

A Filosofia Cristã da Transcendência e a Filosofia Budista da Imanência

SAMUEL DIMAS*

RESUMO: Por meio de um diálogo entre filósofos cristãos e budistas, este artigo procura apresentar a espiritualidade destas duas culturas. A tradição judaico-cristã salienta o aspecto da transcendência na relação entre o humano e o divino. A tradição budista privilegia a presença imanente de Deus que se identifica com o mundo. Realidade indeterminada e negadora da particularidade, o divino na cultura budista é descrito como o “nada que é tudo”. De modo distinto, o cristianismo concebe o divino de forma pessoal e afirma que a relação com ele implica a salvaguarda da alteridade e da identidade individual. Para o Budismo o mundo é uma realidade provisória, porque a Unidade harmoniosa a que tende está para além da sua aparência física na multiplicidade objectiva das coisas. Para o Cristianismo o mundo tem substancialidade ontológica, porque foi criado por Deus como realidade boa que tende para a plenificação da espiritualização escatológica universal.

PALAVRAS CHAVE: Imanência; Transcendência; Budismo; Cristianismo.

1. Introdução: a partir de uma distinção entre mística, religião e filosofia

Para autores como o teólogo e filósofo cristão Joseph Ratzinger, a filosofia moderna defende que todas as religiões têm o seu ponto de partida numa

forma de experiência interior de contacto directo com Deus, vivida pelos místicos de todos os tempos e lugares. Dessa maneira, cada religião seria a tradução histórica e cultural dessa experiência mística autêntica e radical comum a todos os homens desde a sua origem no Mundo.¹ Mas o autor alemão considera que esta perspectiva sobre uma identidade oculta entre as diversas religiões deve-se a um pressuposto estático e simplista que é necessário superar.

O estudo da história das religiões revela-nos uma realidade complexa e dinâmica e permite-nos compreender que esta via mística é um dos muitos caminhos possíveis, tendo origem num período específico da história, como alternativa à mundividência das religiões da natureza e das religiões míticas. Em paralelo, surgem a alternativa judaica do monoteísmo, com o carácter absoluto da invocação divina profética, e a alternativa grega do conhecimento racional que reduz

*Samuel Dimas é Professor Auxiliar da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa, membro da direcção do Centro de Estudos de Filosofia e membro da Direcção do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira.

Licenciado em Teologia com a tese “A intuição de Deus em Fernando Pessoa”, mestre em Filosofia da Acção e em Filosofia Ibérica Contemporânea, obteve o grau de doutor em Filosofia com uma tese intitulada “A Teoria metafísica da Experiência em Leonardo Coimbra: Estudo sobre a razão mística e a redenção integral”.

Tem orientado os seus interesses para a Antropologia Filosófica, a Metafísica, a Filosofia da Cultura e a Filosofia da Arte. Tem-se dedicado à investigação e promoção do Pensamento Lusófono e do Pensamento Iberoamericano.

He is an Assistant Professor at the Faculty of Human Sciences of the Portuguese Catholic University, a member of the board of the Centre for Philosophy Studies and a member of the board of the Instituto de Filosofia Luso-Brasileira.

Graduated in Theology with the thesis “The intuition of God in Fernando Pessoa”, master in Philosophy of Action and in Contemporary Iberian Philosophy, he obtained a PhD degree in Philosophy with a thesis entitled: “The Metaphysical Theory of Experience in Leonardo Coimbra: Study on mystical reason and integral redemption”.

He has oriented his interests towards Philosophical Anthropology, Metaphysics, Philosophy of Culture and Philosophy of Art. He has dedicated himself to the investigation and promotion of Lusophone Thought and Iberoamerican Thought.



Figuras orientais – Quinta dos Loridos (Bombarral). Imagem de Samuel Dimas.

o mito a um conhecimento pré-científico e que estará na génese do iluminismo e do positivismo modernos. Para a mística, essa experiência espiritual e inefável do divino é a única autêntica e comum a todas as religiões, considerando tudo o que é dizível e formulável como figuração simbólica permutável e secundária.

