

Movendo-se por comunalidades não-essenciais: a dialética como um método para a filosofia intercultural

Moving through non-essential communalities:
dialectics as a method for intercultural philosophy

Lucas Nascimento Machado

RESUMO

Neste artigo, tento mostrar como, ao articular as dialéticas de Hegel, Nāgārjuna e Nishida, seria possível chegar a uma forma frutífera de conceber a filosofia intercultural por meio de um método dialético. Para articular as dialéticas desses diferentes filósofos em um método de fazer filosofia interculturalmente, também trarei para a discussão o filósofo Ram Adhar Mall e sua concepção de não-situacionalidade situada (*orthafte Ortlösigkeit*). Acredito que o conceito de Mall não apenas fornece uma base para articular as dialéticas distintas de Hegel, Nāgārjuna e Nishida em um método para fazer filosofia intercultural, mas também o próprio conceito de Mall pode ser melhor compreendido dialeticamente e para além da ideia de “filosofia perene”. Espero mostrar que fazer filosofia intercultural significa, de acordo com esse método, procurar por comunalidades (não-essenciais) entre diferentes tradições, não apenas para entender cada uma delas em suas diferenças e especificidades, mas também para, por meio dessas diferenças, adquirir uma nova compreensão de suas comunalidades partilhadas.

PALAVRAS-CHAVE

Dialética, Filosofia Intercultural, Dialética da autorrelação, dialética da relação ao outro, *orthafte Ortlösigkeit*.

ABSTRACT

In this article, I attempt to show how, by articulating the dialectics of Hegel, Nāgārjuna and Nishida, one could arrive at a fruitful way of conceiving intercultural philosophy by means of a dialectical method. To articulate the dialectics of those different philosophers in a method of doing philosophy intercultural, I shall also introduce Ram Adhar Mall and his conception of situated unsituatedness (*orthafte Ortlösigkeit*) into discussion. I believe that Mall's concept not only provides a foundation for articulating the different dialectics of Hegel, Nāgārjuna and Nishida in a method of doing intercultural philosophy, but Mall's concept can itself be better understood if comprehended dialectically and beyond the idea of “perennial philosophy”. I hope to show that to do philosophy intercultural according to that method means to search for the (non-essential) commonalities between different traditions, in order to not only understand each of them in their differences and specificity, but, through those differences, also gain new insights into their shared commonalities.

KEYWORDS

Dialectics, Intercultural Philosophy, Self-relation Dialectics, Other-relation Dialectics, *orthafte Ortlösigkeit*.

Introdução¹

¹ Este artigo é uma versão traduzida, revisada e ampliada do artigo *Moving through non-essential commonalities: dialectics as a method for intercultural philosophy*, publicado originariamente na revista Tropos, vol. 14, n. 2, 2022.

Em meu artigo, tentarei mostrar que, ao articular as dialéticas de Hegel, Nāgārjuna e Nishida, podemos chegar a uma maneira frutífera tanto de conceber a dialética interculturalmente quanto de conceber um método dialético de fazer filosofia intercultural. Para articular, porém, as dialéticas desses diferentes filósofos em um método de fazer filosofia interculturalmente, eu também recorrerei a outro filósofo, a saber, Ram Adhar Mall e à sua concepção de não-situacionalidade situada (*orthafte Ortlösigkeit*). Acredito que o conceito de Mall não apenas fornece uma base central para articular as diferentes dialéticas de Hegel, Nāgārjuna e Nishida em um método de fazer filosofia intercultural, mas também pode ele próprio ser mais bem compreendido se for compreendido dialeticamente.

Como se relacionar com o outro?

Quando pensamos em fazer filosofia intercultural, há duas questões fundamentais que temos de nos colocar, a fim de refletirmos sobre a possibilidade dessa empreitada: i) como conceber o outro e a nossa relação com o outro? e ii) como podemos conceber essa relação de tal modo que torne um diálogo intercultural possível?

À primeira vista, parece que as duas maneiras mais básicas de conceber o outro e sua relação conosco seria ou por meio da *identidade*, ou por meio da *diferença*. Ambos

esses modos de concebê-la, porém, como argumentarei, são completamente insatisfatórios para apreender inteiramente a nossa relação com o outro e fornecer uma concepção apropriada dele. Com efeito, é o fato de que elas são insatisfatórias que nos levará a argumentar que uma abordagem dialética para a compreensão do outro pode ser frutífera. Por isso, antes de entrar na discussão de nossa proposta dialética de método intercultural, consideremos brevemente essas duas diferentes maneiras de conceber o outro, e por que elas seriam insuficientes.

Identidade, diferença, comparação e a inseparabilidade entre identidade e diferença

Pode parecer, em um primeiro momento, que a forma mais fácil de conceber o outro de modo que nos permita nos relacionar com ele é postulando a sua *identidade essencial* conosco. Em outras palavras, se podemos nos relacionar com o outro, isso se deve ao fato de que, apesar das aparências e das diferenças superficiais, o outro ainda é, fundamental e essencialmente, idêntico a nós. Ele, assim, tem as mesmas determinações fundamentais em seu modo de pensar como nós, e, por isso, pensa essencialmente da mesma forma que nós. Essa parece ser a abordagem tomada, por exemplo, por Paul Deussen, quando argumenta que a filosofia da Índia Antiga e da Alemanha moderna é uma e fundamentalmente a mesma, ou seja, idealista, como se por meio dessa essência fundamental se pudesse compreender as determinações cruciais não apenas da filosofia alemã do século XIX, mas da filosofia indiana antiga, mais especificamente da filosofia Vedānta tal como

representada pela figura de Śaṅkara (DEUSSEN, 1970; NICHOLSON, 2016).

Acredito que seria perda de tempo, aqui, me estender tentando demonstrar como, historicamente, há muitas críticas a serem feitas a essa perspectiva; pois, apesar haver sem dúvida comparações muito interessantes e provocativas e diálogos a serem feitos entre a filosofia alemã do século XIX e a filosofia indiana antiga, também há muitas razões pelas quais podemos entender que tais afirmações abrangentes de uma e a mesma essência fundamental compartilhada por ambas as filosofias é problemática, ignorando distinções relevantes entre como filósofos alemães e indianos entendiam certos conceitos (como o de mente e o de consciência), assim como a existência de correntes divergentes de pensamento que não podem ser simplesmente jogadas no mesmo saco como sendo “idealistas”. Tais críticas já foram feitas, e não é minha intenção, aqui, fazê-las novamente. Eu não quero apenas argumentar que conceber o outro como idêntico é historicamente equivocado. Antes, quero argumentar que conceber o outro como fundamentalmente idêntico é *logicamente inconsistente*. Mais do que isso, quero defender que a ideia de uma identidade que exclui a diferença é, ela mesma, logicamente inconsistente. Assim, qualquer tentativa de conceber o outro puramente em termos de identidade necessariamente falha, pois a própria ideia de identidade pura é insustentável.

De fato, já foi reconhecido há muito tempo por ninguém mais do que o próprio Hegel — e outros representantes do idealismo alemão — que a ideia de *identidade pura*, tal como expressa na equação $A = A$, não apenas é insustentável, mas falha em fornecer precisamente aquilo que ela

² Esse é o caso mesmo quando comparamos um termo com ele próprio, pois, nesse caso, *ele também tem de ser minimamente diferente de si mesmo em algum aspecto* — algo que, sem dúvida, era claríssimo para Hegel (2012, p. 412-413).

³ Por mais que, na academia anglófona, possa-se ter a inclinação de identificar o que eu estou propondo aqui com o conceito de “filosofias do mundo” (*world philosophies*), acredito que o termo “filosofia intercultural” está muito mais alinhado com a minha perspectiva e com o método que proponho, já que não viso apenas a fazer filosofia de um modo que entrelace culturas, mas também considero que a filosofia é *constitutivamente intercultural*, ou seja, é um produto do encontro entre diferentes culturas. Ou seja, não há cultura ou filosofia isolada que não é constituída por sua relação com outras culturas e com posições filosóficas divergentes, com o seu ‘outro’, ao mesmo tempo em que é irreduzível a ele. Assim, minha proposta de uma dialética como método para a filosofia intercultural visa não apenas a promover hoje uma prática filosófica que entrelaça diferentes culturas, mas também a mostrar que a filosofia é *constitutivamente* intercultural.

deveria fornecer — uma *determinação* do que se está apresentando por meio da equação (HEGEL, 2012, p. 413). Isso porque, por meio de uma equação, devemos expandir nosso conhecimento daquilo que está sendo determinado por essa equação — o ‘A’ — e, no entanto, apenas retornamos à própria determinação que já estava lá no começo — o próprio ‘A’. Entretanto, uma equação, precisamente porque é uma equação, deve ser uma relação entre dois termos minimamente diferentes — *mesmo* se essa diferença não for mais nada senão a *diferença da identidade numérica* entre o primeiro e o segundo ‘A’. Assim, mesmo uma equação como $A = A$ tem, de novo, contra a intenção daqueles que gostariam de postular uma *identidade pura*, de pôr uma diferença, e só pode ser feita ao se por essa diferença, de modo que aqueles que procuram pela identidade pura não são fiéis ao próprio propósito da equação: *comparar termos pelo menos minimamente diferentes*. A pura identidade é, assim, insustentável, pois a identidade só surge por meio da comparação, e a comparação só é possível entre termos minimamente diferentes.²

Isso pode parecer uma consideração abstrata demais para ter qualquer relevância na reflexão sobre como fazemos filosofia intercultural, já que se pode esperar de nós que nos detenhamos mais em razões históricas para fundamentar tal modo de fazer filosofia. No entanto, como estamos falando de um *método* para fazer filosofia intercultural³, é importante fornecer um *aparato lógico* por meio do qual tal método operaria, e argumentar contra outros métodos em relação à sua consistência lógica. Isso tem a vantagem,

creio, não de fornecer um método “universalmente válido”, mas de fornecer uma compreensão mais ampla de “qual é o problema” com muitos dos modos com que concebemos o outro e que limitam nosso entendimento e o horizonte da filosofia como uma atividade intercultural. Com isso em mente, passemos para a próxima forma básica de conceber o outro, ou seja, como fundamentalmente diferente.

