

Jun Tosaka e o esforço filosófico contra o fascismo

Tosaka Jun and the philosophical struggle
against fascism

Artur Cardoso

RESUMO

O objetivo deste artigo é apresentar a filosofia de Jun Tosaka através de seu livro *A Ideologia Japonesa*, reconstruindo sua crítica ao pensamento liberal e à incapacidade do mesmo de se opor verdadeiramente ao pensamento japonista (fascismo). Formado na filosofia da Escola de Quioto, Tosaka buscou um caminho alternativo no materialismo marxiano, tornando-se um exímio crítico do regime nacionalista e militarista em ascensão no Japão e também dos filósofos japoneses que optaram pelo silêncio. Tosaka nos aparece como um exemplo de filósofo não-europeu cuja vida e obra revelam um notável esforço de denúncia e crítica não apenas contra o fascismo, mas também contra as formas de pensamento incapazes de constituir uma prática verdadeiramente antifascista.

PALAVRAS-CHAVE

Ideologia Japonesa, Japonismo, Materialismo, Liberalismo, Antifascismo.

ABSTRACT

The aim of this paper is to present Jun Tosaka's philosophy through his book *Japanese Ideology*, reconstructing his critique of liberal thought and its inability to genuinely oppose japanist thought (fascism). Trained in the Kyoto School's philosophy, Tosaka sought an alternative path in Marxian materialism, becoming an outspoken critic of the rising nationalist and militaristic regime in Japan, and of Japanese philosophers who chose silence. Tosaka emerges as an example of a non-European philosopher whose life and work reveal a remarkable effort to expose and critique not only fascism, but also those forms of thought incapable of constituting a truly anti-fascist practice.

KEYWORDS

Japanese ideology, Japanism, Materialism, Liberalism, Anti-fascism.

Introdução

Tosaka nunca encontrou um contexto político confortável para escrever. Na verdade, sua carreira acadêmica caminhou lado a lado ao processo fascista que varreu o Japão na primeira metade do século XX. Tosaka morreu em 9 de agosto de 1945, no mesmo dia em que os Estados Unidos realizaram seu segundo ataque nuclear ao Japão, lançando uma bomba atômica sobre a cidade de Nagasaki. Tosaka viveu o fascismo japonês até o último dia de sua delirante “glória” e, contudo, não pôde ver o que sobrou depois de toda a destruição. Originalmente foi educado na filosofia da Escola de Quioto, tendo figuras históricas como professores: Kitarō Nishida e Hajime Tanabe, por exemplo. Contudo, não foi em Quioto onde Tosaka foi apresentado ao pensamento materialista e aos textos de Marx. Provavelmente em conversas com os colegas Kiyoshi Miki, Akihide Kakehashi e Hajime Kawakami, foi onde Tosaka conheceu e “desenvolveu um grande interesse pelas ideias de vanguarda do marxismo que estavam então em voga”¹ (NISHIKAWA, 2018, p. 96). As ferramentas da crítica que foram dadas ao jovem filósofo permitiram que ele visse, com clareza, aquilo que já estava em curso: assim como em outros países do mundo, o Japão havia embarcado na onda fascista do período entre as duas guerras mundiais.

¹ Todas as traduções para o português foram realizadas pelo autor, derivadas de textos e edições em inglês (N. E.).

Além disso, Tosaka também notou o silêncio de seus mestres sobre esse processo que, mesmo visível aos olhos de todos, não despertava neles um esforço de

crítica. A classe intelectual, na qual ele mesmo foi forjado, assumiu uma postura de silêncio diante do nacionalismo irracional que crescia a cada dia. Dessa forma, podemos pensar que o compromisso com a crítica materialista afastou Tosaka de Quioto e, então, guiou sua ativa vida política. A nomeação “Escola de Quioto” já é uma marca desse afastamento, uma vez que “o nome foi introduzido pela primeira vez em 1931 por Tosaka como uma forma de marcar o que ele percebia como uma tendência direitista no círculo em torno de Nishida” (HEISIG, 1994, p. VII). Dessa forma, além de ser a sua principal ferramenta para compreender o contexto político em que estava inserido, devemos pensar o marxismo de Tosaka como, também, o principal elemento que o diferenciou dos filósofos de Quioto. Eles, por outro lado, evitaram qualquer postura crítica que poderia ser considerada como inimiga do regime militarista em ascensão. Conviver para sobreviver tornou-se uma lógica comum.

Dessa forma, Tosaka nos aparece como essa figura acadêmica, treinada na filosofia clássica europeia, que recusou a segurança política de sua classe e fez valer o compromisso com uma filosofia materialista. Nesse sentido, não estamos tão longe da realidade de Tosaka. O campo acadêmico brasileiro é primoroso no ensino dos clássicos da filosofia. Filósofos que são estrangeiros para nós da mesma forma que também foram para Tosaka e, ainda assim, são leituras incontornáveis na compreensão da história do pensamento, como Hegel e Heidegger, por exemplo. Tosaka leu Hegel e Heidegger e se formou como filósofo. Dessa forma, sua obra é um exemplo de atividade filosófica crítica, nem europeia nem norte-americana, que foi

construída durante a onda fascista global das décadas de 1920 e 1930. Contudo, talvez por sua morte prematura, ou até pelo conteúdo de sua filosofia, a obra de Tosaka não conseguiu alcançar um nível de reconhecimento internacional próximo de outras figuras da época como Nishida, Tanabe e Watsuji Tetsuro. Como afirma Tomio Nishikawa, muito foi dito sobre a filosofia de Nishida e sua rede de influência, ou seja, a própria escola de Quioto. Porém, “quase nada foi dito sobre a ala esquerda, por assim dizer, da filosofia nishidiana. Nessa ala, Miki e Tosaka morreram na prisão, um após o outro, pouco antes e depois do fim da guerra em 1945” (NISHIKAWA, 2018, p. 89).

Dito isso, com o objetivo de fomentar a leitura de uma filosofia japonesa crítica, trago neste artigo uma possível apresentação da filosofia de Tosaka, recuperando uma reflexão pontual acerca das diferenças entre liberalismo, japonismo e materialismo, que aparece nas primeiras páginas de sua mais importante obra: *A Ideologia Japonesa* (*Nihon ideorogī-ron* 日本イデオロギー論). Seu título, podemos considerar, é uma referência à *Ideologia Alemã* (*Die deutsche Ideologie*) de Marx e Engels. O longo texto aborda diversos assuntos mas, aqui, o foco estará na crítica de Tosaka ao liberalismo como discurso político que se diz capaz de opor-se ao fascismo quando, na verdade, ambos partem da mesma estrutura filosófica idealista. Meu objetivo neste texto será o de explicitar essa crítica retornando ao texto da *Ideologia Japonesa* e seus argumentos. Esse texto é, também, fruto das reflexões construídas na VII Jornada de Filosofia Oriental da USP e II Congresso Internacional de Filosofia Intercultural, que ocorreu entre os dias 26 e 30 de agosto de 2024.