Numa posição que podemos considerar intermédia na polarização entre mística e religião, o filósofo e teólogo Karl Rahner defende, por um lado, que Deus quer a salvação de todos os homens, que essa salvação não é possível apenas pela boa vontade, mas dá-se pela graça sobrenatural e deificante de Cristo que oferece uma comunhão interior com Deus.² E defende, por outro lado, que essa vontade salvífica divina de reconciliação é mais poderosa que a perversidade dos homens e que é oferecida também fora da Igreja cristã, estando o mundo inteiro aberto à redenção de Cristo, no pressuposto de que o acto religioso concreto original se dirige ao Absoluto que é o único e o mesmo, embora apareça sob nomes diversos.³ Desse modo, considera que todos os homens têm a possibilidade de uma autêntica relação salvífica com Deus no interior da religião em que estão inseridos, porque estas proporcionam a experiência sobrenatural da graça do único e verdadeiro Deus. Mas como Rahner parte da fé em Cristo, considera que essa graça apenas se tornou possível pela mediação da encarnação e da ressurreição, pelo que considera que

há uma fé implícita e atemática na experiência dessa graça, que é comum a todos os homens, e que a Igreja cristã é a comunidade daqueles que a podem confessar explicitamente.⁴

Ora, considera Ratzinger que a opção pela proposta mística ou pela proposta monoteísta não pode resultar de uma decisão racional, como se esta possuísse também um carácter absoluto, mas tem de ser uma questão de fé.⁵ Significa então que este teólogo, por um lado critica o racionalismo moderno, mas por outro lado segue precisamente a posição fideísta desses racionalistas crentes, contrapondo a fé e a razão? A mística da religião dos mistérios que defende o contacto intuitivo e directo com uma divindade que não é passível de categorização; o monoteísmo judaico-cristão que apresenta Deus como simultaneamente transcendente e imanente acessível à razão iluminada pela fé; e o *logos* grego que tende a substituir a religião pela ciência; têm as três vias a mesma validade, estando a adesão a um destes caminhos determinada apenas pela crença ou pela fé?

O pensador cristão Ratzinger defende que é de facto uma questão de fé, embora reconheça que esta se serve de critérios racionais. Mas como é que no contexto da religião cristã se pode compreender a primazia da fé, em vez da correlação da fé com a razão? No sentido de um dom divino? Mas os dons espirituais podem ser recebidos à margem do contexto histórico-cultural e da sua racionalidade? Ora, iremos procurar clarificar estas questões, tendo como horizonte a diferença entre a tradição monoteísta judaico-cristã e a tradição mística budista. Os que lhes é comum e o que as distingue?

2. A filosofia budista da imanência

Invocada no Ocidente pela primeira vez por Pseudo-Dionísio o Areopagita (séc. V), a mística significa neste contexto, não uma devoção, tal como pode existir na vivência confessional de qualquer religião, mas como que uma disposição radical e última que não admite qualquer outra grandeza que se lhe sobreponha

FILOSOFIA E ESTUDOS RELIGIOSOS

e que consiste numa identidade do sujeito com a Totalidade. Uma disposição que é tão característica de Sidarta Gautama (séc. VI – V a.C.), como de qualquer dos grandes pensadores do Hinduísmo, como Adi Shankara (séc. VIII) ou Ramanuja (séc. XI), na defesa de que não há qualquer intermediação entre o homem e o divino, e de que o objectivo do último grau da experiência espiritual é abandonar a diferença e proporcionar a fusão na Unidade. Todas as formas religiosas pertencem a um plano provisório e ilusório, cuja aparência da separação e da diversidade esconde o mistério profundo da identidade absoluta entre Deus e o mundo.

No contexto desta espiritualidade, a pessoa não adquire a dignidade de realidade última e o divino não é concebido de forma pessoal, pois a alteridade entre o Eu e o Tu pertence ao plano provisório e irreal do mundo dividido, tal como se comprova pela experiência mística do Todo que é o Nada. Também o teólogo e filósofo budista sul-coreano Byung-Chul Han salienta, em diálogo com autores como o monge budista *zen* Bodhidharma e o filósofo panenteísta Hegel, que o único objecto da religião é Deus no sentido de uma realidade suprema e última, indeterminada e infinita, que é a negação de todo o particular e, por isso, identificada com o não-ser ou o nada: “O nada budista é tudo menos uma ‘substância’. Não é um ‘ser em si mesmo’, não é um ser que ‘repouse e persevere em si mesmo’. É antes, como ‘vazio em si mesmo’.⁶ A realidade divina última não se manifesta como um Senhor transcendente dominador e onipotente, nem como uma substância eterna que incarna numa singularidade individual, mas sim como um nada imanente ausente de subjectividade e de vontade, de poder e de interioridade: “O nada ou o vazio do budismo *zen* não se dirige a qualquer ‘lá’ divino. A viragem radical no sentido da imanência, do ‘aqui’, é precisamente o traço distintivo característico do budismo *zen* tanto na China como no Médio Oriente”.⁷

De acordo com esta perspectiva, não há um centro de domínio, porque o centro está em todos os seres



Buda - Quinta dos Loridos (Bombarral). Imagem de Samuel Dimas.