Pode parecer, assim, que, dado o perigo de conceber o outro por meio da identidade, devemos conceber o outro por meio da *diferença pura*, ou seja, da afirmação de que não há nenhuma determinação fundamental, essencial ou mesmo comum que nos permitiria dizer que o outro pense como nós, ou tenha um modo similar de pensamento de algum modo. Nesse caso, até a possibilidade de comunicação é colocada em questão, pois não há garantia de que tenhamos quaisquer meios de compreender, por meio de nosso próprio referencial, o que o outro diz, sem, em nossa compreensão, já distorcê-lo. Isso parece ser o que Rorty pensa ser o caso quando fala de “vocabulários básicos” e suas diferenças, que tornariam praticamente ou até mesmo inteiramente impossível compreender o outro em seus próprios termos (RORTY, 1989 *apud* KING, 1999, p. 234).

Mais uma vez, acredito que há muito espaço aqui para uma crítica desse ponto de vista a partir de uma perspectiva histórica. Pode-se argumentar que não apenas há ampla evidência e documentação histórica mostrando como maneiras similares de pensar surgiram em diferentes culturas, às vezes até de modo independente, no que diz respeito à natureza do argumento válido, ao que é o conhecimento, à natureza da política, da ação ética etc. Claro, isso não significa dizer que essas formas de pensar são absolutamente

idênticas, mas dizer que elas não seriam suscetíveis de nem mesmo uma comparação mínima parece ser sustentável apenas para aqueles que não têm contato eles mesmos com esses documentos, como van Norden (2017) aponta em um artigo muito debatido. Claro, o proponente da diferença pode argumentar que estamos incorrendo em petição de princípio: como podemos dizer que eles sejam similares? Isso não se deveria já ao fato de estarmos projetando nossos próprios conceitos e categorias no pensamento do outro? No entanto, aquele que realmente incorre em petição de princípio é o proponente da diferença, pois exclui qualquer possibilidade de verificar empiricamente suas afirmações sobre a diferença irrestrita, já que qualquer semelhança que encontrarmos entre as diferentes formas de pensamento já será atribuída de antemão à projeção de nossas próprias categorias, não importa a evidência que possamos trazer acerca da proximidade desses pensamentos, e já pressuporá, independentemente do confronto de fato com esse pensamento, que ele seja diferente do nosso em todos os sentidos.

No entanto, como no caso da identidade, não quero focar em uma crítica de uma perspectiva histórica. Antes, novamente, quero indicar a inconsistência lógica da pura diferença, para mostrar como ela é insustentável como um modo de conceber o outro. Novamente, a inconsistência surge do fato de que a diferença só é possível por meio da comparação entre dois termos diferentes. Porém, a comparação entre dois termos só é possível se eles são *minimamente idênticos um ao outro*, ou seja, se há algum sentido em que eles compartilham algum tipo de determinação comum. Afinal, se não houvesse nenhuma

determinação comum, então, mesmo a afirmação de que eles são diferentes não poderia ser feita, pois eles nunca poderiam ser considerados simultaneamente. No mínimo, eles têm de ter a determinação comum de ser um objeto do pensamento, da consciência de alguém, no momento em que esse alguém pensa neles como sendo diferentes, caso no qual eles serão objetos *diferentes* da minha consciência, mas, ainda assim, *igualmente objetos da minha consciência*. De fato, é definidor da diferença justamente a sua “qualidade transitiva”, por assim dizer: *que ser diferente é ser um ‘x’ diferente*, mas ainda ser um ‘x’, não importa o que o ‘x’ em questão seja. Se não houver nenhuma comunalidade em relação à qual duas coisas podem ser comparadas em sua diferença, então, também não há a possibilidade de constatar sua diferença. Assim como a identidade, a diferença surge apenas por meio da comparação entre dois termos; a comparação, porém, é sempre feita *em relação a um pano de fundo compartilhado por ambos os termos*. Assim, do mesmo modo que a identidade pressupõe a diferença mínima, *a diferença pressupõe a identidade mínima* entre os termos.

Isso, porém, nos leva a uma importante conclusão: identidade e diferença são possíveis apenas por meio da comparação, e a comparação requer tanto identidade mínima quanto diferença mínima entre os termos comparados. Isso nos leva, todavia, a uma conclusão ainda mais ampla: a identidade só é possível por meio da diferença, e a diferença só é possível por meio da identidade. De fato, identidade e diferença são, eles próprios, termos opostos que, como vimos, requerem, ao mesmo tempo, um ao outro, e não podem subsistir sem a sua relação com o outro. Não é

⁴ Que temos boas razões para usar essa definição aqui é algo corroborado por Schultz, que, em muitos aspectos, tem uma abordagem desse tema muito similar à nossa. De fato, como ela mesma diz: “A extensão da lógica ao reino do concreto nas filosofias de Hegel e Nishida significa que a própria existência toma a forma de uma dialética. Em outras palavras, de acordo com esses pensadores, a dialética não é apenas um modo de pensamento; ela desempenha um papel vital na moldagem do mundo” (SCHULTZ, 2012, p. 319).

⁵ Em seu artigo, Schultz define a dialética como “a compreensão de que termos opostos se coimplicam e se definem mutuamente” (SCHULTZ, 2012, p. 320).

A sua definição, assim, lembra em muito a nossa, mas, para nosso propósito neste artigo, é importante ressaltar o papel que a ideia de uma “realidade comum” desempenha na dialética, o que não é ressaltado na definição de Schultz.

logicamente sustentável conceber o outro como puramente idêntico ou como puramente diferente de nós; temos de conceber o outro necessariamente como tanto idêntico quanto diferente de nós. Assim, só podemos falar de nossa relação de identidade ou de diferença com o outro, se houver uma relação necessária entre nós, ou seja, entre o *si mesmo*, e o outro, por meio do qual o *si mesmo* e o outro são *tanto idênticos quanto diferentes um do outro*. Em outras palavras: é necessário pensar no *si mesmo* e no *outro* como estando em uma *relação dialética*.

O que é dialética?

Isso, porém, levanta a questão: o que quero dizer com “dialética” aqui? Primeiramente e antes de tudo, estou falando de *dialética ontológica*. Em outras palavras, estou discutindo a dialética não apenas como um método de obter conhecimento ou analisar fenômenos, mas como um modo de conceber como algo é estruturado, ou, mais especificamente, como o *si mesmo* e o *outro* são constituídos⁴. Nesse sentido ontológico, a dialética é, em sentido amplo, a concepção segundo a qual opostos, neste caso, o *si mesmo* e o *outro*, são constitutivamente relacionados por meio de uma realidade comum.⁵ Uma ontologia dialética, assim, considera que opostos necessitam um do outro para existir, e apenas existem na medida em que são relacionados um com o outro por meio de uma realidade comum. *O que é oposto não é separado*: isso poderia ser entendido como o lema da dialética ontológica, tal como definida aqui. Ou,

⁶ Poder-se-ia perguntar em que medida a dialética negativa de Adorno se encaixaria nessa definição — pois, diferentemente de Hegel, ele estaria, precisamente, tentando mostrar que não há uma síntese que pudesse superar a não-identidade irreduzível dos opostos, uma unidade última na qual esses opostos seriam inteiramente “reconciliados”. Não é coincidência, porém, que evitemos aqui falar de unidade ou de síntese em nossa definição de dialética, e falemos de “relacionar” e de “realidade comum”, pois esses termos não implicam que tem de haver uma realidade que abrange a tudo em que ambos esses opostos estariam contidos, mas, antes, que tem de haver uma *mediação constitutiva* entre eles, o que, mesmo no caso de Adorno, parece implicar uma realidade que relaciona a ambos mesmo se essa realidade não é um termo superior, mas, simplesmente, a realidade da própria mediação processual. Ver a crítica de Adorno a Heidegger em sua *Dialética Negativa* (ADORNO, 2004, p. 117-122).

para colocar de modo mais preciso: opostos, ao mesmo tempo em que são definidos por negarem um ao outro, são constituídos por sua relação um com o outro, e, assim, não podem ser pensados como duas realidades completamente separadas e independentes: eles são ontologicamente relacionados e, assim, têm de ter em sua base uma realidade comum.⁶

Com isso em mente, poderíamos perguntar: por que meios os opostos poderiam ser relacionados? Como devemos conceber essa relação para que seja possível que opostos, mesmo que definidos pela sua negação mútua, sejam constitutiva e realmente relacionados um com o outro? Parece-nos que há duas principais maneiras pelas quais tal relação pode ser concebida. Cada uma delas vai na direção oposta em relação a sua proposta de como conceber essa relação. A primeira maneira de conceber essa relação é como uma *autorrelação*; ou seja, os opostos são constitutivamente relacionados um ao outro porque a oposição não é senão o modo com que uma realidade se relaciona consigo mesma produzindo o seu oposto, que, então, é apenas o produto da autorrelação e da autodeterminação dessa realidade. Assim, o seu oposto não pode ser pensado à parte dele próprio. Nesse caso, a oposição não é senão uma forma de autorrelação, e, assim, na dialética da autorrelação, o *outro* é apenas um momento interno, uma diferença interna do *si mesmo*.

