

Quaternidade do sagrado e profano - a superação do niilismo moderno na vacuidade budista

Plínio Marcos Tsai¹

Resumo:

Este artigo visa desenvolver uma possível solução para a dualidade entre as noções de *sagrado* e *profano* como característica do niilismo moderno e sua superação, como se apresenta em uma perspectiva específica do pensamento de Mircea Eliade, que é aquela da vacuidade budista, particularmente desenvolvida por Nishitani, monge budista da Escola de Kyoto. Essa vacuidade budista se comunica pelo budismo *Ch'an (Zen)* e seu fundamento reside na vacuidade do budismo indiano do *Mahāyāna*. O artigo também busca trazer os rudimentos da noção de que a superação do niilismo moderno passa necessariamente pelo diálogo (inter)religioso entre os registros da religião desenvolvidos no Ocidente europeu e no Oriente sino-nipônico. O percurso de pesquisa adota a filosofia da hermenêutica contemporânea e a teoria da rede inter-relacional, por serem instrumentos adequados em função da lógica relacional (anti-metafísica), que possibilita a atividade comparativa e reflexiva entre os registros de conhecimento ocidentais e orientais.

Palavras-chave: niilismo; religião; vacuidade; budismo; hermenêutica.

Quaternity of the sacred and profane - the overcoming of modern nihilism in Buddhist emptiness

Abstract:

This article aims to develop a possible solution to the duality between the notions of *sacred* and *profane* as a characteristic of modern nihilism and its overcoming as presented in a specific perspective of Mircea Eliade's thought, which is that of Buddhist emptiness, particularly developed by

1 Professor da Pós-Graduação do Programa de Ciências da Religião da UESP. Doutorado em Ciências Sociais (Unicamp). Mestrado em Filosofia (UEL), e em Buddhist Studies (Uok/HKU). Diretor-secretário do Centro de Estudos de Filosofia Moderna e Contemporânea Fausto Castilho (CEMODECON) (IFCH-Unicamp). Membro do International Buddhist Confederation (Section of Academics Researchers) (New Delhi, India). Professor (fundador) da Associação Buddha-Dharma. E-mail: pliniomarcostsai@gmail.com.

Nishitani, a Buddhist monk from the Kyoto School. This Buddhist emptiness is communicated through *Ch'an (Zen)* Buddhism, and its foundation in the emptiness of Indian *Mahāyāna* Buddhism. The article also seeks to bring the rudiments of the notion that the overcoming of modern nihilism necessarily involves the (inter)religious dialogue of records of religion developed in Western Europe and in the Sino-Japanese East. The research path uses the philosophy of contemporary hermeneutics of the theory of the interrelational network because it is an adequate instrument due to the relational logic (anti-metaphysical) that enables the comparative-reflexive activity of Western and Eastern records of knowledge.

Keywords: nihilism; religion; emptiness; Buddhism; hermeneutics.

Cuaternidad de lo sagrado y lo profano: superando el nihilismo moderno en el vacío budista

Resumen:

Este artículo pretende desarrollar una posible solución a la dualidad entre las nociones de sagrado y profano como característica del nihilismo moderno y su superación tal como se presenta en una perspectiva específica del pensamiento de Mircea Eliade, que es la del vacío budista, particularmente desarrollada por Nishitani, un monje budista de la Escuela de Kioto. Esta vacuidad budista se comunica a través del budismo *Ch'an (Zen)* y su fundamento en la vacuidad del budismo de la India del *Mahāyāna*, el artículo también pretende aportar la noción de que la superación del nihilismo moderno pasa necesariamente por el diálogo (inter)religioso de los registros de la religión desarrollados en el Occidente europeo y el Oriente chino-nipón. La vía de investigación utiliza la filosofía de la hermenéutica contemporánea de la teoría de redes interrelacional porque es un instrumento apropiado en términos de la lógica relacional (antimetáfrica) que permite la actividad comparativa-reflexiva de los registros de conocimiento occidentales y orientales.

Palabras-clave: nihilismo; religión; vacío; budismo; hermenéutica.

Introdução

O jogo de espelhos onde surgem reflexos de um objeto em quatro espelhos, posicionados de forma que o observador veja o objeto refletivo, possui imagens que aparentam serem reais, verdadeiros, mas de fato são jogos ilusórios, recebe o nome de quaternidade. Esta quaternidade é um dos temas centrais no desenvolvimento da epistemologia soteriológica budista, uma vez que identidade pessoal (o eu) se constrói mediante um processo semelhante a quaternidade nos diversos fatores que compõe

a consciência de si mesmo. Dentre estes fatores, a linguagem predicativa se constrói diante de relações com o mundo e valores do seu próprio tempo, o que podemos chamar de registro cultural.

Diante disto, noções como “sagrado” e “profano” constituem a identidade pessoal e cultural, e na modernidade esta identidade vem revestida de uma tradição cultural fundamentada no indivíduo caracterizado pela autonomia e liberdade. Estas duas encontram sua essência na razão, capacidade humana que se divide na absoluta e na prática. Por sua vez, a razão, nesta dupla divisão se constitui como que em duas asas por meio das quais o indivíduo se sustenta na sua autodeterminação teleológica diante da finitude da sua existência. Finitude que não tem motivo último no mundo antropocêntrico e antropro-técnico. Temos então o que foi chamado de niilismo moderno. Seria possível uma superação deste problema fundamentado na razão moderna?

A investigação em busca de uma resposta pode nos levar para os domínios da filosofia da religião, no inevitável diálogo com a razão kantiana, aqui tomada como representante principal da identidade pessoal que caracteriza a modernidade. Delimitamos também a investigação ao diálogo com Mircea Eliade, apenas na sua tese de doutorado, fazendo o percurso de uma revisão bibliográfica, em diálogo com apenas um filósofo da Escola de Kyoto, o monge budista Keiji Nishitani, de maneira a indicar que a superação do niilismo moderno pode ser encontrado na sua autosuperação explicado pela noção de vacuidade budista. A coisa toda pode ser imaginada como se houvesse uma rede de rios interligados, e ao se colocar um novo elemento, se abrir um novo caminho para o fluxo de águas, se modifica por completo todo o fluxo das águas que compõe a rede de rios. Vejamos como os elementos do processo da quaternidade, que forma a identidade pessoal da epistemologia budista, pode entrar em diálogo com a superação do niilismo moderno (superação das noções kantianas de eu e razão) pelos registros de pensamento de Mircea Eliade (que usa categorias kantianas) e Keiji Nishitani como crítico da identidade moderna e desenvolvedor do pensamento de autosuperação do niilismo.

As noções de sagrado e profano no fluxo histórico ocidental

O sagrado e o profano eram categorias jurídicas do Direito Romano. Consideradas como instituições diferenciadas, a partir de sistemas normativos que determinavam direitos e deveres, caracterizavam a vida e a identidade romanas. O jurídico civil servia o jurídico religioso e a religião não era algo senão o elemento constituinte da moral e ética, da política social, inseparável da organização jurídica, com sua diferenciação entre direito sagrado e direito profano, que caracterizavam a rede de valores-princípios romanos.

Mircea Eliade retoma as duas categorias institucionais - sagrado e profano - vindas da divisão jurídica religiosa romana, mas transformadas em valores, que surgiram da mudança, dentro do fluxo histórico, da cultura romana marcada pelos valores do apolíneo e do dionisíaco gregos. A mudança veio pelo ingresso do modelo platônico na perspectiva do cristianismo e da filosofia política romana. Isto, por sua vez, foi recepcionado pelo fluxo histórico do sistema jurídico medieval e absorvido pela teologia cristã, o que caracterizou o modelo teocêntrico, e este, por sua vez, se confrontou com os valores do iluminismo humanista e do cientificismo positivista, o modelo antropocêntrico, que caracterizaria a modernidade.

Na modernidade temos o modelo de um tipo específico platônico de horizontes metafísicos unido a concepção do domínio da técnica sobre a natureza, o positivismo tecnológico, que levam à delusão de onipotência humana, marcada pelo desejo obsessivo do poder absoluto, com o qual seja possível a *creatio ex nihilo*: a reestruturação do mundo pelo modelo vindo de um modo específico de positivismo científico moderno, que quer se ver atualizado pela técnica que domina e submete qualquer natureza.

Assim, Eliade desenvolve a sua visão sobre o sagrado e o profano em um fluxo histórico caracterizado por aquilo que Nietzsche chamou de niilismo moderno. Esse desenvolvimento pode ser visto em um livro que não foi pensado como uma tese de pesquisa, mas como um “livro de bolso”; a fama veio pela

popularidade, pelo ganho de momento político e social, a partir da sua publicação em 1956, com o título “O Sagrado e o Profano. A Essência das Religiões”².

A obra teve uma boa quantidade de análises que foram feitas e publicadas como livros, artigos, e assim por diante, e alguns trouxeram a informação de que as referências de Eliade estariam voltadas para elementos kantianos, do espaço e do tempo, na sua análise do sagrado e do profano. Algo que é bem plausível pois, como é de conhecimento geral, Eliade afirmou que o sagrado e o profano são fenômenos da consciência, o que o alinha na perspectiva humanista e constitutiva de uma metafísica condicionada pelo tempo e espaço, duas noções que parecem ter fundamentos nas obras kantianas.