e nada exclui, abrindo-se sem limites ao Universo inteiro que floresce integralmente num pequeno grão de pó ou numa pequena flor de cerejeira. Este nada não oferece nenhum fundamento sagrado que possa ser comprovado, porque não há nada transcendente a este mundo. E, por outro lado, elimina as noções de “eu” e de “Deus” da metafísica, pelo que a quietude que propõe não está na razão última das coisas, mas sim na supressão do questionamento sobre o porquê. A este propósito, o teólogo budista cita o místico Angelus Silesius (séc. XVIII) para quem “A rosa é sem porquê, floresce porque floresce”, acrescentando que a mundividência budista não é só desprovida de porquê, mas também de apetição e de invocação ou de saudade, numa insipidez profunda, tal com a que se traduz no efeito de um haiku.⁸

Em diálogo com Heidegger, considera que o budismo *zen* é pois uma religião sem Deus que não admite a separação entre o conhecido e o oculto, entre um nível superior e misterioso de ser que se anteponha ao aparecer do fenómeno, pelo que o mundo inteiro manifesta-se de forma universalmente amistosa em

cada coisa. Nesse sentido, vai para além da mística de Eckhart, que ainda se orienta em termos de uma transcendência para lá do mundo predicativo, no sentido plotiniano do Uno indeterminado que excede toda a inteligibilidade e conceptualização, e centra-se numa mística da absoluta imanência sem a autoerótica da interioridade e da plenitude de si.⁹ Por distinção com os dualismos gnósticos de origem persa, o espaço que o místico budista habita não é o deserto divino transcendente, mas é a multiplicidade imanente do mundo: “O budismo *zen*, graças à sua confiança no mundo, poderia ser entendido como uma religião mundana num sentido especial. Não conhece a fuga nem a negação do mundo”.¹⁰ No entanto, importa advertir que o mundo aqui identificado é para o Budismo uma realidade provisória e penúltima, pois a Unidade harmoniosa a que tende está para além da sua aparência física na multiplicidade das coisas. No encontro espiritual budista da identidade com o fundamento do ser, para lá das aparências, o sujeito liberta-se da falsa identidade do eu individualizado na universalização do puro nada que é verdadeiramente o divino.¹¹

Neste mesmo sentido espiritual, Paulo Borges concebe a transcendência como um transcender de toda a linguagem e estabelece diálogo com o filósofo budista Nagarjuna (sécs. I-II) da Universidade monástica de Nalanda, para esclarecer que essa sabedoria última, transcendente a todos os conceitos, defende que todos os fenómenos surgem em interconexões dinâmicas que não podem ser traduzidas de forma substancialista pelas categorias de seres ou coisas. Esta filosofia recusa a lei de causalidade da tradição judaico-cristã, que supõe uma realidade anterior com o poder de criar uma posterior, e recusa a lei da condição precedente única e independente da noção neoplatónica de emanatismo, que pressupõe o efeito potencialmente pré-existente na causa de um ser em si e por si. Nesta perspectiva, não há identidade nem ipseidade, que implica relação entre coisas, mas sim uma noção de vacuidade mística em que nada possui uma natureza intrínseca

simples, autónoma e substancial: “É neste sentido que tudo é 'vazio', enquanto desprovido daquilo que a visão convencional, acrítica e irreflectida, lhe confere; um 'ser', em si e por si”.¹²

Contudo, trata-se de uma vacuidade que é irreduzível à inexistência niilista, no sentido de não-ser, e que quer significar a realidade última como uma miríade de fluxos impermanentes e interdependentes que não pode ser traduzida pela linguagem tradicional de ser e não-ser, eternidade e aniquilamento, unidade e diversidade, mas que se refere à via do meio entre a eternidade e o niilismo que não está sujeita às quatro possibilidades de predicação lógica aristotélica. Trata-se de um pensamento que não é regido pela lógica da quiddidade e da crença nas coisas, nem pela ontologia fundada na linguagem, que pressupõe a adequação entre palavras e coisas, mas que pressupõe o equívoco inerente a todas as palavras-coisas.¹³ Por isso, Paulo Borges, rejeitando a percepção autocentrada de si e das coisas, comum ao materialismo e ao espiritualismo, refere-se ao “Vazio Pleno”, em diálogo implícito com Karl Jaspers, como algo que está para além de qualquer distinção entre ser e nada, porque nada pode haver distinto e separado do imenso “englobante” do mundo, da vida e do real, bem como do seu fundo sem fundo infinito.¹⁴

