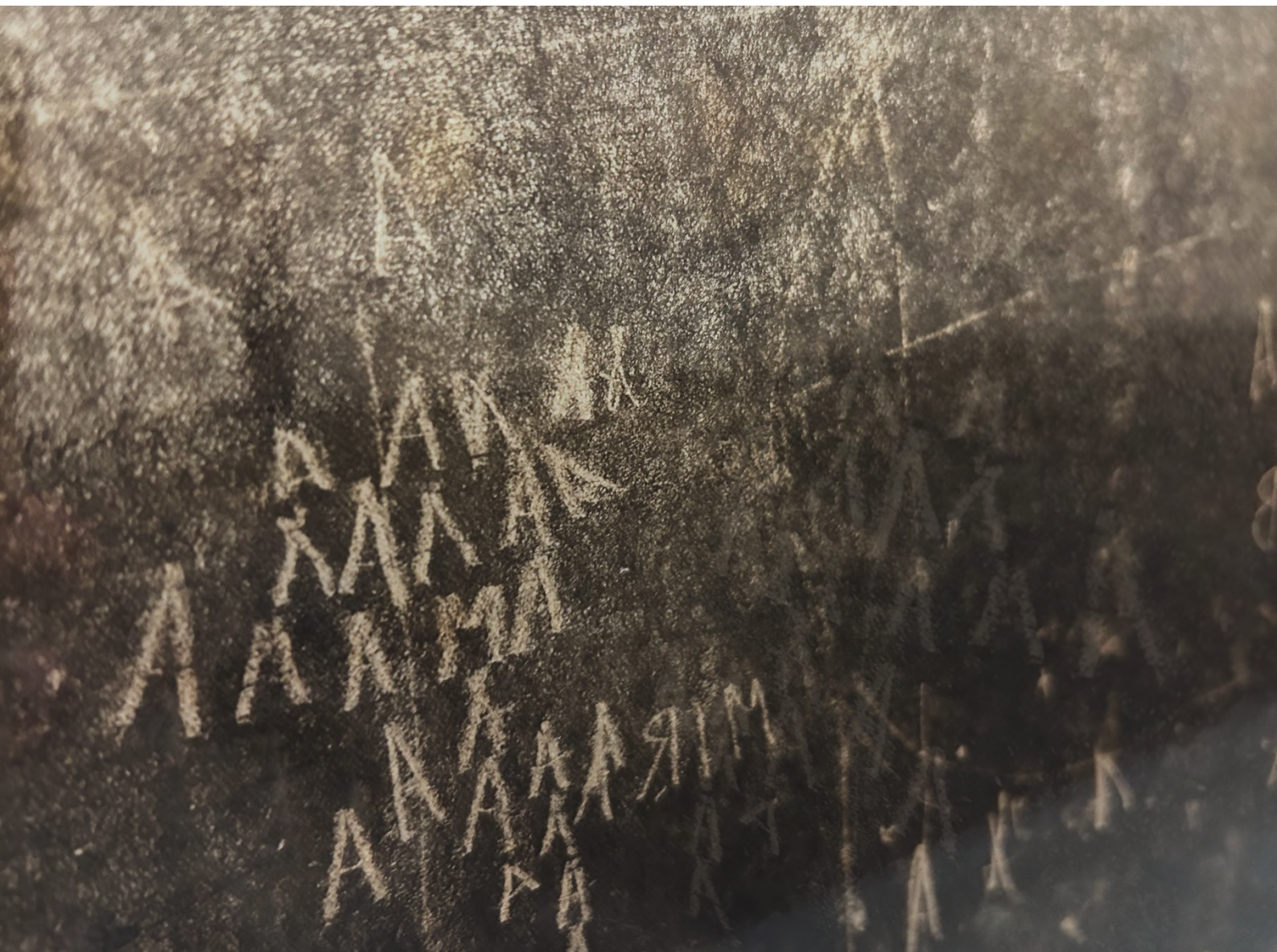


V.1 / N.1

TARKA

REVISTA DE FILOSOFIA INTERCULTURAL



REVISTA TARKA

Editores	Flávio Américo Tonnetti — UFRB / ALAFI Matheus Oliva da Costa — UNIFESP / CEFET-MG / ALAFI
Equipe Editorial	Amanda Keiko Yokoyama — UEL / ALAFI
Equipo Editorial	Amanda Sayonara Fernandes Prazeres — UFPB / ALAFI Daniel Soares Saldanha — UFF / ALAFI Francisco José da Silva — UFCA / ALAFI Frederik Moreira dos Santos — UFRB / ALAFI João Alves de Souza Neto — UNICAMP / ALAFI Lucas Nascimento Machado — Universidade de Verona / ALAFI Maurício Cavalcante Rios — IFBA / ALAFI Rodney Ferreira — USP / ALAFI
Comissão Científica	Dr. Carlos Barbosa Cepeda — Universidad Pedagógica Nacional, Colômbia
Comisión Científica	Dr ^a . Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo — UNIFESP, Brasil Dr. Cícero Cunha Bezerra — UFS, Brasil Dr ^a . Cristina Borges — UNIMONTES, Brasil Dr. Daniel Pansarelli — UFABC, Brasil Dr. Dilip Loundo — UFJF, Brasil Dr. Eduardo David de Oliveira — UFBA, Brasil Dr. Felipe Ferrari Gonçalves — Universidade de Yokkaichi, Japão Dr. Filippo Costantini — Universidad de Costa Rica, Costa Rica Dr. Giuseppe Ferraro — UFMG, Brasil Dr ^a . Gloria Luque Moya — Universidad de Málaga, Espanha Dr ^a . Ho Yeh Chia — USP, Brasil Dr. Jamil Iskandar — UNIFESP, Brasil Dr. João Carlos Gonçalves — USP, Brasil Dr. Joaquim Monteiro — Universidade de Komazawa, Japão Dr ^a . Kelly Koide — UFPE, Brasil Dr. Leonardo Alves Vieira — UFMG, Brasil Dr. Luís Felipe Garcia — Ludwig-Maximilians-Universität, Alemanha Dr. Marcus Sacrini — USP, Brasil Dr. Manuel Rivera Espinoza — Universität Hildesheim, Alemanha Dr. Osvaldo Frota Pessoa Jr. — USP, Brasil Dr. Oswaldo Giacóia — UNICAMP, Brasil Dr. Paulo Margutti — FAJE, Brasil Dr. Thorsten Botz-Bornstein — Gulf Univ. for Science & Technology, Kuwait
