

O pensamento de Ichikawa Hakugen sobre a questão da ética social no budismo contemporâneo

Ichikawa Hakugen's Reflections on Social Ethics
in Contemporary Buddhism

Joaquim Monteiro

RESUMO

Ichikawa Hakugen (1902–1986) é amplamente reconhecido como figura central do pensamento budista no Japão pós-guerra e principal teórico a abordar a responsabilidade do Budismo japonês na agressão militar e no conflito bélico. Apesar de sua relevância, sua contribuição para a ética social budista permanece subestimada e insuficientemente analisada. Este artigo tem como objetivo examinar sua reflexão sobre a ética social a partir de uma análise crítica de suas articulações entre direitos humanos, marxismo e filosofia budista, destacando assim sua relevância para os debates contemporâneos sobre justiça social e responsabilidade moral no contexto budista.

PALAVRAS-CHAVE

Ichikawa Hakugen, Direitos Humanos, Marxismo, Filosofia Budista.

ABSTRACT

Ichikawa Hakugen (1902–1986) is widely recognized as a central figure in postwar Japanese Buddhist thought and as the foremost theorist addressing Japanese Buddhism's responsibility for wartime aggression. Despite his significance, his contribution to Buddhist social ethics remains underappreciated and insufficiently examined. This article aims to explore his reflections on social ethics through a critical analysis of his engagement with human rights theory, Marxism, and Buddhist philosophy, thereby highlighting his relevance to contemporary debates on social justice and moral responsibility within the Buddhist context.

KEYWORDS

Ichikawa Hakugen, human rights, Marxism, Buddhist philosophy.

Introdução¹

¹ Publicado originalmente em japonês como *Ychikawa Hakugen ron: Gendai Bukkyo ni okeru shakai rinri no mondai o chushin ni*. Komazawa Daigaku Zen kenkyusho nenpo no Annual Report of the Zen Institute of Komazawa University, Toquio, n. 13/14, dez. 2002, p. 211-230. Traduzido pelo autor.

Ichikawa Hakugen é bem conhecido como o estudioso budista que situou da forma mais radical a responsabilidade que o Budismo japonês tem diante da guerra. Podemos pensar que é perfeitamente correta sua avaliação como o autor que desenvolveu esta questão da forma mais radical. É profundamente curioso que Ichikawa, que tende a ser visto a nível mundial como o pioneiro da investigação sobre a responsabilidade de guerra do Budismo japonês (VICTORIA, 1997), seja quase ignorado pelos estudos budistas e pelos pesquisadores budistas do Japão do pós-guerra. É curioso que tanto os especialistas nos estudos sectários do Budismo japonês quanto os especialistas na abordagem positivista, histórica e filológica que se baseiam em premissas metodológicas completamente diversas tenham por um de seus pontos em comum uma postura de ignorar a sua obra: podemos divisar aí um ponto em comum completamente inusitado. Disto, podemos concluir que os estudos budistas do pós-guerra japonês possuem um claro déficit em termos de uma perspectiva metodológica que associe a responsabilidade de guerra no pensamento do pós-guerra com suas considerações de ordem metodológica.

Fica aqui perfeitamente clara a razão pela qual a ausência de uma perspectiva ligada à responsabilidade do pensamento do pós-guerra na linha dominante dos estudos

budistas impediu que eles exercessem sua responsabilidade em relação à sociedade. No que diz respeito às pesquisas no campo dos estudos sectários eu quase não conheço esta vertente de estudos associada ao Soto-shu e aos demais ramos do Zen, mas caso eu limite minha referência aos estudos sectários no Jodo Shinshu, podemos pensar que esta modalidade de estudos quase não exerceu esta forma de responsabilidade em relação à sociedade. Nos estudos sectários da Shinshu Otani-ha o pensamento de criminosos de guerra como Kaneko Daiei e Soga Ryojin se constitui, ainda hoje, na linha dominante destes estudos; e a crítica a estes pensadores quase não é permitida. No caso da Jodo Shinshu Honpa Honganji, se formos excluir a modalidade extremamente pioneira e crítica de estudos iniciados por Shigaraki Takamaro, os estudos dos criminosos da época da guerra ainda hoje se constituem como a linha dominante. Podemos concluir neste sentido que a linha dominante dos estudos sectários do Jodo Shinshu no pós-guerra japonês não exerceu sua responsabilidade em relação a sociedade. As duas ordens do Honganji podem se constituir como ordens que reconheceram claramente sua responsabilidade de guerra, mas este reconhecimento não foi efetivado ao nível do pensamento. A mesma coisa pode ser dita a respeito da linha dominante dos estudos budistas centrados na perspectiva positivista. Na medida em que estes estudos confundem o rigor na leitura dos textos com uma posição neutra em relação a sociedade e a ideologia, eles não exerceram sua responsabilidade em relação a sociedade. Ou seja, na medida em que esta modalidade positivista dos estudos budistas no Japão do pós-guerra falhou em situar concretamente sua posição

social e ideológica, ela fracassou no exercício da responsabilidade do pensamento no pós-guerra. É neste sentido que se torna possível afirmar que a linha dominante dos estudos budistas japoneses no pós-guerra falhou em exercer sua responsabilidade social na medida em que excluiu o problema da responsabilidade de guerra de sua consciência problemática e de sua metodologia. É desnecessário dizer que esta falha compartilhada pelos estudos sectários e pelos estudos budistas positivistas possui uma relação necessária com o desinteresse pela obra de Ichikawa.

Ichikawa foi o pioneiro nos estudos da responsabilidade de guerra do Budismo japonês, papel que ele desempenhou da maneira mais radical, mas há mais um importante aspecto que tem origem em seus estudos. A saber, que Ichikawa foi um pioneiro no estudo da ética social budista e que também deu uma grande contribuição para o desenvolvimento da sociedade como um domínio independente em meio ao pensamento budista. Os estudos da responsabilidade de guerra nunca proporcionaram a impressão de se constituírem como uma descrição dos fatos passados. Foi através da avaliação rigorosa dos tópicos do pensamento budista, que justificou a guerra, que se colocou a questão de um renovado pensamento budista capaz de pensar a forma de ser da ética social budista. É precisamente porque a grande falha dos estudos budistas no pós-guerra japonês foi a ausência de uma ética social que tivesse por seu ponto de partida a consciência do seu ponto de vista social e ideológico que se torna possível avaliar os estudos de Ichikawa como uma grande e essencial contribuição para a metodologia dos estudos budistas neste mesmo pós-guerra. O conhecimento de Ichikawa em