O Japão e a Ideologia Japonesa

O marxismo já era uma corrente de pensamento presente no Japão no início do século XX e, também, já sofria perseguição política por parte do regime do imperador. Contudo, foi em 1922 que o Partido Comunista Japonês (*Nihon Kyōsan-tō* 日本共産党) foi oficialmente fundado. Constituído originalmente por um comitê central de oito membros dentre os quais estavam figuras emblemáticas da história do movimento socialista japonês como Toshihiko Sakai e Hitoshi Yamakawa. Essa fundação não foi apenas apoiada diretamente pelo Comintern² como também foi anunciada publicamente, pela primeira vez, em seu quarto congresso (NAKAMURA, 1993). Nesse contexto, o partido já nasceu com disputas internas, uma vez que a tese inicial de buscar o fim do regime imperial foi contestada por membros mais velhos “sobreviventes do período Meiji”. Já outros marxistas estavam insatisfeitos com a subserviência do partido ao Comintern que, por sua vez, causou uma resposta negativa de Moscou que ordenou uma reformulação do partido, que ocorreu em dezembro de 1926 (NAKAMURA, 1993, p. 53).

² O *Comintern*, ou Terceira Internacional Comunista, foi uma associação internacional de partidos comunistas criada em 1919, por iniciativa de Vladimir Lenin, para substituir a antiga Segunda Internacional, que havia sido dissolvida durante a Primeira Guerra Mundial. Seu objetivo era a promoção da revolução comunista mundial mas, na prática, tornou-se um órgão de controle soviético de partidos comunistas de outras nacionalidades. Ver: LENIN, Vladimir. *The Third International and Its Place in History* (1972).

Porém, o governo imperial foi rápido em dificultar a situação do recém-formado partido, tornando-o ilegal em 1925:

O estado imperial pré-guerra retratou o marxismo como o oposto polar da “essência nacional” (*kokutai*) japonesa centrada no imperador e, após a aprovação da Lei de Preservação da Paz em 1925, a chamada “Polícia do Pensamento” (*tokkō*) perseguiu implacavelmente

socialistas e comunistas, pressionando-os a “converter-se” (tenko suru) e prendendo aqueles que não o faziam (KAPUR, 2018, p. 307).

Nesse complicado contexto, um ano antes da Lei de Preservação da Paz, em 1924, Tosaka concluiu seus estudos no departamento de filosofia da Universidade de Quioto, em que havia entrado em 1921 inspirado pelos trabalhos de Kitarō Nishida e Hajime Tanabe. No mesmo ano, Tosaka entrou para a pós-graduação em Quioto e deu início a sua vida acadêmica que, mais tarde, seria marcada pela perseguição política. Em 1926 ele foi nomeado professor na Escola Politécnica de Quioto e na Escola Doshisha Para Mulheres (*Doshisha Joshi Senmon Gakko* 同志社女子大学). Em 1930, Tosaka já havia recebido convites para ensinar na Universidade Otani, em Quioto, e na Universidade Kobe, mas foi preso em abril do mesmo ano por, alegadamente, abrigar um fugitivo político, membro do Partido Comunista Japonês. No ano seguinte, seu antigo colega Miki Kiyoshi foi afastado do cargo de professor na Universidade Hosei, em Tóquio, e preso pela polícia do regime. Uma vez que estava incapaz de continuar como professor, Kiyoshi indicou Tosaka para assumir seu lugar, que logo o fez (NISHIKAWA, 2018, p. 91).

Até esse momento em sua carreira, Tosaka já havia se consolidado como um pensador fiel à tarefa da crítica, também se envolvendo com a atividade jornalística. Em seu texto *A Academia e o Jornalismo*, publicado pela primeira vez em 1930, é perceptível o compromisso com a construção, no Japão, de uma maneira de filosofar que envolvesse a crítica política e que considerasse o contexto social:

As deficiências do jornalismo ou da academia correspondem às virtudes do outro e vice-versa. A academia pode, com satisfação, corrigir o mundo superficial do jornalismo, direcionando-o a um trabalho mais meticuloso e fundamental. Já o jornalismo, por sua vez, estimula cordialmente o ambiente acadêmico — que tende a estagnar-se — e atrai seu olhar para as questões do presente. A academia oferece bases e princípios; o jornalismo traz a realidade do agora. A conclusão parece óbvia: devemos aproveitar o que há de melhor em cada um e descartar o que não serve (TOSAKA, 2013, p. 44).

O envolvimento de Tosaka com o marxismo também já era notável, mas foi em 1932 que ele se tornou um ativo crítico do regime imperial japonês. Em 23 de dezembro daquele ano, Tosaka e um grupo de colegas fundaram o Grupo de Pesquisa de Materialismo (*Yuibutsuron Kenkyukai* 唯物論研究会), apelidado de *Yuiken*, que passa a publicar o periódico *Pesquisa sobre Materialismo* (*Yuibutsuron kenkyū* 唯物論研究会). Tosaka chega a assumir sozinho a coordenação do grupo até ser demitido da Universidade Hosei por suas ideias politicamente confrontantes. Mesmo assim, Tosaka continua com sua dedicação à pesquisa e à investigação. Em 1935 ele assume a edição do que viria a ser a grande produção textual do grupo de pesquisa: os *Escritos Completos sobre Materialismo* (*Yuibutsu-ron zensho* 唯物論全書) (ZAVALA, 1995, p. 332). Nesse sentido, a publicação da *Ideologia Japonesa*, em 1936, pode ser vista como um grande resultado da carreira acadêmica de Tosaka até então.

Dois anos mais tarde, em fevereiro de 1938, apoiada pelo próprio Tosaka, ocorre a dissolução do *Yuiken*. Nesse momento, o contexto político japonês já era demasiadamente hostil ao marxismo. A situação havia piorado bastante desde

a declaração de guerra do Japão à China em julho de 1937 (ZAVALA, 1995, p. 333). A partir desse momento, o Japão estaria em guerra até sua rendição em 1945. Alguns membros do grupo ainda tentaram manter a produção de trabalhos, mudando o nome do periódico para Ciência e Arte (*Gakugei* 學藝) e publicando até novembro do mesmo ano, quando o “Incidente de *Yuiken*” ocorre, e diversos membros do grupo são presos, encerrando as atividades de pesquisa (ZAVALA, 1995, p. 333). Dessa forma, podemos ver que a maré nunca esteve favorável aos esforços de Tosaka.