Projeto Gráfico	Flávio Tonnetti
Diseño Gráfico	Amanda Keiko
Imagem da Capa	Composição com fotografias de Flávio Tonnetti
Imagen de Portada	sobre obra de Mira Schendel

TARKA

V.1 / N.1

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

TARKA – Revista de Filosofia Intercultural [recurso eletrônico] – v. 1.
(2025-). Juazeiro do Norte (CE), Cachoeira (BA), São Paulo (SP):
Associação Latino-americana de Filosofia Intercultural (ALAFI).
1 recurso online: il.

ISSN 3086-0660.

Semestral – primeiro semestre de 2025.

<https://periodicos.ufca.edu.br/ojs/index.php/index>

1. Filosofia – Periódicos 2. Filosofia Intercultural – Periódicos. I.
Associação Latino-americana de Filosofia Intercultural.

CDD – 1. ed. 105



TARKA — Revista de Filosofia Intercultural segue as diretrizes do licenciamento Creative Commons. Autoriza-se a reprodução total ou parcial para fins acadêmicos e científicos com a identificação completa da fonte.

TARKA é um periódico semestral vinculado à Associação Latino-Americana de Filosofia Intercultural (ALAFI) em parceria com a Universidade Federal do Cariri (UFCA) e a Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB).

TARKA es una revista semestral vinculada a la Asociación Latinoamericana de Filosofía Intercultural (ALAFI) en colaboración con la Universidad Federal del Cariri (UFCA) y la Universidad Federal del Recôncavo da Bahia (UFRB).

TARKA is a biannual journal published by the Latin American Association of Intercultural Philosophy (ALAFI) in partnership with the Federal University of Cariri (UFCA) and the Federal University of Recôncavo da Bahia (UFRB).