relação ao pensamento budista podia não ser preciso, na medida em que se restringia à escola Huayan e ao “Tratado do Despertar da Fé do Mahayana”, e é possível reconhecer que muitas conclusões de seus estudos eram equivocadas. No entanto, seus estudos possuem um verdadeiro valor na medida em que partem de uma consciência problemática que possui uma forte relação com a realidade e que permitiu o desenvolvimento de uma aguçada abordagem dos tópicos do pensamento budista. Ichikawa foi um dos poucos estudiosos budistas que exerceram uma influência essencial sobre o meu pensamento, mas são poucos os casos em que manifesto minha concordância com suas conclusões. Neste sentido, uma reconstrução teórica da ética social budista que tenha seu ponto de partida na aguçada consciência problemática de Ichikawa se constitui como o principal legado de seu pensamento. No presente artigo, pretendo avaliar as contribuições de Ichikawa para a reconstrução da ética budista contemporânea e seu objetivo de avaliar as possibilidades de seu renovado desenvolvimento. É um fato que tive a experiência da prática do Zen no Brasil da década de 1980 e que estudei uma grande quantidade de textos Zen em traduções para o português e o inglês, mas não sou um adepto do Zen, tampouco um especialista nos estudos do Zen. Neste sentido, a reflexão sobre a ética social budista conforme presente neste artigo se desenvolve a partir de uma perspectiva distinta daquela dos estudos do Zen. No entanto, é preciso reconhecer que Ichikawa, autor que deu uma contribuição essencial para a ética budista no pós-guerra, um dos poucos estudiosos budistas que exerceram uma influência decisiva sobre mim, era um pesquisador do Zen. Caso a abordagem de

seu pensamento no presente artigo seja reconhecida, por pouco que seja, como significativa, podendo se constituir em estímulo para a elaboração de uma ética social do Zen, nada poderá me proporcionar uma alegria maior. Penso que só posso avaliar as contribuições de Ichikawa a partir de um ponto de vista externo ao Zen; mas seus estudos se relacionam com a totalidade das modalidades de estudo do Budismo no Japão. E não devemos esquecer jamais que, na medida em que têm sua origem nos estudos do Zen, eles também pertencem à disciplina dos estudos do Zen e aos seus pesquisadores.

As questões do pensamento do Budismo contemporâneo

A busca por uma ética social budista nos estudos de Ichikawa tem seu ponto de partida em uma crítica ao pensamento budista das instituições japonesas, considerados como uma alternativa a esta forma de ser do pensamento budista. Neste sentido, podemos pensar que a busca de uma ética social budista por parte de Ichikawa não pode ser separada de sua interrogação a respeito do pensamento budista. Neste sentido, também podemos pensar que esta busca crítica por parte de Ichikawa tinha, por sua premissa necessária, uma interrogação pelo conteúdo normativo do pensamento budista. Ou seja, a construção de uma ética social budista que se estabelece como uma crítica ao pensamento budista das instituições japonesas precisa ter, como premissa, o conteúdo normativo do Budismo. O problema é que pensar o conteúdo normativo do Budismo de uma forma a-histórica, ou pensá-lo como algo já elucidado no passado, são coisas impensáveis. Neste

sentido, na medida em que o conteúdo normativo do Budismo não pode ser considerado como algo autoevidente, torna-se necessário elucidar os procedimentos que o permitem elucidar. No que me diz respeito, interrogar os tópicos da história do pensamento budista em sua relação com as questões do pensamento budista contemporâneo se constitui no procedimento mais correto neste processo de elucidar o conteúdo normativo do Budismo. Este questionamento ainda pode ser perfeitamente resumido nos dois tópicos seguintes:

A. As asserções lógicas de verdade no conteúdo normativo do pensamento budista

Que os pensamentos budistas moderno e contemporâneo não tenham consolidado uma ética social em função de seu naturalismo e de sua postura de aceitação da realidade se constituiu no tópico central da crítica de Ichikawa. Neste sentido, para concretizar esta crítica em Ichikawa torna-se necessário pressupor o conteúdo normativo do Budismo como o fundamento da crítica e o Budismo japonês realmente existente como o objeto da crítica. Para esclarecer as asserções lógicas no conteúdo normativo do Budismo é necessário pressupor objetos teóricos como a “originação dependente” e a “teoria dos dharmas” e conferir seu sentido na relação com a história do pensamento budista. Na modalidade dos estudos budistas que nega as asserções positivas de verdade ou as proposições metafísicas através de perspectivas como a ausência de um ponto de vista ou o “ponto de vista do não ponto de vista”, podemos pensar que estas questões sejam consideradas sem sentido ou de realização impossível. Mas baseado na produção acadêmica de autores

como O. Rosenberg (1976) e Noriaki Hakamaia (1985) pressupõem asserções de verdade positivas de caráter lógico e metafísico no pensamento budista. Em minha perspectiva, para esclarecer tópicos como a “originação dependente” ou a “teoria dos *dharmas*” em meio à história do pensamento budista, torna-se necessário que a compreensão da famosa doutrina Sarvastivadin da existência dos *dharmas* pelos três tempos seja considerada uma questão central. Esta doutrina Sarvastivada da existência dos *dharmas* pelos três tempos é compreendida, geralmente, como algo que já foi superado pela escola Sautrantika ou pelos madhyamakas, mas esta modalidade de compreensão se apoia em um fundamento bastante frágil. Podemos pensar que a razão disto é que ainda não se desenvolveu uma definição rigorosa desta doutrina em termos de seu pensamento ou de sua lógica. Neste sentido, podemos pensar que se torna impossível uma avaliação da crítica desenvolvida pelas escolas Sautrantika e Madhyamaka. No presente momento não tenho confiança alguma em apresentar uma visão decisiva a respeito deste tópico, mas posso dizer, pelo menos, que o pensamento do “vazio dos *dharmas*”, no Budismo Mahayana, me passa a impressão de ter enfraquecido de forma decisiva o caráter crítico dos discernimentos presentes na tradição abhidharmika em função de sua negação dos “cinco agregados” enquanto objetos de análise. Ou ainda, este pensamento do “vazio dos *dharmas*”, que aparenta ter enfraquecido o caráter crítico do pensamento do Abhidharma, parece ter se constituído como um fator decisivo na constituição de pensamentos como a “Natureza búdica”, o “Tathagathagarbha” e a “lógica da autoidentidade” (*sosoku no ronri*) pensamentos estes essencialmente associados a um naturalismo e a uma visão de

aceitação acrítica da realidade. Ou ainda, podem ser considerados como uma causa distante no desenvolvimento da “ideologia mahayanista” no Budismo chinês e no Budismo japonês. A “ideologia mahayanista”, conforme aparece em meus estudos do Budismo chinês, ao definir o Mahayana como o “ensinamento do não surgimento e da não extinção”, define o “hinayana” como “o ensinamento que prega o surgimento e a extinção”, que se desenvolveu como uma perspectiva que nega todos os pensamentos que consistem na “causalidade” e no “discernimento” (MONTEIRO, 1998, cf. p. 48-50, 157-158.). Podemos pensar que o ecletismo baseado no pensamento Huayan e no “Tratado do Despertar da Fé do Mahayana” se constituiu no formato central desta “ideologia mahayanista” no Budismo japonês moderno e contemporâneo. Esta modalidade eclética do pensamento Huayan e do “Tratado do Despertar da Fé do Mahayana” também se constituiu certamente no fundamento central do enfrentamento com o pensamento ocidental posteriormente ao período Meiji. Que o padrão da crítica a Hegel seja semelhante em autores com posturas, frente à sociedade e à política, completamente antagônicas, como Kiyosawa Manshi da era Meiji e Ichikawa, é algo extremamente interessante (KIYOSAWA, 2001a). Ichikawa apontou de uma forma extremamente aguçada para o caráter problemático deste ecletismo entre o pensamento Huayan e o “Tratado do Despertar da Fé do Mahayana”, mas podemos pensar que ele não pode superá-lo em função do caráter vago de sua compreensão do conteúdo normativo do Budismo”.

