

Autoridade, Comunidade e Individuação na Rede Inter-relacional Aspectos comunitários entre cristianismo, modernidade e budismo

Autor: Plínio Marcos Tsai – professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo; professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Metodista de São Paulo; Diretor-Secretário do CEMODECON-Fausto Castilho/IFCH da Unicamp. Professor-fundador da Associação Buddha-Dharma.

Para referência ABNT (formato on-line)

TSAI, Plínio Marcos. **Autoridade, comunidade e individuação na rede inter-relacional: aspectos comunitários entre cristianismo, modernidade e budismo**. Plínio Marcos Tsai, São Paulo, 2026. Disponível em: <https://pliniotsai.buda.org.br/a5-autoridade-comunidade-e-individuacao-na-rede-inter-relacional-aspectos-comunitarios-entre-cristianismo-modernidade-e-budismo/>. Acesso em: (mês da pesquisa) 2026.

Resumo

A exposição investiga as dinâmicas de autoridade, comunidade e individuação em três sistemas religiosos e filosóficos distintos — o Budismo primitivo, o Idealismo hegeliano e o Catolicismo —, utilizando como chave hermenêutica a Filosofia da Rede Inter-relacional. Parte-se da exposição budista do sofrimento (*dukkha*), da coprodução condicionada (*pratīyasamutpāda*) e do não-eu ou não-si-próprio (*anātman*) para, em seguida, contrastar essa linguagem soteriológica com a ontologia do Espírito hegeliano e a antropologia personalista católica romana. O artigo demonstra como a noção de rede de Indra, proveniente da filosofia do budismo chinês (da Escola Huáyán), e os princípios da lógica relacional nāgārjuniana e taoísta chinesas deslocam a antinomia entre indivíduo e comunidade ao propor uma ontologia de mútua determinação e interfusão. A análise revela que tanto a autoridade estatal hegeliana quanto a hierarquia eclesial católica romana e a disciplina monástica da Sangha podem ser relidas como funções convencionais de sustentação do fluxo relacional, sendo problemáticas apenas quando reificadas em substâncias metafísicas. Incorpora-se, ainda, a crítica ao “preconceito hegeliano” e as recentes pesquisas chinesas sobre a revitalização filosófica do Budismo Huáyán, mostrando como a rede inter-relacional oferece um modelo teórico importante para as Ciências da Religião no tratamento da liberdade e da autoridade em contextos plurais, especificamente na perspectiva do sul global.

Introdução

A disciplina “Linguagens da Religião e os Horizontes da Liberdade” propõe um triângulo hermenêutico cujos vértices — o sistema filosófico de Hegel, a soteriologia budista e a dogmática católica — são postos em contraste precisamente pelo conceito nodal de liberdade. A problemática, ao deslocar a pergunta da liberdade religiosa para o interior de ontologias radicalmente distintas, permite perceber que toda fala sobre a liberdade depende de uma compreensão prévia daquilo que constitui o ser humano, sua comunidade e sua autoridade. Nesse contexto, a presente exposição, dedicada às Quatro Nobres Verdades e à linguagem do

sofrimento, fornece o chão soteriológico budista no qual a liberdade é primordialmente cessação (*nirodha*), e o eu, longe de ser uma substância, é a vacuidade de si próprio (*anātman*). Essa antropologia negativa contrasta frontalmente com a do Espírito hegeliano, que se autodetermina na história, e com a da pessoa católica, criada à imagem de Deus e destinada à adesão livre à verdade.

O problema que estrutura esta exposição é o seguinte: como pensar a relação entre indivíduo e comunidade, entre liberdade e autoridade, quando os pressupostos ontológicos subjacentes a cada tradição são aparentemente inconciliáveis? E, ainda, seria possível um modelo hermenêutico que, em vez de obrigar as linguagens a se fundirem ou se excluírem, permitisse compreender a funcionalidade de cada arranjo comunitário sem reificá-lo?

A hipótese aqui defendida é que a Filosofia da Rede Inter-relacional, tal como (Tsai, 2024; Florentino Neto, 2017) ofereceria esse modelo. Ao reunir a lógica relacional de Nāgārjuna, a dialética dos opostos complementares do Taoísmo e a cosmovisão do Budismo Huáyán — com sua imagem da rede de Indra —, essa filosofia constrói uma ontologia dinâmica que não é nem metafísica substancialista, nem niilista, mas relacional. Nessa rede, os conceitos de “indivíduo” e “comunidade” são esvaziados de qualquer substância última e passam a ser entendidos como nós mutuamente determinantes, funcionais no *topos* da verdade convencional e vazios de existência inerente no *topos* da verdade última.

Para demonstrar a potência dessa abordagem, o artigo se estrutura em cinco seções, além desta introdução e da conclusão. A primeira expõe a linguagem budista da libertação a partir das Quatro Nobres Verdades, do *pratītyasamutpāda* e da Sangha, lidas à luz da filosofia da rede inter-relacional. A segunda contrapõe a ontologia hegeliana do Espírito e do Estado ético à concepção budista de vacuidade, explicitando a crítica do “preconceito hegeliano”. A terceira seção examina a comunidade católica enquanto instância sacramental de mediação da liberdade, com foco na síntese tomista e no magistério do Concílio Vaticano II. A quarta seção apresenta a arquitetura conceitual da rede inter-relacional em seus sete princípios e aplica esse instrumento à análise cruzada das três formas comunitárias. A quinta seção incorpora pesquisas chinesas recentes sobre o Budismo Huáyán, evidenciando sua vitalidade acadêmica e sua relevância para o diálogo intercultural e para a superação do preconceito hegeliano. Conclui-se com uma síntese dos achados e suas implicações para as Ciências da Religião.