No entanto, algumas perspectivas críticas contra Eliade afirmam que há uma certa reificação na noção de sagrado. Essas críticas acabam por classificar as noções de sagrado e profano, não no fluxo da superação do niilismo moderno, como é nossa intenção demonstrar, mas como parte afirmadora e reforçadora dele, o que vamos refutar. Com esta intenção, o nosso ponto de partida será a análise de que há uma reificação nas noções de sagrado e profano em Eliade.

O sagrado e o profano e sua relação com o fluxo histórico da filosofia oriental

Tomando assim as afirmações de que há um modelo kantiano como ponto de partida, podemos lidar com o objetivo de investigar se há uma reificação (metafísica) da noção de sagrado e profano. Se houver uma tal noção reificada ou substancializada, então, existe um diálogo com a tradição budista *Ch’an (Zen)* no que diz respeito a experiência religiosa da vacuidade, pelo seu contraposto, o objeto de negação da filosofia da vacuidade budista. Isto leva à constatação de uma experiência religiosa da autoconsciência que nega qualquer essencialidade metafísica nas noções de sagrado e profano ao negar a possibilidade de uma noção reificadora do próprio eu reificado (*anātman*). Mas se não houver, desse modo, há um sinal de superação

2 *Das Heilige und das Profane. Von Wesen des Religiösen*, publicado em 1956, e traduzido para o português, pela primeira vez, ao que tudo indica, em 1961.

do niilismo moderno no pensamento de Eliade, justamente pela autosuperação do niilismo pela vacuidade do próprio niilismo (o nada absoluto, de acordo com pensadores da Escola de Kyoto).

O diálogo entre a tradição platônica reificadora e a tradição budista anti-reificadora não se dá na lógica dialética entre opostos, como podemos pensar de início, pois esta lógica está ligada a dois opostos relativos à noção reificadora de ambos os opostos, o que permite o surgimento da tensão que caracteriza o seu percurso. E, portanto, em função desta tensão opositora, é preciso que exista uma lógica com noções reificadoras, metafísicas, que permitam uma síntese. No entanto, a anti-metafísica implicada em um dos dois elementos da suposta oposição não permite a sua própria substancialização (reificação), ou seja, não permite que se realize uma noção reificadora sobre o oposto anti-metafísico. Isto por sua vez, implica que o objeto (com a sua natureza relacional, anti-metafísica) não pode ocupar um dos polos de oposição que caracteriza a lógica dialética no seu aspecto moderno, a lógica dialética hegeliana.

Mas, então, não ficaria nula a afirmação do diálogo entre as duas tradições, uma ocidental europeia, ligada a uma lógica dialética com noções reificadoras, e a outra oriental budista, com uma lógica relacional com noções anti-reificadoras? Como é possível um diálogo entre estas duas lógicas de tradições que se excluem mutuamente, se considerado o princípio aristotélico do terceiro excluído? Estamos diante de um dos problemas derivados daquilo que ficou conhecido como o preconceito hegeliano (Florentino Neto, 2012) que traz a impossibilidade da existência do pensar filosófico para fora da herança europeia grega de pensar a realidade na relação metafísica (onde a física se encontra subordinada) como condições marcadas por substâncias separadas (metafísica) e substâncias matemáticas e sensíveis (física).

O problema do “preconceito hegeliano” é que ao ser adotado como uma perspectiva europeia majoritária gerou-se um obstáculo no diálogo (inter-)religioso em função desta mesma perspectiva que considera as noções religiosas como pertencentes à categoria da metafísica conceitual dentro da noção de liberdade como fundamento para a filosofia (teologia natural). Com isto, nesta

perspectiva particular, há uma diferença intransponível entre os domínios conceituais religiosos ocidentais europeus e os religiosos orientais indo-chineses (e os demais). A superação do obstáculo provocado a partir desta perspectiva é possível por meio da teoria de rede inter-relacional (Florentino Neto, 2017; Tsai, 2024), que classifico como parte do fluxo da filosofia da hermenêutica contemporânea (Gadamer, 1999).

O fluxo histórico em que se encontra o modo de pensar sobre a religião pela lógica hegeliana se insere em uma tradição com uma autoridade e com uma pré-concepção (*Vorurteil*) nas quais um dos principais fundamentos é o modo de pensar ligado à herança dos desdobramentos de afirmação ou contraposição do modelo platônico da realidade. Desta raiz comum temos duas lógicas que divergem, a kantiana (lógica transcendental) e a hegeliana (lógica dialética); ambas se movem dentro dos limites dados pelo cristianismo, pois ambos, Kant e Hegel, eram declaradamente cristãos, mas não no sentido teológico e dogmático do termo.

Na nossa leitura do modo kantiano de compreensão pela estética transcendental há a impossibilidade de conhecer algo que seja metafísico para fora das possibilidades dos princípios constitutivos, as intuições puras, que são o fundamento das condições de possibilidade para os juízos sintéticos, *a priori*, a saber, o tempo e o espaço (Kant, 2015). Estes, tempo e espaço, enquanto objetos do pensamento teológico natural tem sua origem no fluxo da história da filosofia grega, nas questões platônico-aristotélicas ligadas à teoria do conhecimento e à capacidade demonstrativa, que no caso mais aristotélico do que platônico, vem da apreensão imediata pela intuição e a separação limítrofe dada pela experiência do corpo humano.

Ainda no contexto do desenvolvimento platônico-aristotélico temos uma tradição do pensamento platônico que é contraposta no que diz respeito ao conhecimento dos universais e da intuição. A tradição platônica sustenta que pela intuição se conhece diretamente os universais metafísicos (as formas) (Philoponus, 1987), ao passo que a tradição aristotélica sustenta a demonstração como momento subsequente ao da intuição para se alcançar os universais metafísicos. O divino grego, na interpretação cristã foi personificado

como a noção de Deus, um destes universais metafísicos, que na taxonomia aristotélica é colocado na categoria das substâncias separadas (Aristóteles, 2015).

Em ambos os casos, para a leitura que fazemos aqui, a realidade na perspectiva moral como que direcionada ao sumo bem, e o seu correspondente estético, o sumo belo, enquanto categorias metafísicas, corresponde a dois modos da tradição platônica-cristã que recepciona o termo “intuição” como o imediato direto dos sentidos e como o fundamento para a demonstração, ambos teleologicamente orientados para se atingir o objetivo de intelecção soteriológica caracterizadora da teologia natural platônica em sua disposição para retratar a realidade como conformação com o divino.

Na tradição cristã esta teologia natural se torna a dinâmica das motivações lógico-sistemáticas da teologia revelada. Mas pelos movimentos humanistas subseqüentes à era medieval, estas referências cedem lugar para o modo de pensar que caracterizam a modernidade. Nesta, os elementos do sistema teocêntrico ingressam sob uma forma distorcida daquela pensada originariamente, e acabam por provocar o niilismo moderno, conforme diagnosticado por Nietzsche. (Nietzsche, 2014; Heidegger, 2007).

A rede do niilismo moderno e dois elementos do fluxo do idealismo alemão

Na modernidade, para os fins que pretendemos aqui, temos dois elementos que compõem a rede intrínseca do niilismo, que foram escolhidos a partir da leitura da condição humana, definida por Eliade como temporalidade e historicidade: “Como dito anteriormente, o problema da condição humana – isto é, a temporalidade e historicidade do ser humano – está bem no centro do pensamento Ocidental, e o mesmo problema preocupou a filosofia indiana desde o começo” (Eliade, 1969, p. xvii-xviii), e consideramos, para os fins deste estudo, o elemento da temporalidade e o elemento da historicidade dentro do fluxo do idealismo alemão e sua crítica. Kant é o pensador fundamental que dá o ponto de partida para o desenvolvimento da filosofia elaborada por diversos filósofos alemães, entre os quais Hegel se destaca como um dos seus principais representantes. O fluxo filosófico conhecido como idealismo alemão, frequentemente

referenciado por Eliade em sua tese de doutorado, também é objeto de crítica por Nietzsche, que o analisa à luz dos elementos e da rede conceitual do niilismo moderno.

O elemento kantiano, como dito anteriormente, traz consigo a estética transcendental, com o tempo e o espaço como intuições puras, e que condicionam a experiência do sagrado a uma combinação de sentido interno e externo do indivíduo. E o elemento hegeliano traz uma aproximação pelo absoluto da racionalidade (*logos*) como fundamento máximo do pensamento expresso nas condições de organização social e institucional, que, por sua vez, se encontram na ciência da lógica hegeliana, e as transformações de tese, antítese e síntese.

No que diz respeito a Eliade e à abordagem do sagrado e profano, particularmente o elemento hegeliano se aproxima muito, ou talvez até coincida, com aquelas formas do pensamento do monismo védico (Loundo, 2023). Agora, estamos tocando neste assunto espinhoso porque nenhum destes dois elementos da rede do niilismo moderno, considerados anteriormente, coincidem com a noção lógica da vacuidade budista. Eliade, em sua tese de doutorado aborda não apenas as noções da lógica do monismo védico, como também as noções da lógica da vacuidade budista na perspectiva original, a indiana (Eliade, 1969).