B. As asserções éticas de verdade no conteúdo normativo do
Budismo.

Podemos pensar que seja necessário consolidar a sociedade como um novo conteúdo teórico no pensamento budista para podermos discutir as asserções éticas de verdade. São visíveis diversas críticas que consideram o Budismo como deficiente de uma dimensão social, mas podemos pensar que estas críticas são extremamente unilaterais. Não me é possível pensar que o Budismo não possua essencialmente uma dimensão ligada à prática social, mas é o maior enigma da história do pensamento budista que esta dimensão não tenha sido abordada e elucidada de uma forma sistemática — e podemos pensar que esta seja a maior fraqueza do pensamento budista. É profundamente interessante que Ichikawa tenha possuído uma consciência problemática bastante aguçada a este respeito. No trecho a seguir, por exemplo, Ichikawa se refere da seguinte maneira a respeito deste problema:²

² Todas as citações de textos em língua japonesa e inglesa são traduções do autor.

É perfeitamente claro em termos históricos que o Budismo fortaleceu a moralidade popular no Japão tradicional e que ele contribuiu para a constituição da moralidade no Japão moderno, se sabe amplamente que o Budismo, e, em particular a escola Nichiren tem participado amplamente na oposição a construção de bases militares e no movimento de oposição ao uso de armas nucleares, mas uma discussão rigorosa da ética social conforme é visível na “Suma teológica” de São Tomás ou na “Doutrina da Igreja” de Barth é algo difícil de ser encontrado. (ICHIKAWA, 2003, p. 430).

É perfeitamente claro que falta uma discussão rigorosa da ética social nos estudos budistas, mas, para constituir a sociedade como um novo domínio teórico em meio ao pensamento budista, torna-se necessário esclarecer, em primeiro lugar, os seus procedimentos. Pretendo afirmar, aqui, os dois pontos seguintes como os procedimentos na constituição deste domínio teórico. O primeiro deles consiste em fazer da teoria do contrato social, presente na literatura budista mais antiga, o objeto teórico destes procedimentos (CHAKRAVARTI, 1987). Podemos pensar que a teoria do contrato social, conforme presente nessa literatura, pareça frágil se comparado a sua versão ocidental, mas é claro que ela se desenvolveu como uma crítica ao organicismo social conforme presente no sistema de castas e na divinização dos reis na antiguidade indiana. Ao mesmo tempo, esta teoria do contrato social pode se constituir em um forte fundamento da crítica ao organicismo social presente no Japão moderno e contemporâneo conforme expresso na teoria da “identidade entre a discriminação e a igualdade” (sabetsu soku byodo ron). Através da modalidade de estudos que faz da teoria do contrato social o seu objeto teórico, torna-se possível analisar o “Sutra das pequenas condições” e o “Sutra da ascese do Soberano da Roda da lei”, presentes no Dirgha Agama, assim como o “Capítulo sobre os três Carmas”, no Satyasiddhi Sastra, como um ponto de partida perfeitamente suficiente para elucidar a sociedade como um domínio teórico em meio ao Budismo. O segundo consiste em um procedimento que visa situar a ética social budista em sua relação com o debate contemporâneo a respeito da relação entre o conceito dos direitos políticos e as concepções religiosas do bem (KALUPAHANA, 1995). Este debate se dá através de um conflito entre um liberalismo centrado em uma direção horizontal

que só reconhece o caráter público dos direitos políticos, negando este mesmo caráter aos conceitos religiosos do bem, e um comunitarismo de caráter vertical que defende a reconstrução do conceito mesmo de direitos, a partir do conceito religioso do bem (MACINTYRE, 1990; RAWLS, 2001; HUANG, 2001). O conflito entre estas duas concepções se constitui como tópico central deste debate. Como o liberalismo aqui discutido não é necessariamente um sinônimo de individualismo, é melhor entender este debate como uma disputa entre uma dimensão horizontal centrada nos direitos e uma dimensão vertical centrada na ideia do bem. É profundamente interessante que o pensamento da Origem, que fundamenta a ética social budista em Ichikawa, tenha, por temáticas centrais, a relação entre os direitos sociais presentes na dimensão horizontal e o bem religioso conforme presente na dimensão vertical. Vamos, então, analisar os dois trechos seguintes, presentes em suas obras, como exemplo concreto:

Se formos abordar a temática da voz sem voz, presente no movimento social anteriormente referido como representando a dimensão horizontal da humanidade, torna-se possível dizer que a voz sem voz, conforme abordada por Nishida, representa o nível vertical da dimensão religiosa. Serão estes mundos secular e religioso dois mundos distintos completamente sem relação? Ou será que eles possuem algum ponto de contato?

No entanto, as nuances aqui presentes a respeito da voz sem voz são uma semelhança de caráter verbal, o problema não consiste, aqui, na questão suprema da existência, a questão diz respeito à existência ou não de um terreno comum entre o povo que vive a vida social e o Zen. Caso não exista, por que razão não existe? Ou caso exista esta possibilidade, onde e de que forma ela existirá? (ICHIKAWA, 2003b, p. 43).

Ou ainda,

A liberdade espiritual absoluta precisa chocar-se aqui com a liberdade social relativa. Chamando aqui a liberdade espiritual de liberdade vertical e a liberdade social de liberdade horizontal, os fundamentos da ética social budista surgem a partir de sua vinculação na Origem. Que possa surgir um interesse social por parte dos budistas, em relação ao presente movimento da história, é algo que pode ocorrer através desta ética social do fundamento (ICHIKAWA, 2003c, p. 50).

Conforme é possível compreender a partir da análise destes dois trechos, na ética dos fundamentos que consiste no pensamento central de Ichikawa, existe uma clara perspectiva que possibilita a conexão entre a dimensão horizontal e a dimensão vertical. Podemos pensar que os procedimentos que possibilitam a conjunção entre a ética budista e as questões da ética contemporânea podem perfeitamente se concretizar através desta perspectiva, mas não devemos pensar que esta visão de Ichikawa não seja isenta de problemas. A razão disto é que, se for o caso de concretizar uma conjunção entre a dimensão vertical que expressa o bem religioso e a dimensão horizontal que expressa os direitos políticos, uma clara compreensão a respeito do conteúdo destas dimensões se torna uma condição necessária. Existem diversos problemas associados à compreensão da dimensão secular em Ichikawa, e são possíveis diversas críticas a respeito da sua compreensão da dimensão secular, entretanto, seu conteúdo é superior ao da quase totalidade dos acadêmicos budistas japoneses. No entanto, conforme pode ser facilmente

deduzido de sua expressão “liberdade espiritual”, é possível dizer que a compreensão do Budismo em Ichikawa não era livre em relação à “ideologia mahayanista” do Budismo japonês. Podemos proceder a uma elevada avaliação desta perspectiva de Ichikawa a respeito da ética social budista, mas sua limitação pode ser claramente vista na medida em que ele não era livre desta “ideologia mahayanista”. No presente artigo, pretendo analisar a compreensão de Ichikawa a respeito do pensamento dos direitos humanos, da teoria do contrato social e do marxismo; e, ao final, discutir sua compreensão das questões do pensamento budista. Ou seja, em função desta análise, pretendo elucidar tanto o alcance quanto os limites de seu pensamento.