Por outro lado, o segundo modo de conceber essa relação seria pensar na relação com o termo oposto — o outro — como sendo ela mesma um tipo de realidade abrangente

⁷ Tenho ciência, é claro, de que a maior parte dos estudiosos de Hegel, particularmente os anglófonos, usaria o termo *autodeterminação* ou *self-determination*, em vez de autorrelação — ver Pippin (1997, p. 7) — para descrever esse tipo de dialética, assim como a literatura em alemão usaria o termo *Selbstbestimmung* — ver Martin (2012). Entretanto, para os propósitos de nosso texto, acredito que *autorrelação* indica mais claramente a característica por meio da qual pretendemos distinguir dois tipos de dialética, a saber, o modo com que elas concebem a relação dialética entre opostos, ou seja, se elas pensam que essa relação é o resultado de um dos opostos se relacionando consigo mesmo por meio do por do seu oposto, de modo que ela não é senão *autorrelação*, ou se ambos os opostos são tornados possíveis pela própria relação, que é, assim, ontologicamente anterior a qualquer um dos opostos e não é posta por nenhum deles primeiramente, de modo que, ao se relacionar com o seu oposto, cada termo está, de fato, se relacionando com um *outro* (ou seja, com algo que não é produzido por ele próprio) por meio da relação ontologicamente anterior aos próprios termos da relação.

que está na base de ambos os opostos e é a condição de possibilidade de sua relação constitutiva, ao mesmo tempo em que é logicamente e ontologicamente anterior a eles. A relação com o outro, nesse caso, não é produzida pela autorrelação de um dos opostos, não é o resultado da autodeterminação de um dos opostos, mas, antes, é o que constitui ambos os opostos primeiramente e sem a qual nenhum deles poderia existir. Em outras palavras, opostos podem se relacionar um com o outro porque, no nível mais fundamental, eles não são nada senão *sua relação com o outro*, ou são, fundamentalmente, a própria relacionalidade. Ou, para ser mais preciso: os termos não existem *à parte de sua relação com um outro que não é engendrado a partir deles próprios*, e, assim, não são o produto de uma autorrelação interna, mas sim de uma relação ao outro externa, ou seja, sua relação com algo distinto deles próprios.

Dadas essas duas diferentes maneiras de superar a separação entre opostos, poderíamos chamar uma dialética que usa a primeira abordagem como dialética da *autorrelação*⁷, enquanto aquela que usa a última abordagem pode ser chamada de uma dialética da *relação ao outro*⁸. Enquanto o primeiro tipo de dialética defende que a relação entre opostos é uma autorrelação, ou seja, uma relação por meio da qual, *em última instância*, um dos termos é constituído e existe por meio de si próprio, independentemente de qualquer tipo de relação *externa*, o segundo tipo de dialética defende que um termo só é constituído por meio de sua relação com seu *outro irreduzível* e, assim, já que ambos os

⁸ Razão pela qual, diferentemente de Schultz, não acreditamos que “o *insight* chave para dar impulso a uma crítica dialética da dialética é o reconhecimento da natureza dependente de todos os pontos de vista” (SCHULTZ, 2012, p. 334). Pois, por mais que esse seja um *insight* fundamental, ele não é senão o que está por trás de apenas um dos modelos de dialética, a saber, a dialética da *relação ao outro*, e, assim, não é suficiente para juntar e realizar uma crítica de ambas as dialéticas.

termos dependem dessa relação externa, nenhum deles subsiste por si próprio, mas apenas *na relação com o outro*.

Já que cada uma dessas abordagens relaciona a possibilidade da dialética com um ou com outro tipo de relação, ou seja, ou com a *autorrelação* ou com a *relação ao outro*, segue-se que cada uma dessas abordagens considera o tipo de relação contrário àquele de que se valem como sendo *não-dialético*. Em outras palavras, para a dialética da autorrelação, a relação ao outro não é dialética (se tomada como não sendo fundamentada na autorrelação), enquanto que, para a dialética da autorrelação, a autorrelação que é não-dialética, se tomada como a forma definitiva de conceber a realidade dos opostos (NĀGĀRJUNA, 1995, p. 48-49).

E, contudo, com isso em mente, poderíamos nos perguntar: essa oposição entre *dialético* e *não-dialético*, tal como concebida pela dialética da autorrelação e pela dialética da relação ao outro, seria, ela mesma, dialética? Afinal, ela parece pressupor que há uma distinção rígida entre o que deve ser considerado como sendo uma abordagem verdadeiramente dialética e uma abordagem não-dialética, no que diz respeito ao tipo de relação que deve ser concebida entre os opostos da dialética ontológica, de modo que um desses tipos de relação seria fundamental e essencialmente não dialético. Assim, em outras palavras, a dialética da autorrelação não tem nenhuma concepção dialética da relação ao outro e não considera que tal concepção seja possível, enquanto a dialética da relação ao outro não tem nenhuma concepção dialética da autorrelação e considera que nenhuma concepção desse tipo seja possível.

Poderíamos argumentar, porém, que essa falta de uma concepção dialética do tipo de relação oposto àquele que é advogado por cada uma dessas dialéticas denuncia os limites de cada uma delas, algo que elas não são capazes de conceber dialeticamente e que, assim, limita a sua capacidade de conceber a realidade do si mesmo e do outro de modo dialético. Nesse caso, poderíamos nos perguntar se não seria possível, e mesmo desejável, juntar esses tipos de dialética para conceber um outro tipo de dialética, que conceba dialeticamente tanto a autorrelação quanto a relação ao outro.

Tendo dito isso, gostaria de expor o que considero ser um exemplo de dialética da autorrelação e um exemplo de dialética da relação ao outro, a saber, e respectivamente, a dialética de Hegel e a dialética de Nāgārjuna. Com isso em mente, gostaria de expor também o que vejo como uma tentativa de juntar essas dialéticas e discutir brevemente os seus méritos e limitações: a dialética de Nishida. Tentarei, então, superar as suas limitações trazendo à discussão Ram Mall e sua concepção de *orthafte Ortlösigkeit*. Espero, assim, fornecer um meio pelo qual se possa usar a concepção de dialética proposta aqui como um método para a filosofia intercultural.

Negação abstrata, negação determinada e a ideia absoluta: a concepção de Hegel da autorrelação do absoluto

A dialética hegeliana pode ser chamada de uma dialética da autorrelação pelo fato de que ela tenta começar sem absolutamente *nenhuma pressuposição externa* — ou seja, ela tenta ter como seu “começo absoluto” um começo que seja completamente *imediato* e, assim, *indeterminado*.

De fato, a filosofia de Hegel (e, mais especificamente, a *Ciência da Lógica*) pode ser considerada, sob muitos aspectos, como uma *ontologia da autodeterminação* (MARTIN, 2012, p. 16) e do que é requerido para que a autodeterminação se realize como tal. Como a ciência dessa autodeterminação, a *Ciência da Lógica*, a ciência por excelência, não pode, como outras ciências, começar com qualquer tipo de pressuposição (HEGEL, 2012, p. 43). Afinal, isso implicaria que ela teria de começar por algo que ela não pode, ela mesma, justificar, com um postulado que não é fundamentado por ela, mas que, pelo contrário, ela pressupõe, e que é, assim, *externo* a ela, no sentido de não ser um desenvolvimento interno que resulta dessa própria ciência — o que implicaria, então, que essa ciência é determinada por algo externo a si e, por isso, não é autodeterminado (HEGEL, 2012, 70). Segue-se que a ciência da lógica não pode ter seu começo em nada determinado, pois ser determinado significa, precisamente, ser mediado por algo e, assim, pressupor aquilo por meio do que se é mediado como algo prévio e, nesse sentido, externo a si próprio. A ciência da lógica, portanto, tem de começar com aquilo que não pressupõe absolutamente nada externo a si próprio e que não tem absolutamente nenhuma mediação, nenhuma relação com algo externo a si próprio; assim, tem de começar com o *Ser* (HEGEL, 2012, p. 70).

É muito importante notar aqui: como uma dialética da autorrelação, a *Ciência da Lógica* começa, precisamente, com *aquilo que não tem nenhuma relação com algo externo a si próprio*, e, portanto, com o *Ser*. A sua justificativa para esse fato é que só desse modo se pode abordar cientificamente o objeto da ciência da lógica, como ciência que

fundamenta todo pensamento (e, assim, todo ser), sem ser vulnerável às objeções céticas como se seria, caso se começasse com algo determinado e, assim, com algo que pressupõe uma outra coisa. Mas, para começar com algo completamente indeterminado, que não tem, portanto, nenhuma relação com algo externo a si, a ciência da lógica tem de começar com aquilo que nega *toda determinação*, com aquilo que não é senão a negação de toda determinação como tal — ou seja, com aquilo que Hegel chama de *negação abstrata*. O ser como tal, em outras palavras, é a negação abstrata de todas as determinações, pois *exclui* de si próprio qualquer coisa que seja determinada, qualquer determinação, qualquer mediação como tal, não sendo nada senão o que é absolutamente imediato e não tem relação com nada externo a si próprio (HEGEL, 2012, p. 81).