A estética transcendental kantiana como fundamento da análise de Eliade

Em função da complexidade do assunto, vamos analisar aqui, apenas alguns aspectos do elemento kantiano, ficando restrito o estudo ao domínio da estética transcendental, sem ingressar na análise dos meandros da lógica transcendental. Esta e o elemento hegeliano serão abordados no futuro. Então, sob esta condição, sabemos que alguns críticos de Mircea Eliade dizem que ele usa categorias kantianas para desenvolver uma distinção entre sagrado e profano, a saber, de tempo e espaço. Estas intuições puras, que aqui chamamos também de “noções” em função da filosofia da hermenêutica contemporânea (espaço e tempo), são particularmente importantes para o registro do conhecimento budista porque são considerados princípios elementares (*dharma*) (Loundo, 2023), que

caracterizam a experiência religiosa e a sua dinâmica de teologia natural, ontologia, epistemologia, moral, ética e de psicologia soteriológicas, e que podemos agrupar dentro da noção de ciência budista, como pode ser visto na lista taxonômica dos princípios presentes no Tesouro do Conhecimento (Vasubandhu, 1923-31).³

Assim, as noções de tempo e espaço, são centrais para o entendimento budista da experiência religiosa, e daí a importância que a análise kantiana tem na perspectiva do diálogo religioso entre Ocidente e Oriente, onde há uma questão crítica de orientalismo que parece ter sido superada na perspectiva budista (Monteiro, 2020).⁴ No pensamento de Kant há uma transformação pelo abandono da questão aristotélica de intuição e demonstração, pelo desenvolvimento de uma perspectiva própria, como já mencionado, a da estética transcendental:

Assim, na estética transcendental *isolaremos* a sensibilidade retirando a primeira de tudo aquilo que o entendimento nela pensa por meio

3 O Tesouro do Conhecimento (*Abhidharmakośa*) é um dos tratados basilares de todo o budismo *Mahāyāna*, no qual se insere o budismo *Ch'an* (Zen). De fato, a formação do budismo *Ch'an* (Zen) se fundamenta também no estudo da obra. Outra tradição que coloca em seu currículo formativo a mesma obra é a tradição de *Je Tsongkhapa*. Atualmente, os escritos do XIV Dalai Lama, contém evidentes elementos do tratado do Tesouro do Conhecimento de *Vasubandhu*, de modo que podemos verificar o elevado estatuto que esta obra do século V d.C. ainda têm nos círculos de formação tradicional budista asiático.

4 Estou ciente das críticas levantadas por Edward Said em relação ao modelo civilizatório cristão e a construção do orientalismo. Também das questões ligadas a Max Müller e o modelo civilizatório do cristianismo oxfordiano (Loyane Pessato Ferreira, 2023). No entanto, mantenho a distinção entre Ocidente e Oriente por uma questão de subversão anti-metafísica de significado e sua consequente transformação de domínio lógico metafísico para libertação do anti-metafísico, por meio de uma releitura dos pressupostos lógicos que distinguiram estes conceitos de posicionamento, que vieram a partir do preconceito hegeliano. Aqui, o Ocidente e Oriente são a denúncia desta distinção preconceituosa excludente colonizadora e, ao mesmo tempo, a superação deste niilismo pela elevação da igualdade entre os dois registros de conhecimento e lógicas de desenvolvimento de teologia natural (filosofia) pelo fundamento da liberdade presente em todas as pessoas humanas e suas formas experiência religiosa. Joaquim Monteiro parece ter apresentado uma perspectiva budista que supera o problema na sessão "O budismo como pensamento contemporâneo", em sua tese de doutorado publicada como "As bases filosóficas do budismo chinês" (Monteiro, 2020, p. 74-79)

de seus conceitos, de modo que nada sobre a não ser a intuição empírica. Em seguida, separaremos ainda desta última tudo aquilo que pertence à sensação, de modo que nada sobre a não ser a intuição pura e a mera forma dos fenômenos, a única coisa que a sensibilidade pode fornecer *à priori*. Nesta investigação se verificará que há duas formas puras da intuição sensível como princípios do conhecimento *a priori*, quais sejam, o espaço e o tempo, com cuja consideração nos ocuparemos agora. (Kant, 2015, p. 72-73)

O espaço e o tempo surgem como intuições puras, fundamentos da condição de possibilidade de conhecimento, assim, tudo o que conceitualizado como da natureza metafísica pela mente está condicionado por estas duas intuições como condição de possibilidade. Com isto, as noções kantianas determinam uma completa impossibilidade de conhecer o que é metafísico, o que leva à constituição moral da fé e religião que nunca estão para além da experiência social. Neste sentido, o isolamento analítico, que chegou às intuições puras do tempo e do espaço, não permite mais aquela noção de um realismo objetivo que transcenda a constituição da mente humana. A metafísica, a noção de sagrado, passa a ser uma ciência social dentro dos limites exclusivos do que é possível para a racionalidade humana em sua própria constituição de subjetividade mundana.

Colocando de outro modo, sendo o espaço uma intuição pura, o que dela se obtém é próprio da receptividade passiva da mente humana, diferente da ativa que se desenvolve pela conceitualização. A intuição pura (espaço) se torna um fenômeno que não pode mais ser visto de maneira separada da experiência humana de ter um corpo, dentro das relações entre os objetos dos sentidos, relações sensíveis e destituídas de uma substancialização. É aqui onde ocorre a transformação kantiana da noção de espaço, que deixa de ter o estatuto de coisa metafísica, objetiva e real, como preconizado na noção platônica e aristotélica, para ser uma intuição pura que determina todos os fenômenos da mente humana, sem a qual não pode existir nenhuma ciência (esta sempre vai estar dentro dos limites do conhecimento humano).

Assim, do que foi explicado acima, a noção de Deus é um

fenômeno que surge como o sagrado absoluto, mas só é possível dentro do que é desenvolvido pela conceitualização. Esta, por sua vez, depende de um fundamento que é a intuição (coordenação sem conceitualização) pura (não abstraída das sensações) da representação do espaço como condição para a existência desta conceitualização metafísica (a noção de Deus). Assim, a intuição pura do espaço é condição necessária que antecede qualquer experiência religiosa do sagrado e do profano, de Deus e de mundo.

A noção kantiana de tempo, como intuição pura anterior a qualquer experiência direta sensível e do conhecimento dos objetos sensíveis, pode ser tomada como o fundamento dos princípios, a partir da qual é possível entender e formular conhecimentos sintéticos *a priori*. O início desta noção kantiana fundamental tem suas raízes nos desenvolvimentos que vieram do platonismo no que tange a imortalidade da alma e da responsabilidade moral da ação humana e se constituíram como uma tradição de filosofia do tempo. A análise kantiana ingressa nesta tradição, que é como um fluxo filosófico que se fundamenta nas questões de relação entre o uno (tempo-eterno) e o múltiplo (tempo-movimento) platônico junto à perspectiva epicurista de tempo como sensação imediata. Esta abordagem inicial kantiana o coloca em diálogo direto com a tradição budista *Ch'an (Zen)* e a ênfase na talidade do "agora" (presente) pelo imediatismo da experiência do momento (momentaneidade) (Dōgen, 1991).

Posteriormente, durante a fase da crítica kantiana do tempo, na estética transcendental, há um distanciamento da tradição da filosofia platônica, que se eleva como contraposição direta às principais correntes de interpretação da noção da modernidade desenvolvidas até então⁵. Assim, o tempo se torna o pressuposto (do mesmo modo que o espaço) de todos os princípios apodícticos (verdadeiros e universais) de todo conhecimento e ciência, o fundamento de todas as experiências sensíveis (porque não possui as propriedades de um conceito), mas coordena todas como intuição singular radical (Kant, 2015).

A articulação entre espaço e tempo na análise kantiana da

5 As contraposições kantianas se voltam contra as noções leibniziana, lockiana e newtoniana.

estética transcendental parece conferir uma função mais proeminente na determinação da experiência, o que marca, por sua vez, a determinação entre sentido interno e externo, no qual o tempo equivale ao sentido interno. Neste ponto, podemos, finalmente, trazer a noção de sagrado e profano para dentro da experiência da finitude da vida humana, o que, por sua vez leva ao desejo humano e à necessária construção da moral e da religião. Esta, então, passa a ser dada em uma combinação de sentidos interno e externo (tempo e espaço), dada a impossibilidade de se conhecer o sagrado, a Deus, o divino, senão dentro dos limites das condições de possibilidade do conhecimento humano.