Uma análise da compreensão do pensamento dos direitos humanos e das teorias do contrato social em Ichikawa Hakugen

Podemos pensar que seja necessário verificar os tópicos contemporâneos da discussão sobre os direitos humanos e as teorias do contrato social antes de avaliá-los na obra de Ichikawa. Penso que a superação da racionalidade centrada no sujeito, conforme consolidada por Descartes, bem como do modelo do direito natural dela derivado, se constitua como o problema central da teoria dos direitos humanos e das teorias do contrato social na contemporaneidade. A consolidação da racionalidade centrada no sujeito em Descartes definiu uma linha divisória irreversível na história da filosofia ocidental e o modelo do direito natural em meio à teoria dos direitos humanos exerceu certamente um papel positivo na consolidação dos direitos civis ou direitos da liberdade. Estes pensamentos

precisam ser superados na medida em que conflitam com a consolidação dos direitos sociais no contexto de um modelo dos direitos humanos enquanto justiça social, mas nos casos em que esta superação não se baseie em procedimentos teoricamente rigorosos ela traz em si a possibilidade de conduzir um retrocesso a uma postura pré-moderna e totalitária. Ou seja, mesmo que seja necessário consolidar os direitos civis e os direitos sociais como os dois aspectos inseparáveis do modelo dos direitos humanos como justiça social, podemos pensar que esta consolidação exige uma avaliação rigorosa do sentido da racionalidade centrada no sujeito e do modelo dos direitos naturais (*cf.* Habermas, 1987). Podemos pensar que para proceder a uma crítica da racionalidade centrada no sujeito e do modelo do direito natural a partir do conceito religioso do bem no Budismo — consolidando, assim, uma teoria budista dos direitos humanos e da justiça — é preciso que se parta da premissa de que não se pode retroceder ao organicismo social que caracterizou o totalitarismo do Japão de antes da guerra. Podemos ver, no pensamento de Ichikawa, uma avaliação extremamente positiva do pensamento dos direitos humanos e uma crítica aguçada ao organicismo social presente no Japão de antes e de durante a guerra, mas é curioso que ele não apresenta nenhum interesse positivo a respeito das teorias do contrato social. Se formos considerar que as teorias do contrato social são o fundamento das teorias dos direitos humanos e o maior fator que permite a correlação entre o Budismo e o pensamento dos direitos humanos, este desinteresse de Ichikawa em relação às teorias do contrato social pode parecer algo estranho. Em relação a este problema, podemos analisar o trecho seguinte, uma das poucas referências de Ichikawa a respeito da teoria do contrato social:

A teoria do contrato social se constitui como a base do pensamento político moderno. A sua versão em Hobbes era uma ideologia que justificava a monarquia absoluta, sua versão em Locke se constituía no fundamento de uma monarquia restringida, a de Rousseau (1712-1778) se assemelhava à de Hobbes na medida em que considerava, como absoluta, a comunidade política que surgia do contrato, mas, ao definir esta comunidade política não como o estado, mas como a totalidade do povo, direcionou-se para uma teoria da soberania popular.

O ponto em comum entre estas teorias implica em uma tentativa de colocar limites ao egoísmo exclusivista do indivíduo. Ou ainda, o pensamento dos direitos humanos em Locke e Rousseau está associado à fundamentação da autonomia e da dignidade do indivíduo proporcionada pela filosofia cartesiana. O conceito de justiça, que fundamentou as teorias do contrato social em Locke e em Rousseau, implicava em uma releitura dos conceitos de igualdade e justiça conforme presentes no direito romano, se constituindo também como um procedimento de atualização da lei. Neste processo, a religião e a moral atuavam no sentido de colocar limites ao poder do estado.

O papel desempenhado pelo individualismo na modernização da história foi algo desta natureza. No entanto, este egoísmo atomista da modernidade caiu em um egoísmo exclusivista e se faz necessária, aqui, uma reflexão a respeito do perigo que ele representa para a constituição mesma da sociedade. Locke situava, na base do indivíduo, uma racionalidade que o colocasse sob controle; Rousseau fundamentou a religião e a moral a partir do sentimento do homem natural. Mesmo Adam Smith (1723-1790) em sua obra “A riqueza das nações”, referiu-se em sua “teoria dos sentimentos morais” ao sentimento da empatia juntamente com o sentimento utilitário da busca pelo proveito (ICHIKAWA, 2003a, p. 74-75).

Podemos pensar que esta descrição das teorias do contrato social em Ichikawa seja precisa, mas ela se mostra deficiente em termos de uma reflexão teórica fundamentada em um ponto de vista próprio. Como a visão de Ichikawa a respeito do ego atômico ou da consolidação da racionalidade centrada no sujeito em Descartes possui um caráter de extremo senso comum, ela não constitui, de forma alguma, uma crítica fundamentada no ponto de vista budista. Como Ichikawa não mostra um claro interesse nas teorias do contrato social, penso ser necessário interrogar sobre a causa deste desinteresse. Na medida em que foi influenciado pela teoria anarquista da imediatividade, podemos pensar que tenha sentido um conflito entre ela e as mediações presentes nas teorias do contrato social. Também é pensável que tal desinteresse tenha sua causa no fato de que o pensamento social de Ichikawa tenha se desenvolvido a partir do Marxismo. No entanto, se formos considerar que Ichikawa possuía um forte interesse nas teorias dos direitos humanos, podemos sentir que seu desinteresse pelas teorias do contrato social não pode ser explicado apenas em função da influência, por ele sofrida, do anarquismo e do marxismo. Não tenho confiança o bastante para propor uma explicação alternativa, mas não consigo deixar de pensar que este desinteresse possa ter uma relação profunda com o caráter extremamente vago de sua superação da racionalidade centrada no sujeito. Como exemplo, Ichikawa avalia, da forma a seguir, a crítica desenvolvida em relação à subjetividade centrada no sujeito por filósofos da escola de Kyoto, como Hisamatsu Shinichi e Nishitani Keiji:

Neste contexto, pressuponho que a crítica do sujeito secundário (sujeito objetivado) pelo sujeito fundamental (sujeito subjetivo) desenvolvida por Hisamatsu Shinichi em

sua obra “O caminho da subjetividade absoluta” e a crítica a Sartre conforme desenvolvida por Nishitani Keiji em sua obra “O que é a religião”, ou seja, que o “eu” sartriano estaciona no nível de um resíduo do eu cartesiano, que ele está preso em si de forma profunda e que não realizou a verdadeira liberdade, devam ser objeto de minha respeitosa e completa concordância.

