que se antepara ou fica diante, desenhando um 'horizonte' (*horismos*), um limite; 3) a concepção da paisagem na dependência da 'relação *sujeito-objecto*' que ao mesmo tempo funda o conhecimento científico do qual a Europa colhe o seu poder: de um lado há o 'observador', do outro a 'natureza' e 'os dois estão à parte um do

## MEDICINA TRADICIONAL CHINESA

outro, instituídos em face a face’. A questão é se o ‘pensamento da paisagem’, mais do que criticar e negar o ‘par infernal’ sujeito–objecto — o que é ainda permanecer dele refém ao mantê-lo como referência condicionante — pode esperar o seu apagamento (Jullien 2014, 20–21).

Segundo Jullien, esta tripla preconcepção da paisagem faz dela, em primeiro lugar, uma extensão parcial e homogênea, em cuja mensurabilidade abstracta se apaga o incomensurável da sua ‘*individuação*’, sem a qual, todavia não há experiência da paisagem (Jullien 2014, 21–24). Em segundo lugar, a paisagem converte-se num objecto passivo sujeito à iniciativa do observador que dele dispõe como agente ‘segundo o seu ponto de vista’, o que manifesta o ‘massivo pré-juízo’ ocidental que confere à percepção visual o primado na relação com o mundo, fundado na inquestionada ‘escolha grega’ da visão como o ‘sentido superior’, em termos sensíveis ou inteligíveis, como é patente na abertura da *Metafísica* de Aristóteles que exalta a ‘visão’ por ser de todos os sentidos o que mais permite quer distinguir, quer conhecer, o que é correlato (Aristóteles 1974, 2). A paisagem reduz-se assim ao ‘*aspectual*’, ao ‘aspecto’ (*species*) exterior que se oferece especificamente aos olhos, o que a mantém na superfície dos seus traços visuais e nos mantém exteriores a ela. A visão mostra-se o sentido mais separativo e menos ambiental, que justamente nos faz ‘*sair do ambiente*’, distanciando-se do objecto da percepção que fixa no seu lugar próprio, no seu ‘quanto-a-si’ (*kath’hauto*, em grego), distinguindo-o e determinando-o pela atribuição de predicados. Neste sentido a visão é ‘a via que leva à ontologia’, conduzindo à ‘via da “essência”’, a da resposta à questão ‘o que é que é?’ pela identificação da ‘quididade’, perdendo nisso a ‘*pregnância*’, a ‘dimensão de “ambiência”’ que é precisamente, segundo Jullien, o que mais originariamente ‘promove’ uma paisagem (Jullien 2014, 24–26). Por fim, a terceira consequência do triplo pressuposto enunciado, intimamente decorrente

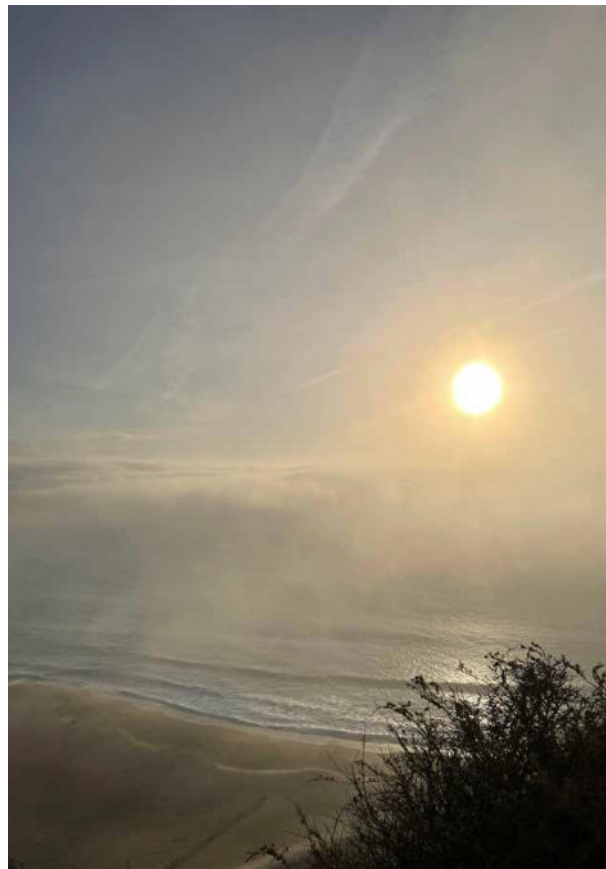


Fig. 2: Sítio da Nazaré. Portugal, 2021. Fotografia do autor.

da segunda, é que a paisagem emerge no contexto Pós-Renascença da invenção científica da ‘*objectividade*’ pela qual o humano e o mundo se imaginam e pensam separados em compartimentos estanques, que se confrontam frente a frente: a ‘natureza’ de um lado, ‘apresentando’ a paisagem como um ‘objecto’, e, do outro, um ‘observador’ colocando-se como ‘sujeito’ de liberdade. A paisagem emerge em função da suposta ‘*exterioridade do espectador*’, sujeita à geometrização de um espaço homogêneo, sem singularizações topográficas ou simbólicas, e submissa às leis da óptica: a um sujeito que se retira em ‘ponto de vista’ responde o mundo em ‘ponto de fuga’ (Jullien 2014, 27–28). Segundo Jullien, contra isto reagiu o romantismo, dando voz ao ‘recalcado desta grande montagem