Entretanto, esse começo, segundo Hegel, se depara com um problema: se o Ser deve *excluir* toda determinação de si — se deve ser completamente indeterminado nesse sentido — então, toda determinação tem de ser *externa* a ele, pois ele tem de ser *oposto* a toda determinação. Isso, porém, significaria, precisamente, que o Ser é *determinado*; pois ser determinado não significa senão ser oposto a uma outra coisa e, assim, constituído por meio da relação com algo *externo* a si próprio. A indeterminação é a determinidade (ou qualidade) do Ser (HEGEL, 2012, p. 81) — e, assim, o Ser, como a negação abstrata de toda determinação, fracassa em ser aquilo que não tem nada externo a si próprio, aquilo que *nega* toda determinação, já que não nega a sua própria determinação como *indeterminado*, ou seja, como o que *exclui* toda determinação e como o que se opõe à determinação como sendo algo externo a si próprio.

Assim, para realizar-se como a negação de toda determinação, o *Ser* tem de negar a si mesmo — ou seja, tem de negar sua própria determinação, que é ser indeterminado, e, assim, tornar-se algo determinado (HEGEL, 2012, p. 109). Isso significa, em outras palavras, que a *negação abstrata tem de ser, ela mesma, negada* — mais do que isso, ela tem de negar a si mesma. O que, porém, significa isso exatamente?

Como notei antes, a negação abstrata é aquela que *exclui* toda e qualquer determinação de si própria — em outras palavras, é uma negação constituída pelo fato de que ela torna as determinações em algo externo, e não interno, a si. A negação de tal negação seria, assim, uma negação que *não exclui de si aquilo que nega*. Negar a negação abstrata significa negar a forma de negação que exclui o que é negado e, assim, chegar a uma forma de negação que, simultaneamente, *contém* o que é negado, uma negação que não meramente aniquila o que é negado por ela, que não exclui a determinação que nega como algo externo a si próprio. Essa negação, na concepção de Hegel, não seria senão a *negação determinada, Aufhebung*, uma negação que *limita*, ao mesmo tempo em que *contém* e *eleva* o que é negado.

É por meio desse progresso fundamental da negação abstrata para a negação determinada que a autodeterminação será finalmente capaz de se realizar como a *ideia absoluta*. Isso porque é a necessidade de superar cada determinação, na medida em que ela exclui seu outro, que levará o Ser a uma série de determinações, cada uma das quais será objeto de uma negação determinada, na medida em que elas ainda são determinações que excluem algo de si mesmas e, assim, falham em satisfazer o conceito de

⁹ Isso porque elas falham em negar a determinidade do início de ser indeterminado, ou seja, de excluir determinações.

autodeterminação na base da ciência da lógica.⁹ A ideia absoluta não é senão o ponto no qual, ao negar toda determinação *na medida em que ela exclui de si mesma o seu oposto*, ou seja, na medida em que é uma negação abstrata, realiza-se a negação da abstração do começo (ou seja, do fato de que ele exclui alguma determinação). Isso significa que *nenhuma determinação é externa à autodeterminação*, pois ela se realiza por meio da negação de toda determinação que, porém, *inclui* a determinação dentro de si e, assim, não tem nada externo a ela que a determine (HEGEL, 2012, p. 836). A única maneira de conceber a autodeterminação apropriadamente, de acordo com Hegel, é, assim, concebê-la como uma negação de toda determinação enquanto algo externo que, porém, contém a determinação negada dentro de si mesma, ou seja, como um *momento* da própria autodeterminação. Apenas assim a autodeterminação pode verdadeiramente ser cumprida: como sendo ela mesma no outro, como uma autodeterminação que nega qualquer relação a algo verdadeiramente outro, não ao excluir a relação ao outro de si própria, mas ao fazê-lo um momento *interno* à *autorrelação* (HEGEL, 2012). Em outras palavras, a relação ao outro só pode ser compreendida dialeticamente como um momento interno da autorrelação.

Vacuidade e as duas verdades: relação ao outro e codependência na filosofia de Nāgārjuna

Naquele que pode ser considerado o seu trabalho mais importante, os *Versos fundamentais sobre o caminho do*

meio (GARFIELD, 1995), Nāgārjuna argumenta que todas as coisas são vazias, *śūnya*. Mas o que significa dizer, aqui, que algo é vazio?

É importante notar que, aqui, o conceito de vacuidade, *śūnyatā*, em Nāgārjuna, é um conceito fundamentalmente transitivo (como não poderia ser diferente, em uma dialética da relação ao outro): ser vazio é ser vazio de algo. Mais especificamente, ser vazio é ser vazio de essência ou natureza própria (*svabhāva*), de uma existência que consiste em ser completamente independente da existência de outras coisas e em subsistir inteiramente por conta própria. As coisas são o que elas são apenas na medida em que estão em uma relação com algo outro do que elas, e, assim, elas são, desde o princípio, inconcebíveis por conta própria, como algo que subsista por si próprio ou que determine a si próprio. Em outras palavras: as coisas não têm um si mesmo (*ātman*) essencial (GARFIELD, 1995, p. 221).

Isso tem consequências metodológicas interessantes para a abordagem de Nāgārjuna nos *Versos fundamentais sobre o caminho do meio*. Isso porque, se as coisas não têm um si mesmo, em vez de dizer o que as coisas são, Nāgārjuna tem de mostrar que elas não são essências: assim, os capítulos desse livro são dedicados a mostrar, para cada coisa que poderia ser concebida como uma essência, que ela só pode ser concebida em sua relação com alguma outra coisa e, desse modo, não pode ser a essência de si mesma ou de qualquer outra coisa. A argumentação de Nāgārjuna segue, assim, um caminho pelo qual ele busca mostrar que, enquanto concebermos algo como tendo uma essência, não podemos concebê-lo adequadamente em nenhuma das quatro maneiras possíveis: nem como ser,

nem como não-ser, nem como tanto ser e não ser, nem como nem ser nem não-ser (NĀGĀRJUNA, 1995, p. 105). A sua argumentação, assim, é puramente destrutiva, um *reductio ad absurdum* de todas as tentativas de conceber algo como sendo ou tendo uma essência, ao mostrar que, assim que se tenta conceber algo como tendo uma essência — digamos, por exemplo, o movimento — caímos em contradição e somos inevitavelmente levados a admitir que aquilo que consideramos como sendo ou tendo uma essência só pode ser concebido por meio de uma relação — assim como o movimento não pode ser concebido à parte daquilo que ele move e vice-versa —, sendo, portanto, vazio (GARFIELD, 1995, p. 221).

Seria possível argumentar, porém, que, em última instância, Nāgārjuna se contradiz; afinal, se ele está dizendo que *tudo é vazio*, ele não estaria dizendo que a *vacuidade* é a essência mesma de todas as coisas, aquilo que tudo é e que é a realidade subjacente fundamental que existe independentemente de tudo? Não seria essa vacuidade — e, portanto, esse nada — a única realidade fundamental, do que se seguiria uma espécie de niilismo ontológico, já que não se poderia dizer de nada que exista, em última instância? Essa é uma objeção abordada pelo próprio Nāgārjuna no capítulo 24 dos *Versos Fundamentais do Caminho de Meio*, ao discutir a doutrina das duas verdades (GARFIELD, 1995, p. 67-72) e distinguir entre verdade convencional e verdade última. De acordo com a nossa interpretação dessa distinção¹⁰, ela poderia ser formulada da seguinte maneira: a verdade convencional diz respeito às coisas que

¹⁰ Expusemos em mais detalhe nossa interpretação das duas verdades de Nāgārjuna em texto anterior (MACHADO, 2016).

Em relação a esse tópico, ver também Ferraro (2013a, 2013b e 2014), Garfield (2009) e Garfield & Siderits (2013).

existem convencionalmente, ou seja, que existem à medida em que estão em relação umas com as outras (sendo uma convenção no sentido de que elas são o que são apenas no modo com que são concebidas em uma relação). Por outro lado, a verdade última diz respeito ao fato de que as coisas *não* existem *essencialmente*, ou seja, que as coisas não têm subsistência fora da sua relação umas às outras, fora de sua *cooriginação dependente*.

Entretando, a virada desse argumento consiste no fato de que mesmo a vacuidade — mesmo essa verdade última — não existe à parte de qualquer relação; a *vacuidade* é, *ela mesma, vazia*, ou, em outras palavras, a *vacuidade* é *ela mesma convencional*, ou seja, existe apenas como a *vacuidade de algo*, e, assim, apenas na medida em que é relacionada com aquilo de que é vacuidade, *com algo distinto de si próprio* (GARFIELD, 1995, p. 69). Mesmo a vacuidade, como o fato subjacente de que nada existe à parte de sua relação com o outro, existe apenas na medida em que se relaciona com algo outro, ou seja, com aquilo de que é vacuidade. Ou seja, a verdade convencional e a verdade última são, em última instância, apenas duas maneiras diferentes de descrever uma mesma realidade convencional (ou seja, relacional): as coisas *existem* apenas à medida em que se encontram em uma relação de cooriginação dependente umas com as outras, e não existem como essências que subsistem independentemente dessa relação.