Ou seja, se formos encarar a partir do sujeito do Prajna, o sujeito ocidental moderno, assim como a filosofia, a ética e o pensamento político, se constitui como um produto da ignorância fundamental, que faz, do sujeito objetivado, o sujeito subjetivo. Os artigos críticos de Descartes na filosofia de Nishida possuem, assim, o valor de um clássico (ICHIKAWA, 2003a, p. 75).

Ou ainda,

De acordo com “O caminho da subjetividade absoluta” de Hisamatsu Shinichi, o sujeito do Zen consiste no não-eu absoluto, no si mesmo informe, na subjetividade fundamental e na subjetividade subjetiva. O ‘eu’ em Descartes, Kant e Sartre não consiste neste sujeito fundamental do Nada absoluto, ele consiste em uma subjetividade derivada e objetivada, sendo que, neste sentido, ele não consiste em uma subjetividade subjetiva, mas em uma subjetividade objetivada (ICHIKAWA, 2003a, p. 75).

Para mim, é difícil acreditar que Ichikawa tenha concordado com a crítica dos filósofos da escola de Kyoto em relação à subjetividade centrada no sujeito de Descartes. Mas é ainda mais problemático que ele tenha concordado com um fundamento desta crítica através de conceitos como o “sujeito absoluto sem eu” ou o “si mesmo informe”. Se for para desenvolver uma crítica budista à racionalidade centrada no sujeito em Descartes, os conceitos budistas precisam se tornar o

fundamento da crítica. E penso que conceitos que não se constituem como conceitos budistas, como é o caso do “sujeito do não eu absoluto”, do “si mesmo informe” e do “sujeito subjetivo” não possam se constituir como fundamento desta crítica. Tal falta de clareza no conhecimento de Ichikawa, em relação ao Budismo, constitui-se como sério problema, mas esta modalidade de crítica não só não se constitui como uma crítica ao ego atômico moderno, como também, necessariamente, conduz ao totalitarismo ou a um retrocesso em direção a uma visão pré-moderna. Nesse sentido, é possível concluir que a crítica à racionalidade centrada no sujeito de Descartes, ou ao modelo dos direitos humanos fundamentado no direito natural, não se estabelece em Ichikawa. O próprio Ichikawa tinha consciência do caráter impreciso desta crítica. Ichikawa apresenta sua dúvida a respeito da crítica a Descartes na filosofia de Nishida:

Apenas uma coisa que não me é dado entender: Nishida critica a dúvida sistemática, a análise e a lógica objetivista como um subjetivismo não superado, (esta crítica está correta), que ele mesmo tenha radicalizado esta dúvida e esta negação como a verdadeira autoconsciência da negação de si, implica na relação com a asserção de Dogen de que ‘esquecer o si mesmo é ser espelhado pelos dez mil *dharma*s’ que consiste em um objetivismo absoluto que ele não alcançou. A partir do factualismo, que procura ver o evento em meio às coisas, deixa a guerra do Pacífico como um fato que, ao mesmo tempo em que é criticado, acaba se desenvolvendo como a lógica do “Do trono imperial japonês para o trono imperial japonês” conforme presente em sua obra “O problema da cultura japonesa” (ICHIKAWA, 2003a, p. 76).

Em minha perspectiva, é impensável que Nishida Kitaro tenha criticado a guerra do Pacífico, mas penso que a colocação de Ichikawa a respeito da relação entre a crítica de Descartes em Nishida e seu colaboracionismo em relação a uma guerra imperialista está perfeitamente correta. No entanto, penso que a reflexão de Ichikawa a respeito da relação entre o conteúdo teórico da filosofia de Nishida e sua postura de apoio à guerra é bastante inconsistente. Podemos concluir, assim, que uma crítica budista rigorosa e correta à racionalidade centrada no sujeito, e ao modelo dos direitos humanos baseado no direito natural, se constitui na condição mesma do desenvolvimento de uma teoria budista contemporânea da justiça e dos direitos humanos; e que esta se constitui em uma das questões fundamentais do pensamento budista na atualidade — e que o pensamento de Ichikawa fracassou de forma essencial a este respeito. No entanto, como é possível aprender diversos pontos importantes desse fracasso, podemos concluir que esse foi um fracasso extremamente significativo.

Uma análise da compreensão do marxismo em Ichikawa Hakugen

Acredito que, para pensar o problema do marxismo no pensamento de Ichikawa, seja necessário problematizar a situação do marxismo no pós-guerra no período que se estende da década de 60 até a década de 70. É um fato bastante conhecido que o pensamento marxista na sociedade do pós-guerra teve seu ponto de partida na crítica ao stalinismo e à compreensão mecanicista do próprio marxismo que o fundamentava. Neste contexto de pensamento compartilhado pelo ocidente e pelo Japão, temas como o ser humano como

existência genérica e a teoria da alienação se tornaram questões centrais. O humanismo marxista do pós-guerra, que era centrado no conceito de alienação, incluía duas tendências. A primeira delas consistia em uma compreensão que associava concretamente a alienação com a luta de classes, e compreendia a sua superação com a superação da exploração do trabalho; a segunda tendência encarava a alienação como uma questão humana de caráter existencial e subjetivo. O nome de Erich Fromm, psicanalista possuidor de um forte interesse no Budismo e, em particular, no Zen, pode ser apontado como um representante desta segunda vertente; e conforme pretendo descrever adiante, Ichikawa sofreu uma forte influência de Fromm. Esta compreensão humanista do Marxismo suscitou muitas polêmicas, mas ao se tornar objeto de uma crítica severa por parte do marxista francês Althusser (1969; 1997), a partir de 1965, ela perdeu sua posição central em meio a teoria marxista. Caso seja visto a partir da perspectiva de Althusser, que abriu uma nova forma de ser da filosofia marxista a partir de uma verificação dos tópicos epistemológicos do materialismo histórico, conceitos como alienação ou a humanidade como ser genérico passam a ser vistos como pensamentos pré-marxistas, e estes conceitos, considerados como não marxistas, são abandonados como obstáculos epistemológicos à compreensão do marxismo. A discussão do marxismo em Ichikawa é limitada aos tópicos do humanismo marxista e podemos pensar que são muito poucos os aspectos de sua compreensão que se comunicam com a visão althusseriana. Conforme pretendo descrever posteriormente, existe, em Ichikawa, uma crítica à compreensão existencialista do Marxismo conforme presente em Fromm, mas esta crítica permanece dentro dos limites do Marxismo humanista. É possível

resumir, através dos dois pontos seguintes, a postura de Ichikawa em relação ao Marxismo. O primeiro deles consiste em uma postura que recusa o ecletismo entre Budismo e Marxismo, e que busca reconstruir os tópicos do pensamento budista depois de ter aprendido o fundamental daquilo que deve ser aprendido com o Marxismo. Assim sendo, Ichikawa expressa o seguinte a respeito desta questão:

No entanto, eu não defendo um compromisso ou um sincretismo entre o Budismo e o materialismo histórico. O compromisso e o sincretismo sempre enfraquecem aquilo que é próprio a cada uma das perspectivas, enfraquecendo a sua vitalidade; e este enfraquecimento pode conduzir à confusão. Existe, aqui, a falha do sincretismo. É muito leviana a postura que diz apenas “vamos materializar”, “vamos socializar”. Buscar correlacionar apenas os frutos de duas visões de mundo que surgiram de pontos de vista distintos é como juntar um bambu a uma árvore. É preciso, em primeiro lugar, promover o debate entre estes pontos de vista distintos. Da mesma forma como obras como o “Jujushinron” de Kukai ou “Zong Jing Lu” de Yanshou situaram os distintos pontos de vista, também precisamos desenvolver uma crítica do ponto de vista de diversas visões de mundo a partir do ponto de vista do Zen como a condição natural da mente humana, respeitando o seu sentido bem como a verdade presente em seu domínio próprio. No entanto, estes pensamentos devem ser abordados em meio ao processo de realização do Zen, ou ainda, como meios hábeis para a realização do Zen, e isto exige tanto a sua absorção quanto uma clara argumentação. É precisamente aqui que existe o exercício correto do pensamento. Reduzir esta tarefa simplesmente a posturas, como a de enfatizar a correlação com a realidade ou a empatia com o Proletariado, se resume a uma fixação na prática que não se reduz a esta correção, sendo necessário desenvolver uma correção e uma sistematização de nossa visão de mundo (ICHIKAWA, 2003d, p. 228).

São possíveis diversas críticas em relação às expressões e aos exemplos concretos empregados por Ichikawa, mas podemos concluir que sua postura fundamental de recusar o compromisso e o ecletismo está essencialmente correta. O segundo ponto é uma perspectiva que situa a relação entre o Budismo e o Marxismo em termos de uma relação tensa entre as dimensões verticais e horizontais da origem. Ichikawa refere-se da seguinte maneira a respeito deste problema:

Nós iremos adentrar, aqui, na reflexão a respeito da relação entre o sofrimento universal em Marx e a verdade da insatisfatoriedade no Budismo. O sofrimento universal a que Marx se refere se expressa como trabalho assalariado sob o capitalismo, trata-se de um sofrimento objetivado em termos sociais e históricos. O sofrimento, conforme presente no Budismo, diz respeito à ignorância (*Avidya*) e à existência como desejo sedento (*Tanha*) e como o nascimento e morte (*Sansara*); trata-se de um sofrimento autorreflexivo associado aos dois apegos ao *atman* e aos *dharma*s. Neste caso, conforme é claro, na necessidade de difundir as “Quatro Nobres Verdades”; levando-se em consideração que este sofrimento não é sentido de forma universal por todas as pessoas na medida em que estão envolvidas nas demandas hedonistas da sociedade pequeno burguesa e por estarem presas na situação atual da sociedade de massas: esta situação é idêntica ao sofrimento universal elucidado pelo Marxismo. Supondo que foi o Marxismo que elucidou o sofrimento universal em seu caráter partidário e de classe (ou, expresso de outra maneira, como seu egoísmo coletivo), foi o Budismo que elucidou o sentido trans-histórico e autoconsciente da universalidade do sofrimento existencial da condição humana e de sua origem no apego ao *atman*. Podemos ver, aqui, o diálogo entre a liberdade vertical do “tornar-se si mesmo” (libertação) e a liberdade horizontal de “tornar-se senhor das circunstâncias” (libertação). Se formos ver,

na dimensão vertical, o pensamento marxista da universalidade do sofrimento da condição humana e da recuperação da condição humana, podemos pensar que ele ignorou a dimensão do egoísmo fundamental individual e coletivo em sua concepção do proletariado revolucionário. É possível que exista, aí, o seu otimismo histórico. O marxismo apontou, de forma aguçada, para o caráter irreal e reacionário do idealismo alemão e da teologia cristã, mas não penetrou a fundo no problema do caráter autocentrado da condição humana e é possível dizer que radica, aí, a força de Marx como um líder revolucionário (ICHIKAWA, 2003d, 92-93).

Podemos pensar que a postura de Ichikawa em recusar o ecletismo entre o Budismo e o Marxismo — e de procurar associá-los através de uma relação tensa entre as dimensões vertical e horizontal — esteja perfeitamente correta, mas é preciso pensar que, para realizar este objetivo, é necessário discutir os conteúdos teóricos do Budismo e do Marxismo. Neste sentido, torna-se necessário avaliar corretamente o conteúdo de sua compreensão do Budismo e do Marxismo. Se partirmos da premissa de uma confrontação entre os aspectos mais críticos do Budismo e do Marxismo, torna-se desejável uma confrontação entre os conceitos da “originação dependente”, da “impermanência”, do “Anatman” e do “sofrimento”, como representando a dimensão vertical do Budismo, e dos conceitos do materialismo histórico e materialismo dialético, como representantes da dimensão horizontal própria ao Marxismo. O problema é que o modo de compreensão de Ichikawa a respeito do Budismo e do Marxismo não se mostra necessariamente produtivo em relação a esta definição do problema. Na medida em que a compreensão do Marxismo em Ichikawa se fundamentava em conceitos como o de

alienação ou de *humanidade como existência genérica*, podemos pensar que ele não ultrapassou o horizonte do Marxismo humanista. Mesmo tendo sofrido uma influência essencial da compreensão existencialista do humanismo marxista de Fromm, é um fato que ele desenvolveu uma crítica legítima a esta forma de ser do Marxismo (cf. ICHIKAWA, 2003a, p. 412-413). Ou seja, no Marxismo de Ichikawa, que associava concretamente o conceito de alienação com a exploração econômica do trabalho, a compreensão deste conceito em Fromm foi compreendida corretamente como uma redução existencialista e espiritualista deste conceito. No entanto, ao mesmo tempo, a compreensão humanista do Marxismo em Ichikawa, na medida em que era centrada em conceitos como *humanidade como existência genérica* ou *alienação*, conduziu a uma associação com uma compreensão nada crítica de conceitos da “ideologia mahayanista” como a “natureza búdica”, o “Tathagathagarbha” ou a “natureza originariamente pura da mente”. A forma extremamente crítica com que Ichikawa desenvolveu a relação entre o Budismo e o Marxismo teve, por sua consequência, uma correlação entre os conceitos marxistas de “humanidade como existência genérica” e de “alienação” e os conceitos de “natureza búdica” e de “pureza originária da mente” conforme concebidos pela “ideologia mahayanista”. Existe um exemplo concreto de como Ichikawa associou conceitos como “natureza búdica” ou “pureza originária da mente” com a libertação em relação à alienação:

A ética social do Zen é algo como segue. Caso seja espelhado nesta ética, é claro que a atual sociedade capitalista não é algo correto, e é natural que os praticantes do Zen aspirem pela libertação do povo e pela soberania das nações. Os praticantes do Zen devem buscar a

realização da igualdade universal do indivíduo e da sociedade através de sua mente originariamente pura (ICHIKAWA, 2003e, p. 480).

Ou ainda,

Em relação ao problema de como a revolução social pode surgir a partir da mente originariamente pura, pretendo discutir em outra ocasião (ICHIKAWA, 2003d, p. 272).