## TRADITIONAL CHINESE MEDICINE

teórica', mas invertendo apenas os seus termos, ao procurar reconduzir a paisagem à intimidade do sujeito sob o signo da sensibilidade ou da imaginação, sem por isso mesmo superar a clivagem instaurada entre subjectivo e objectivo e mantendo-se numa transição sempre insatisfatória entre um e outro (Jullien 2014, 29–30). Esta insatisfação é precisamente o mais subtil e menos aparente sintoma mórbido cuja superação, na via aberta pela sabedoria chinesa, passa, não por tratamentos externos, apenas paliativos, mas por uma profunda mutação do próprio modo de percepção do real e de experienciar a relação entre si e o mundo.

Jullien mostra haver um impensado na própria experiência da paisagem que parece contradizer o referido quadro teórico europeu-ocidental, gerador da cisão mórbida entre sujeito e objecto, e que radica na diferença entre ter a vista de algo, por exemplo um objecto arquitectónico como Notre-Dame, observada de uma das pontes próximas sobre o Sena, e abrir-se a uma paisagem. Na visão de Notre-Dame capta-se um *objecto*, algo lançado contra a visão do sujeito, que a detém e se lhe impõe, fazendo com que nele se fixe e que toda a envolvência se reduza a um mero adorno. Há visão porque há focalização. Todavia, para que haja paisagem é necessário que nada se imponha como hegemónico e monopolize o olhar. A paisagem é por natureza variada e supõe a 'desconcentração — des-fixação — do olhar', a sua circulação. É só quando o olhar *passeia* que a paisagem aparece. A paisagem aparece com a distância e o afastamento, que dilui o objecto numa tessitura de fenómenos que se entrelaçam e correspondem, fazendo com que o olhar se converta da anterior detenção num objecto para ir e vir numa errância que circula *entre* múltiplas polaridades (Jullien 2014, 30–32). Por isso, segundo o autor, não se pode descrever, mas apenas *evocar* uma paisagem, o que implica convocá-la como uma companhia afectiva e desobjectivada na relação com a qual nos perdemos de todos os traços meramente aspectuais (Jullien 2014, 34).

A experiência de olhar uma paisagem é menos a de observar um objecto, detendo-se ante a sua presença obstacular, do que a de se abrir receptivamente a ela, deixando-a expandir-se. A experiência de olhar uma paisagem é menos a de projectar o olhar no exterior, buscando uma informação ou aquisição — 'como na caça', em que o objecto se converte num objectivo — do que a de receber pelo olhar a afluência do mundo pela qual nos deixamos atravessar e invadir, deixando que a atenção nela mergulhe e se afunde (Jullien 2014, 34–35). No olhar uma paisagem — por contraste com a predação cognitiva do sujeito caçador de objectos (Corbí 2007, 295–298) — há uma experiência de abandono, um deixar-se ir que não apreende senão de forma difusa e que não é de todo o modo de 'atenção deliberada e voluntária' do 'observador' em busca de conhecimento (Jullien 2014, 34–35). Na experiência da paisagem, os olhos deixam de ser os agentes da visão, que observam procurando determinar as coisas e descrever objectos, convertendo-se antes em meios ou limiares pelos quais simplesmente se olha, mas não para 'alguma coisa'. Sem deixar de ser atento, o olhar 'faz-se evasivo', no que Jullien designa como 'atenção flutuante' ou 'disponível'. Mais do que observar, há então um contemplar, onde os olhos são 'menos agentes do que mediadores' através dos quais a paisagem pode em nós 'se afundar' (Jullien 2014, 37). *Contemplar* designa aqui um regime de consciência descentrado do sujeito e da sua perspectiva sempre vectorial e afinada pelo seu interesse num objecto e/ou num objectivo. Nele o sujeito apaga-se no auto-desvelamento da realidade circundante. Esta experiência é afim ao que, na linguagem técnica dos exercícios meditativos, se designa hoje como 'consciência aberta', 'consciência sem escolha' ou meditação 'sem objecto' (Mingyur Rinpoche e Swanson 2009, 139; Bourgeault 2016, 2, 7, 99). Uma abertura terapêutica da consciência que passa do confinamento mental, intencional, selectivo e objectivante — considerado incontornável na fenomenologia ocidental dominante — para uma

## MEDICINA TRADICIONAL CHINESA

abertura sem contornos que acolhe a metamorfose de tudo o que se apresenta.