A linguagem budista da libertação: *dukkha*, *pratītyasamutpāda* e a ontologia do não-si-próprio

O ponto de partida da linguagem soteriológica budista é a constatação da insatisfação (*dukkha*) como condição existencial fundamental ao sofrimento. A tradição canônica registra, no *Dhammacakkappavattana Sutta* (Samyutta Nikāya 56.11), a formulação didática das Quatro Nobres Verdades: a verdade do sofrimento, a verdade da origem do sofrimento, a verdade da cessação do sofrimento e a verdade do caminho que conduz à cessação. Estes quatro momentos não configuram um tratado metafísico, mas um diagnóstico e uma terapêutica. A doença seria, sob esta perspectiva, a aflição onipresente do nascimento, do envelhecimento, da doença, da morte, da união com o indesejado e da separação do desejado; a etiologia reside na sede (*taṇhā*) que gera o ciclo dos renascimentos; o prognóstico é a cessabilidade desse mesmo ciclo; e a prescrição é o Nobre Caminho Óctuplo.

Ora, a linguagem do sofrimento budista é, simultaneamente, uma linguagem da liberdade. A liberdade, *vimutti* ou *mokṣa*, não é primariamente a autonomia da vontade ou a

autodeterminação racional; é, antes, o apaziguamento da febre das paixões, o desatamento dos nós da ignorância e do apego. É significativo que o termo *nirodha*, traduzido frequentemente por “cessação”, não denote aniquilação metafísica, mas o cessar das causas que produzem o ardor do sofrimento. A imagem do fogo que se extingue por falta de combustível (*nirvāna*) é a mais eloquente.

A causalidade que subjaz a essa dinâmica de aprisionamento e libertação é formulada pelo princípio da coprodução condicionada, *pratītyasamutpāda*. Em sua exposição canônica mais concisa, lê-se: “Quando isto existe, aquilo existe; da produção disto, aquilo é produzido. Quando isto não existe, aquilo não existe; da cessação disto, aquilo cessa” (Majjhima Nikāya 79 apud Ferraro, 2016). A forma mais elaborada é a cadeia de doze elos (*nidānas*), que vai da ignorância (1º elo) ao envelhecimento-e-morte (12º elo), passando pelas formações volitivas, pela consciência, pela individualidade psicofísica, pelas seis bases sensoriais, pelo contato, pela sensação, pela sede, pelo apego, pelo vir-a-ser e pelo nascimento. Trata-se de um nexos condicional, não de uma necessidade metafísica linear.

O termo *pratītyasamutpāda* literalmente significa “surgir em dependência de”, e é exatamente essa dependência universal dos fenômenos que Nāgārjuna, no século II d.C., radicalizará como vacuidade (*sūnyatā*): “Vacuidade é coprodução condicionada” (Mūlamadhyamakakārikā 24.18, trad. Ferraro, 2016).

A ontologia que se desprende dessa análise é a do não-si-próprio, *anātman*. Não há, em parte alguma dos cinco agregados (*skhandhas*) que constituem o ser humano — forma material, sensações, percepções, formações mentais e consciência —, nenhum substrato permanente, nenhum “si” que possa ser apontado como sujeito substancial das experiências. O discurso do Buda no Anattalakkhana Sutta (Samyutta Nikāya 22.59) desconstrói metodicamente cada agregado, mostrando que ele é impermanente, portanto insatisfatório, portanto, não-si-próprio. Esse ensino cumpre uma função libertadora: ao desidentificar-se daquilo que não é o si-próprio, o praticante desgruda o desejo e o apego, encaminhando-se para a libertação.

Essa ontologia negativa não deságua, entretanto, em um atomismo individualista. Ao contrário, a ausência de um eu substancial é a face subjetiva da interdependência universal. Se tudo surge em dependência de causas e condições, a individuação humana é um evento relacional, um feixe de processos psicofísicos interligados ao ambiente natural e social. O próprio Nobre Caminho Óctuplo, com seus fatores de visão correta, intenção correta, fala correta, ação correta, modo de vida correto, esforço correto, atenção plena correta e concentração correta, é uma disciplina eminentemente comunitária. Ele é praticado com o suporte da Sangha.

A Sangha primitiva, a comunidade dos discípulos nobres, é tradicionalmente definida como um dos Três Tesouros (Buda, Dharma, Sangha). Contudo, seu caráter institucional difere radicalmente daquele de uma Igreja sacramental ou de um Estado ético. A Sangha não é mediadora de uma graça sobrenatural no sentido católico, nem é a esfera da eticidade objetiva que reconcilia a subjetividade consigo mesma. Ela é, antes, uma assembleia de praticantes cujo vínculo é a unidade comunitária que se fundamenta na disciplina (Vinaya) e na visão correta. A autoridade, nesse contexto, é funcional: os *theras* ou *sthaviras* (anciãos) são respeitados pela experiência meditativa e pela pureza moral, não por ostentarem um poder hierático, e o próprio Buda histórico recusou designar um sucessor, exortando os monges a tomarem o Dharma como refúgio e guia (Mahāparinibbāna Sutta, Dīgha Nikāya 16). Em linguagem Huáyán, que depois será crucial para a filosofia da rede inter-relacional, a Sangha seria uma das manifestações da Rede de Indra, em que cada joia (cada pessoa, cada comunidade) reflete todas as outras e é refletida por elas, sem centro definitivo.