Agora, o que gera o movimento da mente para o sagrado parece ser a experiência da finitude da vida humana, e esta, por sua vez, pela dinâmica do desejo, o que caracterizaria o profano em Eliade. Este desejo se torna um dos objetos da analítica kantiana da razão prática, e com isso temos a formação das noções da moral kantiana. Uma das principais características desta moral é a autonomia da razão do indivíduo, que gera o dever caracterizador da norma moral e sua legalidade. E isto permite o ingresso de uma noção de religião que está dentro, por sua vez, de uma dinâmica entre um estado jurídico-político e um estado ético-civil que caracteriza a noção kantiana de coletividade coordenada, a saber, da assembleia ou igreja.

Um dos elementos fundamentais da rede que forma a noção de coletividade coordenada (igreja) parece ser aquela da autoridade que entrega a lei a si mesma, uma questão da autonomia e liberdade da razão humana, e que se traduz por meio de uma referência prática, aquela do legislador moral exterior a espécie humana, e que é o fim último das ações morais, e além dela, das ações de toda a criação, e ocupa o lugar deste legislador um juízo moral representado na figura de Deus, como o ideal da razão pura, ideal moral, e postulado necessário da razão prática (Kant, 1998).

O processo de isolamento de elementos da sensibilidade estética para análise crítica, que foi usado por Kant, para a determinação da intuição pura (espaço e tempo) como pressuposto para todos os princípios apodícticos, parece ter um processo análogo em Eliade, no que diz respeito à determinação do sagrado

como um processo de conhecimento de si-mundo (coexistência inseparável entre o si mesmo (eu) e o mundo que fundamenta o “homem religioso” (*homo religiosus*). No entanto, na leitura que faço do processo de determinação do sagrado e profano, parece haver, na abordagem de Eliade em relação à publicação de 1956, um fundamento mais monista religioso e filosófico, no sentido de monismo védico-budista (Radhakrishnan, 2008), que se estabelece como algo que vai além da característica dos usos das categorias kantianas fundamentais. E é esta coexistência de percursos hermenêuticos distintos que convivem no mesmo pensamento de Eliade, apontando para a superação do niilismo moderno. Mas, antes de chegarmos ao apontamento mencionado, é preciso ver o panorama do monismo religioso e filosófico védico-budista de Eliade.

Os elementos da hermenêutica de Eliade como contraposição ao niilismo moderno

Da leitura da tese de doutorado de Eliade, “Yoga. Imortalidade e Liberdade”⁶, o que vemos é uma perspectiva dentro do monismo védico e que trata também do holismo budista, mas já na perspectiva do diálogo entre Ocidente e Oriente, e menções recorrentes, diretas e indiretas, ao idealismo alemão. Como característica central do seu pensamento está o processo de condicionamento e de descondicionamento:

É a condição humana, e acima de tudo a temporalidade do ser humano, que constitui o objeto da mais recente filosofia Ocidental. É esta temporalidade que torna possível todos os demais “condicionamentos” e isto, na análise última, faz o homem um ser “condicionado”, uma série de “condições” indefinidas e evanescentes. Agora, este problema do “condicionamento” do homem (e o seu corolário, muitas vezes negligenciado no Ocidente: o seu “descondicionamento”) se constitui como o problema central do pensamento indiano. (Eliade, 1968, p. xvi – tradução minha)⁷

6 A tese de doutorado foi originalmente escrita em francês. Infelizmente não encontrei os originais em francês para os transcrever aqui nas citações que faço, logo abaixo. Consegui apenas a sua tradução para o inglês.

7 *It is the human condition, and above all the temporality of the human being, that constitutes the object of the most recent Western philosophy. It is this temporality that*

Do excerto acima, o tempo como condição de existência (temporalidade) da pessoa humana é que fundamenta todos os demais condicionamentos. Este fundamento pode ser interpretado na perspectiva da estética transcendental de Kant, mas, ao que parece, o tempo e sua força de condicionamento sobre a existência e sobre o sentido da vida está ligado ao fluxo da historicidade do vedantismo. Nesta perspectiva adentramos uma outra lógica, aquela da lógica monista, que é também uma lógica relacional porque não permite o ingresso de referências reificadoras.

O par “condicionamento e descondicionamento”, como estrutura do condicionamento humano, que o coloca no existencialismo, cujo precursor é o pensamento de Nietzsche (assim como no idealismo alemão, o precursor é Kant), se entendido na referência da lógica metafísica leva a uma dialética por oposição, mas se visto na perspectiva da lógica relacional leva a uma leitura ligada ao princípio dos opostos complementares, *yin-yang* (Tsai, 2024), no mesmo fluxo anti-metafísico do vedantismo-budismo da tese. A lógica relacional implicada nestes dois elementos de Eliade, tomados como opostos complementares, permite a sua comunicação com uma construção anti-metafísica que determina que os dois são processos coexistentes (Nishida, 2016), e isto, por sua vez, é o que caracteriza o modo de pensar do fluxo do taoísmo filosófico, onde se encontra o budismo *Ch’an (Zen)*⁸ (Grigg, 1994).

Encontramos também a preocupação de Eliade de superar alguns elementos da rede do niilismo moderno:

O Ocidente, portanto, pode muito bem aprender: (1) o que a Índia pensa sobre os múltiplos “condicionamentos” dos seres humanos; (2) como a Índia abordou o problema de temporalidade

makes all the other “conditionings” possible and that, in the last analysis, makes man a “conditioned being”, and indefinite and evanescent series of “conditions”. Now, this problem of the “conditioning” of man (and its corollary, rather neglected in the West: his “deconditioning”) constitutes the central problem of Indian thought.

- 8 A tradição do budismo *Ch’an (Zen)* atribui a sua linhagem ao pensamento de *Mahākasyapa* (V a.C.) e a uma linhagem sucessiva de mestres indianos, que inclui *Nāgārjuna* (II d.C.) até *Bodhidharma* (séc. IV d.C.). Isto mostra como o fluxo histórico desenvolvido por Eliade em sua tese, no que diz respeito à referência do fluxo do vedantismo, no qual se insere o budismo indiano, pode ser analisado sem grandes problemas de referências de noções lógicas.

e historicidade do homem; (3) qual solução ela encontrou para a ansiedade e desespero que inevitavelmente se segue da consciência da temporalidade, a matriz de todos os “condicionamentos”. (Eliade, 1968, p. xvi – tradução minha)⁹

Particularmente no item (3), em que ele aborda a ansiedade e o desespero originados da temporalidade, evocam-se “o sentido do ser para a morte”, em Heidegger, e “o sentido do trágico”, em Nietzsche. Esses conceitos posicionam o pensamento ocidental dentro do fluxo da rede do niilismo moderno, onde a ansiedade pode derivar do positivismo técnico e do delírio da *creatio ex nihilo* na superação da temporalidade. Já o desespero surge do desgaste provocado por expectativas nunca alcançadas, oriundas do modelo valorativo metafísico platônico na “gênese psicológica do ideal”. Esse cenário culmina no esgotamento representado por um “budismo europeu, schopenhauriano” (Nietzsche, 2009), que se manifesta como expressão do ascetismo e do niilismo, gerando o *horror vacui* – a carência de um objetivo para a existência humana (Giacioia Jr., 2018)¹⁰.

A noção de niilismo parece não estar tão distante da compreensão de Eliade, e talvez tenha sido pensada por ele de maneira analógica-metafórica nos opostos complementares da consciência e inconsciência:

Assim, é que, muito antes da psicologia profunda, os sábios e ascetas da Índia, foram levados para explorar as zonas obscuras

9 *The West, therefore, might well learn: (1) what India thinks of the multiple “conditionings” of the human being; (2) how it has approached the problem of the temporality and historicity of man; (2) what solution it has found for the anxiety and despair that inevitably follow upon consciousness of temporality, the matrix of all “conditionings”.*

10 A expressão “gênese psicológica do ideal” foi usado por Oswaldo Giacioia Jr. na sua comunicação oral sobre Nietzsche e sua relação com a filosofia vedanta intitulada: “Sobre um Certo Parênteses em Para a Genealogia da Moral” para a Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Campus São Leopoldo. O termo é usado por volta dos 00:09:30 (de 1:38:17) no Canal Filosofia Unisinos, que pode ser acessado na URL: https://www.youtube.com/ch?v=Pkwzpz46FBs&list=PLMYDfLOvX9205htxcXBzcFbm_5CrKVART&index=10 Última visita em Julho de 2024.

do inconsciente. Eles viram que as condições psicológicas, sociais, culturais e religiosas do homem foram comparativamente fáceis de delimitar e de obter maestria; os grandes obstáculos para a vida ascética e contemplativa surgiam de uma atividade do inconsciente, a partir dos *samskāras* e *vāsānas* – “impregnações”, “resíduos”, “latências” – que constituem o que a psicologia profunda chama de conteúdos e estruturas do inconsciente. Não é, no entanto, esta antecipação pragmática de certas técnicas psicológicas modernas que é valorosa; é o emprego do “descondicionamento” do homem. (Eliade, 1968, p. xvii – tradução nossa)¹¹

Eliade aponta para a obscuridade do inconsciente, tocando na questão da vacuidade de maneira metafórica, indireta, que se manifesta, sem dúvida, dentro das condições kantianas do tempo e espaço como fundamentos da estrutura da mente. É na inter-relação humana que a vacuidade da mente no seu aspecto fenomênico, o inconsciente, pode ser conhecida, nas condições “psicológicas, sociais, culturais e religiosas”, e a maestria delas pelos métodos do conhecimento (sábio) e de controle da vontade (asceta) foram desenvolvidos na espiritualidade religiosa indiana. No entanto, Eliade se insere no fluxo da historicidade da filosofia da religião budista quando faz a análise das “impregnações”, “resíduos”, “latências” (*samskāras*), como sinais do inconsciente. Como o termo *samskāra* no budismo designa um dos cinco agregados, que por sua vez constituem a inter-relação corpo-e-mente (*nāmarūpa*), uma coexistência inseparável, a experiência soteriológica budista se desenvolve pela superação dos sofrimentos (*duḥkha*) por meio do conhecimento dos dez fatores que constituem a consciência (*vijñāna*) (Tsai, 2019).