Jullien conclui assim com uma definição de paisagem alternativa à comum: ‘Há “paisagem” quando subrepticamente se opera esta conversão do olhar’. Não a da metafísica, que o visa voltar do exterior sensível para o interior inteligível, mas a da metamorfose pela qual o olhar deixa de buscar ‘identificações ou informações’, lançando-se predatoriamente sobre o mundo para captar ou capturar objectos, como outras tantas presas que o alimentam e confirmam, para se deixar antes ‘absorver’ e imergir na ‘rede de oposições-correlações’ das coisas do mundo. Nisso desfaz-se o sujeito da iniciativa e do monopólio hegemónico, dando lugar a um olhar que, em vez de se satisfazer e esgotar na fugacidade da observação, não cessa de ‘evoluir’ entre as coisas, ‘levado pelas suas polaridades’ e ‘esquecendo-se na sua profusão’ (Jullien 2014, 37–38).

Aplicando ao tema da paisagem a sua filosofia acerca dos diferentes modos de entrar no pensar (Jullien 2012a), Jullien considera que se a Europa *entrou* na experiência da paisagem de modo dual e subjectivo-objectivante, a China oferece o recurso de uma ‘entrada completamente diferente’, alheia ao ‘semantismo da extensão, da visão e do recorte’. Os termos antigos e ainda modernos para dizer a paisagem são *shan shui* (山水) e *shan chuan* (山川), respectivamente ‘montanha(s)-água(s)’ e ‘montanha(s)-rio(s)’. Em vez de ‘uma porção de país oferecida à visão de um observador’, a paisagem é pensada como uma ‘correlação entre opostos’, o que tende para o alto e o que tende para o baixo, o vertical e o horizontal, o imóvel e o movente, a permanência e a variância, o que tem forma e relevo e o informe que se casa com as formas, o opaco e o transparente, o massivo e o disperso, o que se vê diante e o que se escuta de diversos lados (Jullien 2014, 39–40). Na verdade, em vez de ‘paisagem’, ‘termo unitário’, a China diz um ‘jogo de interacções sem fim’ entre contrários que se acompanham e pelos quais o mundo matricialmente

se concebe e organiza. Não há, como na Europa, o reino do ‘Sujeito’ dominando territorialmente o mundo a partir do seu ponto de vista individual e ‘aí desenvolvendo livremente, tal Deus, a sua iniciativa’, num mundo *objectado* passivamente diante do seu olhar. Alheia a isto, a China diz a polaridade essencial pela qual o mundo se desenvolve tensionalmente e da qual o humano não se destaca, permanecendo inserido e ‘imerso’ numa relação que é originariamente do mundo consigo mesmo (Jullien 2014, 40–41). Não sendo a natureza senão este processo-mundo de interacção contínua entre polaridades (Jullien 1989), é impossível a instanciação de uma ‘natureza’, de uma ‘paisagem’ e de um ‘observador’ que em função da sua posição e do seu ponto de vista delimite um horizonte onde projecte a sua parcialidade (Jullien 2014, 41–42). A experiência de si, no Ocidente identificado com o ‘eu-sujeito’, não é a de estar diante de um mundo de si destacado como ‘vista’ ou ‘espectáculo’, mas antes a de nunca se haver estado senão plenamente integrado (Jullien 2014, 44–45) nesse ‘espaço entre o Céu e a Terra’ que Laozi (老子) diz ser como um ‘fole’ onde circula o sopro da vida (Lao Tse 2010, 87).

Entre as muitas consequências desta experiência diferente, destacamos que na China a paisagem jamais é meramente local, como a parte visível de um país ou um canto do mundo, manifestando antes, no próprio íntimo da sua ‘configuração singular’, ‘a operação do mundo na sua totalidade’. No jogo da sua individuação polar e tensional, a paisagem é sempre ‘cósmica’, pois nela se encontra tudo o que é inerente ao jogo do mundo: as ‘montanha(s)-água(s)’ ou ‘montanha(s)-rio(s)’, o estável e o fluido, o vertical e o horizontal, o massivo e o disperso e todas as demais polaridades que referimos (Jullien 2014, 45–46). É que, em vez da ‘lógica de composição’, como a que faz que um todo se veja composto por partes, que François Jullien considera presidir ao modo europeu de compreender a realidade, o pensamento chinês procede por uma lógica de ‘aparelhamento’ (*appariement*), em que

os opostos não surgem senão correspondendo-se, numa ‘coerência por acasalamento’ (Jullien 2014, 47–48). Exemplo eloquente disto é que, para dizer ‘coisa’, não há em chinês um termo unitário, como a *causa* ou *res* latinas, usando-se antes o binómio ‘este-oeste’, *dong xi* (東西), que expressa horizontalmente o afastamento tensional que faz advir as ‘coisas’, tal como ‘montanha(s)/água(s)’, o correspondente chinês do europeu ‘paisagem’, o expressa na sua verticalidade física. São as mesmas correlações pelas quais o mundo se gera que se expressam no célebre *yin/yang* (陰/陽), as vertentes sombria e luminosa da mesma montanha, ou no Céu/Terra, o aparelhamento global onde os demais pares de opostos se inscrevem (Jullien 2014, 49–51). Outra consequência disto é que a ‘paisagem’ europeia pode assumir um sentido figurado e abstracto — paisagem espiritual, cultural, social, política — supondo sempre um observador a visionar algo de fora, enquanto que o ‘montanha(s)/água(s)’ dificilmente se afasta da sua abarcante concretude (Jullien 2014, 52).