É essa ausência de centro, essa relacionalidade completa, que o Budismo Mahāyāna desenvolve de maneira extensiva. O *bodhisattva*, aquele que adia o nirvana para beneficiar todos os seres, expressa uma ética da interdependência completa. Nesse horizonte, a liberdade não é posse de um eu, de um si-próprio, mas o fluxo desobstruído da compaixão através da rede de inter-relações. A dissolução do apego a um “eu” separado permite uma ação imensamente mais efetiva, pois não encontra resistência na autoafirmação egoica. Essa é a base que sustentará a doutrina Huáyán, onde a individuação e a totalidade se interpenetram completamente, configurando a interfusão elegida como um dos princípios da rede inter-relacional (Tsai, 2024).

A crítica hegeliana e o “preconceito hegeliano”

Se o Budismo parte de uma (anti)ontologia da impermanência e da vacuidade para chegar à libertação, G. W. F. Hegel edifica seu sistema sobre o autodesenvolvimento do Espírito. Nas Lições sobre a Filosofia da Religião, Hegel interpreta as religiões do Oriente, entre as quais situa o Budismo, como formas ainda imersas na “substância”, sem terem ainda alcançado o princípio da subjetividade livre. O Budismo é descrito como a “religião do ser-em-si” ou, em algumas passagens, como a religião do “nada”, onde a divindade é representada como o puro vazio, o abstrato que ainda não se pôs como sujeito (Hegel, 2008). Nessa perspectiva, a autodeterminação racional do Espírito — que é liberdade — não encontraria sustentação em uma doutrina que visaria à dissolução do eu.

A liberdade, em Hegel, apresenta-se como autodeterminação racional que se realiza na história e na comunidade ética. A Filosofia do Direito (§ 260) expõe o Estado como a “realidade efetiva da ideia ética”, o Espírito objetivo que reconcilia os interesses particulares da sociedade civil com o universal da razão. A liberdade religiosa, nesse contexto, não é um direito natural abstrato, mas um momento que precisa ser integrado à eticidade, a esfera em que o indivíduo reconhece nos deveres objetivos sua própria essência substancial. O culto, a doutrina e a instituição religiosa são formações da consciência que, no processo dialético, serão suprassumidas no Estado, pois este é “o espírito que se sabe e se quer como o racional” (Hegel, 1821, § 270).

É precisamente essa elevação do Espírito e do Estado à condição de realização última da liberdade que a tradição que fundamenta a filosofia da rede inter-relacional identifica como um limite de configuração do pensamento hegeliano, ao qual dá o nome de “preconceito hegeliano”. Tsai (2024) localiza a raiz desse preconceito na incapacidade da lógica predicativa — mediada pela cópula “ser” e pela noção de substância — de conceituar uma liberdade que não se ancore em um “eu” metafísico reificado. Hegel, ao tomar a religião como representação e superá-la no conceito, mantém a estrutura de um sujeito que se põe e se media. A crítica budista ao si-próprio, *ātman*, ao contrário, não propõe um conceito mais elevado de subjetividade, mas dissolve a própria base ontológica sobre a qual tal conceito poderia ser erigido.

Contudo, seria um equívoco rejeitar o edifício hegeliano como erro completo. A filosofia da rede inter-relacional, na sua lógica de opostos complementares (yin-yang), não nega com noção ontologizadora as ideias de Hegel; ela, de fato, realiza uma reinterpretação da sua função. A lógica relacional não visa substituir a metafísica por uma anti-metafísica, mas evidenciar a “coexistência necessária” de ambas no plano convencional (Florentino Neto, 2017). O sistema hegeliano é, assim, a descrição potente de uma rede de significados ocidental, que organiza a coexistência de subjetividade, religião e Estado. O erro seria hipostasiar essa rede, conceder-lhe

o estatuto de verdade última. A verdade última, para a filosofia da rede inter-relacional, é a vacuidade — a ausência de natureza própria em qualquer das categorias hegelianas.

A noção de autoridade, no Estado hegeliano, aparece como a encarnação da razão objetiva. A lei, a constituição, o monarca constitucional são figuras da racionalidade que se deram existência no mundo. A comunidade política é, para Hegel, a comunidade última, onde a religião encontra seu lugar próprio, mas subordinado. Essa subordinação, quando lida a partir da lógica relacional, é denunciada como uma redução do fenômeno religioso ao predicado do político (Tsai, 2024). No entanto, o movimento hermenêutico de desreificação não consiste em inverter os polos e fazer da religião a base do Estado, mas em perceber que tanto “Estado” quanto “Igreja” são convenções funcionais dentro de redes históricas diferentes, e que a pretensão de universalidade exclusivizante de qualquer um deles é um efeito da superimposição (*samāropa*), a atribuição equivocada de substância a designações vazias de natureza própria.