O contexto social japonês tornava-se cada dia mais complicado. A crise da bolsa de valores de Nova York em 1929 teve consequências desastrosas no Japão. O preço dos casulos de seda, que era o principal produto da economia de diversas comunidades rurais, despencou pela metade em 1930. Logo depois, o preço do arroz também despencou devido a boa safra daquele ano. Diante disso, as populações que não conseguiram produzir alimentos suficientes para sua própria subsistência enfrentaram grandes dificuldades para evitar a fome (NAKAMURA, 1993, p. 71). Ao mesmo tempo, o setor industrial também não escapou. Vários ramos industriais, incluindo o têxtil, principal indústria japonesa da época, passaram a operar no vermelho. Diversas empresas tiveram que se fundir ou interromper suas atividades, causando um aumento no desemprego (NAKAMURA, 1993, p. 73). Nesse ponto, a sociedade japonesa já estava tomada por uma crescente instabilidade, de onde emergiu um espírito japonista e militarista.

Diante da perda de influência do Japão na região da Manchúria, que naquele momento era um território majoritariamente controlado pela China, os militares Seishiro Itagaki e

Kanji Ishiwara tramaram um plano para forjar um ataque à soberania japonesa que justificaria uma invasão. Aqui é interessante mencionar que Ishiwara, que era praticante do budismo Nichiren, tinha uma interpretação do Sutra do Lótus segundo a qual:

Um conflito mundial levaria à criação de um estado global em um futuro próximo. A Primeira Guerra Mundial foi o primeiro estágio, dividindo o mundo em quatro blocos de poder principais: Estados Unidos, Europa, União Soviética e Japão. Em pouco tempo, a guerra estouraria entre o Japão e a União Soviética, ele acreditava, e quando o Japão vencesse, teria que confrontar os Estados Unidos, que então teriam dominado a Europa. Este seria o estágio final do conflito mundial (NAKAMURA, 1993, p. 80).

Sob essa luz, invadir a Manchúria não era apenas uma decisão militar vantajosa, mas o comprometimento com o destino do próprio Japão. Na noite de 18 de setembro de 1931, um trecho de linha férrea construída pelo Japão na Manchúria é explodido, como havia sido planejado por Itagaki e Ishiwara. A explosão ocorreu perto do lago Liutao, próximo a cidade de Mukden. Na manhã seguinte, o exército japonês lança uma ofensiva contra as instalações das tropas chinesas na cidade, sob o pretexto de que o exército chinês havia sido responsável pela explosão (NAKAMURA, 1993, p. 82). A partir daí, diversas operações militares japonesas tomaram conta da Manchúria, até que, em 1932, o Japão declarou a criação do estado independente de Manchukuo: um estado fantoche do governo japonês.

O Incidente da Manchúria foi um ponto de virada importante para a sociedade japonesa. Cansado da depressão

econômica e da atmosfera sombria do país sob sucessivas administrações de partidos políticos, o povo japonês estava ansioso por algum tipo de mudança. Não surpreendentemente, o curso rápido dos eventos que levaram à declaração da independência de Manchukuo pareceu a muitos oferecer novas possibilidades (NAKAMURA, 1993, p. 109).

A violência da guerra e as bravatas militares emergem no contexto japonês como uma alternativa mais gloriosa à realidade instável e economicamente frágil do Japão. Os militares também estavam, em certa medida, por trás disso, uma vez que esse sentimento de otimismo com a invasão foi ativamente cultivado através de um grande volume de propaganda militar em jornais diários:

O exército e os grupos de direita fomentaram ativamente esse otimismo, e os jornais o ecoaram dia após dia com grandes manchetes proclamando o progresso do Exército de Kwantung, e artigos aplaudindo a vitalidade do exército e a bravura dos homens em campo. E quando o Conselho da Liga das Nações votou para convocar as tropas japonesas a retornarem aos seus quartéis, sua ação foi retratada como interferência irracional. O sentimento de nacionalismo desafiador foi intensificado pela recuperação econômica interna e pela tomada do poder pelos nazistas na Alemanha. (NAKAMURA, 1993, p. 110)

Isolado da maioria dos outros países e, ao mesmo tempo, se apoiando no militarismo e na conquista territorial como um caminho possível para a nação, os diversos setores da sociedade japonesa se voltaram, cada vez mais, à uma ideologia de direita. Nesse contexto, a instabilidade ainda era marcante no cenário japonês, como comprovado na tentativa de golpe de Estado de 1936. Na manhã do dia 16 de fevereiro, 1400

homens armados do Primeiro Regimento de Infantaria, da 3ª Divisão e do Primeiro Regimento da Guarda Imperial atacaram o primeiro-ministro Keisuke Okada e diversos outros representantes do governo no centro de Tóquio. Embora o primeiro-ministro tenha escapado com vida, sua residência foi ocupada e vários outros políticos foram mortos. Contudo, os rebeldes não conseguiram tomar o palácio imperial, e essa tentativa foi seguida por diversos julgamentos e prisões. O levante acabou depois de 3 dias, mas suas consequências para o cenário político japonês foram grandes:

O Incidente de 26 de fevereiro efetivamente exterminou ou removeu todas as pessoas em que o imperador [...] confiava para conduzir a nação em um curso estável. A facção pró-britânica e pró-americana desapareceu em segundo plano; não havia mais nenhum grupo com poder político para resistir às demandas do exército, e a estabilidade que prevalecia no Japão desde a Era Meiji havia acabado (NAKAMURA, 1993, p. 128).

Nesse sentido, se o Japão já estava num processo de “fascistização”, agora era uma mera questão de tempo para que a política do país se tornasse uma política de guerra nacionalista por completo. Após o incidente, Tosaka sai de Tóquio e se esconde na região de Kansai por um tempo (ZAVALA, 1995, p. 332).

Liberalismo e consciência religiosa

A primeira seção da *Ideologia Japonesa* é intitulada *Problemas no Pensamento Japonês Contemporâneo* e já enumera, em seu subtítulo, as tendências de

pensamentos com as quais Tosaka pensará o contexto político japonês: o liberalismo (*jiyu shugi* 自由主義), o materialismo (*yuibutsuron* 唯物論) e o japonismo (*nihon shugi* 日本主義), ou seja, a versão japonesa do fascismo. Mas por que apenas três correntes de pensamento? Mesmo que na época fosse possível encontrar no Japão toda variedade de “pensamentos”, de Ninomiya Sontoku à Martin Heidegger, o tipo de pensamento que Tosaka se refere aqui não é apenas “um conteúdo desenvolvido de dentro da cabeça de um pensador” (TOSAKA, 2024, p. 46). Ele se refere ao conceito de “pensamento”, ou seja, lhe é necessária alguma objetividade ou força social para que seja, de fato, um pensamento: “não é pensamento a menos que seja implantado como resolução de reais problemas sociais” (TOSAKA, 2024, p. 46).

