

Religião sem Deus

O grande Buda:
está absorto e continua absorto
durante todo o dia de Primavera.

SHIKI

Hegel, numa das suas lições sobre a filosofia da religião, diz que o objeto desta é “Deus e nada mais senão Deus”⁶. Tão-pouco o budismo constitui uma exceção. E é assim que Hegel equipara simplesmente Deus e o “nada”, o conceito central do budismo:

[...] o supremo e último é o *nada* e o não ser. Só o nada tem verdadeira subsistência, toda a outra realidade, todo o particular não tem subsistência alguma. Tudo saiu do nada e tudo volta ao nada. O nada é o uno, o princípio e o fim de tudo. [...] À primeira vista, não pode deixar de surpreender que o homem pense em Deus como nada, isso tem de parecer a coisa mais singular do mundo; mas essa mesma determinação, considerada de mais perto, significa: Deus não é em absoluto “nada de determinado”; não há determinação alguma de tipo algum que cor-

6 G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, tomo 16, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Frankfurt, 1986, p. 28.

responda a Deus, ele é o infinito; e isso significa: Deus é a negação de todo o particular.⁷

Portanto, Hegel interpreta o budismo como uma espécie de “teologia negativa”. O “nada” exprime essa negatividade de Deus através da qual Deus se subtrai a toda a determinação positiva. Após esta determinação problemática do nada budista, Hegel exprime a sua estranheza. “Deus, ainda que seja entendido como nada, como essência em geral”, é “conhecido, no entanto, como ‘este homem imediato’”. Estas últimas palavras referem-se a Buda. Parece-nos “acima de tudo repugnante, escandaloso e incrível” que

um homem portador de todas as necessidades sensíveis seja considerado como Deus, como aquele que cria, conserva e produz eternamente o mundo a partir do nada.

Hegel vê uma contradição no facto de o “absoluto” ser personificado “na finitude imediata do homem”. “É venerado um homem e, nele, é Deus que assume forma individual e se oferece para ser venerado.”⁸ Ou seja, Buda é a “substância” numa “existência individual”, em cujas mãos está “o poder, a dominação, a criação e a conservação do mundo, da natureza e de todas as coisas”.

Hegel, na sua interpretação do budismo, serve-se de conceitos onto-teo-lógicos, como substância, essência, Deus, poder, dominação e criação, que são, todos eles, inadequados ao budismo. 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”. “Não foge” à determinação para se retirar para o seu interior infinito. O nada budista não pode ser determinado como esse “poder substancial” que “governa o mundo e tudo faz surgir e devir segundo

⁷ *Ibid.*, p. 377.

⁸ *Ibid.*, p. 375.

uma conexão racional”⁹. O nada significa, antes, que “nada domina”. Não se manifesta como um “Senhor”. Dele nenhuma “dominação” surge, nenhum “poder”. Buda não “representa” nada. Nele, a substância eterna não se incarna numa singularidade individual. Hegel entretece inadmissivelmente o nada budista numa relação de representação e de causalidade. O seu pensamento, que se orienta através de noções como “substância” e “sujeito”, é incapaz de captar o nada budista.

O seguinte kôan do *Bi-yän-lu* pareceria estranho a Hegel: “Um monge perguntou a Dongshan: O que é Buda? Dongshan respondeu: Três libras de cânhamo.”¹⁰ Igualmente seriam para ele estranhas estas palavras de Dôgen:

Se vos falo de Buda, credes que ele deverá ter determinadas propriedades corporais e uma radiosa auréola de santo. Se vos digo: “Buda é um caco de tijolo e um seixo”, mostrais-vos surpreendidos.¹¹

Perante estas palavras zen, Hegel afirmaria possivelmente que, no budismo zen, Deus não aparece sob a forma de um indivíduo, uma vez que antes “anda disperso” de modo inconsciente através de inumeráveis coisas. Assim, para Hegel, isso seria um retrocesso relativamente ao budismo corrente, porque o seu “progresso” frente à religião da “fantasia” consiste em “aquietar a oscilação insegura de Deus”, em fazer Deus regressar da “desordem estéril [...] a si mesmo e à unidade essencial”. Para Hegel, o budismo é uma “religião do ser em si”. Aqui Deus concentra-se no interior de si mesmo. É “cortada” a “relação com o outro”. Em contrapartida, tal é a concentração que falta na religião da “fantasia”. Nesta, o “uno” não está em si mesmo, mas

9 *Ibid.*, p. 378.