As pesquisas contemporâneas sobre o encontro de Hegel com o pensamento asiático reforçam a tese de que sua interpretação do budismo esteve condicionada pelas limitações da indologia europeia do início do século XIX. O filósofo Hegel dependia de fontes como os relatos de missionários e viajantes, que descreviam o budismo como um “panteísmo do nada” ou um “quietismo” sem moral social (Taylor, 2007). Charles Taylor, ao analisar a formação da identidade moderna, destaca que Hegel estava comprometido com uma visão do autodesenvolvimento do Espírito que não podia dar conta de tradições para as quais a categoria de “eu” não possui a mesma centralidade. É exatamente esse ponto que a filosofia da rede inter-relacional mostra.

O catolicismo romano na perspectiva de uma comunidade de verdade e graça

A terceira linguagem da liberdade em contraste é a católica romana. Para o catolicismo romano, tomado no seu aspecto institucional normativo, a liberdade está intrinsecamente ligada à verdade: “Conhecereis a verdade e a verdade vos libertará” (Jo 8, 32). O fundamento dessa liberdade não está na autodeterminação racional hegeliana, nem na dissolução do si-próprio budista, mas na pessoa criada à imagem e semelhança de Deus, dotada de livre-arbítrio e chamada a aderir livremente ao bem. O drama da liberdade humana, postulado por Agostinho em seu debate com Pelágio e, depois, refinado por Tomás de Aquino, reside na tensão entre o arbítrio ferido pelo pecado original e a graça curadora e divinizante que o restaura.

A tradição tomista, que constitui um dos nós da rede doutrinária do magistério católico, concebe a liberdade como “apetite racional ordenado ao bem” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 1). A lei institucional seria participação na lei eterna, que orienta a vontade para seu fim último. A Igreja, nesse contexto, é compreendida como sacramento universal da salvação (Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, 1), o corpo místico de Cristo que medeia a graça. Ela é simultaneamente comunidade visível e invisível, hierárquica e carismática, ou seja, institucional e não-institucional. Sua autoridade, fundada na sucessão apostólica e no carisma da infalibilidade, não é um poder humano qualquer, mas um serviço à verdade revelada.

A leitura feita por meio da filosofia da rede inter-relacional faz da instituição eclesial parte do reconhecimento de sua validade como verdade convencional. Esta filosofia de rede não comporta finalidade soteriológica, ou seja, não avalia qual religião “salva” ou qual doutrina é “a verdadeira” (Tsai, 2024). Isso permite examinar a Igreja enquanto rede relacional que organiza a vida de milhões de pessoas, com sua liturgia, seus dogmas, seu direito canônico, ou seja, como

instituição histórica. A pergunta não é se o catolicismo está certo ou errado, mas que tipo de funcionalidade essa rede oferece para a individuação e a liberdade dos seus membros, e quais os riscos de reificação.

O Concílio Vaticano II, especialmente na Declaração *Dignitatis Humanae* (1965), é o momento em que a Igreja recebe criticamente a modernidade e o conceito de liberdade religiosa. O documento afirma que a pessoa humana tem o direito à liberdade religiosa, “imune de coação”, baseado na dignidade da consciência, e que esse direito deve ser reconhecido na ordem jurídica civil. No entanto, o mesmo texto estabelece uma tensão não resolvida de todo: a liberdade religiosa não isenta a pessoa da “obrigação moral de aderir à verdade” (DH, 2). A pergunta formula é precisamente esta: como uma religião que se afirma verdadeira pode defender o direito ao erro?

A filosofia da rede inter-relacional como perspectiva, nos oferece uma grade de leitura que dissolve a aparência de contradição. O princípio das duas verdades (*dvaya satya*), tomado da tradição *Madhyamaka*, distingue a verdade última — na qual não há “verdadeiro” e “errôneo”, mas tão somente vacuidade e interdependência — da verdade convencional, na qual as distinções são funcionais e, portanto, legítimas (Florentino Neto, 2017, p. 216). A *Dignitatis Humanae* opera inteiramente no plano convencional, onde o direito civil existe para proteger a coexistência de consciências que discordam entre si. A Igreja, enquanto comunidade dogmática, reivindica a posse da verdade revelada nesse mesmo plano convencional; mas a pretensão de que essa verdade seja absolutamente excludente e metafísica é o que gera os impasses. A vacuidade da “Verdade” como substância obriga a uma teologia do diálogo que acolha a diferença não como ameaça, mas como expressão da multifacetação da rede.

A autoridade hierárquica da Igreja — do Papa aos bispos — é na rede inter-relacional uma “função de condução do fluxo” (Tsai, 2024), análoga à figura do sábio taoísta que governa pela não-ação (*wúwéi*). Ela pode facilitar a liberdade dos fiéis quando serve à circulação da graça e à humildade “kenótica”, e pode obstruí-la quando se torna um fim em si mesma, um centro de poder autoafirmativo. A história do catolicismo está pontuada por ambos os movimentos. A teologia da *kenosis* e a eclesiologia do Concílio Vaticano II, que redescobriu a colegialidade episcopal e o sacerdócio comum dos fiéis, podem ser lidas como um esforço de desreificação no interior da própria rede católica. A estrutura hierárquica permanece, mas seu sentido é retificado: de piramidal a concêntrico, de poder sobre a autoridade-com.