Se na Europa a noção de paisagem surgiu em relação com a pintura, o mesmo aconteceu na China, mas um milénio antes, como se houvesse aí um acordo natural entre pintura e paisagem que não tivesse de se libertar dos entraves europeus a essa evolução, devidos à pintura europeia haver começado por ser uma pintura de personagens. Segundo o juízo retrospectivo do letrado Su Dongpo (蘇東坡), do século XI, sobre a pintura chinesa, há um campo considerado inferior que se ocupa de tudo o que tem uma ‘forma constante’ (*chang xing*), o que inclui ‘homens, animais, palácios e utensílios’, que não exige do pintor senão uma mera competência técnica para o reproduzir ‘formalmente’, enquanto que o outro campo, que integra tudo o que não tem ‘forma constante’, como ‘montanhas, rochedos, bambus, árvores, águas, vagas, vapores, nuvens’, é visto como superior porque exige do artista captar e figurar o menos evidente e mais subtil ‘princípio de *coerência interna* que os faz advir’ (*chang li*) e que remete para uma outra ordem de



Fig. 3: Santuário Dewachen, Aldeia Galega da Merceana, Portugal, 2022. Fotografia do autor.

‘constância’, ao nível do processo interno de mutação contínua e não da forma individual exterior e reificada (Jullien 2014, 63–65). Desde as primeiras teorias pictóricas chinesas, no século V, que o ‘primeiro princípio’ e ‘principal exigência da pintura’ é que por via dela se alcance ‘desenvolvimento e vitalidade’, equivalentes a ‘sopro-energia’, por um lado, e ‘ressonância interna’, por outro, formando a polaridade de onde procedem ‘vida e movimento’ (*sheng dong*). Não se faz aparecer esta ‘tensão animadora’ vital figurando personagens ou rostos, que são vistos como unidades isoladas endurecidas e cristalizadas, por falta de alteridade e polaridade, à superfície do processo

## MEDICINA TRADICIONAL CHINESA

do mundo. Por contraste, é na paisagem enquanto aparelhamento tensional de montanhas-águas e rochedos-nuvens, considerados sem forma fixa e em transformação incessante, que se pode surpreender a expressão por excelência de uma vitalidade inesgotável (Jullien 2014, 66–67).

Num mundo que, como veremos, não é constituído, mesmo na sua fisicalidade, senão por ‘sopro’ e ‘energia’ (*Qi*), o que os letrados chineses buscam é essa polaridade tensional designada como montanhas-águas onde podem refontalizar o seu maior bem, a ‘sua vida’. Isto contrasta, segundo François Jullien, com os ‘dois grandes absolutos’ que ocuparam longo tempo a Europa, a ‘Verdade’ e a ‘Liberdade’, conjecturando que possa ser o desinvestimento deles que faz com que os europeus hoje se interessem tanto pela paisagem (Jullien 2014, 84). Na China é quando se está fisicamente privado do contacto directo com a paisagem que a pintura surge como recurso, não porém como meio de a representar, reproduzindo o que nela é aspectual, segundo a ‘escolha grega’ da *mimêsis*, ‘tornada clássica na Europa’, mas como recurso — claramente terapêutico — para fazer surgir a sua vitalidade e nela se engolfar. Na verdade, não se trata na China de ‘ver’ a pintura, como ‘espectador’, mas antes de se ‘afundar’ e ‘perder’ nas suas polaridades tensionais (Jullien 2014, 85–86). O que se busca e preza na paisagem ou na sua pintura não é o prazer estético da beleza, ao modo ocidental, mas, como diz o pintor Guo Xi (século XI), no *Tratado da Paisagem*, o encontrar nela não algo que se contempla de longe ou se atravessa, mas antes um espaço onde se passeia e que se habita, a pregnância de uma ambiência envolvente que faz com que alguém aí plenamente se sinta ‘no seu elemento’ (Jullien 2014, 85–87), recuperando uma experiência mais *sã* da vida, no sentido de mais plena e gratificante. Recorde-se aquela expressão — ‘no seu elemento’ — numa carta de Nietzsche a Overbeck a propósito da sua experiência de encontrar no vale alpino de Engadine um meio íntimo e vital (Jullien 2014, 219; Nietzsche 1966,



Fig. 4: Sistelo, Portugal, 2021. Fotografia do autor.

1004). É aliás esta experiência, de não somente se viver diante de uma paisagem, ou mesmo numa paisagem, mas de se *viver de uma paisagem* (Jullien 2014, 117), que dá o título ao livro de François Jullien: *Vivre de Paysage*. Note-se que esta influência de uma citação de Nietzsche no título do livro de Jullien nutre mais um argumento para se relativizar a dicotomia radical sustentada pelo autor francês entre a imersão chinesa na paisagem e a sua objectivação na Europa.