Ou ainda,

Este autor pensa que o sistema de pensamento centrado no conceito da natureza originariamente pura da mente pode esclarecer, de forma correta, tanto a visão classista da condição humana quanto a revolução social, mas pretendo esclarecer em outro dia esta questão (ICHIKAWA, 2003d, p. 275).

Conforme é possível compreender a partir das três citações acima, a correlação entre o Marxismo e o Budismo, conforme estabelecida por Ichikawa, representa uma correlação entre o conceito da “humanidade como existência genérica” na Marxismo humanista e o conceito da “mente originariamente pura”. Neste sentido, para revitalizar a compreensão da relação entre o Budismo e o Marxismo em Ichikawa, torna-se necessário confrontar as dimensões críticas do Budismo e do Marxismo. Ou seja, torna-se necessária uma reconstrução da filosofia marxista através de um confronto crítico entre os pensamentos da “originação dependente”, da “Impermanência”, do “vazio de atman” e da “insatisfatoriedade” no Budismo com a concepção do materialismo histórico no Marxismo.

Uma análise da compreensão do Budismo em Ichikawa Hakugen

Podemos pensar que seja necessário discutir, em primeiro lugar, a relação com a filosofia da “escola de Kyoto” centrada em Nishida Kitaro. O conhecimento de Ichikawa em relação ao Budismo tinha, por seu pressuposto, um ecletismo do pensamento Huayan com a tradição do “Tratado do Despertar da Fé do Mahayana”, mas podemos dizer que o papel da “escola de Kyoto” foi fundamental no sentido de desenvolver este pensamento no contexto do mundo moderno e contemporâneo. Ichikawa era fortemente consciente do problema da responsabilidade de guerra em Nishida e desenvolveu uma severa crítica a respeito de sua filosofia, mas não é possível dizer que ele tenha se libertado de sua influência. Podemos pensar que seja necessário elucidar os dois pontos seguintes para esclarecer a relação entre a filosofia de Nishida e os pensamentos budistas moderno e contemporâneo. O primeiro deles é que a filosofia de Nishida tem uma asserção lógica centrada na lógica da equivalência (*soku no ronri* — *sokuhi no ronri*), o segundo é que ela desenvolve, a partir daí, a equivalência entre a igualdade e a discriminação (*sabetsu soku byodo*) como o conteúdo de sua asserção ética. Estas asserções, ao mesmo tempo em que possuem um caráter bem próximo ao pensamento Tendai japonês da iluminação original (*Tendai Hongaku ron*), são também bastante próximas da visão vulgar da ideologia mahayanista que constituiu o ecletismo entre o Budismo e a Filosofia Ocidental — em especial, com o Idealismo Alemão — na modernidade japonesa através de autores como Kiyosawa Manshi e Inoue Enryō. Ou seja, foi através da asserção da equivalência entre a igualdade e a discriminação fundamentada nesta lógica da equivalência que se

estabeleceu a justificação da guerra e da discriminação como uma característica comum aos pensamentos de Nishida Kitaro, Inoue Enryo e Kiyosawa Manshi. Mais um aspecto importante é que se os pensamentos de Kiyosawa Manshi (2001b) e Inoue Enryo sofreram uma forte influência da visão vulgar do Budismo conforme expressa em obras como “O sistema Huayan dos cinco ensinamentos” (Kegon Gokyosho / Hua yan wu jiao zhang 華嚴五教章) e o “Sumário das oito escolas” (Hashu Koyo), o pensamento de Nishida Kitaro buscou expressar a experiência Zen através da lógica do idealismo alemão. Acredita-se que Nishida conhecia o “Sistema Huayan dos cinco ensinamentos”, mas podemos pensar que ele nunca procedeu a um estudo sistemático do pensamento budista. Neste sentido, é possível dizer que o caráter budista de uma filosofia de Nishida, constituída pela lógica da equivalência, possuía um caráter extremamente duvidoso mesmo em termos de uma compreensão vulgar do Budismo. É profundamente interessante que Ichikawa, mesmo possuindo uma profunda consciência das deficiências da filosofia de Nishida, tenha mantido com ela uma forte relação. Podemos apresentar, aqui, dois trechos em que ele, ao mesmo tempo em que critica a filosofia de Nishida, procurar recuperar o seu sentido:

Este sistema busca estabelecer uma mediação livre e absoluta através de um universal, devendo se estabelecer como uma filosofia democrática e popular em que o Lugar (Basho) se estabelece como a mediação sem mediador. Ela parece exigir o fim do sistema imperial e a extinção do estado, se estabelecendo, em seu sentido mais profundo, como a base de uma comunidade sem o exercício do poder, em seu sentido mais profundo, como uma filosofia da história como constituição do predicado (ICHIKAWA, 2003d, p. 211).

Ou ainda,

No meu caso, como um estudioso da teoria econômica do Professor Kake, torna-se possível compreender o Nada absoluto na filosofia de Nishida como a formulação de minha teoria do vazio, do anarquismo e da comunidade (ICHIKAWA, 2003d, p. 479).

Podemos pensar que este apego emocional de Ichikawa em relação a uma filosofia de Nishida, centrada na lógica da equivalência, seja algo completamente sem fundamento, mas chama a atenção a inconsistência da compreensão de Ichikawa em relação a esta lógica. Da mesma forma com que aconteceu com sua avaliação da filosofia de Nishida, a crítica desta lógica, em Ichikawa, falhou por completo em lhe atribuir um sentido renovado. Assim sendo, podemos concluir que a inconsistência de sua crítica a esta lógica da equivalência constitui-se como a falha mais essencial da compreensão do Budismo em Ichikawa. Como um exemplo, Ichikawa desenvolve a seguinte crítica em relação a esta lógica da equivalência:

A lógica da contemplação das características e a relação orgânica visível na asserção de que “devemos discernir o princípio em meio aos eventos” proporcionaram um forte incentivo ao ethos acrítico do povo japonês que iria conduzir à invasão da Manchúria, à guerra sino-japonesa e à glorificação de eventos como a comemoração da fundação do país. Esta mesma passividade e a perda da subjetividade iriam se fazer presentes na relação entre o Budismo e o sistema familiar, base mesma do sistema imperial.

A lógica da “identidade entre a discriminação e a igualdade” exerceu sua função como justificção do sistema.

A lógica da autoidentidade, ou seja, de tornar-se senhor das circunstâncias através da equivalência entre a liberdade e a ausência de liberdade, iria exercer a mesma função social e política através da autoidentidade dos contrários absolutos (ICHIKAWA, 2003d, p. 11-12).