Nesta perspectiva, não há nada que seja ele mesmo e em si mesmo individual, pelo que tudo aquilo que dizemos que é, resulta de uma mistura recíproca em permanente movimento. O que se procura é uma experiência da vida em que cessa o movimento intencional e com ele a própria coisa para a qual se procurava dar um nome, isto é, a simultânea cessação do sofrimento e das suas causas: “Aí se desvela, a 'verdadeira natureza das coisas' que 'é sem produção, sem destruição, como o nirvana’”.¹⁵ O que se procura é superar a ordem do pensamento intencional, que pressupõe a correlação sujeito-objecto, para uma experiência de meditação vivida em que se dá a ausência de um ser real: cessa o pensamento discursivo que suscita imaginações e cessa a noção de identidade ou de não-identidade, numa extinção absoluta de toda a apropriação ou apego.¹⁶

FILOSOFIA E ESTUDOS RELIGIOSOS

O nirvana corresponde, não à extinção de algo existente, mas da ideia de que possa haver alguma coisa que se extinga na obtenção do nirvana, o que remete para a noção de um devir universal em que tudo é interdependente e fora de condições, perdendo sentido todas as questões sobre a origem e o fim e sobre a eternidade.¹⁷ Por isso, Paulo Borges, em consonância com o filósofo budista, identifica a patologia do eu *normótico* que, pela sua separação, vive às avessas da realidade original de todos os seres, que consiste na interconexão imensa e ilimitada do “Vazio-Plenitude” ou “infinito fundo sem fundo” que é comum a nós e a tudo: “O mundo *normótico* opõe vazio e plenitude, não vendo que o vazio é a plenitude e a plenitude é o vazio”.¹⁸ No silêncio dessa experiência espiritual que consiste numa abertura pré-conceptual ao fundo infinito de tudo, deparamo-nos com o “coração da Vida”.¹⁹

3. A filosofia cristã da transcendência

Para Ratzinger o monoteísmo desenvolve-se, não sob a figura do místico, mas sim do profeta, e a tônica não se centra sobre a identidade com o ser de tudo o que é, mas sim na relação pessoal de alteridade em que Deus chama o homem. Se o monoteísmo na Índia se ordena ao monismo da mística e surge apenas como um nível anterior à experiência espiritual definitiva de identidade, o monoteísmo do Mazdeísmo, do Judaísmo e do Islão, afasta-se do politeísmo, mas não se centra na pura interioridade e na pura passividade de Deus em relação ao homem, cuja tarefa religiosa consiste em ascender a via dos diferentes graus de unificação. De forma contrária, no monoteísmo do Médio Oriente, é o homem que é passivo e Deus toma a iniciativa de nele actuar, oferecendo-lhe a salvação pela revelação.²⁰

A perspectiva mística centra-se nos seus conteúdos de forma simbólica e intemporal, enquanto a perspectiva profética se centra na ordem temporal e histórica da escuta da interpelação divina. O Cristianismo desenvolve-se a partir da fé num acontecimento e ao contrário do dualismo da filosofia grega não contrapõe a verdade do mundo eterno à ilusão ou

aparência do mundo temporal, mas apresenta a irrupção do eterno no tempo conferindo-lhe real existência e historicidade. De facto, tal como sublinha Mircea Eliade, a espiritualidade da perspectiva mística partilha com a espiritualidade das religiões primitivas da natureza e com a espiritualidade mítica a ausência da história, traduzida pela saudade e desejo de regresso à origem, no sentido do movimento circular do eternamente igual.

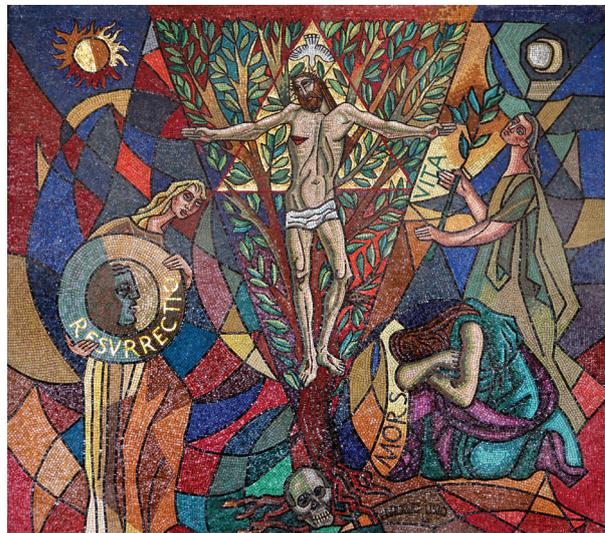
Ao contrário do que acontece com os fundadores das religiões da Ásia Oriental, como Buda, Confúcio ou Lao Tse, com os fundadores das religiões do Médio Oriente, como Abraão, Isaac, Jacob, Moisés, Zaratustra e Maomé, Deus não é contemplado, mas é reconhecido como aquele que age e permanece oculto. Não se dá um esforço gnóstico do homem em ascender por diferentes níveis à essência espiritual da divindade, mas é Deus transcendente e inacessível que procura o homem na sua condição terrena. Neste sentido, podemos dizer que a espiritualidade da Bíblia não consiste em tornar visível ou assimilável a realidade divina, mas sim em escutar a palavra e agir em obediência, estando a salvação ao alcance de todos e não apenas ao alcance dos ascetas e das grandes personalidades religiosas. No entanto, como reconhece o teólogo alemão, esta diferenciação não encerra nenhum juízo qualitativo, pois considera que todos os homens fazem parte da mesma história, que de maneiras muito diversas caminha para Deus.²¹