A experiência da paisagem não se reduz assim ao ‘perceptivo’, promovendo-se em ‘lugar de trocas que o tornam *intensivo*’ (Jullien 2014, 87) e ‘*afectivo*’, à

## TRADITIONAL CHINESE MEDICINE

medida que se apaga a fronteira entre interior e exterior e estes se desvelam pólos tensionais e mutuamente permeáveis cuja substancialidade se dissolve no avultar da experiência do ‘entre’ (Jullien 2014, 87 e 89–90) e de uma ‘cooriginaridade (*cooriginarité*)’ eu-mundo. O autor considera que isto ‘permaneceu estranhamente desconhecido’ no pensamento europeu da paisagem, ou pelo menos, se foi vivido, não terá sido pensado, o que nos parece um juízo francamente exagerado. Sem ir mais longe, basta pensar na tematização da experiência da paisagem num poeta-pensador como Teixeira de Pascoaes, no qual o sentimento de identidade dimana não só de si, mas de tudo o que o envolve, num fundo de indistinção que é uma ‘intimidade’ que a tudo unifica e identifica (Pascoaes 1965, 128–129; Borges e Natário 2022).

Seja como for, o *entre* próprio da experiência da paisagem, ou, em chinês, de ‘montanha(s)/água(s)’, inclui uma subtilização da fisicalidade do mundo que se liberta da limitação do visível e do tangível sem se converter num além transcendente da concretude sensível, como na metafísica ocidental. Há assim na paisagem um ‘espírito’ que se desprende, por emanação e exalação subtil, do que nela é físico, sem, no entanto, dele se separar, constituindo o que Jullien designa como ‘fenómeno de *aura*’ (Jullien 2014, 115–117). Ao invés do dualismo ocidental, que entificou, separou e isolou o físico e o espiritual, a China experiencia na paisagem o *entre* que os conecta, precisamente porque o espírito não é aqui uma substância distinta, compreendida ao modo espiritualista ou intelectualista, mas, a exemplo do espírito do vinho ou de um perfume, a decantação e *quintessenciação* do físico e do sensível no que dele emana e se evade. A paisagem é o lugar de uma ‘*emanência*’ e o autor considera ser porventura também por isso que se recorre tanto a ela na nossa modernidade, como ‘compensação’ e ‘expressão’, sob o disfarce do ‘literário’, ‘do recalcado desse grande dualismo sobre o qual prosperou a ciência ocidental’ (Jullien 2014, 117–119) (nesta perspectiva, o interesse

actual pela paisagem proviria de uma inconsciente motivação terapêutica). Numa proposta de definição alternativa, Jullien considera ‘*haver paisagem*’ não só quando o perceptivo é indissociavelmente afectivo, mas também quando se abole a cisão do físico e do espiritual e este se desprende do primeiro. A paisagem ‘*eleva-nos ao espiritual, mas na natureza, no seio do mundo e da sua percepção*’ (Jullien 2014, 119). Há nela uma transcendência, mas não como fuga para um ‘qualquer outro mundo’ e antes como o que se desprende e emana da imanência. Há nela o ‘espiritual’, mas não como o ‘Ser’ oposto ao fluxo do devir e antes como o ‘processual’. É neste sentido que a paisagem é uma contínua ‘*revelação*’, enquanto desdobramento fenomenal do espiritual no físico, ‘*alargamento ou excedência do mundo no seio do mundo*’ e ‘*abertura ao infinito no seio (do seio) do finito*’ (Jullien 2014, 120). O que a paisagem revela — ou seja, manifesta na mesma medida em que oculta — é precisamente o processo de visibilização do invisível e de invisibilização do visível, a transição contínua de um para o outro, a transcendência da imanência e a imanência da transcendência. Neste sentido, que é uma experiência, a paisagem suscita a relativização e transcensão do aparente contraste ou contraposição entre estas categorias.

Tudo isto se condensa afinal no termo mais elementar a partir do qual o pensamento chinês aborda o que chamamos ‘real’ e que diz simultaneamente ‘isso de onde procedem materialmente os seres e as coisas e o fluxo que os atravessa e mantém em desenvolvimento’: isso é o *Qi*, onde se desfaz a oposição entre ‘matéria’ e ‘espírito’ e cuja grafia primitiva evocava a forma de uma nuvem para depois se conceber e escrever como ‘o vapor que se ergue do arroz que se coze’, sugerindo a ‘transição do perceptível ao imperceptível’ (Jullien 2014, 120–121). Como escreve Zhang Zai, o ‘*sopro-energia*’ (*Qi*) desenvolve-se ‘*em Grande Vazio original*’, evoluindo sem cessar como ‘*a mola do vazio e do cheio, do movimento e do repouso*’, na origem ‘*do yin*