SUMÁRIO

EDITORIAL

- 7 — 11 **Apresentação: o projeto filosófico intercultural da Revista TARKA**
Matheus Oliva da Costa
- 12 — 20 **Filosofia Intercultural: reconfigurações conceituais e metodológicas a partir de filosofias asiáticas**
Flávio Tonnetti

ARTIGOS

- 22 — 53 **Filosofia Intercultural: uma clarificação conceitual junto com sua aplicação no Ensino e Pesquisa além dos limites da Tradição Filosófica Ocidental**
Ram Adhar Mall
- 54 — 90 **O que significa “filosofia intercultural” de um ponto de vista do realismo complexo?**
Otávio Souza e Rocha Dias Maciel
- 91 — 132 **Movendo-se por comunalidades não-essenciais: a dialética como um método para a filosofia intercultural**
Lucas Nascimento Machado
- 133 — 161 **Reflexões sobre a Metodologia da Filosofia Intercultural: Inspirando-se nos Professores Raimon Panikkar e Ninian Smart, e no Meu Estudo de Nishida Kitarō**
Michiko Yusa
- 162 — 184 **Autenticidade: Nishitani Keiji e o eu transontológico**
Amanda Sayonara Fernandes Prazeres
- 185 — 216 **Jun Tosaka e o esforço filosófico contra o fascismo**
Artur Cardoso
- 217 — 250 **O pensamento de Ichikawa Hakugen sobre a questão da ética social no budismo contemporâneo**
Joaquim Monteiro
- 251 — 282 **A Buddhist Philosophy of Literature: Outlining Yogacara Buddhism with Miyazawa Kenji and Huey P. Newton**
Takeshi Morisato
- 283 — 303 **Aspectos de Filosofia Chinesa na Arte Contemporânea: apontamentos a partir da obra de Fang Lijun**
Flávio Tonnetti

EDITORIAL

Apresentação

O projeto filosófico intercultural da Revista TARKA

Presentation: The intercultural philosophical project of TARKA's Journal

Matheus Oliva da Costa

A história do campo filosófico brasileiro é marcada por formas de fazer filosófico eurocentradas, seja pela referência central da leitura estrutural francesa em alguns centros de formação (ARANTES, 1994), seja por modos de leitura e escrita centrados em fontes alemãs (FANTON et al., 2024). Nos casos em que não é um saber eurocêntrico, a tendência mais comum é a de encontrarmos a filosofia em um ambiente acadêmico pautado pela tradição analítica derivada de países de língua inglesa, especialmente dos EUA e do Reino Unido. Por vezes, sequer se aceita haver filosofia do Brasil — um paradoxo, quando falado por filósofos profissionais brasileiros que negam sua própria “filosofidade”.

Diante dessa situação, existem vozes dissonantes. Dessas divergências, destacamos os questionamentos e as iniciativas das décadas mais recentes que buscaram atender a essa demanda por formas mais abertas e críticas de fazer filosofia a partir da redemocratização dos anos 1980. Nesse período que nos é mais recente, observa-se diversas iniciativas de legitimar o estudo de filosofias africanas, indígenas, asiáticas, latino-americanas e tantas outras que têm apontado para a necessidade de suprir as lacunas do currículo filosófico institucional brasileiro — mulheres na filosofia, filosofia prática, ensino de filosofia etc. Uma dessas iniciativas de destaque é a própria constituição da

Associação Latino-Americana de Filosofia Intercultural (ALAFI) que, desde 2019, busca promover a interculturalidade entre os filósofos de todo o Brasil em articulação com colegas do campo filosófico latino-americano. O predicado “intercultural” não é um adjetivo escolhido à toa: não se trata de mera tolerância ou de aceitação multicultural de outras fontes filosóficas além das europeias, nem mesmo de uma interculturalidade funcional — ou “pós-colonial” — que ignora o peso político do capitalismo, mas de uma interculturalidade crítica ao colonialismo e às várias formas de opressão e assimetrias que impactam a humanidade, conforme articula Catherine Walsh (2010).