Dito isso, Tosaka parte do fato de que o pensamento dominante no Japão é o liberalismo. Isso porque, desde a Revolução Meiji, o fundamento da consciência social japonesa até então foi o liberalismo. Mesmo que a democracia japonesa em vigor fosse distorcida por elementos feudais ela ainda era, em sua essência, um tipo de democracia, e mesmo que o pensamento liberal não fosse mais “convvincente”, permanecia como fundamento da sociedade japonesa (TOSAKA, 2024, p. 47). Uma contradição se estabelece diante disso, uma vez que o japonismo vigente se diz inimigo desse mesmo liberalismo. Essa contradição está no cerne da crítica de Tosaka. Sua reflexão busca defender a tese de que o japonismo e o liberalismo não são vias distintas de pensamento, mas desdobramentos do mesmo idealismo. Dessa maneira, o pensamento japonista pode se colocar discursivamente como antiliberal,

e até ser contrário a um tipo de liberalismo, mas o chão sob o qual ele se sustenta também é, em algum sentido, constituído de liberalismo.

Porém, antes de chegarmos nesse ponto, é necessário questionar: em que consiste o pensamento liberal? Tosaka parte do pressuposto de que é possível conceber um pensamento liberal como uma corrente ideológica “singular e independente”, mesmo que ele já registre textualmente suas dúvidas em relação a isso. Isso porque qualquer filosofia consequente de um pensamento liberal não poderia ser absolutamente fiel ao próprio liberalismo, uma vez que seu conceito foi demasiadamente inflacionado. A questão é a seguinte: uma vez que inúmeros elementos foram relacionados à ideia de “liberalismo”, se fizermos o esforço de organizar esses diversos campos em um só pensamento coeso, o sistema filosófico resultante será compatível com nossa ideia original de liberalismo (TOSAKA, 2024, p. 48)?

Diante desse desafio, quais elementos podemos conceber como fundamentais para um pensamento liberal? A concepção de liberalismo de Tosaka se distancia das definições clássicas que partem dos escritos de John Locke, John Stuart Mill e Adam Smith. Podemos considerar que Tosaka também tem esses autores em mente ao descrever o que seria o pensamento liberal mas, além disso, ele destaca a falta de uma definição rigorosa do que seria o liberalismo:

Na verdade, devemos ter dúvidas fundamentais sobre se o liberalismo sequer existe como uma forma de pensamento independente e singular. É bastante incerto se o liberalismo possui um mecanismo interno de

desenvolvimento, ou se contém a capacidade de adjudicar antagonismos internos de maneira consistente, ou mesmo se é uma organização teórica viva. Em todos esses aspectos, precisamos questionar se o liberalismo possui de fato alguma independência. Mas, por uma questão de argumentação, vamos supor que tal filosofia liberal tenha efetivamente sido desenvolvida (TOSAKA, 2024, p. 47).

Diante dessa falta de uma definição universal, Tosaka busca algum tipo de fundamento para o liberalismo. A propriedade privada, por exemplo, muito importante para John Locke, nem é citada por Tosaka, que estaria buscando aquilo que antecederia e justificaria qualquer proposta liberal de organização social. Nesse sentido, a própria “liberdade” emerge como um possível fundamento de todo liberalismo. Ela é definida por Tosaka como a libertação de ideias sociais e políticas, onde a libertação cultural torna-se o problema fundamental na vida de um indivíduo.

Essa busca pela liberdade cultural, por sua vez, torna-se consciência religiosa (*shūkyō ishiki* 宗教意識): “mediada, digamos, pela teologia cristã, especialmente protestante, ou pela filosofia budista, a filosofia liberal torna-se consciência religiosa” (TOSAKA, 2024, p. 48). A libertação religiosa também é uma libertação das determinações políticas, ou seja, trata-se de uma fuga da própria realidade (*genjitsu* 現実). Essa fuga para uma consciência religiosa é, também, uma das saídas encontradas pelo pensamento liberal para sua própria incapacidade de ressaltar contradições do campo do real. Como essas contradições não podem ser resolvidas numa prática, a

via liberal fornece uma resolução apenas em pensamento, através da religiosidade e da metafísica. Trata-se de um movimento que sai da política e vai de encontro à religião que, posteriormente, retorna à política: o absolutismo religioso pode, facilmente, transicionar para um absolutismo político. Como afirma Tosaka:

A exegese budista começou a alegar que o budismo é uma manifestação do espírito japonês. Até mesmo o catolicismo está insistindo na construção no Japão de um monarca absoluto comparável à autoridade religiosa do papa. Um príncipe absoluto japonês como objeto de veneração religiosa já se tornou um problema real. Devemos estar cientes de que esse passo para fora do liberalismo em direção à consciência religiosa significa que entramos no reino do japonismo (TOSAKA, 2024, p. 49).

A aliança entre uma consciência religiosa e o movimento fascista é algo que podia ser atestado nos próprios acontecimentos políticos do Japão, como na interpretação do Sutra de Lótus por Kanji Ishiwara, por exemplo. Podemos analisar a interpretação de Ishiwara como um momento em que a consciência religiosa foi usada para sustentar um discurso ideológico nacionalista e militarista. Tosaka não se refere a algum caso específico em que isso teria ocorrido, mas não deixa de comentar:

Os japonistas visam substituir a resolução real de problemas reais por uma interpretação filológica de textos clássicos. Um exemplo é a resolução de questões trabalhistas atuais por meio da interpretação de textos budistas. Não é uma questão de passar pela história real que produziu esses textos clássicos. É apenas a categoria arcaica que é transplantada e

aplicada ao presente. Se categorias arcaicas podem ser tão facilmente transplantadas para o presente, então o que acontece com a realidade que, supostamente, existe dentro de nossa realidade presente? Claro, a realidade presente é embaralhada para o desenvolvimento do mundo do significado por meio da interpretação desses textos clássicos. Certamente não há truque maior que, em vez da ordem das coisas em sua realidade, obtenhamos a ordem do significado (TOSAKA, 2024, p. 52).

A interpretação de Ishiwara é uma promessa de um futuro glorioso sustentada por uma religiosidade, que também é uma fuga da atual realidade de crise econômica do Japão. A possibilidade de fuga das contradições da realidade prática, e do refúgio numa consciência religiosa, viabilizam uma passagem do pensamento liberal para o japonismo. O pensamento liberal possibilita uma abertura para uma filosofia da interpretação que, por sua vez, não concebe a capacidade de mudança material no mundo:

Ao fingir falar do mundo real e informar sobre o tempo real material, essa filosofia hermenêutica liberalista fala apenas do mundo do significado — e, portanto, pertence exclusivamente a um mundo idealista. E, assim, o próprio mundo se torna meramente um objeto de interpretação (TOSAKA, 2024, p. 50).