## MEDICINA TRADICIONAL CHINESA

e do *yang*’, polaridades que se incitam mutuamente formando ‘o curso contínuo de inumeráveis existentes’ e ‘a fusão-concentração das montanhas e das águas’ (Jullien 2014, 121–122). Ou seja, a paisagem emerge da circulação do sopro cósmico que origina tudo e circula igualmente no íntimo de cada vivente, numa transição contínua e recíproca entre o físico e o espiritual e o Céu e a Terra que entremostra a ‘vacuidade’ originária (Jullien 2014, 125–126) (a estética de Zhang Zai insere-se naturalmente na matriz daoísta–budista da cultura chinesa, que assume a ‘vacuidade’ como a matriz indiferenciada de toda a diferenciação). Por isso nela transparece o ‘fundo sem fundo’ e o ‘fluxo’ simultaneamente ‘matricial e material’ donde emerge o mundo em sua ‘contínua transformação’ (Jullien 2014, 127), o que faz da paisagem um ‘aqui, mas atravessado de além’ ou, numa expressão mais conforme ao espírito do pensamento chinês, a ‘via’ (*tao*) pela qual ‘a profundidade sem fundo do invisível nos devém, no seu desenvolvimento, eminentemente sensível’ (Jullien 2014, 129). A ‘aura’ da paisagem, tão difícil de pensar, mesmo após Walter Benjamin (Benjamin 2006, 211–213), diz-se precisamente como o ‘vago’, esse ‘evasivo’ e ‘nebuloso’ que não se deixa classificar, nem como visível, nem como invisível, nem como físico, nem como espiritual, diluindo todas as fronteiras no desvelamento desse *entre* que não pertence a nenhum domínio categorial e Jullien considera ser o que mais repugna ao pensamento do ‘distinto’, do ‘Ser’, da ‘essência’ e da ‘determinação’ pelo qual optou massivamente o Ocidente (Jullien 2014, 132–133). Por contraste, segundo François Cheng, o propósito da poesia e da pintura chinesas foi precisamente o de ‘perseguir o mistério nascido da troca incessante entre as entidades vivas’. É neste ‘entre fecundo’, no ‘oco dos interstícios’, no ‘reino do intervalo’, que se manifesta o Tao (Cheng 2009, 14, 16). É por isso que a paisagem é ‘a mediação fiável para aceder à sabedoria’ (Jullien 2014, 137).

Também aqui nos parece oportuno apontar

algumas afinidades entre a leitura de Jullien da experiência da paisagem na China e alguns desenvolvimentos do pensamento e da literatura portugueses no início do século XX. Fernando Pessoa, ao caracterizar o que designa como a ‘nova poesia portuguesa’ — a que vem de Antero de Quental e se prolonga até Teixeira de Pascoaes e aos poetas saudosistas seus contemporâneos — considera que a razão da sua ‘estranha e nítida originalidade’ é a interpenetração da alma e da natureza, do subjectivo e do objectivo, naquilo que designa como uma simultânea ‘*espiritualização da Natureza*’ e ‘*materialização do Espírito*’ (Pessoa 1986, 1179). Esta ‘comunhão’ na totalidade leva-a a ‘*encontrar em tudo um além*’ (Pessoa 1986, 1176) e conduz à sua formulação como ‘*transcendentalismo panteísta*’. Este configura uma metafísica e ontologia paradoxais em que, mediante uma lógica não-aristotélica — não do terceiro excluído, mas do terceiro incluído — os tradicionais conceitos dicotómicos perdem os limites da discernibilidade e indefinem-se, sendo exemplo disso a visão de que ‘a matéria é espiritual e o espírito material’, o que se considera apontar para uma transcensão integradora de ‘todos os sistemas’ (Pessoa 1986, 1189).

Se Jullien relaciona a ‘aura’ da paisagem com o ‘vago’ e indistinto que, na estética chinesa, nela transparece, Pessoa também caracteriza a ‘nova poesia portuguesa’ como tendo uma ideação simultaneamente ‘*vaga*’, ‘*subtil*’ e ‘*complexa*’. Para o poeta português, ‘*ideação vaga*’ não é ‘*ideação confusa*, ou confusamente *expressa*’, mas ‘uma ideação que tem o que é vago ou indefinido por constante objecto e assunto’ (Pessoa 1986, 1174–1176). Isto prende-se com a sua subtileza e complexidade, residindo esta no já referido desvelar em tudo um ‘*além*’, que é menos o de um transcendente do que o de uma *trans-imanência*, enquanto deslocalização e excesso simultâneos do visível no invisível e do invisível no visível. Fundamentando a interpretação pessoana, já Pascoaes havia destacado o ‘mistério’ afim à comunhão entre a alma humana e

a da natureza (Pascoaes 1988, 80–82), bem como o ‘*vago nubloso*’, expresso no sentimento-palavra ‘*remoto*’ (Pascoaes 1987, 169), entre outros traços distintivos da poesia saudosista.