Seguindo Ram Mall (2025), que palestrou no primeiro congresso da ALAFI, realizado na USP em 2019, os membros da ALAFI entendem que a filosofia intercultural não é uma “nova disciplina”, por assumirem que a própria filosofia é e sempre foi, em toda a sua história, intercultural. Isso porque os diversos pensadores de todo o mundo sempre estiveram em diálogo uns com os outros para lidar não apenas com seus problemas contextuais, mas também com os comuns ou transculturais, caracterizando a troca intercultural como marca constitutiva dessas interações. A desqualificação de matrizes culturais específicas ou a deliberada recusa em aceitar contribuições dadas por pensadores de outros sistemas filosóficos é reflexo do colonialismo europeu moderno. Para superar esse racismo identificado por Aníbal Quijano (2000) na configuração dos sistemas intelectuais que conformam a mentalidade latino-americana — em uma estrutura que confere assimetria de poder e de conhecimento derivadas de processos coloniais — é preciso pensar também em uma interculturalidade filosófica em termos propositivos. A agenda

intercultural de Mall (2025) implica também que cada agente intelectual exerça uma posição crítica contra formas não apenas eurocentradas, mas contra qualquer forma de absolutização de uma filosofia ou de uma forma específica de filosofar.

Toda essa crítica não implica, de forma nenhuma, em uma suposta diminuição da literatura filosófica europeia, e de nenhuma outra, mas em uma postura inclusiva em relação a todas as formas de argumentação, raciocínio e estabelecimento de ideias que possam ser compreendidas como filosofias, em sua pluralidade. De fato, nem toda produção intelectual é filosófica — pois há várias formas de pensar: sociologicamente, pedagogicamente, medicamente, juridicamente etc. Mas em todas as culturas há potencial para expressões filosóficas em múltiplos sentidos. Não se trata nem de defender um essencialismo identitário — especialmente envolvendo noções como a de que a “filosofia” seria situada de modo único na Grécia Antiga — nem de afirmar diferenças tão radicais a ponto de os diálogos não serem possíveis — como vemos nas defesas de que a especificidade de um “pensamento africano”, por exemplo, implicaria uma incomensurabilidade em relação ao raciocínio filosófico moderno europeu. O método da ALAFI é justamente o de manter uma receptividade a toda produção intelectual humana, estabelecendo diálogos, experimentando e verificando, na prática, as mais diversas formas de filosofar.

Uma das maneiras de viabilizar essa agenda de trocas interculturais críticas no campo da filosofia é por meio de uma revista acadêmica. Por isso, um dos primeiros projetos coletivos da ALAFI foi, justamente, a criação de um periódico acadêmico capaz de oferecer espaço para a publicação

— e publicização — das mais diversas formas de praticar filosofia. A TARKA — Revista de Filosofia Intercultural é a materialização dessa agenda. Para isso, docentes de filosofia filiados à ALAFI uniram forças para buscar implementar esse projeto por meios institucionais. Deste esforço conjunto surgiu a parceria com a Universidade Federal do Cariri (UFCA), mediada pelo professor Francisco José da Silva, e o apoio editorial da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), mediado pelos professores Flávio Américo Tonnetti e Frederik Moreira dos Santos. Pensado coletivamente, o nome *Tarka* foi escolhido por apresentar uma confluência cultural bastante significativa: entre os povos Aymara dos Andes, é a palavra usada para referir-se a uma flauta e, na epistemologia indiana clássica, é o termo que se usa para designar “argumento”. Nessa conjunção cultural e linguística, estética e epistemológica, teórica e prática, o termo “tarka” expressa o próprio significado de interculturalidade pretendido pelas instituições e pelos pesquisadores que organizam a revista.

Matheus Oliva da Costa

Editor da TARKA, membro da Associação Latino-americana de Filosofia Intercultural (ALAFI) e da Red Iberoamericana de Filosofía China (RIFCH). Professor do Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (CEFET-MG).

<https://orcid.org/0000-0001-6537-2188>

Referências

- ARANTES, Paulo Eduardo. Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência dos anos 1960). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo, Lander (org). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Ediciones CLACSO, 2000, pp. 201-246.
- FANTON, Marcos; MOTA, Hugo R.; ARAÚJO, Carolina M. B.; SILVA, Mitieli S.; CANUTO, Raquel. Philosophical research in Brazil: A structural topic modeling approach with a focus on temporal and gender trends. *Metaphilosophy*, v. 55, n. 3, p. 457-501, 2024.
- WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica y educación intercultural. In: VIAÑA, Jorge; TAPIA, Luis; WALSH, Catherine. *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz, Bolivia: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, 2010. p. 75-93, 2010.