A rede inter-relacional como chave hermenêutica e sua aplicação às comunidades

A filosofia da rede inter-relacional, constitui-se de sete princípios que articulam a lógica budista *nāgārjuniana* e a lógica taoísta chinesa em uma hermenêutica voltada a superar a antinomia entre metafísica e anti-metafísica. Para a análise das comunidades em questão, elenco e aplico os mais pertinentes.

O primeiro princípio é o da mútua determinação (*praṭītyasamutpāda*), segundo o qual dois fenômenos só existem em dependência recíproca. Algo existe a partir de não-algo, e vice-versa, de modo que ambos se determinam mutuamente, sem que nenhum dos polos seja ontologicamente primeiro (Ferraro, 2016). Aplicado ao problema da relação indivíduo-comunidade, esse princípio dissolve o dilema que pergunta se o indivíduo precede a comunidade ou se a comunidade precede o indivíduo.

Na Sangha, não há monge sem a ordenação pela comunidade monástica, mas não há comunidade monástica sem a reunião de monges, obviamente. A identidade de cada monge é,

em grande medida, a interiorização das regras e valores da Sangha, e a Sangha, por sua vez, é a cristalização dinâmica das práticas individuais. O mesmo se diga do cidadão hegeliano: ele só se realiza como espírito subjetivo ao participar da eticidade objetiva, mas a eticidade não é uma coisa que paira acima dos indivíduos; é construída pela interação deles. Na Igreja, o fiel é membro do Corpo de Cristo, mas o Corpo só existe nos seus membros. Mútua determinação, portanto, significa que a autoridade não pode ser pensada como exterior e transcendente ao corpo comunitário, mas como uma função que emerge da rede de relações.

O segundo princípio é o da superimposição/atribuição (*samāropa*). Consiste na falsa cognição que imputa um estatuto de substância última a indivíduos, conceitos ou instituições (Loundo, 2017). No contexto da liberdade religiosa, esse princípio permite clarificar de que forma as três comunidades podem se tornar patológicas. A Sangha, quando reificada, pode se degenerar em hierarquia formalista e ritualismo vazio de sentido, como atestam os numerosos movimentos de reforma ao longo da história do Budismo. O Estado ético hegeliano, se tratado como substância última, torna-se absolutista e sufoca a subjetividade que deveria mediar. A Igreja, quando esquece que é sacramento — sinal visível de uma realidade invisível — e se toma como fim, produz o clericalismo e o triunfalismo denunciados pelo Papa Francisco. O remédio relacional é a constante desconstrução dessas imputações por meio da percepção da vacuidade de todo ente institucional.

O terceiro princípio é o das duas verdades (*dvaya satya*): a verdade convencional, em que as coisas aparecem dotadas de existência funcional, e a verdade última, que é a vacuidade de natureza própria (Florentino Neto, 2017). Essa distinção é o que permite à filosofia da rede inter-relacional a lidar com o pluralismo religioso sem cair no relativismo indiferentista. Cada comunidade — Sangha, Estado, Igreja — pode ser reconhecida como verdadeira em seu contexto funcional, ou seja, como expressão de uma rede de significados que organiza eficazmente a experiência da liberdade para seus membros.

De um ponto de vista último, nenhuma delas possui substância independente, mas isso não invalida seu valor convencional. Tal perspectiva encontra eco na Declaração Conciliar *Nostra Aetate* (NA, 2) quando afirma que a Igreja Católica “nada rejeita do que nessas religiões há de verdadeiro e santo”, reconhecendo nelas “raios da Verdade que iluminam todos os homens”.

O quarto princípio é o do fluxo relacional (*tao*) e da não-ação (*wúwéi*). Pela interpretação do capítulo 11 do *Tao Te King* (Daodejing) como uma metáfora da utilidade do vazio: o vazio da xícara é o que permite conter a bebida; a vacuidade das formas é o que permite o uso funcional (Tsai, 2024). A “condução do fluxo” é a atitude do sábio que não age forçando a realidade contra sua natureza, mas se insere no curso espontâneo das relações e o dirige com suavidade. A autoridade, nessa ótica, não é vontade de poder, mas sinergia com a tendência natural da rede. Uma Sangha bem conduzida é aquela em que o mestre “ensina sem palavras” e o discípulo aprende pela convivência, na esteira do ideal do nirvana. Um Estado hegeliano saudável seria aquele cujas leis não oprimem, mas expressam a racionalidade já em germen na sociedade civil, em conformidade com o próprio Hegel quando afirma que a necessidade do Estado é “a necessidade do racional” (Filosofia do Direito, § 268). Uma Igreja sinodal, que escuta o *sensus fidei* dos fiéis, opera mais por atração do que por imposição.

O quinto princípio é o da oposição complementar (*yin-yang*). Yin e yang não são polos em luta de morte, mas aspectos que se alternam e se contêm mutuamente. A liberdade e a autoridade, o indivíduo e a comunidade, o carisma e a instituição são yin-yang um do outro: não existem separadamente e não podem ser valorados de modo absoluto. A história da teologia

cristã é a história do equilíbrio instável entre esses polos: Agostinho versus Pelágio, Trento versus a Reforma, o primado petrino versus a colegialidade. A rede inter-relacional não propõe uma síntese final, mas a manutenção da complementariedade, evitando tanto o individualismo anárquico quanto o comunitarismo totalitário.