No corpo-e-mente do budismo indiano os fatores (*samskāra*) compõem a consciência e, segundo Eliade e a tradição budista,

11 Hence, it is that, long before depth psychology, the sages and ascetics of India were led to explore the obscure zones of the unconscious. They had found that man’s physiological, social, cultural, and religious conditionings were comparatively easy to delimit and hence to master; the great obstacles to the ascetic and contemplative life arose from the activity of the unconscious, from the *samskāras* and *vāsānas* – “impregnations”, “residues”, “latencies” – that constitute what depth psychology calls the contents and structures of the unconscious.

é por meio dele que se pode ver os níveis encobertos da mente, onde a consciência não pode ter acesso. Acontece que Escolas como a *Yogācāra* (séc. V d.C.) e a *Vajrayāna* (séc. VII d.C.) tratam a consciência como uma mente que tem três níveis, mente consciente, mente subconsciente, e mente fundamental. A inconsciência é o equivalente a mente fundamental (*alayavijñāna*), que só pode ser conhecida por vias não iniciáticas, como no caminho espiritual da *Yogācāra*, pela observação dos *saṃskāras* que se apresentam na formação da consciência atual, no tempo presente. As vias iniciáticas se encontram dentro do *Vajrayāna* e ali é dito que a via não iniciática é possível, mas que seriam milhões de vidas para se alcançar o acesso direto a mente fundamental, ao inconsciente, designado como a mente de clara luz (*prabhāsvaracitta*)¹².

Ora, o que nos surge, o que nos aparece, os fenômenos, são o tudo da consciência, enquanto, o que não surge, não aparece, que fica como um pano de fundo, como o vazio do espaço, são o nada da inconsciência. É como se houvesse uma qualidade de vácuo no fundamento da consciência e, este fundamento, é o que chamamos de inconsciência, e com isto podemos fazer ver algo pela noção analítica dos seus termos: in- (prefixo que traz a noção de ausência, de vácuo) e con- (prefixo que significa junto) *scientia* (capacidade de conhecer da mente). O *in-* e o *con-*, formam a dinâmica que sustenta a *scientia* dentro das intuições puras da estrutura da mente, onde, novamente, poderíamos dizer, na perspectiva da lógica relacional de opostos complementares que o espaço, por analogia, estaria para a intuição à priori da vacuidade, e o tempo, nesta mesma analogia, estaria para a intuição à priori dos fenômenos.

Assim, de uma maneira analógica, mas mais ainda metafórica, que é característica da poesia chinesa, podemos dizer que há uma oposição complementar entre o tudo e o nada no par consciência-inconsciência. Mas é preciso atentar para o fato de que é no vazio do meio da roda, uma metáfora para a vacuidade do décimo

12 Tratamos aqui de uma perspectiva de aproximações. Não há uma coincidência evidente entre as categorias da mente na perspectiva *Yogācāra* e *Vajrayāna* e as conceptualizações da Psicologia e da Psicanálise. No entanto, para se estabelecer um diálogo frutífero entre Ocidente e Oriente, é preciso estabelecer aproximações que se dão por meio de noções aproximativas.

quarto capítulo da obra de Laozi, que se encontra o que há de mais importante para o eixo que faz movimentar o carro de boi (王柯平 (*Wáng Kēpíng*), 1998), ou seja, no vazio em que as relações entre os fenômenos acontecem, de acordo com a disposição das suas próprias naturezas não reificadas (Florentino Neto, 2017), de modo que, neste sentido, os fenômenos surgem a partir da vacuidade da consciência para a presença na consciência.

A noção de niilismo moderno e sua superação de dentro da sua própria vacuidade tem uma aproximação indireta no pensamento da tese de doutorado de Eliade: “Pois, para a Índia, o conhecimento dos sistemas de ‘condicionamento’ não poderiam ser um fim em si mesmos; não era o conhecimento deles que importava, mas a maestria deles; se os conteúdos do inconsciente foram trabalhados, eles foram com a finalidade os ‘queimar’.” (Eliade, 1968, p. xvii – tradução nossa).¹³ Possivelmente este é um dos fios que compõe o fluxo interdependente (Tao) percorrido por ele na sua abordagem do Yoga como percurso soteriológico. Mas Eliade acaba tocando, na leitura que fazemos, em um problema central da superação niilismo moderno a partir da sua própria vacuidade (o que a Escola de Kyoto chama de nada absoluto). O ponto central está na noção budista de *nirvāṇa*.

A noção de *nirvāṇa* não é propriamente budista, mas é do fluxo vedanta, no qual o budismo indiano está inserido. Mas dentro do budismo e sua rede inter-relacional, o elemento *nirvāṇa* ocupa um lugar central de sustentação dentre os elementos que constituem a rede soteriológica. A lógica relacional que une os elementos da rede determina que o fluxo condicionante do *nirvāṇa* se dá dentro das condições humanas de possibilidade de conhecimento. Então, o *nirvāṇa* é um elemento da própria estrutura da mente enquanto vacuidade relacional. O que a noção traz é de *nir-* como “para fora” e o *-vana*, onde a sua raiz verbal é *√vā*, que significa “soprar” (Dhammajoti, 2021) o equivalente em *pāli* é *nibbāna*, e segue a mesma estrutura composicional (Dhammajoti, 2018). Assim, *nirvāṇa* traria consigo a extinção das aflições pelo soprar do vento que faz o fogo

13 *Because, for India, knowledge of the systems of “conditioning” could not be an end in itself; it was not knowing them that mattered but mastering them; if the contents of the unconscious were worked upon, it was to “burn” them.*

queimar as aflições de modo que sobre apenas o nada absoluto. Mas no processo de queima das aflições por meio da superação dos condicionamentos, sendo o principal deles a ignorância distorcida vinda das superimposições reificadoras (*samāropa / adhyrōpa*) (Loundo, 2022), ocorre uma coexistência, uma mútua determinação entre *samsāra*, a experiência da temporalidade mais radical possível, e *nirvāṇa*, o esgotamento pela vacuidade da temporalidade.

Assim, Eliade, na sua análise do fluxo védico pelos yogas, onde há a inserção do budismo indiano, parece ter tocado em um assunto central para a Escola de Kyoto e sua análise do niilismo moderno e sua superação pelo nada absoluto. A inclinação de Eliade para a abordagem da queima dos condicionamentos se dá pela noção de *nirvāṇa* como fogo que se autoconsome sem se extinguir sem si mesmo, ou seja, a mente que se supera pela reconstrução de si mesma de maneira negativa, pela vacuidade dos seus condicionamentos visto de dentro do seu nada absoluto. E antes de abordar a superação do niilismo moderno pelo fundamento anti-metafísico da análise de Eliade sobre o sagrado e profano na perspectiva da sua tese de doutorado, é preciso ver a perspectiva da Escola de Kyoto, e como o niilismo moderno é superado pelo seu próprio nada absoluto.

Os sinais da superação do niilismo moderno e a Escola de Kyoto

O problema do niilismo moderno se tornou uma questão para a Escola de Kyoto a partir das aulas que Nishitani teve com Heidegger sobre Nietzsche, na Alemanha, por volta de 1930. Nelas, Heidegger desenvolveu e aprofundou as suas investigações em relação ao niilismo moderno e Nishitani participou desse fluxo filosófico desde o seu início. O que parece ter interessado Nishitani é o fato de a cultura japonesa ter absorvido, inicialmente de maneira forçada pela colonização das potências estrangeiras ocidentais, o modo de pensar europeu sobre o positivismo da técnica, como fundamento da ciência moderna, e a estrutura de valores com a carga histórica da filosofia platônica-aristotélica, como fundamento da religião cristã (Akitomi, 2012).

Nietzsche havia concebido o niilismo moderno como uma

extensão do que ele chamou de budismo europeu, no qual a compaixão por si mesma era um traço distintivo de onde emanaria o sentido do ser para o nada, concebido este nada como a negação da vontade de viver, e, conseqüentemente, de negação da vontade de vida. Ele estava às voltas com o budismo desde a sua adolescência, mas as fontes usadas em sua vivência do modo de pensar budista estavam aliadas a um tipo específico de tradição e autoridade, a saber, a *Theravāda* (Paschoal, 2014), e com isto as preconcepções dele se ligavam a um modo ascético específico do budismo indiano, ligado a uma herança de budismo imperial que teve seu início no séc. II a.C., com o império de *Asoka* da dinastia dos *Maurians*.