A relação ao outro, ou seja, *vacuidade* ou cooriginação dependente, só é, *ela mesma*, possível por causa da relação ao outro, ou seja, por causa da sua relação com as coisas de que ela é a relação (as coisas de que ela é a vacuidade). A relação ao outro não é, em última instância, fundada em

qualquer tipo de autorrelação, de si mesmo, de essência ou de *natureza própria* que não teria nada externo a si. Pelo contrário, na medida em que se pode dizer que algo existe e tem um si mesmo, esse si mesmo não pode ser um si mesmo *definitivo*, algo que exista *absolutamente* por conta própria, mas, antes, o que ele é, é definido por sua relação com algo *outro*. À medida em que ele tem uma existência própria que é diferente da existência de seu oposto, cada coisa só tem essa existência ao mesmo tempo em que se relaciona com algo externo a si que não pode ser reduzido a si (ou à sua relação consigo mesmo).

Assim, na dialética da relação ao outro, não há concepção dialética da autorrelação como autorrelação *absoluta*. Isso porque, de acordo com a dialética da relação ao outro, é impossível conceber a relação de uma coisa com seu oposto se ela for algo que existe *inteiramente* por conta própria, ou seja, em sua *autorrelação*. Pelo contrário, essa relação ao seu oposto só é possível à medida em que tudo, *desde o princípio*, é constituído por sua relação ao outro, por sua relação com algo externo.

A dialética absoluta de Nishida como uma tentativa de juntar a dialética da autorrelação e a dialética da relação ao outro

Para resumir o exposto, poderíamos dizer o seguinte: a dialética da autorrelação fundamenta a relação ao outro na autorrelação, tomando como seu ponto de partida a autorrelação; a dialética da relação ao outro, por outro lado, fundamenta a autorrelação na relação ao outro, e toma como seu ponto de partida a relação ao outro. Assim, cada tipo

de dialética toma um dos tipos de relação como dado, fundando o outro tipo nele e assumindo que ele é o único por meio do qual se pode abordar a relação entre opostos, e mais especificamente entre si mesmo e outro, dialeticamente. Entretanto, pode-se dizer que ambas as dialéticas falham em pensar o si mesmo e o outro de modo *inteiramente* dialético, pois falham em conceber um ou outro dos tipos de relação como sendo dialético *em si mesmo*, e, assim, excluem algo de sua dialética como algo que possa ser pensado dialeticamente. Assim, para a dialética da autorrelação, não é possível conceber a relação ao outro *em si mesma* (ou seja, sem ser fundada na autorrelação) como dialética; para a dialética da relação ao outro, não há como pensar a autorrelação *em si mesma* (ou seja, sem ser fundamentada na relação ao outro) como dialética. Ambas as dialéticas mantêm uma oposição entre o dialético e o não-dialético que não é, ela mesma, resolvida *dialeticamente*. Assim, a dialética, se deve realizar seu intento de superar oposições e relacionar de modo inteiramente dialético o si mesmo e o outro, também tem de superar a oposição entre a relação a si e a relação ao outro, a oposição entre o dialético e o não-dialético. Para fazê-lo, precisa mostrar que nenhum tipo de relação é, *em si mesmo, absolutamente não-dialético*. Antes, tanto a relação a si mesmo quanto a relação ao outro são, em si mesmas, e em sua relação uma a outra, *fundamentalmente dialéticas*.

Esse projeto de conceber tanto a autorrelação e a relação ao outro como dialéticas, e como se encontrando em uma relação dialética, nos parece ser o que está por trás da

¹¹ Nisso concordo com Matsumaru (2014, p. 97) ao afirmar que “a lógica do lugar (...) une a lógica do Soku-hi e a dialética de Hegel.

filosofia de Nishida.¹¹ De fato, essa tentativa de reconciliar ambos os tipos de dialética se torna mais clara à medida em que Nishida dá continuidade a sua filosofia e chega ao seu período de maturidade, particularmente em seu texto *autoidentidade e continuidade do mundo* (NISHIDA, 2011), onde ele tenta conceber de um modo inteiramente dialético a relação entre o um e os muitos — o que, de acordo com a nossa leitura, não é senão a relação entre autorrelação e relação ao outro. Isso porque, de acordo com Nishida:

Que um indivíduo seja completamente e totalmente individual significa que ele determina completamente e inteiramente a si mesmo e não é determinado por nada outro [ou seja, o indivíduo é autorrelação]. Que o universal seja completamente e totalmente universal significa que ele determina completamente os indivíduos ou contém os indivíduos ou, ao mesmo, os media entre si [ou seja, o universal é a relação ao outro] (NISHIDA, 2011, p. 57).

Já que o indivíduo e o universal são exatamente contraditórios um a outro, pensar neles simultaneamente só pode significar pensá-los em uma unidade contraditória. É por isso que Nishida concebe a sua relação como uma relação de *autoidentidade contraditória*, que “não pode ser nem o indivíduo que une tudo na direção da determinação individual, nem o universal que inclui tudo na direção da terminação universal” (NISHIDA, 2011, p. 59). Assim, tem de haver uma “determinação sem determinante” ou uma “determinação a partir do nada” (NISHIDA, 2011, p. 59), um lugar (“o mundo”), em outras palavras, onde nem o indivíduo (e, assim, a autorrelação) determina inteira e

¹² “Assim como o universal é, no seu extremo mais externo, individual, o indivíduo, em seu extremo mais externo, é universal” (NISHIDA, 2011, p. 86).

completamente o universal (a relação ao outro), e nem o universal (a relação ao outro) determina inteira e completamente o individual (a autorrelação). Antes, nesse lugar, individual e universal se determinam reciprocamente, dependem um do outro como o limite da determinação de cada um. A determinação do universal, em sua relação a outro, chega ao seu extremo, ao seu limite, na autorrelação, e a determinação do indivíduo, a autorrelação, chega ao seu extremo, ao seu limite, na relação ao outro¹² — apenas ao pensar a relação entre o indivíduo e o universal, entre (nas nossas palavras) autorrelação e relação ao outro, é possível, de acordo com Nishida, falar de uma dialética absoluta.

Entretanto, a relação requer, precisamente, um lugar ou mundo, pensado como o *nada absoluto*, como a determinação sem determinante que permite que tanto o indivíduo quanto o universal determinem um ao outro reciprocamente, pois é por meio dessa determinação recíproca que o lugar, o mundo, *determina a si mesmo* e se desenvolve de um modo processual e histórico (NISHIDA, 2011, p. 72). É o lugar ou o mundo, então, que, em sua autodeterminação, põe tanto a autorrelação e a relação ao outro, o indivíduo e o universal, em uma relação dialética recíproca e, então, faz possível pensar neles dialeticamente. Assim, como Heisig afirma, “o fundamento comum do si mesmo e do mundo (...) [é] a realidade como o *locus* do nada absoluto”, o nada absoluto é, de fato, “o *locus* que abrange a toda a realidade” (HEISIG, 2001, p. 80).

Como se pode perceber com base na nossa formulação do problema da dialética da autorrelação e da relação ao

outro, é possível se perguntar se Nishida, por meio de sua concepção da *autodeterminação* do lugar, não pensou a sua dialética, em última instância, como uma dialética da autorrelação. Uma dialética, em outras palavras, que tem seu fundamento último em algum tipo de autorrelação, algum tipo de ser que não tem nada externo a si e nenhuma relação a algo externo a si por meio do que pudesse ser mediado. O que é razão pela qual se poderia dizer que Nishida, em última instância, falha em fornecer uma dialética que realmente junte a dialética da autorrelação e a dialética da relação ao outro, sem dar prioridade a uma ou a outra, mesmo que na forma de um mundo que a tudo abrange e que determina a si mesmo por meio tanto da dialética da relação a si quanto da relação ao outro.¹³

¹³ De fato, é por isso também que acredito que minha interpretação da relação entre a dialética hegeliana e a dialética mahayana é ligeiramente diferente da de Krummel. Por mais que também defenda aqui que a dialética mahayana ou, mais especificamente, a dialética de Nāgārjuna seja diferente da dialética de Hegel no sentido de formular um não-dualismo que não pressupõe uma unidade substancial, Krummel parece não permanecer fiel a essa distinção quando afirma que, em ambas as dialéticas, a realidade se *autodetermina*. Acredito que Krummel é levado a essa conclusão pelo fato de que ele assume que, tanto na dialética de Hegel quanto na Mahayana, o propósito é apreender o “todo” em termos não-dualistas, de modo que a dialética hegeliana tenta apreender o todo por meio do conceito e a dialética mahayana, por meio da experiência não-dual. Como, porém, pode-se falar de *todo* e ainda afirmar que a dialética mahayana tem de ser compreendida em termos de “nem monismo nem dualismo”, de tal modo que a distinga do monismo hegeliano? No instante em que se afirma que há uma realidade, um todo que afirma a si mesmo, e que não há nada externo a esse todo, já recaímos em um ponto de vista monista, independentemente de se se apreende o todo por meio do conceito ou da experiência. A epistemologia pode ser diferente, mas a ontologia permanece um *substancialismo monista*, mesmo se a *estrutura* desse monismo é concebida dialeticamente (KRUMMEL 2015, p. 30-48). É por isso que acreditamos que nossa definição de dialética, que não considera o *todo*, mas sim a *realidade comum* por meio da qual opostos se relacionam, é mais adequada para compreender a diferença entre a dialética hegeliana e a dialética mahayana. Por mais que seja verdade que, como dialéticas, ambas concebem uma realidade *comum* que relaciona os opostos, na dialética hegeliana, essa realidade comum é pensada, precisamente, como o *todo*, ou seja, como a *realidade que se autodetermina* (e que tem, nesse sentido, um caráter substancial). Na dialética mahayana, porém, a realidade comum *não* é o *todo*, mas, antes a relação entre opostos que são irreduzíveis um ao outro e à própria relação (esse seria, de fato, nosso entendimento da “vacuidade da vacuidade”), motivo pelo qual seria, como Han nota astutamente em seu *Filosofia do Zen Budismo*, um equívoco pensar no nada como *uma causa* (HAN, 2019).

