

(Publicado, na *Revista Cultura Entre Culturas*, nº 2, pp-24-29, 2010.)

Rui Lopo
(rui.lopo@gmail.com)

Da Universalidade, do Oriente, do Orientalismo, da Filosofia da Religião, do Budismo definido como Niilismo e do que haja de romântico *entre* tudo isto.

Diário de uma investigação¹

(...) na Holanda, quando se pretendeu obter (...) uma versão da oração dominical no idioma de Barantola [Lhassa], viram-se embargados neste ponto: santificado seja o vosso nome; é que, com efeito, não se pôde explicar aos Barantolas o que queria dizer a palavra santo.

Leibniz

BOUDDHISME: "Fausse religion de l'Inde" (Définition du Dictionnaire Bouillet, 1^{re} édition).

Citado por Flaubert no seu *Dictionnaire des Idées Reçus*.

Os outros afinal éramos nós.

Rui Oliveira

I

O que implica iniciar uma reflexão sobre filosofia da religião a partir das Luzes? O questionamento do cristianismo, teológica, política e culturalmente efectivo, isto é: nas modalidades do seu ser realmente existente, leva à eclosão, desenvolvimento teórico e expansão de múltiplos cristianismos possíveis. É desta dilatação do campo religioso de pensabilidade como do campo de pensabilidade do que seja o religioso que a integração do *outro* do europeu se perfila com a agudeza que lhe dá não só este mesmo revolucionamento teórico mas o próprio encontro histórico-mundial em curso.

¹ O autor destas linhas ocupa-se actualmente de uma investigação na área da história da filosofia e da filosofia da religião, tentando demonstrar a importância da apropriação do pensamento *oriental* pela filosofia europeia de oitocentos. As notas que aqui se apresentam são glosas e comentários a esse mesmo estudo.

Neste sentido, constatamos em diversos autores, de Condorcet e Kant a Hegel, Feuerbach e Marx, de Comte a Nietzsche o quadro de um refazer da filosofia da religião numa modernidade entendida em referência ao outro grande acontecimento histórico-mundial inaugurador da nossa época, o tempo de todas as universalizações: a Revolução Francesa. Isto não significa que não seja ele também visto como época de particularização concreta de vários *universais* previamente tidos como sólidos, mas afinal sofrendo acelerada *dissolução no ar* que actualmente respiramos. Por sua vez, a reconstrução iluminista, romântica e pós-iluminista da filosofia da religião articula-se e prende-se com a construção da *ideia* de universalidade que é correlativa e indiscernível dos processos sócio-históricos concretos de universalização, de que é exemplo pregnante a inscrição formal da *cidadania* num mercado mundial que, de certo modo, a engendra e circunscreve. No decurso destes processos (actualmente designáveis como mundialização do mundo ou globalização do globo), a *Europa* começou a compreender-se como *contingente*, isto é, a reconhecer-se como uma efectividade limitadamente situada, de âmbito político e cultural, e não como uma realidade geográfica ou *natural*, segundo a lição filosófica de Montaigne, e a exposição historiográfica contemporânea de Fernand Braudel e Lucien Febvre, por exemplo. Simultaneamente, o cristianismo defrontou-se com a sua *relatividade* – desde os textos eclesiais, missionários e missionológicos de Seiscentos, que espantadamente constata a *diferença do outro*, à construção das actuais sociedades laicas e multi-religiosas. O período em que as potências europeias se digladiam na Ásia em busca de controlo e têm o colonialismo como política, em que se verifica uma perda da autoridade eclesial, como característica religiosa e social, e em que culturalmente surge o chamado iluminismo contextualizam o advento europeu do budismo.²

Verificamos que no período histórico que vivemos (e das várias universalizações a que assistimos e de que somos, simultânea e contraditoriamente, elemento passivo e agente mais ou menos empenhado, conscientemente ou não), e no quadro da construção de *uma* renovada e renovadora ideia de universalidade, a descoberta, referência, encontro, diálogo, apropriação e integração do outro chamado *Oriente* – e nomeadamente, do outro chamado *budismo* – não lhe é indiferente, sendo antes uma sua peculiar e decisiva instância, especialmente a dois níveis: no que diz respeito à tensão cultural entre o particular e o universal (religião e religiões / nação e continentes / centro e periferia) e no que concerne à crise aberta pela reflexão sobre o *nada*, no contexto de uma redefinição do horizonte ontológico de fundamentação das questões, no quadro da chamada *crise da metafísica* e do primado contemporâneo das *filosofias da diferença* sobre as perspectivas unificantes (de Jacobi a Derrida).