Nishitani usa também o budismo, mas em uma vertente que se desenvolve na contraposição ontológica e epistemológica, em muitos aspectos, ao budismo *Theravāda* (mas não há uma contraposição soteriológica entre as duas vertentes-sistemas), a saber, aquela do *Mahāyāna*. Nesta, o que temos é uma centralização na doutrina da vacuidade (*śūnyata*) com uma coleção escritural própria, chamada de *Prajñāpāramitā*, que foi traduzida como Perfeição de Sabedoria por grandes tradutores orientalistas budistas como Louis de La Vallée Poussin, e com uma aceitação por grandes teólogos como Etienne Lamotte, Henry de Lubac, e assim por diante. Trata-se de um conjunto de textos que abordam a religião budista com o tema central da soteriologia na perspectiva exclusiva da vacuidade.

Diversas traduções foram feitas para a língua chinesa, se destacando dois grandes momentos de tradução, no séc. IV-V d.C., e no séc. VII d.C., onde os textos da Perfeição da Sabedoria ingressam na rede inter-relacional da China, e com isto receberam a força do condicionamento da linguagem, com sua tradição e história ligadas ao fluxo do taoísmo (no qual o confucionismo se insere)¹⁴. Pois bem, a partir de então, do séc. V d.C. e do séc. VII d.C., o budismo ingressa na rede inter-relacional do Japão, e a partir dali a coleção

14 Diversas passagens dos *Analectos* dão fundamento a esta afirmação bem conhecida de inserção do budismo no fluxo do taoísmo, daquele taoísmo que existe antes da sua reestruturação religiosa imperial da dinastia Tang no séc. VII d.C. Aqui cito como exemplo apenas uma passagem atribuída a Confúcio, dos *Analectos*, Livro 4: 子曰：朝聞道，夕死可矣。(*Zi yue: zhāo wén dào, xī sǐ kě yǐ.*), que na nossa tradução fica: “Ao amanhecer eu ouço o Tao, então, ao entardecer eu posso morrer sem me lamentar”.

de textos da Perfeição de Sabedoria é tomada como central para a soteriologia do budismo japonês. É neste fluxo de historicidade que se insere a tradição *Ch'an*, com sua origem chinesa, e que se torna a tradição Zen, no Japão. (Nakamura, 1999)

A fonte de reflexão para a superação do niilismo moderno é, para Nishitani, o *sūtra* do Coração da Perfeição de Sabedoria¹⁵, onde se lê o seguinte: “Forma é vacuidade, vacuidade é forma, a vacuidade não é outra do que a forma, a forma não é outra do que a vacuidade”¹⁶, sendo este o centro onde as razões para a superação do niilismo moderno estão relacionadas, como se fosse o vazio do meão do carro de boi, de onde os raios da roda estão relacionados para dar suporte a toda a estrutura da roda. Nishitani cita o mesmo excerto do *sūtra* para falar da superação do niilismo moderno, mas alerta para o fato de que a religião, enquanto classificação dada pela modernidade, é superada também no uso semiótico dos opostos complementares da vacuidade e da forma (Akitomi, 2012, p. 112).

Então, se faz necessário observar algumas características interessantes do termo vacuidade e do seu contraposto, o termo forma, na sua forma sino-nipônica, na qual a vacuidade é dada por *kōng* (*kū*) (空), que significa aquilo que é como o espaço, ou o próprio espaço. O seu oposto é colocado como *sè* (*shiki*) (色), que significa aquilo que é visível como a cor. Uma variação que pode ser encontrada em alguns *sūtras* do Coração da Perfeição de Sabedoria¹⁷

15 Em sânscrito romanizado: *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*. Foi traduzido para o *hànzi* (漢字) (o termo colonizado é “mandarim”) como: 般若波羅蜜多心經 (*Bōrē bōluómìduō xīnjīng*). Adentrou o Japão com o mesmo título, mantendo-se a escrita tradicional chinesa, com seu equivalente na língua japonesa na forma escrita categorial do *kanji* (漢字). O mesmo termo 漢字 serve para o japonês (na forma clássica, as demais são *hiragana* e *katagana*) e para o chinês.

16 रूपं शून्यता शून्यतैव रूपं शून्यताया नान्यत रूपं नान्यत शून्यता (*rūpaṃ śūnyatā śūnyatāiva rūpaṃ śūnyatāyā nānyat rūpaṃ nānyat śūnyatā*); 色即是空, 空即是色, 色不異色, 空不異色 (chinês romanizado: *sè bù yì kōng, kōng bù yì sè, sèjīshíkōng, kōngjīshìsè*; japonês romanizado: *shiki soku ze kū, kū soku ze shiki, shiki soku ze kū, kū soku ze shiki*)

17 No *Tripitaka*, coleção escriturais budistas, na sua versão CBETA chinesa de Taiwan, temos uma vasta quantidade de *sūtras* do Coração da Perfeição de Sabedoria, com algumas variações detectadas ao longo dos diversos *tripitakas* que surgiram como resultado de diversas dinastias chinesas (e japonesas). As variações podem ser vistas em T0250-T0257, ou que significa que temos sete variantes do mesmo texto. Isto pode ser consultado diretamente no site do

é o termo *xíng* (*gyō*) (形), que significa aquilo que é visível como uma figura. Em ambos os casos podemos analisar a matéria (*rūpa*), que no chinês e japonês adquirem um caráter mais abstrato como cor e figura, ou seja, matéria e forma, com a predominância das traduções ocidentais para forma, porque é mais abstrata e mais universal do que a matéria, sendo esta considerada, de modo geral, nas tradições platônico-aristotélicas, como o seu princípio de individuação.

Assim, o que é percebido dentro do domínio do tempo como condição para o conhecimento, que é a matéria-forma, que na aceção kantiana necessariamente tem que ser dada junto com o espaço, na concepção budista esconde algo mais profundo que não é o espaço enquanto condição de possibilidade, mas o espaço como vacuidade da própria mente. A condição para a intuição funcionar é a vacuidade da própria intuição pura (tempo e espaço), da estética kantiana. De modo que a autoidentidade do espaço só pode surgir pela sua natureza-mesma enquanto no contraposto coexistente da sua autoidentidade da não-natureza-mesma, o que significa, a negação absoluta da autoidentidade do espaço. Isto se aplica, do mesmo modo, ao tempo. Ambos, de fato, surgem pela vacuidade que permite a autocontradição-identidade pelos opostos complementares necessários ao próprio ser, para além do ente, no ser visto em si mesmo, a saber, a vacuidade é forma, a forma não é outra do que a vacuidade, e assim por diante.

Eliade parece ter entendido bem este modo de operação fundamental da vacuidade quando falou sobre a busca soteriológica indiana que objetiva a “queima” dos condicionamentos do inconsciente, justamente porque esta queima não implica um algo que sobra que possa ser visto como algo objetivo, reificado: “Embora a nulidade esteja contraposta ao Ser e possa com isso ser encarada absolutamente ainda como um ‘algo’ nulo [*nichtiges*], o vazio não pode mais ser visto de modo algum como objetivo.” (Akitomi, 2012, p. 115). Assim, é necessário evitar o erro de pensar os opostos complementares na categoria de opostos objetivos, reificados, dentro da noção ontologizadora da substância. Ao contrário, o que permanece é uma vacuidade não objetificável.

Me parece que a passagem do sagrado e profano de Eliade vai por este caminho se lida a partir dos fundamentos da lógica indiana empregada em sua tese de doutorado. Isto porque as noções lógicas que surgem a partir da lógica da vacuidade budista usadas por Eliade para explicar as referências budistas levam necessariamente ao caráter anti-metafísico, à noção de vacuidade. E é por isto mesmo que não encontramos uma definição ontológica do sagrado, preferindo caracterizar de maneira indireta como hierofania, experiência, transcendência simbólica e ritualística (semiótica) do ordinário, no texto de 1956. Mas o mais importante, é que dá sentido para a vida. Na vacuidade do sagrado, que não é definível ontologicamente dentro do campo da linguagem, neste ponto, parece haver um sinal de superação do niilismo moderno. Mas para ver este sinal é preciso ver um pouco mais sobre o problema da noção da ontologia ocidental.

Uma passagem que parece ilustrar, como explicado no fluxo do pensamento de Nishitani, esta questão do fogo e seu resultado de “queima” dos condicionamentos, os mesmos condicionamentos que caracterizam o niilismo moderno, vindos da tradição da ontologia ocidental e o seu efeito de noção reificadora, e que são tomados como contraposto para o contraste de modo a ilustrar melhor o significado da vacuidade budista, é a seguinte:

A ontologia apanha todas as coisas como vistas à concepção de substância e sujeito. Tanto a “substância” quanto o “sujeito” determinam cada ente da maneira que o ente se conserva e se mostra em sua autoidentidade. Quando, por exemplo, um fogo arde diante de nossos olhos, a “substância” diz a respeito que esse fogo não é mesmo outra coisa senão esse fogo. A peculiaridade do fogo reside na força e na efetivação do arder. O fogo revela-nos sua autoidentidade na queima. Essa aparência é a “forma” do fogo e a definição daquilo que o fogo é. Nossa razão compreende a autoidentidade do fogo em uma forma substancial (Akitomi, 2012, p. 116).