O sexto princípio é o da interfusão (*yuán róng*), oriundo da filosofia chinesa da Escola Huáyán. A imagem fundante é a Rede de Indra: uma malha infinita cujos nós são joias perfeitamente translúcidas, cada uma refletindo todas as outras e sendo refletida em todas, de modo que o todo está em cada parte e cada parte está no todo (Cook, 1977, p. 2). Fazang, o grande sistematizador da escola Huáyán, elaborou o conceito de “interpenetração sem obstrução” (*shishi wuai*) para expressar a mútua continência entre o fenomênico e o absoluto, entre o indivíduo (*li*) e o princípio universal (*shi*). Essa não é uma fusão indiferenciada, mas uma relação em que cada elemento mantém sua singularidade ao mesmo tempo em que participa integralmente da totalidade.

A aplicação dessa imagem às comunidades é direta. Na perspectiva Huáyán, a Sangha não é um coletivo que anula a subjetividade; cada monge, em sua individualidade, contém a inteireza da Sangha dos tempos passados, presentes e futuros, pois sua prática atualiza a transmissão do Darma. Do mesmo modo, cada cidadão do Estado hegeliano não é uma peça de engrenagem; nele, o Espírito do povo inteiro está presente como autoconsciência. E cada batizado, na visão católica, não é apenas um membro, mas carrega em si a Igreja inteira, como afirma o adágio patrístico “anima ecclesiastica”. A autoridade, portanto, não está “acima” da comunidade, mas distribuída em toda a rede; as figuras de governo (o abade, o governante, o bispo) são pontos focais onde essa autoridade se condensa para fins funcionais. Essa concepção desarma a oposição fixa entre hierarquia e igualdade, pois a hierarquia é um jogo inter-reflexivo e não uma cadeia de comando vertical.

Pesquisas chinesas contemporâneas sobre a filosofia Huáyán e o diálogo com Hegel

Uma das exigências da ementa é a atenção às tradições não ocidentais a partir de suas próprias fontes e de seu dinamismo atual. Nesse sentido, as pesquisas chinesas recentes sobre o Budismo Huáyán fornecem um contraponto vigoroso ao chamado “preconceito hegeliano” e demonstram a eficácia filosófica da rede inter-relacional.

O renascimento dos estudos Huáyán na China, acelerado a partir da década de 1980, insere-se em um esforço mais amplo de revalorização do pensamento budista como componente do “socialismo com características chinesas” e como ponte para o diálogo com o Ocidente. A própria Escola Huáyán, revivida pelos estudos nos mosteiros e nas universidades chinesas, tem gerado reflexões sobre o papel da comunidade monástica na sociedade de mercado. O Venerável Mestre Chuanyin, presidente da Associação Budista da China até seu falecimento, dedicou a última fase de seu magistério a retomar o conceito de *yuán róng* para defender uma Sangha que fosse simultaneamente fiel à disciplina monástica (*Vinaya*) e engajada na prestação de serviços sociais.

Em entrevista de 2010, já afirmava que a comunidade budista deveria adaptar-se às exigências da nova era sem renunciar à sua essência disciplinar, antecipando o ideal que depois seria condensado em seus ensaios reunidos (Chuanyin, 2010). A comunidade monástica, afirma Chuanyin em seu ensinamento de 2020, é uma “rede de joias em miniatura” que deve refletir a compaixão ativa, não se isolando do mundo (Chuanyin, 2020). A metáfora Huáyán ganha, assim, uma ressonância imediatamente prática: cada monge, cada mosteiro, é um nó translúcido que não

apenas contém o todo, mas o serve ativamente. Essa atualização concreta do ideal Huáyán permite testar a aplicabilidade dos princípios da rede: a Sangha chinesa atual se vê como um nó em uma rede global de interdependência, negociando sua autoridade espiritual com as demandas do Estado e do mercado, num esforço que os próprios alunos de Chuanyin descreveram como a harmonização (*róng*) entre tradição e contemporaneidade (Chinese Buddhist Students, 2023).

Outro contributo importante vem da historiografia crítica do Budismo Huáyán. Chen Jinhua (2016), professor da Universidade da Colúmbia Britânica e um dos principais especialistas contemporâneos, reconstruiu as conexões entre o poder imperial Tang e a sistematização doutrinal de Fazang. Chen mostra que a metáfora da rede de Indra foi, em seu contexto originário, um modelo para a organização social imperial, em que o Imperador, como Buda universal, centralizava os reflexos de poder. Essa genealogia não invalida a metáfora, mas alerta para o risco de que qualquer discurso de “rede” seja instrumentalizado para legitimar hierarquias rígidas. A filosofia da rede inter-relacional, acolhe essa advertência ao insistir na vacuidade de todos os nós da rede: a joia central não tem mais substância que as periféricas; sua centralidade é funcional e provisória.

Todas essas contribuições chinesas corroboram a tese de que a filosofia da rede inter-relacional não é uma abstração ocidentalizante, mas uma sistematização filosófica enraizada em tradições asiáticas vivas que continuam a se desenvolver. Elas também demonstram que a superação do “preconceito hegeliano” requer mais do que uma leitura caridosa do Budismo; requer a adoção de uma racionalidade que abandone a pretensão de fundamento último. A filosofia da rede efetua essa passagem ao propor uma lógica relacional desvinculada de pressuposições substancialistas (Florentino Neto, 2017). Sua originalidade para as Ciências da Religião está na capacidade de transitar entre os sistemas de significado sem os reduzir a um denominador comum, mantendo a oposição complementar entre as verdades convencionais de cada tradição sob os fluxos da vacuidade.