Na perspectiva monoteísta, o objectivo do homem não é a absorção ou dissolução no Todo-Uno, como referem Byung-Chul Han e Paulo Borges, mas é a relação pessoal e amorosa com Deus através da escuta da sua palavra e das obras de justiça. A verdadeira experiência humana do ser não se dá pela fusão na Unidade, ou pela universalização no Infinito, como defende Hegel, em que tudo é absorvido numa totalidade sem nome, mas dá-se no encontro amoroso com o outro, como salienta Lévinas, em que se dá o reconhecimento da liberdade e individualidade pessoal irreductível a uma identidade informe.

Por outro lado, na tradição judaico-cristã, o bem

e o mal não estão em dependência recíproca ou em complementar relação de contrários, como acontece numa filosofia da Unidade, mas estão em contradição. A ideia de que o bem precisa do mal, desenvolvida por autores como Leibniz, Hegel e Goethe no seu *Fausto*, significa a destruição do ser, e viria a justificar as práticas políticas do comunismo de Marx. O mal não faz parte da dialética do ser, mas opõe-se ao ser e à sua bondade intrínseca, não de forma absoluta, como defende o maniqueísmo, mas de forma relativa.²²

Uma outra noção que é específica da espiritualidade judaico-cristã e que não pertence à mística ou à religião, concebida esta como uma teia de comportamentos humanos para ascender a Deus, é a noção de fé, concebida como um dom do poder misericordioso de Deus. Autores como Karl Barth vão absolutizar esta ideia, considerando que a salvação dá-se exclusivamente pela fé enquanto iniciativa salvífica de Deus, por contraposição com as religiões que significam os modos de o homem procurar ascender a Deus. A partir desta leitura generalizou-se nos anos 50 e 60 a ideia de um Cristianismo sem religião. Defende Ratzinger que a solução não está na proposta exclusivista de Karl Barth, de que a salvação está apenas na fé cristã, não está na proposta inclusivista de Karl Rahner, de que o Cristianismo estaria presente em todas as religiões de forma oculta ou anónima, nem está na proposta pluralista e relativista do teólogo anglicano J. Hick, segundo a qual todas as religiões são caminho de salvação. Este último defende a posição kantiana de que a realidade absoluta não pode ser reconhecida na aparência da história e de que os mistérios e os meios da graça não passam de superstições.²³ Pressupondo com Kant que não podemos conhecer a realidade última em si mesma, mas apenas o seu aparecimento no nosso modo de percepção de acordo com as diferentes lentes culturais, denuncia Ratzinger que este presbítero americano, após uma longa estadia na Índia, defende que o absoluto pessoal não pode existir na história de forma revelada e desoculta e que nós apenas temos modelos e figuras ideais que nos dirigem para o ab-



Renouabis faciem terrae — painel de mosaicos de Teologia — Memória da Universidade, da autoria de António Lino — Átrio da Reitoria Univ. de Lisboa (Arq. Porfírio Pardal Monteiro). Imagem de Samuel Dimas.

solutamente Outro ininteligível e não acessível pelas mediações dogmáticas e sacramentais.²⁴

De modo distinto destas propostas, Ratzinger diz que a salvação não pode ser considerada apenas no plano das religiões, mas sim no âmbito mais vasto e radical da existência humana, reconhecendo a importância de respeitarmos o mistério da acção de Deus. Advertindo que qualquer religião tem modos que nem sempre conduzem à salvação, como aconteceu ontem com o Cristianismo nas formas degeneradas das cruzadas e da inquisição,²⁵ como acontece ainda com o Hinduísmo na sua ligação ao sistema alienante de castas, ou como decorre no Islão através das suas formas de terrorismo, acaba por concordar com Barth e Bonhoefer no sentido de que não basta a forma institucional para garantir a relação salvífica com a transcendência e que compete ao homem procurar na dinâmica íntima da consciência as formas mais puras e nobres da sua religião: “Não se trata simplesmente de transmitir uma estrutura de instituições e ideias, mas de procurar sempre, na fé, a profundidade mais íntima, o verdadeiro contacto com Cristo”.²⁶ A salvação no além da vida eterna pressupõe a concretização no aquém do mundo temporal de uma vida de justiça que humanize e dignifique o homem,