Assim, a forma (色 ou, na sua variante, 形) é, ao mesmo tempo, o fenômeno e a definição do que o fogo é, uma combinação de estética e designação (*prajñapti, paññati*), ambos são os elementos que são como que fios do fluxo interdependente da noção de

forma, como cordas que formam um único cordão, do segundo capítulo do clássico taoísta de *Zhuangzi* (Tsai, 2017, [87], p. 180)¹⁸. Esta positividade em relação aos fenômenos parece caracterizar o modo estruturante da ontologia ocidental, na qual a definição da linguagem é considerada como a morada do ser (Heidegger, 2008).

No entanto, o mesmo Heidegger diz, segundo Nishitani que: “No Ser do ente acontece o nadificar do nada (Nishitani, 1986b, p.187)” (Akitomi, 2012, p. 114). O ente aqui é crucial para a questão, uma vez que o ente é o que aparece, o fenômeno aberto ao conhecimento do ser humano, a essência já é outra coisa, a essência é desconhecida. É justamente esta essência vazia como o espaço (空), que traz consigo o contraste onde podemos tocar, não apenas ver, a vacuidade do nada absoluto, pela superação da definição da linguagem, mas que se torna a condição mesma da existência do fenômeno da própria linguagem que caracteriza o ente. É o que vemos, tocamos, aqui:

Mas esse não é um ponto de partida a partir do qual se poderia imediatamente penetrar aquele lugar em que o fogo, de nosso exemplo, de fato ali estivesse pura e simplesmente. O fogo mostra-se na forma, pela qual ele nos revela a sua identidade, e não em seu simples é, que jaz além de seu aparecer. Nishitani explica o modo de ser do fogo, em que ele está em sua autoidentidade, com a expressão do pensamento oriental utilizada há muito tempo “o fogo não queima o fogo”. Ali, onde as labaredas na realidade crepitam, onde mantém sua autoidentidade, o fogo não consome a si mesmo (Akitomi, 2012, p.116).

Assim, o ponto de partida não é a noção da linguagem que leva para a ontologização substancial, conceitual, mas na superação da forma de dentro da vacuidade da forma, que é aquilo “que jaz para além do seu aparecer”. A autoidentidade expressa pelo “o fogo não queima o fogo” tem um longo fluxo histórico na tradição budista, e sua autoridade se dá em função dos textos clássicos e do contínuo uso comum na explicação da

18 Explicando: é como uma corda, que é feita de fios, vemos a corda, mas raramente prestamos atenção nos fios que formam o todo da corda.

vacuidade. Sobre os textos clássicos, podemos ver, na tradição *Theravāda*, o uso disto no Debates com o Rei Milinda (*Milindapañha*) (séc. I a.C.), e no *Mahāyāna*, podemos ver a sua continuidade em *Nāgārjuna*, no Versos Fundamentais da Sabedoria do Caminho do Meio (*Mulāmadhyamikakārika*) (séc. II d.C.), e em *Vasubandhu*, no Comentário ao Tesouro do Conhecimento (*Abhidharmakośabhāṣya*) (séc. V d.C.). No *Vajrayāna*¹⁹ a questão ficou tão evidenciada como instrumento pedagógico da soteriologia que em todas as iconografias há o fogo ao redor da deidade budista para trazer o praticante iniciado para esta a reflexão sobre a vacuidade da forma pela analogia com “o fogo que não queima o fogo”.

Assim, a experiência do profano e do sagrado, enquanto possibilidades interpretativas da experiência religiosa, são determinados pelo uso da linguagem que, na perspectiva budista, traz consigo o problema da ontologização da noção lógica e, subsequentemente, de uma reificação, ainda mais quando contraposta a ontologia ocidental:

O uso linguístico acima discriminado não expressa apenas o ser si mesmo do fogo para nós, mas sim a autoidentidade do fogo, como ele é em si. Diante da maneira de ver, na qual a essência e a efetividade do fogo são conhecidas no ato do arder enquanto *energeia*, a autoidentidade – que o fogo não se consuma a si mesmo – significa a negação da autoidentidade substancial. Porque se natureza-mesma do fogo é reconhecível no queimar, acontece o não-queimar no meio do queimar e inseparável dele, então a autoidentidade do fogo é ao mesmo tempo não-natureza-mesma. Isso significa que a verdade da autoidentidade substancial “isto é fogo” subjaz a uma completamente diferente e até mesmo autoidêntica verdade, a saber, “isto não é fogo, por isto é fogo” (Nishitani, 1986b, p.198) (Akitomi, 2012, p.116).

O ser em si do fogo, do fenômeno em si mesmo, é apenas a sua própria vacuidade que é como o espaço, e o que se mostra

¹⁹ *Vajrayāna* é um sistema dentro do budismo, que é classificado como um segmento de religião iniciática, nos mesmos moldes da tradição védica iniciática, com os ritos ablutórios (*abhisekas*), cerimônias de louvor a deidade (*pujas*), ritos diários de aproximação (*sadhanas*), e assim por diante. Todos os ritos são centrados na presença do *guru*, o que levou alguns pesquisadores a classificação (um pouco exagerada) de *lamaísmo*.

do fenômeno é a sua autoidentidade enquanto movimento (*energeia*), que não pode ser a sua identidade substancial, senão ele se consumiria a si mesmo, o que leva para o fato de não existir uma substância além da inter-relacionalidade, a relação de opostos complementares não substancializáveis, mas existentes, e inseparáveis no que diz respeito ao fenômeno e ao não-fenômeno (a sua vacuidade que é como o espaço). Assim, o fenômeno é e não é, ao mesmo tempo, é uma combinação de natureza e anti-natureza não mutuamente excludentes, que é condição mesma para a sua existência e conhecimento (Ōhashi, 2020), de onde vem o “isto não é fogo, por isto é fogo”, ou seja, porque é a vacuidade do fenômeno o espaço inter-relacional, então, há o fenômeno como tal e como linguagem descritiva, ainda que o fenômeno em si seja só a sua própria vacuidade como autoidentidade.

Nesse processo de determinação de natureza e anti-natureza, o sujeito ocupa o lugar central, ao mesmo tempo em que a razão foi transformada no núcleo do centro, e isto, este aprofundamento radical da razão, em Kant, depois se segue o idealismo alemão, que a radicaliza como razão absoluta. O fundamento do sujeito, do eu, é a razão absoluta. Nela a nulidade e não-nulidade são conhecidas como oposições reificadas: “A essência da nulidade é a negatividade meramente negante. Ela nem pode permanecer no Ser e nem se separar dele. Por isso ela carrega em si uma autocontradição e um caráter de transição.” (Akitomi, 2012, p. 117), o que significa que ainda há uma questão de oposição por reificação, o caráter transitivo entre opostos é o que caracteriza este modo de existência do sujeito. A sua contraposição é a seguinte, e agora sim a posição da vacuidade budista aparece:

Contraopondo-se a isso, o vazio é o todo daquela virada na qual a negação absoluta surge ao mesmo tempo que a afirmação absoluta e em que pode ser dito: “O si mesmo ou a coisa é não apenas vazio, mas antes, invertendo-se, o vazio é o si mesmo ou a coisa”. Aqui tem a origem a reviravolta, que o Budismo *Mahāyāna* conseqüentemente há muito tempo expressou na formulação “a forma é igual ao vazio, o vazio iguala-se à forma”. Como o budismo afirma “nascimento e morte *sive Nirvāṇa*” e com isso dá expressão à identidade do mundo de sofrimento e redenção, o verdadeiro *Nirvāṇa* não de tal modo

que nascimento-e-morte ficasse oposto um ao outro, mas aquela posição em que a partícula *sive* [lat. ou/ou...ou] pode funcionar entre nascimento-e-morte e *Nirvāṇa* (Akitomi, 2012, p. 117).

Podemos entender o jogo expresso acima de autosuperação do niilismo moderno pelo nada absoluto dele mesmo, por meio da ideia de reflexão de jogos de espelho, a quaternidade, expressa na máxima do budismo *Mahāyāna*: “forma é vacuidade, vacuidade é forma, a vacuidade não é outra do que a forma, a forma não é outra do que a vacuidade” do *sūtra* do Coração da Perfeição de Sabedoria, que Nishitani expressa como terra, céu, divino e mortal (Akitomi, 2012, p. 122), para uma simples analogia ligada a concepção do fluxo da linguagem chinesa e presente no fluxo de pensamento da tradição taoísta chinesa, onde se insere o budismo Zen de Nishitani. Neste sentido, a terra representa o que é impermanente, portanto, o tempo; o permanente, o metafísico, permitem ver a permanência que é como o espaço; o divino ou imortal pode ser visto facilmente como o sagrado elidiano, porque é aquilo que dá sentido a vida, e o profano, como o mortal, o que está dentro do comum, e que aqui, para os fins do estudo, se reveste do niilismo moderno tal como pensado inicialmente por Nietzsche, e desenvolvido pelos demais pensadores.