Autoridade como função relacional e a liberdade como fluxo

Com o instrumentalário da rede inter-relacional suficientemente exposto e aplicado nas pesquisas atuais, cabe sintetizar como a autoridade, comunidade e a individuação se resolve nas três tradições.

Na Sangha budista, a autoridade é difusa e baseada no Dharma. A ordenação monástica confere um status funcional, mas a hierarquia dos *theras* ou *sthaviras* é sobretudo moral e experiencial. O Vinaya, o código disciplinar, não é uma lei penal estatal, mas um conjunto de regras voluntariamente assumidas para criar as condições do desapego. A comunidade não é um fim em si, mas um suporte. Lida pela perspectiva da inter fusão, a Sangha é a rede de Indra em miniatura: cada monge, cultivando a atenção plena e a compaixão, reflete a totalidade da comunidade e do cosmos, e a força da Sangha está nessa mútua reflexão, não na imposição dogmática.

No Estado hegeliano, a autoridade é a da razão que se tornou mundo. Trata-se de uma comunidade ética que confere ao indivíduo sua substancialidade, exigindo deveres e outorgando direitos. O risco do Estado hegeliano é o que a filosofia da rede inter-relacional chama de reificação predicativa: tomar o Estado como o “ente supremo” dotado de natureza própria. A filosofia da rede inter-relacional não nega a funcionalidade do Estado, mas a percebe na sua vacuidade: ele é uma formação histórica, um arranjo convencional cuja legitimidade depende de sua capacidade de conduzir o fluxo relacional sem violência. A liberdade, nesse contexto, não é

apenas o reconhecimento da necessidade racional, mas a capacidade de mover-se com desobstrução pela rede de instituições, papéis e leis, sem apegar-se a nenhum deles como identidade fixa.

Na Igreja Católica Romana, a autoridade é de ordem sacramental e magisterial. A hierarquia eclesial é entendida como querida por Cristo para o serviço da unidade e da verdade. A teologia pós-conciliar, contudo, redescobriu a dimensão de povo de Deus e a sinodalidade, que aproxima o modelo eclesial de uma comunidade de discernimento participativo. Na perspectiva do *wúwéi*, a autoridade pastoral autêntica não é a imposição, mas a criação de condições para o florescimento da liberdade dos fiéis, para que “cheguem à unidade da fé e do conhecimento do Filho de Deus” (Ef 4, 13), e isso no fluxo onde a ação é sem coação. A vacuidade do dogma como “letra” e a necessidade de uma hermenêutica viva da Tradição são aspectos que a teologia católica já reconhece. A filosofia da rede inter-relacional oferece um vocabulário inter-relacional para articular essa dinâmica.

Em todas as três, a individuação não é a construção de um si-próprio forte, separado, mas o processo pelo qual um nó singular da rede se torna “consciente” de sua interdependência e age a partir dessa “consciência”. No Budismo Mahāyāna, a individuação plena é a iluminação, que dissolve a ilusão de um eu ou si-próprio separado e permite a ação compassiva ilimitada do bodhisattva. Em Hegel, é o momento em que a subjetividade se reconhece na eticidade, superando a particularidade egoísta. No Catolicismo, é a santidade, que realiza a pessoa como dom de si no amor, à imagem da Trindade. A liberdade, portanto, não é propriedade do indivíduo *ou* da comunidade, mas a qualidade do fluxo que percorre a rede como inter-relacionalidade quando os obstáculos da ignorância, da alienação ou do pecado, respectivamente, são removidos. Autoridade é, por fim, o serviço de remoção desses obstáculos.

Conclusão

O percurso desta exposição procurou demonstrar que a filosofia da rede inter-relacional, ao articular a lógica da vacuidade nāgārjuniana, a complementaridade yin-yang taoísta e a inter fusão Huáyán chinesa da Rede de Indra, constitui uma chave hermenêutica capaz de reconfigurar o diálogo tenso entre as linguagens da liberdade do Budismo, de Hegel e do Catolicismo. Em vez de forçar uma síntese ecumênica superficial ou decretar a incomensurabilidade das tradições, a filosofia da rede inter-relacional permite compreender cada comunidade — Sangha, Estado ético, Igreja — como um arranjo funcional válido no plano da verdade convencional, ao mesmo tempo que sua vacuidade previne qualquer pretensão de exclusividade absoluta.

A análise partiu do núcleo soteriológico budista, mostrando que o sofrimento da insatisfação, a coprodução condicionada e o não-eu (ou não si-próprio) são, no budismo inicial, expressões de uma ontologia relacional implícita. O Mahāyāna, especialmente na formulação Huáyán, extrai todas as consequências éticas e comunitárias dessa ontologia, culminando na imagem da rede de joias que serviu de inspiração para a filosofia da rede inter-relacional. A comparação com Hegel evidenciou que o “preconceito hegeliano” consiste em julgar o pensamento oriental a partir de uma lógica predicativa comprometida com a substância, com o sujeito e com a teleologia do Espírito.