II

² Sobre este tema, de uma perspectiva budista, consulte-se *The Awakening of the West*, de Stephen Batchelor.

Este segundo aspecto contextualiza a identificação do budismo com uma forma de niilismo por parte dos autores ocidentais, considerando o *nirvana* equivalente ao *nada*, o que leva à equação da prática espiritual budista como uma forma de auto-aniquilação³.

Esta identificação é estabelecida num momento em que o niilismo surgia como uma possibilidade filosófica, cultural e espiritual temida como maximamente corrosiva.

Um dos autores que mais longe levaram a operação de codificação do budismo como um conceito filosófico operativo, especificamente relativo às discussões filosóficas, ideológicas e culturais europeias coevas, desligado da sua realidade histórico-social asiática e da prática espiritual e religiosa que lhe corresponderia (assim como da sua *filosofia*)⁴, é Nietzsche, no âmbito do seu diagnóstico do niilismo europeu. É neste sentido que este autor designará perspectivisticamente a cultura europeia como *niilista*⁵ e apontará o *budismo* como um contributo para superar essa condição, mas também, noutra nível de significação, denunciá o próprio budismo como um niilismo a combater ou superar. Recordemos, a título ilustrativo, um famoso passo, intitulado *O nosso ponto de interrogação*, datado de 1882, da *Gaia Ciência*, de Nietzsche:

“Suprimi as vossas venerações ou suprimi-vos a vós próprios”. *Esta última situação seria o niilismo, mas a primeira também não seria igualmente – o niilismo? – Eis o nosso ponto de interrogação.*

O complexo e decisivo tema do niilismo⁶ é aqui esquematizado em termos brutalmente gerais, referindo-o a pelo menos três possibilidades de circunscrição conceptual ou instâncias de sentido:

³ Sobre o tema da equivalência oitocentista entre budismo e *culto do nada* (segundo a expressão de Victor Cousin), veja-se o histórico trabalho de Roger Pol-Droit. Estas notas que aqui se apresentam não procuram de modo nenhum estabelecer um exercício comparativo entre tradições, nem sequer um diagnóstico exaustivo das distorções que o budismo sofre às mãos dos seus intérpretes ocidentais, mas visam tão só memorar um processo histórico de selecção e utilização de *metáforas*: isto é, de um processo ideológico em actual superação na cultura ocidental. Neste sentido, recordemos sem espanto que, em termos filosóficos, a filosofia búdica da *via do meio*, de Nagarjuna a Chandrakirti denuncia dois extremos conceptuais que haveria que evitar a todo o custo: eternalismo (crença na eternidade, substancialidade, auto-subsistência, auto-justificação, auto-causação, independência e consistência dos fenómenos, em si e por si considerados) e niilismo (crença na mera inexistência de todas as coisas).

⁴ Uma das características mais decisivas da distorção ideológica orientalista é a ausência de reconhecimento de distinções discursivas e de género no território do *outro* – a ausência de uma consciência genológica: constate-se, como exemplo entre tantos, o modo como os autores utilizam *sutras* (sermões do Buda) para discutir uma qualquer questão filosófica, omitindo o esmagador acervo de comentário doutrinário, sapiencial e filosófico das diversas tradições budistas: Parece-nos que tal equivaleria a uma tentativa de rebater ou justificar filosoficamente um versículo do *sermão da montanha* ignorando os dois mil anos de elaboração teológica e filosófica de inspiração cristã.

⁵ Sobre o complexo tema do niilismo em Nietzsche, aqui apenas muito genericamente afluído, remetemos para os esclarecedores estudos de Nuno Nabais.

⁶ Sobre o tema, consulte-se a obra fundamental de Conor Cunningham, *Genealogy of Nihilism. Philosophies of nothing and the difference of theology*, de 2002.