Assim, neste jogo de espelhos, onde o terreno reflete o celestial, o divino se reflete no moral, e vice-versa, o que temos é a vacuidade do si mesmo surgindo pelo não, é em si não reificado como condição de existência possível do próprio conhecimento, algo que vai no fundamento de Kant, o afirmado pelo não-afirmado, mas supera a razão absoluta que sustenta o niilismo moderno. O sinal da superação do niilismo moderno parece estar nas categorias de sagrado de profano elidianos porque houve uma recusa de uma postulação conceitual do sagrado, sendo caracterizado por expressões adjuntas, o que parece, por si mesmo, sinalizar o não abandono das categorias da lógica relacional indiana, que caracteriza o budismo *Mahāyāna*.

Considerações finais

Assim, o jogo de espelhos da quaternidade, nos diz que o tempo e o espaço são relações possíveis porque não são em si mesmas reificáveis, e a determinação disto nos leva para o questionamento valorativo das categorias que formam a noção de niilismo moderno, com a superação da formação do sentido metafísico da vida, que leva para a sua negação, ou gosto pelo nada, que não tem a ver com a noção de vacuidade do budismo *Mahāyāna*. A sua superação valorativa, tanto do lado da negação da vida, caracterizada pelo sistema de pensamento platônico no pensamento teológico positivo e na vida religiosa que ainda caracteriza o cristianismo, na herança da ascética grega e do ressentimento da justiça judaica, ambas postas como horizontes utópicos inalcançáveis porque determinadas sempre em expectativa metafísica; quanto do lado da delusão do positivismo científico pela técnica, ainda mais agora, pelo advento do transumanismo, e o vislumbre delirante da imortalidade tecnológica, e a capacidade de transformar o mundo a partir do nada pelo uso da ciência como técnica, parece ter sinais de superação pela sua própria vacuidade no pensamento de Eliade pelos opostos complementares do par sagrado e profano como expressão da quaternidade da vacuidade pelo nada absoluta, como bem explicado por Nishitani e a Escola de Kyoto.

Não há como desenvolver mais o tema em função das restrições da norma, mas espero ter iniciado um processo de reflexão sobre o niilismo moderno e sua superação pelo fluxo védico, onde se insere o budismo indiano, do pensamento de Mircea Eliade. Espero continuar este desenvolvimento em artigos futuros em função da complexidade do tema e da centralidade de Eliade para o estudo das religiões, em particular para a Filosofia da Religião e para as Ciências da Religião, na perspectiva da superação da sua vacuidade pelo nada absoluto budista.

Referências

AKITOMI, Katsuya. “Sobre o niilismo e o vazio – Nishitani e Heidegger.” Tradução de Anisha Vetter e Ireô Lima. Revisão técnica: Oswaldo Giacoia Jr. In FLORENTINO NETO, Antônio; GIACOIA JR., Oswaldo. (organizadores). *Heidegger e o Pensamento Oriental*.

Quaternidade do sagrado e profano - a superação do niilismo moderno na vacuidade budista

Uberlândia, SP: Editora EDUFU, 2012.

ARISTÓTELES, *Metafísica: volume II/ Aristóteles; ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale*. 5ª ed. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2015.

DHAMMAJOTI, Kuala Lumpur 法光. *Reading Buddhist Pāli Texts. An Elementary Grammatical Guide*. Hong Kong, CN: The Buddha-Dharma Centre of Hong Kong, 2018.

DHAMMAJOTI, Kuala Lumpur 法光. *Reading Buddhist Sanskrit Texts. An Elementary Grammatical Guide*. Hong Kong, CN: The Buddha-Dharma Centre of Hong Kong, 2021.

DŌGEN, Kigen. *Shōbōgenzō. Zen Essays. Translated by Thomas Cleary*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1991.

ELIADE, Mircea. *Yoga. Immortality and Freedom. Translated from French by Willard R. Trask. Bollingen Series LVI*. New Jersey, EUA: Princeton University Press, 1969.

LOUNDO, Dilip. *Razões com Sabor de Mel: ensaios de filosofia indiana*. Campinas, SP: Editora Phi, 2022.

LOUNDO, Dilip. “A sombra que perturba o espírito: A Índia e o Bhagavad Gitā na obra de Hegel”. In MACHADO, Lucas Nascimento (ed.). *Hegel de uma perspectiva intercultural: Hegel e a Índia. Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*. V. 20, N. 36, p. 56-82, 2023. Disponível em: <https://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/526>. Acesso em: Julho de 2024.

FERREIRA, Loyane Aline Pessato. *O contexto colonial e a participação de Max Müller nos debates europeus sobre o budismo (1862)*. TESE/Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2023.

FLORENTINO NETO, Antônio. “Predicação e relação como fundamentos da Filosofia da Escola de Kyoto”. In FLORENTINO NETO, Antônio.; GIACOIA JR., Oswaldo. (organizadores). *A Escola de Kyoto e suas fontes orientais*. Campinas, SP: Editora Phi, 2017.

FLORENTINO NETO, Antônio. “Heidegger e o inevitável diálogo com o mundo oriental” In FLORENTINO NETO, Antônio; GIACOIA JR., Oswaldo. (organizadores). *Heidegger e o Pensamento Oriental*. Uberlândia, SP: Editora EDUFU, 2012.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. “Do niilismo às artes da higiene: o budismo nos escritos de Nietzsche”. In GARCIA, André Luis Muniz; ANGIONI, Lucas (org.). *Labirintos da filosofia: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr./ André Luis Muniz Garcia, Lucas Angioni (org.)*. Campinas, SP: Editora Phi, 2014.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Revisão da tradução*

- de Ênio Paulo Giachini. 3ª edição. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1999.
- GIACIOIA JR., Oswaldo. *Sobre um Certo Parênteses em Para a Genealogia da Moral*. Comunicação oral. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Campus São Leopoldo, 2018. Disponível no canal do Youtube, Filosofia Unisinos: https://www.youtube.com/p46FBs&list=PLMYDfLOvX9205htxcXBzcFbm_5CrKVART&index=10. Acesso em: jul., 2024.
- GRIGG, Ray (1938-). *The Tao of Zen / by Ray Grigg*. Rutland, Vermont and Tokyo, Japan: Charles E. Turtle, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II / Martin Heidegger; tradução de Marco Antônio Casanova*. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2007.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura / Immanuel Kant. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos*. 4a edição. Petrópolis, RJ: Editora Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2015
- KANT, Immanuel. *Religion within the Boundaries of Mere Reason. And other writings. Translated and edited by Allen Wood and George di Giovanni. With an introduction by Robert Merrihew Adams*. Edinburgh, UK: Cambridge University Press, 1998.
- MONTEIRO, Joaquim. *As bases filosóficas do budismo chinês / Joaquim Monteiro*. Campinas, SP: Editora Phi, 2020.
- NAKAMURA, Hajime. *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*. Delhi, IN: Motilal Banarsidass, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratrusta. Um livro para todos e para ninguém*. Tradução e notas explicativas da simbólica nietzschiana de Mário Ferreira dos Santos. 7ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral. Uma polêmica. / Friedrich Nietzsche; tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2009.
- NISHIDA, Kitaro. *Ensaio sobre o bem / Kitaro Nishida; Tradução Joaquim Antonio Bernardes Carneiro Monteiro*. Campinas, SP: Editora Phi, 2016.
- PHILOPONUS. *Against Aristotle on the Eternity of the World. Translated by Cristian Wildberg*. New York, EUA: Cornell University Press, 1987.
- TSAI, Plínio Marcos. *Os elementos da rede budista-taoísta na Filosofia da Teoria da Rede Inter-relacional*. *Revista de Filosofia Modernos & Contemporâneos do IFCH da Universidade Estadual de Campinas*, Campinas, v. 8, n. 18, p. 147, jan./jun., 2024.
- TSAI, Plínio Marcos. *Sermão do Grande Fundamento/ Tradução bilingue e comentário*. Valinhos, SP: Associação Buddha-Dharma (BUDA), 2019.
- TSAI, Plínio Marcos. *Sobre a igualdade de todas as coisas. Capítulo II do Zhuangzi*. *Revista de Filosofia Modernos & Contemporâneos do IFCH da*

Quaternidade do sagrado e profano - a superação do niilismo moderno na vacuidade budista

Universidade Estadual de Campinas, Campinas, v. 1, n. 1, p. 177, jan./jun., 2017.

VASUBANDHU. *L'abhidharmakosa. Traduit et annoté par Louis de la Vallée Poussin.* Vol. 1 (6 Vols.). Paris, FR: P. Geuthner, 1923-31.

王柯平. 老子思想新释. 人民出版社, 1998. (WANG, K. *The Classic of the Dao, a New Investigation.* Beijing: Foreign Languages Press, 1998.)