Dessa forma, esse pensamento liberal não é nada mais que uma forma de idealismo. Na verdade, como afirma Tosaka, o liberalismo é um sistema lógico construído sobre uma interpretação idealista da ideia de libertação, ou seja, uma noção de libertação que não passa pelas contradições materiais que compõem a realidade. Além disso, partindo dessa noção

específica de liberdade, todos os outros campos de reflexão tornam-se infrutíferos, não conseguindo escapar da estrutura idealista de pensamento:

Liberdades econômicas, políticas, éticas, estas também são problematizadas como instâncias da própria liberdade, o que significa que são problematizadas como liberdade em geral. Assim, a filosofia resultante é uma lógica generalizada da “liberdade de”. O resultado é meramente uma lógica formalista da liberdade em geral. Embora o formalismo seja um resultado necessário da filosofia hermenêutica, devemos reconhecer que, desde o início, o formalismo e a filosofia interpretativa também são duas características da metafísica, o que quer dizer que são características do idealismo (TOSAKA, 2024, p 51).

Como podemos notar, Tosaka reúne num mesmo grupo diversos departamentos da filosofia que não compõem, necessariamente, um grupo homogêneo: formalismo, filosofia interpretativa, metafísica e idealismo. Contudo, Tosaka assume essa posição porque seu interesse está na forma através da qual essas diferentes formas de pensamento influenciam no campo da materialidade real, ou seja, nas relações e contradições entre os indivíduos e as formas de produção na sociedade japonesa, e a política resultante deste confronto. Nesse sentido, podemos ser muito detalhistas explicando as diferenças entre esses diferentes campos da filosofia elencados por Tosaka mas, no que concerne ao filósofo nascido em Tóquio, todas essas formas de pensamento subscrevem a uma mesma lógica que, naquele momento, colaborava com a política de governo japonista:

Já vimos que a consciência religiosa produzida pelo liberalismo, no devido tempo, se torna o absolutismo do japonismo. E é precisamente neste momento que podemos ver o movimento paralelo pelo qual o método interpretativo e hermenêutico do liberalismo dá origem ao japonismo. Visto desta forma, notamos imediatamente que a filosofia japonista é, de fato, um produto da filosofia liberal. No mínimo, o método da filosofia liberal dá à filosofia japonista imenso espaço para manobrar (TOSAKA, 2024, p. 51).

A versão japonesa do fascismo

Mas o que é, então, o japonismo? É a versão japonesa do fascismo (TOSAKA, 2024, p. 54). Aprofundando essa definição, posteriormente na *Ideologia Japonesa*, Tosaka afirma:

O japonismo é uma forma de pensamento nascida das circunstâncias definidas e particulares do fascismo. A rigor, não pode ser visto apenas como um objeto idealista, pois, à medida que esse ideal se infiltra e é implantado nos mecanismos econômicos e na base material da sociedade, ele se impõe a esses mecanismos sociais materiais. Então, apesar do fato de que o japonismo é fundamentalmente uma ideia que surgiu de condições sociais materiais particulares, ele não reflete objetivamente a fundação material que o produziu. Assim, como uma forma de pensamento, e uma forma desastrosa, desde o início o japonismo tem uma essência fundamentalmente ideológica. Simplificando, é “A Ideologia Japonesa” (TOSAKA, 2024, p. 185).

O japonismo é uma das possíveis formas do fascismo e, sendo assim, o fascismo é a ideologia japonesa. Tosaka defende essa tese, apesar de que, segundo ele, existem contestações

acerca do fato de que o japonismo é fascista. Seu primeiro argumento é o de que o japonismo deve ser compreendido como uma forma de fascismo para, também, compreendermos sua ligação com um movimento global. Aqui vale destacar que os dois maiores ícones do fascismo até então, Hitler e Mussolini, já eram políticos conhecidos mundialmente.

Mas, além disso, é notável para Tosaka o quanto filosofias fascistas europeias estavam sendo utilizadas no Japão. Mas essa importação de conceitos europeus (*Gemeinschaft*, por exemplo), advindos de uma “teoria social totalitária”, é apenas a camada superficial do problema. O movimento japonista se vale dessas categorias importadas sem qualquer rigor, construindo um pensamento que parte de uma noção de consciência natural da história nacional japonesa, mas nem se vale dessas categorias totalitárias europeias para estabelecer seu método de raciocínio. Nesse ponto, o japonismo emprega uma forma de “filologismo” (*bunken-gaku shugi* 文献学主義).

O filologismo, ou literaturismo, é uma outra consequência do pensamento liberal. Tosaka se refere a filosofia hermenêutica liberal que evita conceber o mundo de fato, e toma o mundo do significado como o que há de mais fundamental. Embora o mundo seja primeiramente governado pelo tempo da física, como afirma Tosaka, a filosofia liberal ignora esse fato, e concebe a relação dos seres humanos com a natureza como um problema que pertence ao tempo psicológico humano. O tempo da física e, também, o mundo factual são encobertos e esquecidos. Em outras palavras, a realidade econômica e as formas de produção de valor no Japão são deixadas de lado, e histórias fantasiosas que justificam invasões militares dominam o debate público. A filosofia

³ Ao empregar a expressão “mundo do significado” (*imi no sekai* 意味の世界), Tosaka insinua uma crítica às filosofias liberais: a de que estas operam como se habitassem um outro mundo, em uma esfera apartada das contradições materiais da sociedade japonesa.

hermenêutica liberal não se interessa pelas contradições do real, visto que ela está demasiadamente ocupada com questões que só teriam utilidade no “mundo do significado”³ (*imi no sekai* 意味の世界), como as noções de “eterno”, “infinito” e “super-homem” (TOSAKA, 2024, p. 50).

Esse filologismo, que trata o mundo do significado como se este fosse o mundo de fato, também não é uma particularidade do Japão. Tosaka cita a filosofia de Heidegger na Alemanha como um exemplo desse tipo de pensamento. Alguns anos antes, num texto intitulado *Sobre o Cotidiano* (*Nichijō-sei ni tsuite* 日常性について), publicado em um dos maiores jornais do país na época, o *Yomiuri shinbun* (読売新聞), Tosaka defende uma filosofia da cotidianidade contra aquela que dominava a produção intelectual no Japão, como afirma Fabian Schäfer: “essa crítica à filosofia acadêmica contemporânea no Japão tinha como alvo o que ele chamou de ‘esnobes’ filosóficos (*zokubutsu*) da década de 1920 — em primeiro lugar Martin Heidegger e os seus adeptos no Japão” (SCHÄFER, 2013, p. 150).