1. O ser é nada, isto é, ou

a) a multiplicidade é uma aparência e uma percepção ilusória, por trás da qual está o *nada* – um nada logicamente positivo, maiúsculo e substantivo (segundo a concepção de Schopenhauer, que aliás a considera *budista*, segundo a nota que acompanha a última palavra – *nada* – da sua obra fundamental, *O Mundo como Vontade e Representação* de 1819).

b) Só há o uno indiferenciado, sem características, sem determinações. Por isso se pode dizer que não há nada de concreto, nem de definido ou definitivo. O nada é o nome do ser puro, isto é o *nada* pela negativa, como negação das determinações concretas do ser (tal é a concepção que vemos Hegel afirmar ser *budista* num passo decisivo da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, de 1817)

2. O ser devia ser nada, isto é, a vida deve ser negada, a existência deve ser anulada e aniquilada, segundo a leitura paradigmática que Victor Cousin efectua do Budismo, na sua *História da Filosofia*, de 1863.

3. A religião, e com ela certas formas de cultura, são formas de niilismo porque se baseiam na negação da vida. Isto é: a pressuposição de que há um além, a imposição de um dever-ser à vida, o ascetismo, o sacrifício, a moral colectivista ou a explicação (por redução) daquilo que é relativo e múltiplo a ideias e ideais absolutos e unificados são, em si, formas de niilismo: a preferência doentia do *nada* ao *ser* (Nietzsche, obra citada, entre muitos outros passos).

Resumindo ainda mais, poderíamos dizer que as dezenas de autores que procedem à identificação do budismo com o niilismo se dividem entre:

a) um *niilismo em sentido forte* que consistiria em postular, assumir, estatuir como princípio, ou *acreditar no Nada*;

ou

b) um *niilismo em sentido fraco* que consistiria em se *não acreditar em nada*, segundo os termos tantas vezes usados para *acusar* a ordem moderna liberta das hierarquias axiológicas tradicionais e o seu relativismo cultural, o ateísmo, a abolição das verdades dogmáticas religiosas e ideológicas, a crítica à própria ciência, entendida como crítica, ela mesma.

III

Neste ponto, interrogamo-nos como é que o budismo não só resiste, insiste e persiste no olhar ocidental (desde a sua inscrição romântico-orientalista) como um *resíduo* de irreductível problematidade, mas também como um espaço de questionamento do próprio Ocidente, em si mesmo considerado, exercício que diversos autores oitocentistas empreenderam, como, por exemplo, Schopenhauer, equacionando o *budismo-assunção-do-nada* como salvação de uma Europa condenada como decadente e perdida, padecendo uma profunda crise, não por acaso, correspondente ao tempo histórico de maior expansão do seu poder enquanto continente imperial e produtor de um *saber-do-mundo*, e definindo a descoberta filológica oitocentista dos

acervos textuais orientais como um Renascimento de maior envergadura do que o período histórico que por essa designação ficou conhecido. (Sobre a questão específica do *Renascimento Oriental*, de Schlegel, em inícios do século XIX, a Raymond Schwab, em meados do século XX, passando por Edgar Quinet, autor de *O Génio das Religiões*, de 1841, preparamos detido ensaio a publicar nestas páginas).

Neste ponto perguntamo-nos: até que ponto subsistimos incólumes à constelação de interpretações de *budismo* em clave niilista que o século XIX engendrou?

Há seguramente algo de muito profundo na consciência ocidental que gerou estas definições. Enumerá-las e percorrê-las, analisá-las em busca dos seus fundamentos, constituirá um contributo para esclarecer as condições de possibilidade que a consciência europeia então possuía para afrontar e conhecer o estranho⁷ e o diverso. Esta definição depende de outra, que lhe é anterior e que ainda assola e turva muitas consciências, que é a de *Oriente* produzida de uma forma, que, segundo a já canónica definição de Edward Said, podemos designar como *orientalismo*, entendido como o conjunto das concepções e práticas que pressupõem uma unidade geográfica, cultural, linguística e étnica designada como *Oriente*. É a este tipo de generalização e estereotipização (patente ou implícita, impensada) que iremos assistir na maior parte dos autores.