FILOSOFIA E ESTUDOS RELIGIOSOS

o que está para além da religião e encerra uma crítica à própria religião. A salvação está muito para além do reconhecimento e do cumprimento da lei da religião, porque todos os homens têm a capacidade de escutar a voz da bondade divina na consciência e podem alcançar a santidade.²⁷

A fé na revelação de Cristo, que implica a união entre esclarecimento racional e doutrina religiosa num dinamismo de recíproco aprofundamento e purificação, admite todas as experiências espirituais da humanidade, no reconhecimento de que as culturas são reconduzidas de forma sinfónica umas às outras e de que as religiões não devem ser concebidas de forma estática e paralela. Na procura contemporânea de uma unidade que transforme o pluralismo exclusivista em pluralidade relacional, o teólogo alemão identifica três grandes modelos. Em primeiro lugar, salienta o monismo espiritual indiano, com a sua mística da identidade num caminho englobante que reconhece a dimensão simbólica de cada religião, mas, ao mesmo tempo, supera esse plano relativista e propõe uma verdade última comum traduzida por um absoluto não categorizável que tanto pode ser chamado ser como não-ser. O segundo modelo é o cristão de universalidade na conciliação entre a unidade e a diversidade, a imanência e a transcendência, para quem a última realidade não é inominável, traduzindo-se como tri-unidade de Deus. A última noção do ser não é absolutamente inefável, mas traduz-se pelo amor que se torna visível no Deus que se faz criatura. Em terceiro lugar, temos o modelo do Islão que defende a simplicidade de um Deus único absolutamente transcendente e propõe o desenvolvimento de uma religião universal, fora da qual não é possível a salvação.²⁸

O modelo budista do Oriente propõe uma mística de identidade impessoal e o modelo cristão do Ocidente propõe uma imagem pessoal de Deus. Esta diferença é concebida pela mística do Budismo como uma diferença penúltima e não essencial, porque nenhum conceito pode traduzir a realidade

inefável da unidade absoluta. A partir desta ideia de que a diferença essencial não está na concepção de Deus, mas sim entre a linguagem humana de Deus, nas suas diversas formas, e a realidade do inominado que apenas pode ser tocado à distância por aproximações, proporcionou na contemporaneidade a ilusão de um maior respeito pelo mistério divino e de uma maior humildade por parte do homem em relação ao Absoluto, numa tolerância que permite uma universal comunicação religiosa e filosófica.

Perante esta abordagem fundamentada no princípio de igualdade entre a noção de Deus pessoal e a noção de Deus impessoal, porque se reduzem ao plano categorial e relativo da cultura, o Cristianismo afirma a sua especificidade, defendendo que o maior valor da concepção de um Deus pessoal com inteligência e vontade reside no facto de nos permitir conceber a oração, não apenas como uma forma de auto-conhecimento, mas como um diálogo com Deus que nos conhece, escuta, fala e quer: “Se, porém, Deus é pessoa, então a realidade última e a realidade mais alta de tudo o que existe é, ao mesmo tempo, a mais concreta – então eu estou sob o olhar de Deus e no âmbito da Sua vontade, do Seu amor”.²⁹

Assim, por distinção com as perspectivas gnósticas, Cristo não é concebido apenas como uma das formas finitas do aparecimento do divino, pela qual podemos pressentir o Infinito, mas Cristo é Deus. Para o Cristianismo, Deus não é a alma do Mundo ou o Cosmos, como defendia o estoicismo, mas também não é mero objecto de culto mítico ou preceito moral. O Cristianismo não se fundamenta em imagens míticas e em presságios com mera utilidade política e moral, mas encerra a exigência duma análise racional da realidade, na procura do conhecimento da verdade sobre o fundamento do Mundo e do homem que implica uma unidade entre a filosofia e a teologia: “A fé venera aquele Ser, que está na base de tudo o que existe, o 'verdadeiro Deus'”.³⁰

Neste pressuposto, Ratzinger, numa alusão

a uma perspectiva que podemos definir de panenteísta ou pantenteísta, admite que o Deus da fé cristá pode ser reconhecido racionalmente na natureza, mas excede essa natureza porque a precede e entrou na História para salvar o homem.³¹ A síntese entre fé, razão e vida fez do Cristianismo uma religião mundial que confere dignidade e realidade ao mundo natural, por distinção com a filosofia grega dualista e com o Budismo, que consideram as determinações do mundo físico como meras aparências e situam a verdade na indeterminação inefável do vazio infinito. A desvalorização do mundo, que se manifesta também em algumas correntes místicas do Cristianismo, não tem origem na verdade cristá, mas sim nas interpretações gnósticas: “O *logos* não aparecia apenas como razão matemática do fundo de todas as coisas, mas como amor criador até ao ponto de se fazer compaixão com a criatura”.³²