Nesse sentido, o que resta de necessariamente japonês no pensamento japonista é sua interpretação unilateral da história nacional japonesa. Dessa forma, podemos conceber o imaginário fascista japonês como estruturado por uma colagem de conceitos importados desmembrados em delírios militaristas nacionais. Logo, Tosaka concebe a lógica fascista como uma estrutura sem rigor ou coesão entre seus termos. É na falta de rigor conceitual que o pensamento fascista prospera. Parte-se de uma ideia de consciência da “natureza da própria história nacional”, ou seja, de um fundamento já

demasiadamente abstrato e lacunar. Essas lacunas são preenchidas por delírios religiosos e militaristas que prometem solucionar os conflitos do mundo real sem tratar de suas contradições. A realidade material é, assim, soterrada por um filologismo interpretativo e, por isso, o discurso liberal também não consegue se opor ao fascismo:

Como seu método é meramente filologismo interpretativo, uma consideração da história nacional por meio do liberalismo ou da filosofia liberal dificilmente tem qualquer significado. Somente o materialismo ou o materialismo histórico pode montar uma crítica científica para se opor à perspectiva histórica japonista. Para deixar claro o ponto: o liberalismo não se opõe de fato ao japonismo, somente o materialismo pode fazer isso (TOSAKA, 2024, p. 54).

Essa é uma consequência natural do raciocínio desenvolvido até aqui: uma vez que o liberalismo também se vale de uma filosofia idealista, que não concebe as contradições materiais, ele não conseguiria se opor ao pensamento japonista, uma vez que ambos se constroem a partir do mesmo filologismo. Mas Tosaka ainda vai além, ressaltando que foi a filosofia hermenêutica liberal que deu ao japonismo seu método e espaço para crescer. Tosaka destaca isso para afirmar que o pensamento liberal pode, facilmente, tornar-se japonismo (TOSAKA, 2024, p. 55).

Contudo, não há essa mesma possibilidade se pensamos na relação entre liberalismo e materialismo. Mesmo que normalmente o liberalismo seja situado como mais próximo do materialismo do que do fascismo, os princípios filosóficos do liberalismo, como já descrevemos, se opõem de maneira categórica aos fundamentos do materialismo. Para que o liberalismo se torne materialismo, ele precisaria tomar o

conteúdo das contradições do mundo de fato, sem escapar para o mundo do significado através de uma solução meramente discursiva. Ou seja, para que o pensamento liberal se torne um aliado do materialismo, ele precisaria abandonar o ponto de vista liberal, abandonando seu próprio método como consequência. Uma contradição fundamental se coloca: o liberal precisaria deixar de ser liberal. Por outro lado, o liberalismo poderia tornar-se japonismo sem abrir mão de seu ponto de vista liberal:

Podemos, portanto, ver que o liberalismo é teoricamente indefeso contra uma filosofia que usa a lógica e os métodos do próprio liberalismo para romper com fidelidades faccionais clássicas e deslizar em direção ao japonismo. Que o liberalismo ou a filosofia liberal não se torne japonismo não tem base na teoria. É meramente uma atitude ou posição pessoal de qualquer autor. Mas que o liberalismo não deslize em direção ao materialismo é baseado em muito mais do que sentimentos pessoais ou subjetivos; é baseado na teoria (TOSAKA, 2024, p. 55).

O único elemento que impede que o pensamento liberal se torne japonista é uma decisão individual. Retornando à afirmação de Tosaka de que, desde o período Meiji, o pensamento dominante no Japão era o liberalismo, e considerando os acontecimentos políticos no país durante a década de 1920 e 1930, podemos estruturar uma possível explicação para a ascensão do fascismo japonês. Primeiramente, uma sociedade majoritariamente liberal tem suas contradições materiais intensificadas por sucessivas crises econômicas causadas por elementos internos ao próprio capitalismo (Primeira Guerra Mundial e Crise da Bolsa de Valores de 1929). Diante das complicações, o liberalismo é incapaz de

lidar com as contradições materiais e recorre a uma consciência religiosa, abrindo o caminho para “explicações” dos problemas sociais que podem abandonar a materialidade das relações. A classe militar, por sua vez, usa esse espaço para propagar uma ideologia que justifique sua soberania política, valendo-se até da própria consciência religiosa, como vimos. Dessa forma, a classe militar japonesa foi protagonista na criação e propagação do delírio japonista:

Claro, uma consciência militarista fascista é hoje um fenômeno global bastante comum. Mas no caso do japonismo, aparece ainda uma consciência militarista agressiva caracterizada pela existência e pela consciência de um grupo ocupacional privilegiado limitado ao Japão: os militares. Essa consciência militarista, imperialista, fascista e xenófoba é uma característica definidora do japonismo. Essa é a característica definidora do japonismo como a suma do fascismo japonês (TOSAKA, 2024, p. 186).

Os cidadãos japoneses, mergulhados no liberalismo e cercados de propagandismo nacionalista, não possuem ferramentas materialistas capazes de construir uma forma verdadeiramente alternativa de pensar. Logo, a dominação ideológica avança sobre o Japão. Mas esse processo não deve ser visto como consequência de uma suposta ingenuidade do povo japonês, majoritariamente liberal, visto que a classe militar usou de todos os recursos possíveis para garantir que as potencialidades críticas da população não viessem à tona. Os jornais que propagavam diariamente os “progressos militares” na região da Manchúria são uma prova dessa busca da classe militar pelo controle ideológico, através de uma consciência militarista, que projeta em conflitos imperialistas a resolução das contradições sociais:

Quando o capitalismo monopolista se torna imperialista, ele vela as contradições domésticas do imperialismo por meio do poder estatal, enquanto internacionalmente finge que pode resolver essas contradições pela força. O fascismo é o mecanismo político que tira vantagem das ansiedades domésticas e internacionais da pequena burguesia — as classes médias no sentido amplo — aqueles que perderam a fé tanto na ditadura do proletariado quanto no governo nu da burguesia. O fascismo é o meio relativamente conveniente de criar a fantasia de que compartilha os próprios interesses das classes médias, mas, ao mesmo tempo, de fato, estende com sucesso o governo do capital financeiro (TOSAKA, 2024, p. 185).

Uma população devastada pelas crises internas do próprio capitalismo passa a ver uma esperança de vida melhor na promessa fascista. O resultado desse processo foi o Japão que Tosaka via diante de si: completamente tomado pelo fascismo, com sede de guerra. As ações militares na Manchúria e, posteriormente, a Guerra Sino-Japonesa foram consequências desastrosas dessa promessa, onde a população do Japão, naquele momento, depositava suas esperanças.