Vejamos, por exemplo, o famoso poema de Rudyard Kipling, *The Ballad of East and West*:

*Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet
'till Earth and Sky stand presently at God's great Judgment Seat;*

Esses estereótipos – tão difundidos que ocorrem quase espontaneamente – estatuem em bloco coeso e homogéneo o *Oriente* como misto de mito, irrazão, intuição, religiosidade, mitologia, espiritualidade ou, por outro lado, sensualidade violenta, segundo uma conotação exótica e inquietante.

Lord Cromer (uma figura militar e política de grande importância no Império oriental inglês, general vitorioso no Egipto, na guerra da Crimeia e depois, na Índia) notava em meados do século:

Apraz-me notar o facto de que, de um modo de outro, o oriental, em geral, age, fala e pensa de maneira exactamente oposta à do europeu.

O *orientalismo*, que surge como disciplina académica, predominantemente filológica, torna-se segundo Said, em muito mais do que isso. Torna-se no meio pelo qual o *Ocidente* constrói uma ideia de *Oriente* que serve os seus próprios fins. O *Oriente* é chamado a auxiliar o *Ocidente* nesta tarefa. O orientalista deverá tornar o *Oriente* familiar, através de um conjunto de

⁷ Sobre a questão do *estrangeiro* e do *estranho*, veja-se a recente obra de Bernhard Waldenfels, sobre a *Fenomenologia do Estrangeiro*.

dispositivos conceptuais que sobrevivem por bastante tempo. Um desses conceitos, para o qual não há um equivalente literal na Ásia, é o de *budismo*.

E embora a filosofia seja mais do que um género literário, um território mental particularmente marcante, pela maior duração dos seus produtos em relação a outras expressões culturais orientalistas em constante actualização⁸, também a literatura ecoou o pressuposto orientalista (no sentido já explicitado) e igualmente equacionou o budismo no tom niilista, auto-aniquilante, anteriormente descrito. Recordemos um outro poema, sugestivamente intitulado *Buda*, de Herman Melville:

Buddha

*For what is your life? It is even a vapour that appeareth
for a little time and then vanisheth away.*

*Swooning swim to less and less,
Aspirant to nothingness!
Sobs of the worlds, and dole of kinds
That dumb endurers be —
Nirvana! absorb us in your skies,
Annul us into thee⁹.*

IV

Este poema não nos pode deixar de fazer recordar tantos passos da obra de Antero de Quental, especialmente do seu epistolário ensaístico-confessional. Numa das suas cartas, apresentando um soneto seu, afirma¹⁰:

⁸ No estudo das interpretações filosóficas ocidentais sobre o budismo, embora por vezes novas descobertas filológicas façam inflectir o rumo das interpretações ideológicas e filosóficas (como sucedeu com a publicação do trabalho de Colebrooke, na década de 1820, influenciando Hegel e Cousin) constatamos por vezes o surgimento de novas interpretações sem qualquer aparente base documental directa.

⁹ Poema incluído em *Timoleon and other Poems*, de 1891. Recordemos que Melville é autor de um profundo conto intitulado, *Bartleby the Scrivener: A Story of Wall Street*, de 1853 que representa um funcionário que, movendo-se no centro financeiro americano, desiste de tudo, até de si próprio e a todas as questões das mais situadamente relativas à sobrevivência até às mais abstractas, passando por aquelas que o poderiam definir como uma personalidade individual responde apenas: *Preferia não o fazer*. À luz deste poema e da informação de um intérprete como R.K. Gupta, segundo a qual Melville, desde finais dos anos 1840, se vai aproximando de uma visão do mundo que o fará aderir ao pensamento de Schopenhauer tendemos a ver Bartleby como um representante desse desconcertante *niilismo* que muitos consideraram e têm considerado como budista.

Como enquadramento geral deste tema, consulte-o ensaio-catálogo de *reencarnações literárias* desta personagem arquetípica, *Bartleby & C^a*, de Enrique Vila-Matas, onde se elenca, por exemplo, Bernardo Soares.

podia simplesmente ter por autor algum solitário, discípulo de Buda, que há 2500 anos, se assentasse à sombra do Baobab, e imobilizando o espírito num ponto único (segundo o preceito do Mestre) tivesse procurado fugir ao tormento supremo da consideração da contingência e fragilidade das coisas. É, porém, mais crível que o seu verdadeiro autor fosse algum filósofo alemão contemporâneo, que, desesperando de encontrar a razão última do Ser no insuficiente naturalismo da filosofia moderna, se lançasse nos sonhos insondáveis do sentimento religioso primitivo. O que nos leva a optar por esta segunda suposição é encontrarmos no mencionado Soneto certas alusões e aproximações, e uma lucidez racional, que destoam da simplicidade profunda e do concretismo dos videntes antigos, e só convêm à subtileza sábia dos neobudistas.