4. Conclusão: a diferença entre a metafísica cristá da transcendência e a filosofia budista da imanência

De acordo com a metafísica teísta cristá, o divino apresenta-se como uma substância transcendente e eterna, causa primeira e suprema que dá origem a toda a realidade sem se identificar com ela. A substância ou a *hypostasis* é aquilo que permanece em toda a mudança, constituindo a unidade da mesmidade do ente numa actividade de sustentar e persistir. Nesta medida, a *hypostasis* é o idêntico que se preserva e delimita perante o outro, ou seja, é a essência que aspira à posse de si mesma. Separada e distinta da realidade plural da existência, a unidade de Deus é causa de todos os efeitos numa acção que encerra um desnível ontológico entre o ser e o aparecer. A noção de redenção das almas significa a comunhão com Deus, numa relação que preserva a identidade e a mesmidade pessoal.

De modo distinto, a filosofia budista não se rege por este modelo metafísico da transcendência ou do totalmente outro e da rutura ontológica entre os entes e a ordem superior de ser. A redenção significa

o esvaziamento do ente que se apega a si mesmo ou se fecha em si, num movimento deslimitador de expropriação que o envolva na vastidão da abertura infinita e indeterminada. A redenção das almas dá-se na extinção nirvânica, porque tudo tende para a ausência dessa presença totalizadora sem limites e definições, numa empatia cósmica universal. No plano indiferenciado do nada que é tudo, dá-se essa indistinção amistosa de indiscreta quietude que anula a memória histórica e pessoal.

O conceito fundamental do Budismo não é o de “substância”, no sentido de uma realidade cheia de si mesma ou do que lhe é próprio e perene, mas sim o conceito de “vacuidade”, no sentido de expropriação do para si monádico, de esvaziamento do ente que se apega a si mesmo, enunciando uma abertura em que nada se condensa.³³ As coisas fluem entre a presença e a ausência, numa vazia alternância entre a aniquilação e o brilho das formas que suprime a diferença entre matéria e espírito: “Para os sábios, que vivem com profundidade nas montanhas, estas 'são' o seu corpo e o seu espírito”.³⁴

Esta ideia panteísta de realidade, ilustrada pela noção de vazio aberto em compenetração recíproca que suprime a diferença entre natureza e espírito, não é aceite pela filosofia cristá que, através da noção de criação, estabelece a autonomia das criaturas em relação ao Criador. Deus é determinado antropomorficamente nas pessoas da Trindade e a sua acção apenas pode ser dita de forma analógica a partir da experiência humana no tempo, pela mediação cultural e histórica da existência. Por um lado, preserva-se nesta relação o dualismo entre a transcendência e a imanência. Por outro lado, procura-se superar este dualismo nas teologias apofáticas e nas metafísicas do Mistério pela linguagem do paradoxo e do excesso, no reconhecimento de que Deus não pode ser reduzido ao plano categorial e conceptual.

Para o Budismo, a realidade divina originária está além da significação da matriz metafísica tradicional religiosa e teológica, que se centra na dialéctica

FILOSOFIA E ESTUDOS RELIGIOSOS



Mesquita-Catedral (Córdoba). Imagem de Samuel Dimas.

entre 'ser' e 'não-ser' ou 'nada' relativo. Esta realidade espiritual não se compreende pelas categorizações do tudo e do nada, da mesmidade e da alteridade, porque se situa numa liberdade radical em que Deus, que está acima do ser e da diferença, vive no homem sem que este saiba, numa atemporal indeterminação ou infinidade. O mundo do Budismo é esvaziado do *anthropos* e do *theos*, na abertura infinita de um vazio que é absoluta presença e de um nada que é tudo. Uma religião sem Deus que afirma Deus em tudo. Quer isto dizer que o vazio do Budismo *zen* não implica a negação do particular ou do ente, no sentido niilista, mas constitui uma afirmação suprema de ser sem delimitação substancial que dá origem a tensões

de oposição,³⁵ promovendo o reflexo dumas coisas nas outras em profunda relação de vizinhança e abertura sem limites que não contempla a vontade e o desejo: “O espírito deve esvaziar-se para aceder a um estado desperto e a um recolhimento sem interioridade”.³⁶