Esforço filosófico e crítico

Dessa forma, a partir dessa breve apresentação do argumento do filósofo nascido em Tóquio, podemos considerar alguns elementos sobre a forma como Tosaka constrói sua crítica. *A Ideologia Japonesa* é, primeiramente, um registro materialista de um processo de “fascistização nacional”. Existe um caráter jornalístico nessa publicação. Não se trata de uma análise posterior aos fatos, com um distanciamento temporal, mas uma descrição dos processos que estavam se desenrolando na

sociedade japonesa concomitantes à própria escrita do texto. Podemos retornar a opinião de Tosaka, já comentada aqui, acerca da relação entre jornalismo e produção acadêmica. O texto da *Ideologia Japonesa* encarna esse espírito, tratando tópicos atuais e urgentes com bastante profundidade teórica. Trata-se de um desafio que não é novo para a produção acadêmica: para se fazer presente no meio social e político, a filosofia deve opinar e, contudo, o filósofo precisa de tempo e distância para refletir. A *Ideologia Japonesa*, de alguma forma, tenta cumprir a tarefa de produzir uma crítica teórica ao fascismo japonês enquanto este ainda está em ascensão.

Além disso, como vimos em sua biografia, mesmo que constantemente fugindo da perseguição política, Tosaka jamais interrompeu totalmente seu trabalho crítico, apesar dos avanços autoritários da classe militar, ao contrário de seus antigos colegas e mestres em Quioto:

As armadilhas da intervenção política são particularmente profundas quando os filósofos se encontram em uma nação que caminha para a injustiça e o desastre. O que um filósofo deve fazer em tal situação? Salvo cumplicidade direta, parece haver três opções: retirar-se para a reclusão, erguer-se em resistência aberta ou tentar negociar uma reorientação por meio da crítica imanente ou da correção cooperativa. Enquanto muitos intelectuais no Japão em tempo de guerra optaram pelo primeiro caminho, alguns esquerdistas corajosos enfrentaram o segundo. [...]. A maioria dos pensadores da Escola de Quioto, no entanto, incluindo Nishida, Tanabe e Nishitani, optaram pelo terceiro caminho (DAVIS, 2023, n. p.).

Considerando a história do Japão em retrospectiva, podemos perceber que a “correção cooperativa” adotada pelos

três principais membros da Escola de Quioto não conseguiu corrigir a empreitada política militar, enquanto também não deixou de cooperar. O principal professor na formação de Tosaka, Hajime Tanabe, foi uma das figuras que, do auge do poder militar no Japão, se recolheu ao silêncio:

Em outubro de 1941, [...] Tanabe, no que pode ter sido uma decisão consciente, cessou todas as atividades de escrita e ficou em silêncio. A duração deste silêncio corresponde perfeitamente à da “Grande Guerra Asiática” (a Guerra do Pacífico) (KOSAKA, 2018, p. 243).

Outra figura importante na formação de Tosaka, Kitarō Nishida, teve sua filosofia textualmente criticada por Tosaka na própria *Ideologia Japonesa*:

Mesmo que à primeira vista a “lógica do nada” do Professor Kitarō Nishida não possa ser rotulada como misticismismo religioso; se considerarmos objetivamente seu destino, ela existe precisamente como o tipo de consciência religiosa voltada para a intelligentsia que discutimos acima. O tipo de consciência religiosa de Nishida é tingido com uma positividade social. Em outras palavras, ela facilmente se torna japonista (TOSAKA, 2024, p. 55).

Além disso, não recorrendo nem ao silêncio e nem às reflexões ambíguas acerca dos rumos da política japonesa, algumas figuras da Escola de Quioto foram mais além. Keiji Nishitani, por exemplo, em seu texto *Visão do Mundo e da Nação* (世界観と国家観), tenta conceber o imperialismo japonês como algo que teria fins vantajosos para a humanidade:

Nishitani chegou a afirmar que este era o momento em que o “ponto focal da história mundial” se tornaria a

nação japonesa, assim como anteriormente a história mundial se centrou no Império Romano e, posteriormente, no Império Britânico. No entanto, Nishitani argumentou que, diferentemente dos dois impérios anteriores, a missão histórica do Japão era criar um mundo que “não tivesse um centro específico”, mas sim que consistisse em várias “esferas política e culturalmente unificadas”. [...]. Nessa visão idealista, que infelizmente tinha pouco a ver com as realidades cruéis do expansionismo japonês, o Japão deveria ser um tipo totalmente novo de império, um império compassivo e auto-negante, que ajudaria outras nações a formarem cooperativamente suas próprias identidades, em vez de um império agressivo e “imperialista” que remodelaria as outras em réplicas inferiores de si mesmo (DAVIS, 2023, n. p.).

Nesse sentido, as críticas de Tosaka endereçadas aos pensadores que recusaram o materialismo não foram apenas questionamentos filosóficos acerca de conceitos e argumentos mas, também, uma cobrança de um posicionamento verdadeiramente crítico que, pelo menos até o fim da guerra, não veio à tona. Logo, podemos reafirmar aquilo que foi sugerido no início deste texto: Tosaka não se permitiu aproveitar da segurança fornecida pela possibilidade de permanecer em silêncio durante o regime fascista japonês.

Tosaka, assim como uma boa parte de filósofos formados no Brasil, é estrangeiro em relação à filosofia europeia, como também já foi comentado neste artigo. Tosaka, em sua formação, se tornou conhecedor da história da filosofia ocidental e seus clássicos. Dos textos de Platão e Aristóteles ao esclarecimento kantiano, podemos conjecturar que Tosaka leu a mesma bibliografia básica apresentada a qualquer graduando em filosofia no

Brasil. Ou seja, a filosofia, nos dois contextos, é algo inicialmente apresentado como “de fora”. Dessa forma, o filósofo, brasileiro ou japonês, tem o desafio de tornar aquele conhecimento estrangeiro como algo também seu. Usar as ferramentas filosóficas para pensar sua realidade e sociedade.

Tosaka, na *Ideologia Japonesa*, faz esse movimento. Em diálogo com o contexto social em que estava inserido, articulando filosofia crítica com fatos políticos, Tosaka acrescenta o componente japonês à noção marxiana de *Ideologie*. Podemos perceber isso quando, destrinchando as noções que constituem o pensamento japonista, Tosaka localiza de um lado a importação de uma filosofia fascista da Europa e, por outro, o delírio japonês com sua própria história militar e política. Em outras palavras, Tosaka jamais abandonou o compromisso com a tarefa da crítica. Sua filosofia não é uma mera aplicação de conceitos da história do pensamento à realidade japonesa mas, além de um trabalho de tradução e adaptação, a *Ideologia Japonesa* surge como um exemplo de esforço crítico filosófico e, necessariamente, não-europeu.