Complementando Nishida com a *Orthafte Ortlösigkeit* de Mall

É com isso em mente, porém, que acredito ser possível superar as limitações da tentativa de Nishida de juntar a dialética da autorrelação à dialética da relação ao outro recorrendo ao conceito de Mall de *orthafte Ortlösigkeit*, “não-situacionalidade situada”, um conceito que se poderia utilizar para pensar qualquer fenômeno intercultural em geral, e que Mall usa, em particular, para pensar a filosofia como um fenômeno intercultural. De acordo com Mall (2006), a *orthafte Ortlösigkeit* se refere a algo que, por mais que ocorra em um determinado contexto histórico, não se reduz, ao mesmo tempo, a esse contexto, de forma que não se limita a ele e pode ser compreendido e praticado em outros contextos para além dele. O que nos permite, por exemplo, entender tanto a filosofia feita na Grécia antiga como na Índia como sendo ambas filosofias, é, nesse contexto, que, por mais que a atividade de fazer filosofia adquira uma determinação específica em um certo contexto, como na Índia ou na Grécia antiga, há algo nessa atividade que não é um mero produto do seu contexto e não é redutível a ele — por exemplo, a prática da *filosofia como modo de vida*, tal como Hadot (2004) o expressaria e como ele mesmo reconheceria, não era exclusividade da Grécia Antiga, mas também podia ser encontrada na Índia e na China (HADOT, 2004, p. 139-212, 249-330), sendo algo que, por mais que sempre aconteça em *algum* contexto, não necessariamente está vinculado apenas a ele, e pode ser praticado em *muitas situações diferentes*. Assim, por mais que a filosofia seja *situada* em um contexto

histórico, ela é, ao mesmo tempo, irreduzível a ele e não se limita a ele, é algo que vai além de qualquer situação e é, assim, um tipo de *não-situacionalidade*.

Para melhor entender esse ponto, consideremos o exemplo do cozinhar. É evidente que, não importa onde ocorra o ato de cozinhar, ele tem de ocorrer *em algum lugar*. Ele é, assim, situado, no sentido de que tem de ocorrer em algum lugar, em algum contexto. Porém, ninguém estaria disposto a aceitar que, porque cozinhar só pode acontecer *em algum lugar*, disso se seguiria que só pode acontecer *em um único lugar*. Cozinhar é, assim, não-situado, no sentido de não ser redutível a qualquer lugar em que o ato de cozinhar ocorra. Cozinhar pode, então, ser descrito tanto como uma não-situacionalidade situada ou, inversamente, como uma situacionalidade não-situada — de fato, o próprio Mall brinca com a alternância entre sujeito e adjetivo, de um modo que, não coincidentemente, é muito remanescente da compreensão de Nishida do *soku*, da simultaneidade para pensar a relação entre universal e individual. De fato, não é coincidência que, tanto em Nishida quanto em Mall, o próprio conceito de lugar desempenha um papel central, pois o que está em jogo para ambos é pensar como uma *realidade concreta*, como a do indivíduo, é, ao mesmo tempo, *constitutivamente conectada* com algo que nos leva além das limitações contextuais dessa realidade.

Como, porém, isso se conecta com a nossa tentativa de lidar com as limitações de Nishida, em sua tentativa de juntar a dialética da relação a si e a dialética da relação ao outro? Nishida acreditava que só se poderia juntar essas dialéticas por meio de um “lugar” concebido como um “mundo”, ou seja, como algo que *abrange* tanto o si mesmo

quanto o outro. Entretanto, como espero que tenha ficado claro, tudo que *abrange*, precisamente por causa disso, toma a forma do *si mesmo*, e, por isso, concebido como base da dialética, só pode nos fornecer uma dialética da autorrelação. Se, porém, concebermos esse lugar não como um mundo que a tudo abrange, mas como um *ponto de intersecção entre o si mesmo e o outro* — nos termos de Mall, como uma *Überlapung* (MALL, 2006, p. 39-45), essa dificuldade parece ser superada. A dialética da autorrelação e a dialética da relação ao outro, o si mesmo e o outro só podem ser mediados dialeticamente um pelo outro se ambos tiverem uma relação necessária, mas não puderem ser reduzidos um ao outro. Isso só pode acontecer, no entanto, se eles não forem nem redutíveis à sua relação, nem a um “fundamento comum” como algo que abranja a ambos, nem ao que eles são à parte um do outro, ao que eles não têm em comum. Isso é possível, porém, ou, ao menos, assim nos parece, ao entender essa relação, esse “lugar” no qual eles são juntados, como uma *orthafte Ortlosigkeit*, ou seja, como uma comunalidade que não existe à parte daquilo de que é comunalidade (tendo que estar “situada” dentro deles), mas que, ao mesmo tempo, vai além daquilo de que é uma comunalidade, permitindo-nos nos mover para além do lugar em que está situada e para um local distinto dele. Em outras palavras: para tornar possível a mediação dialética entre a dialética da relação a si e a dialética da relação ao outro, o “lugar” no qual essa mediação ocorre não pode ser um lugar que a tudo abrange, mas, antes, um lugar *intermediário*, que está *simultaneamente dentro e fora do si mesmo e do outro* — um lugar, assim, que deve ser entendido como um tipo de

não-situacionalidade situada ou como uma situacionalidade não-situada (e a ambivalência do conceito não poderia ser mais perfeita para o contexto de nossa discussão).

É esse entendimento do lugar que relaciona o si mesmo e o outro que, acredito, melhor apreende a ideia fundamental que Nishida apresenta com a sua expressão de uma “determinação sem determinante”, e até mesmo a sua ideia de *soku*, de simultaneidade. Afinal, quando a relação entre o si mesmo e o outro é concebida como uma *orthafte Ortlösigkeit*, não apenas o si mesmo e o outro são *verdadeira e igualmente* simultâneos um ao outro, estando *no mesmo nível*, sem que nenhum dos termos abranja o outro, mas também não há apenas *um fundamento*, quer no si mesmo ou no outro, que seja o “determinante” dessa relação. Assim, a relação, ela mesma, não é redutível ao si e ao outro, de modo que podemos chama-la, de fato, de uma “determinação sem determinante”. Mais do que isso: desse modo, também não transformamos essa relação no *único determinante* daquilo que o si mesmo e o outro são (como parece ser o caso da dialética da relação ao outro, que prioriza a relação como o determinante do si mesmo e do outro), mas, antes, podemos reconhecê-la como uma *comunalidade não-essencial*, ou seja, como um ponto de encontro entre si mesmo e o outro que, porém, não é capaz de esgotá-los em sua especificidade ou determina-los exaustivamente no que são, mas que torna possível a *transição do si mesmo para o outro*. E só desse modo concebemos o si mesmo e o outro como estando dialeticamente relacionados de um modo que, ao mesmo tempo, media, dialeticamente, a dialética da relação a si mesmo e a dialética da relação ao outro. Isso porque, concebidos dessa forma,

tanto o si mesmo quanto o outro engendram dialéticamente um ao outro, de modo que não há um fundamento último desse engendramento nem no si, nem no outro, mas apenas um *ponto de encontro* fruto desse engendramento recíproco. Assim, tanto o si mesmo quanto o outro podem fornecer uma base por meio da qual é possível se relacionar com o seu oposto e transitar a ele, sem que essa base tenha de ser entendida como o único fundamento por meio do qual o movimento dialético ocorre, pois eles fazem isso por meio de uma comunalidade compartilhada que, ao mesmo tempo, não é essencial, uma “determinação sem determinante”, ou seja, algo que é compartilhado pelos opostos sem que, porém, seja, por isso, uma “essência” desses opostos que os determina em tudo que são, e sem, portanto, que haja um *único* princípio que os engendre ou que explique o próprio engendramento dessa comunalidade.

A dialética como um método para a filosofia intercultural

Assim, acredito que conceber a dialética desse modo — como uma dialética que relaciona o si mesmo e o outro ao mediar a dialética da relação a si e a dialética da relação ao outro —, pode-se conceber um método muito útil para fazer filosofia intercultural. Isso porque, por meio dessa dialética, pode-se conceber *ontologicamente* tanto o ser como o outro de tal modo que não torna impossível *a priori* ter um diálogo com uma tradição diferente da nossa. Pelo contrário, por meio dessa dialética, somos levados a conceber o si mesmo e o outro como *ontologicamente*

entrelaçados, ao mesmo tempo em que, porém, *irredutíveis um ao outro*, de modo que encoraja o estabelecimento de diálogos não-redutivos entre o si mesmo e o outro. Com a compreensão do si mesmo e do outro fornecida por essa dialética, ao sermos confrontados por uma questão filosófica da qual a nossa tradição tem uma certa compreensão, enquanto outra tradição tem uma compreensão diferente, não acreditamos que, para que o diálogo seja possível, a compreensão deles dessa questão tenha de ser essencialmente idêntica à nossa. Por outro lado, também não temos de acreditar que qualquer tentativa de entender a abordagem deles dessa questão seja impossível, pois vemos que, mesmo que nossas abordagens sejam diferentes, elas têm algo em comum — mesmo que o que elas tenham em comum seja apenas a *própria questão* — que nos permite transitar da nossa abordagem para a deles. E não temos de entender esse *solo comum* como a essência de qualquer uma dessas perspectivas (não caindo, assim, nas armadilhas da identidade), mas, antes, como um ponto de intersecção entre elas que nem reduz essas tradições diferentes ao ponto que elas têm em comum, nem é, ele mesmo, redutível a qualquer uma dessas tradições que o compartilham. A comunalidade, aqui, não é uma essência, mas uma “determinação sem determinante”. Assim, fazer filosofia intercultural nesse sentido significa procurar por comunalidades (não-essenciais) entre diferentes tradições, a fim de entendê-las não apenas no que se assemelham, mas em suas diferenças e especificidades e, por meio dessa compreensão, adquirir um novo entendimento de suas comunalidades partilhadas. É o que se compartilha com o outro que, ao mesmo tempo, permite adquirir uma

nova compreensão de si mesmo e até transformar a si mesmo, precisamente porque vemos que a nossa comunalidade partilhada não é só nossa, e não tem de ser aco- plada necessariamente apenas ao nosso modo atual de vida ou ao nosso modo atual de compreender esse ponto em comum.