Se para Platão a morte não é uma queda ou aniquilação, mas uma transfiguração no fim superior; se para Hegel a morte não é a precipitação no nada, mas a transfiguração no universal; e se para Heidegger é o abandono da existência quotidiana de ser no mundo para retornar ao ser da existência própria; para o Budismo a morte é uma comunhão com as coisas que parecem sem procurar uma elevação acima da imanência e da caducidade. A morte é associada a uma serenidade alegre e a um desprendimento de si mesmo³⁷ que não anula a mesmidade, mas que a lança para a total abertura, numa mesmidade cheia de amplitude sem si mesmo, ou seja, livre da interioridade subjectiva: “O eu esvazia-se enquanto se enche de uma vastidão mundana”.³⁸ Não se trata da morte em Deus que eleva a interioridade à interioridade infinita dessa divindade, transcendendo o provisório, como em Mestre Eckhart, mas sim de um aprofundamento na imanência do transitório ou numa fusão nas coisas: “A medida do 'completamente vivo' não é o 'eterno' ou o 'imortal'. Ele coincide antes com o 'completamente mortal’”.³⁹ **RC**



Sinagoga Medieval – Bairro dos Judeus (Córdoba). Imagem de Samuel Dimas

NOTAS

- 1 Cf. Joseph Ratzinger, *Fé, Verdade, Tolerância – O Cristianismo e as grandes religiões do Mundo*. Lisboa: UC Editora, 2007, pp. 26-27.
- 2 Cf. Karl Rahner, «El cristianismo y las religiones no cristianas», in *Escritos de Teologia*, tomo V. Madrid: Ediciones Taurus, 1964, p. 143.
- 3 Cf. *ibidem*, p. 149.
- 4 ———, p. 155.
- 5 Cf. Joseph Ratzinger, *Fé, Verdade, Tolerância – O Cristianismo e as grandes religiões do Mundo*, p. 31.
- 6 Byung-Chul Han, *Filosofia do Budismo Zen*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2018, p. 14.
- 7 *Ibidem*, p. 19.
- 8 Cf. *ibidem*, p. 23.
- 9 ———, p. 27.
- 10 *Ibidem*, p. 33.
- 11 Cf. . Joseph Ratzinger, *Obras Completas, vol. IV – Introducción al cristianismo*. Madrid: BAC, 2018, p. 763.
- 12 Cf. Paulo Borges, *Vazio e Plenitude ou o Mundo às Avessas*. Lisboa: Ancora Editora, 2018, p. 155.
- 13 Cf. *ibidem*, p. 159.
- 14 Cf. *ibidem*, p. 13.
- 15 *Ibidem*, p. 166.
- 16 Cf. *ibidem*, p. 169.
- 17 ———, p. 170.
- 18 *Idem*, p. 14.
- 19 *Ibidem*, p. 16.
- 20 Cf. Joseph Ratzinger, *Fé, Verdade, Tolerância – O Cristianismo e as grandes religiões do Mundo*, p. 35.
- 21 Cf. *ibidem*, p. 42.
- 22 ———, p.46.
- 23 ———, p. 120.
- 24 ———, p. 109.
- 25 ———, p. 181.
- 26 *Ibidem*, p. 51.
- 27 Cf. *ibidem*, p. 183.
- 28 ———. P. 79.
- 29 *Ibidem*, p. 95.
- 30 ———, p. 152.
- 31 Cf. *ibidem*, p. 154.
- 32 *Ibidem*, p. 162.
- 33 Cf. Byung-Chul Han, *Filosofia do Budismo Zen*, p. 44.
- 34 *Ibidem*, p. 48.
- 35 Cf. *ibidem*, p. 51.
- 36 *Ibidem*, p. 66.
- 37 Cf. *ibidem*, p. 101.
- 38 *Ibidem*, p. 102.
- 39 ———, p. 106.

BIBLIOGRAFIA

- Han, Byung-Chul. *Filosofia do Budismo Zen*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2018.
- Heiler, F. «The History of Religions as a Preparation for the Cooperation of Religions», in *History of Religions*, editado por Mircea Eliade e J. Kitagawa. Chicago: University Press, 1959.
- Móhan Wijayaratna. «O budismo nos países do theravâda», in Jean Delumeau (direcção), *As Grandes Religiões do Mundo*. Lisboa: Editorial Presença, 1997.
- Rahner, Karl. «El cristianismo y las religiones no cristianas», in *Escritos de Teologia*, tomo V. Madrid: Ediciones Taurus, 1964.
- Ratzinger, Joseph. *Fé, Verdade, Tolerância – O Cristianismo e as grandes religiões do Mundo*. Lisboa: UC Editora, 2007.
- Ratzinger, Joseph. *Obras Completas, vol. IV – Introducción al cristianismo*. Madrid: BAC, 2018.
- Robert, Jean-Noël, *O Budismo, História e Fundamentos*, in Jean Delumeau (direcção), *As Grandes Religiões do Mundo*. Lisboa: Editorial Presença, 1997.
- Smart, Niniam. *The Religious Experience of Mankind*. London: Fontana, 1971.