Podemos também observar que, ao criticar os filósofos de Quioto e outros pensadores na *Ideologia Japonesa*, Tosaka nos mostra que a filosofia pode ser cooptada pela ideologia fascista e é dever do filósofo crítico não apenas pensar uma alternativa mas, também, fazer com que ela prevaleça no debate público. Em outras palavras, não basta construir uma filosofia crítica se ela será mantida dentro de círculos universitários. Lutar pela opinião pública é, também, uma tarefa crítica. Podemos opor essa disputa pelo protagonismo na formação de opiniões na

sociedade ao silêncio dos filósofos de Quioto. No Japão de Tosaka, vimos que uma boa parte dos filósofos se recusaram a usar seus conhecimentos e ofícios para construir qualquer oposição ao regime japonista. Considerando os pensadores que se mantiveram em silêncio em relação ao regime, podemos compreender o provável medo paralisante de se tornarem vítimas de perseguição política. Também é possível ver com bons olhos, num primeiro momento, as tentativas de Tanabe e Nishida de realizar uma “cooperação corretiva”, uma vez que seria impossível para um ou o outro impedirem sozinhos a passagem do governo japonês ao fascismo.

Contudo, a “cooperação corretiva” pressupõe uma argumentação que poderia ser feita entre a filosofia e o fascismo, capaz de mudar seu curso. Tosaka nos mostra que as filosofias não-materialistas e o fascismo se parecem na medida em que os problemas reais não são considerados a partir das contradições materiais, mas de noções abstratas. Dessa forma, qualquer tentativa liberal de pensar a realidade japonesa não seria eficaz combatendo o fascismo, visto que ambos partem da mesma estrutura lógica. Além disso, a classe de militares nacionalistas dispunha de recursos materiais inalcançáveis para qualquer outro grupo. Os jornais com diversas propagandas militaristas sobre as operações na Manchúria são um exemplo do largo poder material que os fascistas tinham em seu arsenal. Dessa forma, qualquer “oposição” liberal ao regime tinha mais chance de ser cooptada do que reconhecida como uma oposição verdadeira:

Sem dúvida, a questão de quão bem a Escola de Kyoto conseguiu levar a cabo essa “resistência cooperativa” (e a questão de se ela cooperou mais do que resistiu) é discutível, especialmente considerando o fato de que não conseguiu alterar a orientação desastrosa do regime. Apesar de suas intenções de resistência cooperativa, o fato é que seus escritos políticos foram cooptados com mais ou menos sucesso pelo nacionalismo extremo que eles, de certa forma, tentavam reorientar ou superar internamente (DAVIS, 2023, n. p.).

Logo, Tosaka previu precisamente a ineficácia da “cooperação corretiva”, que foi incapaz de corrigir o curso da política e tornou-se apenas uma cooperação silenciosa e passiva, como a da maioria. Tosaka, por outro lado, permaneceu até o fim de sua vida como representante de uma oposição ativa ao regime japonista. Se a atividade filosófica é aquela que diz respeito ao pensamento e à reflexão, Tosaka se esforçou para construir e divulgar uma crítica contundente à ideologia fascista, buscando também sempre apresentar uma alternativa real ao fascismo: o materialismo. Podemos considerar que a batalha ideológica de Tosaka é um exemplo de como a atividade filosófica pode ser usada contra o fascismo. Tosaka queria promover mudanças reais na opinião pública, trabalhando na produção de reflexões críticas e de sua divulgação mesmo com o endurecimento do regime de vigilância e perseguição.

Considerando suas críticas aos filósofos de Quioto, a entrada de Tosaka no cenário filosófico brasileiro amplia nosso repertório de autores japoneses estudados no país, oferecendo uma chave de leitura crítica para toda a filosofia japonesa lida no Brasil. Além disso, apresentar este

pensador radicalmente antifascista aos nossos contextos brasileiro, latino-americano, lusófono e *hispanohablante* pode contribuir para o avanço dos estudos interculturais de filosofia nas trincheiras do pensamento político contemporâneo. Com a recente e inédita tradução da *Ideologia Japonesa* para o inglês (2024), o pensamento de Tosaka começa a ganhar reconhecimento global, permitindo que tomemos parte, pelas vias decorrentes desse esforço tradutório, nesse movimento de recepção à sua obra. Seu pensamento nos parece fundamental por sugerir que a tarefa filosófica diante do fascismo não se limita à elaboração teórica de alternativas políticas reais, mas exige o engajamento na divulgação ativa de tais alternativas, bem como uma tomada de posição efetivamente antifascista nas disputas em curso no espaço público.

Artur Ribeiro de Mendonça Cardoso

Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo

<https://orcid.org/0009-0005-4126-9684>

Referências

- DAVIS, Bret W. "The Kyoto School". The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). Winter Edition, 2023.
- HEIDIG, James W.; MARALDO, John C. Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.
- KAPUR, Nick. The Empire Strikes Back? The 1968 Meiji Centennial Celebrations and the Revival of Japanese Nationalism. *Japanese Studies*, 38(3), 305–328, 2018.
- KOSAKA, Kunitsugo. The Kyoto School and the Issue of "Overcoming Modernity". Disponível em: MASAKATSU, Fujita. The Philosophy of the Kyoto School. Traduzido por Robert Chapeskie. Springer Nature Singapore Pte Ltd., 2018. pp. 233-252.
- LENIN, Vladimir. The Third International and Its Place in History. Traduzido por George Hanna. Disponível no repositório marxists.org. 1972.
- NAKAMURA, Takafusa. A History of Showa Japan, 1926-1989. Tradução de Edwin Whemmouth. University of Tokyo Press, 1993.
- NISHIKAWA, Tomio. On Tosaka Jun's Scientific-Technological Spirit. Disponível em: MASAKATSU, Fujita. The Philosophy of the Kyoto School. Traduzido por Robert Chapeskie. Springer Nature Singapore Pte Ltd., 2018. pp. 89-108.
- SCHÄFER, Fabian. The Actuality of Journalism and the Possibility of Everyday Critique. Disponível em: KAWASHIMA, Ken; SCHÄFER, Fabian; STOLTZ, Robert (ed.). Tosaka Jun: a critical reader. NY: East Asia Program, Cornell University, 2013. pp. 150-175.
- TOSAKA, Jun. The Academy and Journalism. Tradução de Chris Kai-Jones. Disponível em: KAWASHIMA, Ken; SCHÄFER, Fabian; STOLTZ, Robert (ed.). Tosaka Jun: a critical reader. NY: East Asia Program, Cornell University, 2013. pp. 36-49.
- TOSAKA, Jun. The Japanese Ideology: a marxist critique of liberalism and fascism. Tradução de Robert Stolz. New York: Columbia University Press, 2024.
- ZAVALA, Agustín Jacinto. Textos de la Filosofía Japonesa Moderna: Antología. Vol 1. El Colegio de Michoacán: Conaculta, 1995.