Regressando a Jullien, se a modernidade ocidental emergiu sob o signo da nostalgia literária (e, acrescentamos, terapêutica) de uma reparadora ‘comunhão com a natureza’, exaltada pelo ‘*pathos*’ romântico — o que o filósofo francês vê como ‘a expressão de um recalçado’ pela razão científica europeia cujo triunfo assentou na cisão entre a objectividade da natureza e a subjectividade da consciência e do sentimento — a China manter-se-ia numa outra relação com o mundo, alternativa ao conhecimento, que seria a da ‘*conivência*’ (Jullien 2015, 107–114). Esta relação, encoberta pela razão e a partir daí ‘operando na sombra’, seria a de ‘um acordo tácito com as coisas’ que permanece impensado, pois move-se num mais fundo plano subliminal, aquém do trabalho relacional da própria razão ocidental. Se o contrário do *conhecimento* é a ignorância, o seu contraditório seria essa *conivência* que o acompanha, embora ambos estejam de costas voltadas, pois o conhecimento separa da natureza que instaura como objecto (veja-se em Kant a sua determinação como ‘o objecto total de toda a experiência possível’) (Jullien 2014, 223), enquanto a conivência se mantém ‘*na aderência*’ e na secreta cumplicidade sugerida pela sua etimologia latina: *connivere* significa estar de acordo ‘piscando os olhos’ (Jullien 2014, 211–213). Este acordo conivente é o de um ‘saber sombrio’, do ponto de vista das cartesianas ideias claras e distintas, que permanece integrado num meio envolvente e, se ‘não destaca um “eu” do “mundo”’, não se abstrai jamais de uma ‘paisagem’, no sentido da sua experiência chinesa. Por isso é um saber informulável, que permanece aquém de toda a ‘exposição–explicação’, mais afim, como recorda o jovem Nietzsche a propósito da etimologia grega da palavra *sábio* (Nietzsche 1974, 38), a um saborear vivenciável, como o da criança no



Fig. 5: Santuário Dewachen, Aldeia Galega da Merceana. Portugal, 2022. Fotografia do autor.

seio ou colo materno (Jullien 2014, 214) ou como na meditação taoísta da respiração embrionária em que se volta a respirar como um embrião no útero cósmico (Cohen, Kenneth in Miles-Yépez, Netanel [ed.] 2015, 145). A experiência da conivência entre o humano e o cosmos, por via da paisagem, tem assim uma função terapêutica equivalente à da reintegração da consciência na circulação do ‘*sopro-energia*’ (*Qi*) por via dos movimentos e exercícios respiratórios tão apreciados e cultivados na cultura chinesa tradicional, como por exemplo o Tai Chi Chuan (太極拳) e o Chi

## MEDICINA TRADICIONAL CHINESA

Kung (氣功). O fundamento disto reside na concepção chinesa de que o ‘poder vitalizante’ do *Qi* circula igualmente no ser humano e no mundo natural, sendo do seu cultivo, mediante os referidos exercícios, que depende a *saúde* no sentido da nutrição essencial e do desenvolvimento integral do ser humano, em termos físicos, intelectuais, morais, estéticos e espirituais (Jullien 2005, 77–87). A experiência da paisagem como transição e transformação, e não como um objecto perante um sujeito, assume também o efeito terapêutico de desreificar um e outro, ampliando no sujeito humano o sentimento de si para além dos limites da percepção convencional, onde uma subjectividade confinada na crença na separação entre si e o mundo tende a uma disposição psíquica mais angustiada, ansiosa e preocupada.

Se as primeiras culturas são mais ‘coniventes’ e as posteriores mais ‘conhecedoras’ e se, com o advento da escolarização, da escrita e do saber disciplinar, os objectos de conhecimento se multiplicam e isolam, devendo ser relacionados pela mesma razão que os cindiu, encobrendo a ‘relação conivente’ à medida que o sujeito do conhecimento conquista a sua autonomia, a convivência de fundo entre o humano e o não-humano, entre o humano e o mundo, não desaparece todavia, subsistindo silenciosa, tal um lençol de águas subterrâneas ‘pronto a reaflorescer’: ‘a paisagem é este reaflorescimento’ e é pela imersão nela que o mesmo indivíduo que progride enquanto sujeito de conhecimento pode regredir enquanto conivente (Jullien 2014, 214). A nova e derradeira definição de paisagem que Jullien propõe é a de haver paisagem quando o conhecimento se inverte em convivência pela mutação da relação de observação e de objectivação ‘em acordo e comunicação tácita’ com o mundo (Jullien 2014, 215; Jullien 2015, 111–112) e um ‘lugar (*lieu*)’ subitamente devém um “vínculo” (*lien*)’ (Jullien 2014, 216), ao mesmo tempo que se transita de ‘uma dependência local’ para ‘uma pertença global’ (Jullien 2014, 217).