Filosofia Intercultural: reconfigurações conceituais e metodológicas a partir de filosofias asiáticas

Intercultural Philosophy: conceptual and methodological reconfigurations from Asian philosophies

Flávio Tonnetti

Concebida para receber, acomodar e articular toda uma produção acadêmica em torno da Filosofia Intercultural, chegamos à primeira edição da **TARKA — Revista de Filosofia Intercultural** com o compromisso de oferecer um espaço para a consolidação de um campo. Nela encontraremos um compilado de pesquisas, ensaios e investigações que, embora distintos em objeto e abordagem, convergem no propósito de transcender fronteiras disciplinares, linguísticas e culturais, fomentando diálogos filosóficos críticos e abrangentes. A primeira edição de nossa revista congrega um conjunto de reflexões que, em sua diversidade metodológica e temática, enfrenta uma questão fundamental: como pensar filosoficamente para além dos limites impostos pela hegemonia do cânone ocidental? Os nove estudos, aqui reunidos, não apenas oferecem respostas plurais a esta interrogação, como também demonstram, a partir de suas próprias abordagens, a fecundidade de um pensamento filosófico que se assume como inerentemente intercultural.

No contexto de um cenário global multipolar fortemente interconectado, a reavaliação dos fundamentos daquilo que se compreende por filosofia parece ser, ainda mais,

uma tarefa fundamental para qualquer pessoa que pesquise, ensine e divulgue filosofia — sobretudo para quem deseje escapar das armadilhas impostas por um tipo de formação acadêmica de cariz colonial ou da defesa antiquada de perspectivas filosóficas exclusivamente eurocentradas que, infelizmente, configuram os ambientes universitários nos quais a filosofia tem sido promovida como campo tradicional e de prestígio.

Uma vez que todas as culturas produzem sujeitos que pensam e que, ao pensar, produzem pensamentos sobre o próprio pensar, nos parece óbvio que a organização e a sistematização dessas atividades intelectuais, organizada no interior de cada cultura, deva ser denominada pelo uso do termo filosofia.

A compreensão do saber filosófico como campo inter, multi e transcultural contribui para que possamos ampliar e aprofundar reflexões em torno dos sentidos do humano e de suas relações com o mundo. Quando adotada, tal perspectiva, sempre mais próspera, nos oferece muito mais recursos para o enfrentamento dos desafios epistêmicos e ético-políticos de nossos tempos.

Em termos editoriais, montamos nossa paisagem de modo a oferecer uma variedade de textos acadêmicos que, uma vez agrupados, atestem essa posição, funcionando, articuladamente, como uma constelação de argumentos que iluminem e revelem o caminho percorrido por quem tem se dedicado à filosofia intercultural.

No sentido de chegar a uma edição de estreia contundente, reunimos um conjunto de artigos e ensaios de autoras e autores cuja atuação em diferentes países manteve-se

conectada a tradições filosóficas asiáticas, aproveitando o contexto da produção intelectual alavancada pela realização do Congresso Internacional de Filosofia Intercultural da ALAFI e pela Jornada de Filosofia Oriental da USP, que congregaram grande produção no campo das filosofias asiáticas em comunicações posteriormente submetidas à revista.

Além disso, com pesquisadores envolvidos na discussão intercultural a partir do ensino e da difusão científica, veremos como a filosofia pode ser reexaminada por um conjunto de reconfigurações conceituais e metodológicas que nos permitam compreender também a transmissão da filosofia através de perspectivas pedagógicas mais abrangentes.

Tomamos em máxima conta a ressalva exposta por Ram Adhar Mall (2025), no texto traduzido por João Alves de Souza Neto que abre a presente edição: não se trata de definir a Filosofia Intercultural como uma nova disciplina, como um procedimento de ecletismo ou como mera reação a uma posição dominante, mas, sim, de afirmar a convicção filosófica de que nenhuma filosofia pode ser a filosofia definitiva de toda a humanidade. Como nos lembra o autor, a própria constituição da filosofia se dá, intrinsecamente, de modo intercultural — tornando a expressão “filosofia intercultural” uma tautologia — o que implica a necessidade, e a honestidade intelectual, de transcendermos o eurocentrismo através da promoção das filosofias não-ocidentais já há muito emancipadas.

É preciso ter em conta, ainda, que a abordagem intercultural exige metodologias que rejeitem hierarquias e privilégios, recusando ideias que advoguem em nome de uma pureza cultural — qualquer que seja ela, distanciando-se

tanto da ideia de *identidade pura* quanto da de *diferença pura*. Identidade e diferença são inseparáveis e interdependentes, existindo apenas através de procedimentos de comparação, em um processo que, inevitavelmente só poderá ser compreendido em termos de *relações dialéticas*.