Em minha perspectiva, as colocações de Ichikawa neste trecho estão perfeitamente corretas, mas depois de criticar a “lógica da equivalência”, Ichikawa expressa a seguinte posição:

A lógica da originação dependente no Budismo Mahayana é inseparável da ‘lógica da equivalência’. A “lógica da equivalência” é uma lógica da negação que pressupõe esta mesma equivalência. Esta lógica da negação não se limita ao estado de espírito passivo da contemplação estética conforme presente no Budismo até os nossos dias: é preciso desenvolver uma reflexão que demonstre que ela pode tornar-se uma força dinâmica do processo de transformação histórica. (ICHIKAWA, 2003d, p. 142)

Em meu ponto de vista, a “originação dependente” budista nada tem a ver com uma lógica da equivalência e, como esta lógica não possui condição alguma de se tornar em uma força da transformação histórica, esta tentativa de Ichikawa em atribuir um novo sentido a esta lógica me parece algo completamente sem sentido. Dessa forma, é possível concluir que a inconsequência da crítica a esta lógica em Ichikawa se constitui como a maior fraqueza de sua compreensão do Budismo. Assim sendo, podemos pensar que a inconsequência da compreensão de Ichikawa em relação às asserções de verdade lógicas e éticas no Budismo se constituem na causa principal desta sua falha. No que diz respeito às asserções de verdade lógicas e metafísicas no Budismo, Ichikawa possuía um profundo interesse em tópicos como a “originação dependente”,

a “impermanência”, o “vazio de atman”, a “insatisfatoriedade” e a “ignorância” (cf. Ichikawa, 2003a, p. 323-335, 336-412). E mesmo possuindo um forte interesse no pensamento do Abhidharma, conforme expresso em sua tradução para o japonês da obra *Concepção central do Budismo e o sentido do termo ‘dharma’*, de F. Th. Stcherbatsky, Ichikawa não se mostrou capaz de superar esta lógica da equivalência. O Budismo primitivo e o Abhidharma constituem-se como o “ensinamento do surgimento e extinção” e, na medida em que discerne a impermanência e o vazio de atman dos dharmas, eles são negados de forma incondicional por uma “ideologia mahayanista” fundamentada no ensinamento do “não surgimento e da não extinção”. Neste sentido, o Budismo primitivo e o Abhidharma conflitam frontalmente com uma “lógica da equivalência” que pressupõe o “ensinamento do não surgimento e da não extinção”, mas, na medida em que Ichikawa não considerava este conflito como possuindo uma natureza mutuamente exclusiva, podemos pensar que ele não foi capaz de superar esta “lógica da equivalência”. No que diz respeito às asserções de verdade éticas no Budismo, mesmo tendo criticado a “teoria da equivalência entre a discriminação e a igualdade” e o “organicismo social”, ele não chegou a discutir as “teorias do contrato social” no Budismo. Em função disto, mesmo tendo feito da ética social budista a interrogação central de sua existência, ele não mostrou interesse algum nos Sutas do Dirgha Agama ou no Capítulo 127 do Sātya Siddhi Sastra, que discutem profundamente este problema. A consciência problemática de Ichikawa, calcada em um contraste aguçado entre as dimensões verticais e horizontais, e que recusava o ecletismo com as diversas modalidades do pensamento secular, revelou-se como a reflexão mais produtiva e

consistente do Budismo do pós-guerra japonês. Podemos reconhecer diversas limitações nas conclusões derivadas desta aguçada consciência problemática, mas, a partir de agora, a tarefa do pensamento budista consiste em um renovado desenvolvimento a partir da avaliação crítica dos produtos desta aguçada consciência problemática.

Joaquim Monteiro

Doutor em Budismo Chinês pela Universidade de Komazawa

<https://orcid.org/0000-0003-1912-2721>

Referências

- ALTHUSSER, Louis. For Marx. London: Verso, 1969.
- ALTHUSSER, Louis. The Spectre of Hegel – early writings. London: Verso, 1997.
- CHAKRAVARTI, Uma. The social dimensions of early Buddhism. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- HABERMAS, Jurgen. The philosophical discourse of modernity. Cambridge: Masachutets: The MIT Press, 1987.
- HAKAMAIA, Noriaki 袴谷憲昭. Shakuson shikan [Visão pessoal sobre Shakyamuni Buda]. Nihon Bukkyo Gakkai nenpô [Anuário da Associação Japonesa de Estudos Budistas], n. 50, p. 19-46, 1985;
- HUANG, Yong. Religious goodness & political rightness – beyond the liberal-communitarian debate. Harrisburg: Trinity Press international, 2001.
- ICHIKAWA, Hakugen 市川白弦. Chosaku shu, dai ni kan 著作集 (第2巻) [Obras Escolhidas, segundo volume]. Kyoto: Hozokan, 2003a.
- ICHIKAWA, Hakugen 市川白弦. Zen to gendai shisô [Zen e o pensamento contemporâneo]. In: ICHIKAWA, Hakugen. Chosaku shu, dai ni kan 著作集 (第2巻) [Obras Escolhidas, segundo volume]. Kyoto: Hozokan, 2003b.
- ICHIKAWA, Hakugen 市川白弦. Bukkyosha no sensô sekinin [A responsabilidade de guerra dos budistas]. In: ICHIKAWA, Hakugen. Chosaku shu, dai san kan 著作集 (第3巻) [Obras Escolhidas, terceiro volume]. Kyoto: Hozokan, 2003c.
- ICHIKAWA, Hakugen 市川白弦. Chosaku shu, dai san kan 著作集 (第3巻) [Obras Escolhidas, terceiro volume]. Kyoto: Hozokan, 2003d.
- ICHIKAWA, Hakugen 市川白弦. Chosaku shu, dai yi kan 著作集 (第1巻) [Obras Escolhidas, primeiro volume]. Kyoto: Hozokan, 2003e.
- KALUPAHANA, David. Ethics in early Buddhism. Honolulu: University of Hawaii Press, 1995.
- KIYOSAWA, Manshi 清沢満之. Gendai goyaku Tarikimon tetsugaku gaikotsu 現代語. 訳他力門 哲学骸骨 [Tradução contemporânea de 'Um esboço de uma filosofia do portal do outro poder']. In: IMAMURA Hitoshi 今村 仁司 (editor). Kiyosawa Manshi goroku: Gendai goyaku 清沢満之語録: 現代語訳 [Ditos de Kiyozawa Manshi: Tradução Moderna]. Tóquio: Ywanami Shoten, 2001b, p. 69-161.
- KIYOSAWA, Manshi 清沢満之. Shukyo tetsugaku gaikotsu [Esboço de uma Filosofia da Religião]. In: IMAMURA Hitoshi 今村 仁司 (editor). Kiyosawa Manshi goroku: Gendai goyaku 清

沢満之語録: 現代語訳 [Ditos de Kiyozawa Manshi: Tradução Moderna]. Tóquio: Ywanami Shoten, 2001a, p. 3-68.

MACINTYRE, Alasdair. Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1990.

MONTEIRO, Joaquim. Tennosei Bukkyo hihan 天皇制仏教批判 [Crítica ao budismo imperial]. Tóquio: Sanichi Shobo, 1998, p. 48-50, 157-158.

RAWLS, John. Political liberalism. New York: Columbia University Press, 1993.

ROSENBERG, Otto. Bukkyo tetsugaku no shomondai 仏教哲学の諸問題 [Os problemas da filosofia budista]. Tóquio: Shimizu Kobundo, 1976.

VICTORIA, Brian (Daizen). Zen at war. New York: Weatherhill inc, 1997.