10 *Bi-yän-lu, Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand, op. cit.*, tomo 1, p. 239.

11 Eihei Dôgen, *Shôbôgenzô Zuimonki. Unterweisungen zum wahren Buddhaweg*, Heidelberg, 1997, p. 128.

antes “submetido a um movimento disperso”. Pelo contrário, no budismo Deus deixa de estar disperso em coisas inumeráveis:

Assim, pois, por comparação com o estádio anterior, passou-se da personificação que se decompõe fantásticamente em inumeráveis modos de manifestação a uma modalidade de divindade circunscrita e presente de modo determinado.¹²

Este Deus recolhido em si mesmo aparece “numa concentração individual”, quer dizer, sob a forma de um indivíduo chamado Buda.

Tão-pouco a interpretação da meditação budista em Hegel acerta no alvo da atitude espiritual do budismo. Segundo Hegel, na imersão meditativa aspira-se ao silêncio do “ser em si”. É na medida em que corta toda a “relação com o outro” que o sujeito entra “em si mesmo”. Assim, a “meditação” é um “ocupar-se de si”¹³, um “regresso a si mesmo”¹⁴. Hegel vai ao ponto de falar de um “brotar em si mesmo”¹⁵. Conseguir-se-á assim uma interioridade pura, absoluta, do ser em si, inteiramente livre do outro. Imergimo-nos nesse “pensamento abstrato em si” que, como “uma substancialidade operante”, é constitutivo da “criação e conservação do mundo”. Conseqüentemente, a “santidade do homem” consiste em que “nesta aniquilação, neste silêncio, ele se une a Deus, ao nada, ao absoluto”¹⁶. Segundo Hegel, neste estado do “nirvana”, o homem “deixa de estar submetido ao peso, à doença, à idade”. Portanto, no “nirvana” alcança-se uma infinitude, uma imortalidade, que constitui uma liberdade infinita:

O pensamento da imortalidade resume-se em que o homem é pensante, e é-o na sua liberdade em si mesmo; é, assim, com-

12 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, op. cit., p. 375.

13 *Ibid.*, p. 382.

14 *Ibid.*, p. 387.

15 *Ibid.*, p. 385.

16 *Ibid.*, p. 386.

pletamente independente, o outro não pode irromper na sua liberdade; é apenas a si mesmo que se reporta, o outro não pode fazer-se valer nele. Alcançada esta perspectiva, esta identidade de si consigo mesmo, aquilo a que chamamos eu, este ser que é em si mesmo verdadeiramente infinito, é imortal, não está sujeito a mudança alguma, é ele mesmo o imutável, o que só em si mesmo é, o que só em si mesmo se move.¹⁷

Nestes termos, a infinitude como liberdade consiste numa pura interioridade, não implicada em exterioridade alguma, em alteridade alguma. Nesta imersão no puro pensamento, o homem está inteiramente em si, reporta-se apenas a si mesmo, toca-se tão-só a si mesmo. Nenhuma exterioridade perturba a sua contemplação referida a si mesmo. O Deus do budismo apresentado por Hegel é concebido segundo esta “interioridade” pura do “eu”. Mostraremos adiante que o nada budista é uma figura oposta à interioridade.

Segundo Hegel, em todas as religiões superiores, especialmente na cristã, Deus não se reduz a ser uma “substância”, mas é também um “sujeito”. Do mesmo modo que o homem, Deus deve ser pensado como um sujeito, como uma pessoa. E, por conseguinte, na perspectiva hegeliana, o nada budista é desprovido de subjetividade ou de personalidade. Este nada, à semelhança do Deus hindu, não é o “o uno *para si*”, mas “o uno *em si*”¹⁸. Ainda não é um ele, um *senhor*, Falta-lhe a “subjetividade exclusiva”¹⁹. Não é tão exclusivo como o Deus judaico. Esta falta de subjetividade é “suprida” através da figura de Buda. Assim, o “absoluto” é personificado e “venerado” através de um indivíduo empírico finito. Mas, segundo as já referidas palavras de Hegel, o facto de um homem finito ser considerado como “Deus” parece-nos “acima de tudo repugnante, escandaloso e incrível”. Para Hegel, constitui uma contradição que o

17 *Ibid.*, pp. 387-388.

18 *Ibid.*, p. 347.

19 *Ibid.*, p. 414.