Esse método, eu acredito, é capaz de responder a alguns dos problemas que aparecem em algumas das compreensões mais disseminadas de filosofia intercultural — incluindo a de Mall. Na próxima seção, discutirei como o método dialético de fazer filosofia fornece respostas para algumas das dificuldades ou problemas em outras maneiras de conceber a filosofia intercultural, em particular nos casos de Mall e de Wimmer.

Para além da filosofia perene: uma crítica da compreensão de Mall da *orthafte Ortlösigkeit*

O conceito de Mall de *orthafte Ortlösigkeit* é, obviamente, central para nossa metodologia proposta, à medida em que fornece um aparato conceitual por meio do qual se pode pensar de modo consequente sobre *comunalidades não-essenciais* que torna o diálogo intercultural possível. No entanto, o próprio Mall, quando discute a sua compreensão do que faz com que a filosofia seja um fenômeno intercultural, recorre frequentemente à ideia de “filosofia perene” (MALL 2006, 159-166). Em nosso entendimento, porém, a ideia de filosofia perene não é compatível com o conceito de *orthafte Ortlösigkeit*, porque parece assumir que há uma essência comum compartilhada por todas as filosofias diferentes, mesmo se essa essência deve ser

¹⁴ E isso é verdade não apenas em termos interculturais, mas também intraculturais, já que, mesmo dentro da tradição que se convencionou chamar de “ocidental”, há diversas formas de fazer filosofia e há uma transformação histórica dos modos de se fazer filosofia ao longo do tempo, tal como também é mostrado por Hadot (2004).

localizada nas questões que a filosofia coloca, e não nas respostas fornecidas por cada filosofia particular. Além disso, isso nos deixa perigosamente próximos do pressuposto de que o que nos torna capazes de compreender filosofias de culturas diferentes das nossas é que estamos todos fazendo *essencialmente a mesma coisa*, e, assim, corremos o risco de projetar identidades em outras formas de fazer e entender a filosofia. Se há muitas filosofias diferentes, isso não é porque diferentes culturas são diferentes instâncias de uma e mesma forma de fazer filosofia, mas porque também há *muitas maneiras diferentes de fazer filosofia*¹⁴ (por exemplo como modo de vida, nos termos de Hadot, ou como um discurso teórico sistemático, ou como uma crítica da linguagem, e assim por diante), por mais que essas formas diferentes tenham *intersecções* entre si. Nesse sentido, acredito que a forma mais apropriada de entender a *orthafte Ortlösigkeit* não seria por meio da ideia de filosofia perene, mas sim da ideia wittgensteiniana de “semelhanças de família”. De fato, o próprio Mall usa essa ideia para explicar a natureza da filosofia como um fenômeno intercultural (MALL, 2016, p. 69) — entretanto, como quero argumentar, pensar a filosofia por meio da ideia de “semelhanças de família” é incompatível com pensá-la em termos de *uma* filosofia perene que define essencialmente o que é a filosofia e que, assim, não pode ser compreendida, simplesmente, como uma *comunalidade* entre diferentes filosofias, mas tem de ser pensada, antes, como a sua *essência*. A ideia de semelhanças de família aponta, muito pelo contrário, precisamente para o fato de que diferentes membros de

uma família compartilham traços comuns uns com os outros, mas, *não há nenhum traço essencial* que tenha de ser compartilhado por *todos*. Assim, enquanto a compreensão de Mall da *orthafte Ortlösigkeit* nem sempre é compatível com a perspectiva das comunalidades não-essenciais, pelo fato de que ele associa sua compreensão com a ideia de filosofia perene, nosso método dialético intercultural fornece um fundamento lógico claro não apenas para pensar em comunalidades não partilhadas, mas também para excluir qualquer possibilidade de transformar essas comunalidades em uma espécie de essência que a tudo abrange e que nós, assim, projetaríamos em todas as filosofias e em todas as maneiras de fazer filosofia.

Para além da universalidade: uma crítica à concepção de Wimmer de Poliálogo

Por meio de nosso método intercultural dialético, acredito que também é possível superar o que penso serem as limitações da compreensão de Wimmer da filosofia intercultural em termos de um poliálogo. Isso porque, por mais que Wimmer aponte para a necessidade de superar não apenas o eurocentrismo, mas todo tipo de centrismo, ele ainda entende que a busca pela universalidade tem de estar no centro da atividade filosófica. Entretanto, parece ser muito difícil separar a ideia de universalidade de qualquer tipo de centrismo, se entendermos a universalidade como Wimmer parece entender quando diz que:

Filósofos, independentemente de qualquer pano de fundo regional, tradição ou herança cultural, têm de esquecer o colonialismo, o racismo, ou qualquer outra discriminação hegemônica, quando pretendem fazer filosofia juntos. Ou seja, quando querem trabalhar juntos com seus respectivos conceitos, métodos e conhecimentos a fim de resolver questões relevantes para todos os seres humanos, visando a resultados que podem ser válidos para toda a humanidade. Essa pretensão à universalidade é inerente à filosofia e, assim, também à filosofia intercultural. (WIMMER, 2013, p. 124)

Essa compreensão da filosofia, vinculada com uma certa compreensão da universalidade, parece problemática por uma série de razões. Isso porque ela parece considerar que os únicos problemas que são filosoficamente relevantes são os problemas compartilhados por *todas as culturas e por toda a humanidade*. De algum modo, isso não está tão distante da compreensão de Mall sobre a filosofia intercultural em termos de filosofia perene, de modo que, assim como ela, enfrente problemas semelhantes. Isso porque, por mais que possamos e devamos assumir (com base no conhecimento histórico acumulado que temos hoje de diferentes tradições filosóficas) que algumas questões filosóficas são *comunalidades* compartilhadas por diferentes tradições, se assumirmos que *todas as questões filosóficas* são igualmente compartilhadas por todas as tradições, corremos o risco de conceber a filosofia em termos essencialistas. Assim, corremos o risco de projetar algumas questões como se elas tivessem de ser relevantes para certos filósofos, quanto elas não são, ou, inversamente, concluir que algumas questões nessas tradições não são realmente filosóficas, porque não pertencem a esse “conjunto universal” de questões filosóficas que supostamente

¹⁵ Como minha crítica mostrará, parece, porém, que filósofos ocidentais deveriam levar a sério não apenas os estudos pós-coloniais, mas também a filosofia decolonial, tal como nas obras de Dussel (2002) ou de Maldonado-Torres e outros (BERNARDINO-COSTA, MALDONADO-TORRES, GROSGOGUEL, 2023) a fim de realmente se esforçarem para superar o eurocentrismo. De fato, é nossa intenção, no futuro, articular a concepção do método intercultural dialético que propomos aqui com as reflexões de Dussel sobre a dialética e a analética.

devem ser compartilhadas por todas as tradições filosóficas. Isso também leva Wimmer a dizer, de forma muito problemática, que, por mais que filósofos ocidentais tenham de aprender com os estudos pós-coloniais, eles têm de esquecer o racismo ou o colonialismo quando estão fazendo “filosofia juntos”.¹⁵ Isso, porém, é assumir que as únicas questões filosoficamente relevantes são aquelas que não implicam experiências que são particulares a certas culturas ou povos, como as do colonialismo ou racismo. Entretanto, isso parece trazer inadvertidamente o eurocentrismo de volta; pois, então, qualquer experiência que não seja compartilhada pelos europeus, como a experiência da colonização, torna-se filosoficamente irrelevante. Isso, entretanto, significa precisamente privar essas tradições filosóficas de algumas das contribuições mais relevantes que elas podem trazer para o debate filosófico hoje, já que suas posições filosóficas estão frequentemente intimamente ligadas à experiência da opressão colonial e às reflexões filosóficas trazidas por ela. Pensar que o colonialismo ou o racismo deve ser esquecido quando “fazemos filosofia juntos” parece sugerir um ponto de vista segundo o qual o colonialismo ou o racismo não são problemas filosóficos *per se*, já que não são questões compartilhadas por todas as culturas e tradições filosóficas. Essa perspectiva, porém, parece ignorar, primeiro, que experiências que não são universalmente compartilhadas podem trazer uma compreensão mais profunda de questões compartilhadas em comum, e, segundo, que toda filosofia não está preocupada apenas em lidar com problemas universais, mas também com abordar problemas específicos do seu contexto histórico e cultural.