Shitao, no século XVIII, falou de uma ‘coparição’ (*coenfantement*) do eu e da ‘paisagem’, na qual cada um ‘mete o outro no mundo’ (*tuo tai*), dando-se à luz reciprocamente: ‘a paisagem gera-se em mim e eu gero-me na paisagem’ (Jullien 2014, 233). Na paisagem aflora a ‘*co-implicação originária*’ do “mundo” e do “eu” (Jullien 2014, 234), sendo para a plena experiência disso que existem os quiosques chineses, imersos na natureza, a meio das encostas das montanhas, circulares, hexagonais ou octogonais, permitindo voltar-se em todas as direcções (cf. a liberdade, altitude e amplitude do voo da ave Pang na abertura do *Zhuang Zi*) e experienciar a paisagem não como um *objecto* diante de si, mas como uma ambiência na qual se está imerso. Sem mobília, abertos, são lugares onde se repousa, se bebe chá e se lê poesia, esquecendo-se ‘a distinção das ordens e dos objectos, dos critérios e das qualificações, da perda e do sucesso’ (Jullien 2014, 241). São lugares onde se experiencia a convivência com a paisagem que emerge quando nos desprendemos ‘do mundo comum, das previsões e das ambições, dos objectivos e das obrigações’. Aí retira-se a separação fictícia entre si e o mundo (Jullien 2014, 241) e está-se entre, ou seja, sem localização possível (Jullien 2014, 243). Algo aí se *realiza*, mas não se pode dizer o ‘quê’, pois passa-se, ‘por impregnação difusa e decantação’, do conhecimento à convivência (Jullien 2014, 239–240). Em termos últimos, contudo, o *quiosque* é uma experiência não local, que se pode encontrar em qualquer lugar da paisagem, desde que interiormente se lhe aceda, do mesmo modo que a paisagem emerge em todo o lugar onde possamos encontrar um *quiosque* (Jullien 2014, 243), ou seja, não um ponto de reclusão e fuga, mas de plena imersão no processo do mundo. E isso, como fica implícito ao longo de todo este estudo, é a mais profunda terapia, no sentido de restabelecer uma relação sã e não separativa entre a humanidade, a natureza e a realidade, tão urgentemente necessária neste momento de crise civilizacional global. **RC**

BIBLIOGRAFIA

---

- Aristotle. *La Métaphysique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.
- Benjamin, Walter. *A Modernidade*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2006.
- Borges, Paulo, and Maria Celeste Natário. *Poesia e Filosofia da Paisagem: Uma Antologia de Textos de Teixeira de Pascoaes*. Campinas: Pontes Editores, 2022.
- Bourgeault, Cynthia. *The Heart of Centering Prayer: Nondual Christianity in Theory and Practice*. Boulder: Shambhala, 2016.
- Chartier, Pierre, and Thierry Marchaisse, ed. *Chine/Europe. Percussions dans la pensée: À partir du travail de François Jullien*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.
- Cheng, François. *Le Livre du vide médian*. Paris: Albin Michel, 2009.
- Corbí, Marià. *Hacia una Espiritualidad Laica: Sin Creencias, sin Religiones, sin Dioses*. Barcelona: Herder, 2007.
- Foucault, Michel. *As Palavras e as Coisas: Uma Arqueologia das Ciências Humanas*. Lisboa: Portugália Editora, 1966.
- Franke, William. *Apophatic Paths from Europe to China: Regions without Borders*. New York: State University of New York Press, 2018.
- Jullien, François. *De l'Être au Vivre: Lexique euro-chinois de la pensée*. Paris: Éditions Gallimard, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Entrer dans une pensée ou Des possibles de l'esprit*. Paris: Éditions Gallimard, 2012a.
- \_\_\_\_\_. *L'écart et l'entre: Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*. Paris: Éditions Galilée, 2012b.
- \_\_\_\_\_. *Nourrir sa vie: A l'écart du bonheur*. Paris: Éditions du Seuil, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Procès ou Création: Une introduction à la pensée des lettrés chinois*. Paris: Éditions du Seuil, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Vivre de paysage ou L'impensé de la raison*. Paris: Éditions Gallimard, 2014.
- Lao Tse 老子. *Tao Te King – Livro do Caminho e do Bom Caminhar*. Translated by António Miguel de Campos. Lisboa: Relógio D'Água, 2010.
- Miles-Yépez, Netanel, ed. *Meditations for InterSpiritual Practice: A Collection of Practices from the World's Spiritual Traditions*. 2<sup>nd</sup> ed. Boulder: Albion-Andalus Books, 2015.
- Mingyur, Yongey, and Eric Swanson. *The Joy of Living: Unlocking the Secret and Science of Happiness*. London: Bantam Books, 2009.
- Nietzsche, Friedrich. *Der Wanderer und sein Schatten. Werke I*. Munich: Carl Hanser Verlag, 1966.
- \_\_\_\_\_. *La naissance de la philosophie à l'Époque de la tragédie grecque*. Paris: Éditions Gallimard, 1974.
- Pascoaes, Teixeira de. *A Saudade e o Saudosismo: (Dispersos e Opúsculos)*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Belo. À Minha Alma. Sempre. Terra Proibida*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Os Poetas Lusíadas*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1987.
- Pessoa, Fernando. *Obras de Fernando Pessoa*, vol. II. Porto: Lello & Irmão Editores, 1986.
- Vallet, Odon. *Petit Lexique des mots essentiels*. Paris: Albin Michel, 2007.