Esta citação congrega o que temos vindo a afirmar: a tentativa de construção de um *neobudismo* completamente niilista e simultaneamente deprezador do *naturalismo moderno* como do *sentimento religioso primitivo*, próprio de *videntes antigos*. É também notório o modo como, à maneira schopenhaueriana, Antero se auto-define, como um *filósofo alemão*, que encontra alguma inspiração no budismo (*um neobudista*), mas que lhe dá uma *lucidez racional* e uma *subtileza sábia* que o distinguiria da simplicidade e concretismo do *budismo* dos *budistas*.

Também na obra poética, especialmente sonetística, encontramos dados significativos. Por exemplo na importante peça *Nirvana*:

(...)

E quando o pensamento, assim absorto,

Emerge a custo desse mundo morto

E torna a olhar as coisas naturais,

À bela luz da vida, ampla, infinita,

Só vê com tédio, em tudo quanto fita,

A ilusão e o vazio universais

Ou a conclusão da busca pelo *Palácio da Ventura*:

Mas dentro encontro só, cheio de dor,

Silêncio e escuridão – e nada mais!

¹⁰ Carta a João Lobo de Moura [Porto], 12 de Abril [de 1872]. O soneto referido foi inicialmente intitulado *Nirvana* e foi depois integrado no conjunto designado *Elogio da Morte*.

Para o caso português, seria necessário ter em atenção um enquadramento contextual que não é só o que apontámos, mas que inclui diferenças que passam não só pelo peso do contacto imperial e missionário de Portugal com a Ásia, mas também com um peculiar desenvolvimento da filosofia da religião entre nós, de Oliveira Martins a Sampaio Bruno, passando por Amorim Viana, correlativo do particular processo de laicização português.

Neste sentido, um autor como Oliveira Martins, por exemplo, propõe uma renovação religiosa que implica *a eliminação das ideias orientais do seio do cristianismo*¹¹ conferindo-lhe assim um estatuto de completa *determinação e universalidade*, eliminando os seus particularismos e tornando então definitiva esta religião.

O autor desta afirmação *orientalista* é também um difusor entre nós da já referida implicação de budismo e niilismo, gravada no prefácio aos *Sonetos* de Antero de Quental:

O Absoluto é o Nada. O Universo, a realidade inteira, são modalidades, aspectos fugitivos, que só se tornam verdades racionais quando nos aparecem despidas de todos os acidentes. E como é pelos acidentes apenas que nós, distinguindo-as, as conhecemos, a realidade verdadeiramente e em si é Nada.

Religiosamente, Nada é igual a Nirvana e o Budismo é a única religião que atingiu esta conclusão.

(...)

O Universo é uma grande vida que tem, no termo, o termo de todas as vidas – a morte, idealizada agora e tornada luminosa e apetecível por essa idealização.

Estes autores são assim receptores e agentes, em simultâneo, do orientalismo enquanto movimento; são padecentes do tédio e do *spleen* visto como estado de alma angustiosamente revelacional¹²; são adeptos da demanda de uma atitude espiritual de tipo neo-religioso e são paradoxalmente pioneiros laboradores de uma futura construção filosófica de soluções para a contemporânea crise da metafísica.

¹¹ *O Helenismo e a Civilização Cristã*, 1878.

¹² Sobre a melancolia e o *spleen* em contexto romântico, deverão consultar-se com proveito os ensaios de Walter Benjamin (sobre Baudelaire) e de Michael Lowy e Robert Savre, *Revolta e Melancolia*. Sobre o específico caso português, veja-se o sugestivo ensaio de Joel Serrão “O Tédio como realidade psíquica”, dos *Temas Oitocentistas II*, 1962. Está todavia por fazer a inscrição do budismo neste quadro mental-emocional oitocentista, estabelecendo o *spleen* como um momento do orientalismo e o orientalismo como um factor deste mesmo *spleen*.