Exigir de filósofos que eles não discutam sobre racismo e colonialismo quando estiverem trabalhando juntos é exigir que eles não abordem problemas e necessidades de seu próprio contexto, de modo que filósofos de países que passaram pela experiência da colonização, por exemplo, não deveriam se preocupar, por meio de suas filosofias, em fornecer soluções a problemas específicos do seu contexto cultural e que surgiram por causa da experiência do colonialismo. Isso, porém, é propagar o eurocentrismo, ignorando que, quando os europeus falaram sobre o “universal” na filosofia, eles também estavam sempre, simultaneamente, por meio desse pensamento sobre o “universal”, tentando resolver problemas que eram específicos do seu contexto. Além disso, exigir dos filósofos que eles não discutam o racismo ou o colonialismo é, no caso em que eles vêm de contextos afetados por esses problemas, impedi-los de mostrar o ganho de compreensão fornecido por meio da especificidade de seu contexto sobre os problemas filosóficos compartilhados em comum — tal como o próprio problema sobre se há uma verdadeira universalidade ou não! É por isso que, acredito, a concepção de Wimmer da filosofia intercultural como um poliálogo não é descentralizada o bastante, com a sua ênfase exclusiva no que é (supostamente) universal, e falha em superar não apenas qualquer tipo de centrismo, mas até mesmo o próprio eurocentrismo.

É claro que seria possível argumentar, como Wimmer faz, que renunciar à universalidade implicaria “a consequência fatal (...) de limitar a discussão, a crítica e a argumentação aos limites internos às respectivas — e reconhecidas — ‘culturas’” (WIMMER, 2013, p. 119). Isso, entretanto, parece-nos ser uma falsa dicotomia, e uma que pode ser

facilmente superada pelo nosso método dialético. Isso porque ele mostra que, para que um diálogo verdadeiramente intercultural e crítico seja possível, não é preciso pressupor algo universalmente compartilhado por todas as tradições, uma “essência” ou “universal” que estaria presente em todas elas. Antes, é preciso apenas reconhecer a presença de comunalidades compartilhadas entre elas, que forneçam o pano de fundo para a crítica mútua e discussão embasada em torno dos problemas ou realidades comumente compartilhadas, uma discussão na qual as especificidades de como cada tradição lida com o que é comumente compartilhado a partir de seus problemas e contextos específicos enriquece, em vez de limitar, a nossa compreensão dessas comunalidades. Por outro lado, o nosso método também fornece razões para *respeitar*, em consonância com a abordagem intercultural de Mall, a irreducibilidade e a especificidade de cada tradição filosófica, já que também reconhece que nenhuma tradição é redutível às comunalidades que elas compartilham com outras tradições e, assim, sempre têm características que são específicas a elas que não são menos constitutivas delas do que suas comunalidades com outras tradições.

¹⁶ Um preconceito que, acredito, tem suas raízes ele mesmo em um tipo de eurocentrismo, que falsifica o papel que o universal deveria ter não apenas em filosofias não-ocidentais, mas também na história da própria assim chamada filosofia “ocidental”, já que não se deve assumir simplesmente como dado que, nessa história, sempre se considerou o universal como mais filosoficamente relevante do que o particular, tal como mostra o debate em torno do nominalismo e realismo em relação aos universais na filosofia medieval.

Em outras palavras, acredito que o nosso método para a filosofia intercultural contribui para a superação de um preconceito comum na filosofia, a saber, de que o conhecimento filosófico se ocupa unicamente com o universal, e não com o particular¹⁶, ao mostrar que *comunalidades não-essenciais*, por mais que sejam centrais para o diálogo intercultural, não devem ser tomadas como aquilo

unicamente que deve ser considerado em discussões filosóficas. Antes, essas comunalidades devem ser tomadas como o que nos permite nos movermos delas para a *especificidade de cada tradição*, de modo que contribui para lidar com problemas específicos dessa tradição ao mesmo tempo em que faz com que adquiramos uma nova compreensão das comunalidades compartilhadas com outras tradições. Esse entendimento dialético das comunalidades não-essenciais fornecido pelo nosso método permite, assim, tanto um diálogo crítico entre diferentes tradições quanto o reconhecimento da e o respeito à especificidade de cada tradição filosófica e de seu contexto.

Considerações finais

A filosofia intercultural — como método que reconhece a natureza intercultural da filosofia produzida ao longo da história buscando ativamente desenvolver a reflexão e a prática filosóficas por meio do diálogo intercultural — há muito se debate com o problema de como reconhecer a especificidade de cada contexto cultural sem recair em um tipo de relativismo que torna o diálogo crítico impossível. Espero ter mostrado que, por meio de nossa abordagem dialética, pode-se fazer jus não apenas ao fato de que o outro sempre tem algo em comum com nós mesmos, mas também ao fato de que as comunalidades que compartilhamos com eles não devem nunca nos levar a suprimir as diferenças, mas, antes, *elucidá-las*. Elucidação esta que, por sua vez, joga uma nova luz sobre nossas comunalidades compartilhadas e aprofunda o entendimento que temos delas, permitindo-nos desenvolver

nossas perspectivas filosóficas por meio de um diálogo que tanto promove o pensamento crítico quanto reconhece o valor e a irredutibilidade que qualquer contexto cultural e tradição filosófica possuem.

Um passo seguinte de nosso trabalho, que não pode ser dado neste artigo, seria o de conectar o método proposto aqui com a analética de Dussel, de modo que o próprio método que desenvolvemos poderia ser renomeado como uma “dianalética”, como o método de considerar simultaneamente tanto o si mesmo quanto o outro. Essa possibilidade de articulação, porém, deverá aguardar por uma outra oportunidade.

Lucas Nascimento Machado

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)
Pesquisador de pós-doutorado na Universidade de Verona

<https://orcid.org/0000-0001-6428-4995>

Referências

- ADORNO, Theodor. *Negative Dialectics*. Trad. por E.B. Ashton. London and New York: Taylor & Francis, 2004.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. *De-colonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.
- DEUSSEN, Paul. *Outlines of Indian Philosophy, with an Appendix on the Philosophy of Vedanta in its Relations to Occidental Metaphysics*. Berlin: Curtius, 1907.
- DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión*. 4. Madrid: Trotta, 2002.
- FERRARO, Giuseppe. A criticism of M. Siderits and J. L. Garfield's 'Semantic Interpretation' of Nāgārjuna's theory of the two truths. *Journal of Indian Philosophy*, v. 41, p. 195-219, 2013.
- GARFIELD, Jay. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. New York: Oxford University Press, 1995.
- GARFIELD, Jay. Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā (Fundamental Verses of the Middle Way): Chapter 24: Examination of the Four Noble Truths. In: *Buddhist Philosophy: Essential Readings*. New York: Oxford University Press, 2009.
- GARFIELD, Jay; SIDERITS, Mark. Defending the semantic interpretation. *Journal of Indian Philosophy*, v. 41, n. 6, p. 655-664, 2013.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Trad. por D. D. Macedo. São Paulo: Loyola, 2004.
- HAN, Byung-Chul. *Filosofia do Zen Budismo*. Trad. por L. Machado. Petrópolis: Vozes, 2019.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Science of Logic*. Trad. por A. V. Miller. New York: Muirhead Library of Philosophy, 2012.
- HEISIG, James. *Philosophers of Nothingness*. Honolulu: Hawaii University Press, 2001.
- KING, Richard. *Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.
- KRUMMEL, J. Nishida Kitaro's Chiasmic Chorology: Place of Dialectic, Dialectic of Place. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2015.
- MACHADO, Lucas Nascimento. Verdade e Vazio em Nāgārjuna: O Capítulo XXIV dos Mūlamadhyamakakārikā. *Kriterion*, v. 57, p. 65-84, 2016.
- MALL, Ram. *Philosophie im Vergleich der Kulturen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.

- MALL, Ram. Intercultural Philosophy: A Conceptual Clarification. *Confluence: Journal of World Philosophies*, v. 1, p. 67-84, 2016.
- MARTIN, Christian. *Ontologie der Selbstbestimmung: Eine operationale Rekonstruktion von Hegels 'Wissenschaft der Logik'*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- MATSUMARO, Hisao. Nishidas Philosophie und Dialektik. In: EBERFELD, R.; ARISAKA, Y. (ed.). *Kitarō Nishida in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*. München: Verlag Karl Alber, 2014.
- NĀGĀRJUNA. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*. Trad., editado e comentado por J.L. Garfield. New York: Oxford University Press, 1995.
- NICHOLSON, Andrew. Orientalismo, Interpretação, e o Estudo da Filosofia Indiana no Ocidente. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, v. 14, n. 1, p. 125-132, 2016.
- NISHIDA, Kitaro. Selbstidentität und Kontinuität der Welt. Trad. por E. Weinmayr. In: OHASHI, R. (ed.). *Die Philosophie der Kyōto-Schule: Texte und Einführung*. Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber, p. 56-114, 2011.
- PIPPIN, Robert. *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- SCHULTZ, Lucy. Nishida Kitarō, G.W.F. Hegel, and the Pursuit of the Concrete: A Dialectic of Dialectics. *Philosophy East & West*, v. 62, n. 3, p. 319-338, 2012.
- WIMMER, Franz. Intercultural Philosophy – Problems and Perspectives. *Atti / Proceedings CIRPT Review*, n. 4, p. 115-124, 2013.