A necessidade de esclarecer os fundamentos teóricos da filosofia intercultural explica a opção de termos o ensaio de Mall na abertura dessa coletânea. Nele, acompanhamos uma crítica sistemática à hegemonia da filosofia ocidental, atribuindo tal “anomalia” a fatores extrafilosóficos como o colonialismo e o imperialismo cultural. A proposta metodológica de uma “não-contextualidade contextualizada” (*Orthafte Ortlösigkeit*) oferece um caminho para superar o eurocentrismo através de uma hermenêutica não-redutiva que busca por “centros que se intersectem”, preservando características individuais das filosofias ao mesmo tempo em que promove o diálogo intercultural.

Esta perspectiva encontra eco e desenvolvimento nas reflexões de Otávio Maciel (2025), que vai propor uma leitura da filosofia intercultural a partir do *realismo complexo*. Maciel oferece uma crítica contundente ao “ocidentalismo” — lançando mão do arcabouço conceitual latouriano para criticar a naturalização das maneiras ocidentais de se pensar o mundo. Sua abordagem metodológica, baseada em uma ontologia plana da comunicação, busca rastrear modos de veridicção específicos a cada cultura, evitando o absolutismo cultural e a homogeneização do fenômeno filosófico.

Lucas Nascimento Machado (2025) complementa este quadro teórico ao propor um método dialético que busca superar as limitações já criticadas por Mall presentes nas

abordagens que concebem o “outro” por meio de uma *identidade pura* ou de uma *diferença pura*. Inspirando-se tanto na dialética hegeliana quanto na filosofia de Nāgārjuna e Nishida Kitarō, Machado desenvolve o conceito de “comunalidades não-essenciais” como pontos de intersecção que permitem um diálogo filosófico não-redutivo. Sua síntese criativa entre a *Orthafte Ortlösigkeit* de Mall e o conceito de “lugar” (*basho*) de Nishida oferece uma contribuição original para os métodos da filosofia intercultural.

Os três estudos iniciais estabelecem, assim, um sólido fundamento metodológico que se caracteriza pela recusa tanto do essencialismo universalista quanto do relativismo particularista. Esta “terceira via” encontra sua expressão prática nas reflexões de Michiko Yusa (2025) sobre metodologia da filosofia intercultural. Yusa, formada nas tradições pedagógicas de Raimon Panikkar e Ninian Smart, oferece uma perspectiva experiencial que complementa as elaborações teóricas anteriores. Sua ênfase na ontoepistemologia — “você se torna o que conhece” — e na necessidade do estudo de tradições plurais ressalta a dimensão existencial e formativa do trabalho intercultural.

A segunda metade da coletânea demonstra a fecundidade destes fundamentos teóricos através de estudos que abordam questões específicas da filosofia japonesa moderna e contemporânea. Amanda Sayonara Fernandes Prazeres (2025) examina a questão da autenticidade no pensamento de Nishitani Keiji, caracterizando sua perspectiva como transontológica. A análise de Prazeres revela como Nishitani, inspirado pela tradição budista, busca transcender os limites da metafísica ocidental através do conceito de vacuidade

(*śūnyatā*), oferecendo uma compreensão não-substancial do “verdadeiro eu” baseada na interdependência radical.

Esta perspectiva transontológica ganha contornos político-sociais nos estudos subsequentes. Artur Cardoso (2025) apresenta Jun Tosaka como uma figura crucial na resistência filosófica ao fascismo japonês, demonstrando como o filósofo utilizou o materialismo marxiano para montar uma crítica sistemática tanto ao japonismo quanto ao liberalismo que lhe abria caminho. O trabalho de Cardoso exemplifica como a filosofia intercultural pode se engajar criticamente com questões políticas urgentes, recusando tanto o relativismo quanto o silêncio diante da opressão.

Joaquim Monteiro (2025) prossegue esta linha de investigação ao examinar o pensamento de Ichikawa Hakugen sobre a ética social no budismo contemporâneo. Monteiro apresenta Hakugen como pioneiro na abordagem da responsabilidade do budismo japonês na agressão militar, analisando suas tentativas de desenvolver uma ética social budista através do diálogo crítico com o marxismo e os direitos humanos. Embora identifique limitações no pensamento de Hakugen, Monteiro reconhece nele a reflexão mais produtiva do Budismo japonês do pós-guerra.