Sem descartar a potência explicativa de Hegel para a modernidade ocidental, a rede inter-relacional o reposiciona como um sistema funcional regional, cuja validade não é última, mas convencional. A Igreja Católica, por sua vez, com sua rica teologia da graça e da pessoa,

oferece um terceiro vértice onde a autoridade aparece como serviço à verdade e à caridade; a rede inter-relacional ilumina a oposição complementar permanente entre a estrutura hierárquica e o *sensus fidelium*, convidando a uma eclesiologia “kenótica” e sinodal que reflita, no plano convencional, a autodoação trinitária.

As pesquisas chinesas contemporâneas, ao revitalizar o pensamento Huáyán e confrontá-lo com a filosofia europeia, confirmam a atualidade e a vitalidade da filosofia da rede inter-relacional. Longe de ser uma peça da arqueologia religiosa, o budismo Huáyán pode trazer reflexões sobre ecologia, política, diálogo inter-religioso e psicologia, o que mostra que a herança asiática chinesa carrega consigo recursos ainda largamente inexplorados para os debates contemporâneos das Ciências da Religião. A incorporação dessas fontes no currículo, preconizada pela própria ementa do curso, é ela mesma um ato de justiça hermenêutica e de combate ao “preconceito hegeliano”.

Quanto ao problema específico inicial, a conclusão é clara: a oposição complementar entre indivíduo e comunidade, entre liberdade e autoridade, não se resolve pela vitória de um polo sobre o outro, mas pela percepção de sua mútua determinação e vacuidade. Somente quando a autoridade deixa de ser uma substância e passa a ser uma função de condução do fluxo relacional, e quando a individuação deixa de ser afirmação de um eu ou si-próprio e passa a ser a realização da singularidade compassiva dentro da rede (vista como inter-relacional), a liberdade cessa de ser um conceito abstrato e se torna uma experiência de desobstrução e comunhão. A Rede de Indra, com suas infinitas reflexões, continua a brilhar como o símbolo desse horizonte.

Referências

CHEN, Jinhua. **Monks and Monarchs, Kinship and Kingship: Tanqian in Sui Buddhism and Politics**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2016.

CHUANYIN, Venerável Mestre. 西山论丛 [Coleção de Ensaio de Xishan]. Pequim: Editora de Cultura Religiosa, 2023.

CHUANYIN, Venerável Mestre. 石泉音集 [Coleção de Discursos de Shiquan]. 2. ed. Pequim: Editora de Cultura Religiosa, 2021.

CHUANYIN, Venerável Mestre. Song of the Way in the Four Seasons: Venerable Master Chuanyin's Teaching Before Entering Final Retreat. **The Voice of Dharma**, Pequim, n. 2, p. 24-26, 2020.

CHUANYIN, Venerável Mestre. Entrevista com o Presidente da Associação Budista da China [Entrevista concedida a] *China Religion*. **Chinese Social Sciences Net**, Pequim, 9 nov. 2010. Disponível em: http://iwr.cssn.cn/xw/201011/t20101109_3051681.shtml. Acesso em: 4 maio 2026.

CHINESE BUDDHIST STUDENTS (Classe de 1999). Dístico em memória do Venerável Mestre Chuanyin. 2023. Disponível em: <https://www.chinabuddhism.com.cn>. Acesso em: maio 2026.

COOK, Francis H. **Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra**. University Park: Pennsylvania State University Press, 1977.

CONCÍLIO VATICANO II. Declaração *Dignitatis Humanae*: sobre a liberdade religiosa. In: **Compêndio do Concílio Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1965.

CONCÍLIO VATICANO II. Declaração *Nostra Aetate*: sobre as relações da Igreja com as religiões não cristãs. In: **Compêndio do Concílio Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1965.

FERRARO, Giuseppe G. **Versos Fundamentais do Caminho do Meio: Mūlamadhyamakakārikā de Nāgārjuna**. Campinas: Editora Phi, 2016.

FLORENTINO NETO, Antônio. Predicação e relação como fundamentos da Filosofia da Escola de Kyoto. In: FLORENTINO NETO, A.; GIACOIA JR., O. (orgs.). **A Escola de Kyoto e suas fontes orientais**. Campinas: Editora Phi, 2017. p. 203-250.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia do Direito** (1821). Tradução de Marcos Lutz Müller. São Paulo: Loyola, 1997.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Lições sobre a Filosofia da Religião**. Tradução de Marcelo Aquino. São Paulo: Loyola, 2008. v. 2.

LOUNDO, Dilip. A Noção de Superimposição (samāropa) em Nāgārjuna e Candrakīrti. In: FLORENTINO NETO, A.; GIACOIA JR., O. (orgs.). **A Escola de Kyoto e suas fontes orientais**. Campinas: Editora Phi, 2017. p. 161- 196.

TAYLOR, Charles. **Uma Era Secular**. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. **Suma Teológica I-II**. Tradução de Alexandre Correia. 2. ed. Campinas: CEDET, 2017.

TSAI, Plínio Marcos. Os elementos da rede budista-taoísta na Filosofia da Teoria de Rede Inter-relacional. **Modernos & Contemporâneos**, Campinas, v. 8, n. 18, p. 147-169, jan./jun. 2024.