Os dois estudos finais expandem o horizonte da filosofia intercultural para domínios aparentemente distantes do trabalho acadêmico tradicional. Takeshi Morisato (2025) propõe uma filosofia budista da literatura que, exemplificada através de Miyazawa Kenji e Huey P. Newton, demonstra como a literatura pode servir como meio hábil (*upaya*) para a transformação existencial. Sua análise revela conexões surpreendentes entre a poesia de Kenji e a

filosofia revolucionária de Newton, ambos unidos pela busca de superação da consciência discriminativa através da autopercepção e do “conhecimento relacional”.

Flávio Tonnetti (2025) encerra a coletânea propondo o uso da arte contemporânea como ferramenta para mobilizar o pensamento filosófico em perspectiva intercultural. Sua análise da obra de Fang Lijun, expoente do realismo cínico chinês, articula conceitos das matrizes taoísta, confucionista e budista, demonstrando como a materialidade estética pode servir como ponte entre diferentes universos de pensamento. O trabalho exemplifica como a filosofia intercultural pode expandir seus métodos para além do texto escrito, incorporando a experiência estética como matéria do pensamento.

Estes nove estudos, em sua diversidade temática e metodológica, convergem para algumas conclusões fundamentais. Primeiro, que a filosofia intercultural não é simplesmente uma subdisciplina da filosofia, mas uma transformação da própria compreensão do que significa filosofar. Segundo, que esta transformação exige não apenas mudanças curriculares ou de conteúdo, mas uma mudança metodológica que questione os próprios pressupostos da racionalidade filosófica ocidental. Terceiro, que tal empreendimento não pode se realizar através de mera justaposição de tradições, mas exige o desenvolvimento de métodos genuinamente dialógicos que permitam a emergência de “comunalidades não-essenciais”.

Finalmente, os estudos aqui reunidos demonstram que a filosofia intercultural não é um luxo acadêmico ou uma concessão ao multiculturalismo, mas uma necessidade

urgente para enfrentar os desafios do pensamento que nos são impostos no tempo contemporâneo. Seja na resistência ao fascismo com Tosaka, na busca por uma ética social budista com Hakugen, ou na crítica ao individualismo liberal através da arte de Fang Lijun, a filosofia intercultural revela-se como uma ferramenta indispensável para pensar criticamente nossa época.

Esperamos que esta coletânea contribua para o avanço desta área de estudos em nosso contexto acadêmico, oferecendo tanto fundamentos teóricos sólidos quanto exemplos concretos de sua aplicação. Mais que isso, esperamos que inspire a comunidade filosófica a assumir, em suas próprias pesquisas e práticas didático-pedagógicas, a *atitude intercultural* como estratégia de resistência à monocultura intelectual e como abertura à pluralidade de saberes que caracteriza nossa condição humana comum, pavimentando novos caminhos para uma filosofia verdadeiramente interconectada.

Flávio Tonnetti

Editor-chefe da TARKA e membro da ALAFI
Associação Latino-americana de Filosofia Intercultural.
Professor da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.

<https://orcid.org/0000-0002-9279-1852>

Referências

- CARDOSO, Artur. Jun Tosaka e o esforço filosófico contra o fascismo. TARKA, v. 1, n. 1, p. 1-32, 2024.
- MACIEL, Otávio Souza e Rocha Dias. O que significa “filosofia intercultural” de um ponto de vista do realismo complexo? TARKA, v. 1, n. 1, p. 1-36, 2024.
- MACHADO, Lucas Nascimento. Movendo-se por comunalidades não-essenciais: a dialética como um método para a filosofia intercultural. TARKA, v. 1, n. 1, p. 1-41, 2024.
- MALL, Ram Adhar. Filosofia Intercultural: uma clarificação conceitual junto com sua aplicação no Ensino e Pesquisa além dos limites da Tradição Filosófica Ocidental. TARKA, v. 1, n. 1, p. 1-32, 2024.
- MONTEIRO, Joaquim. O pensamento de Ichikawa Hakugen sobre a questão da ética social no Budismo contemporâneo. TARKA, v. 1, n. 1, p. 1-33, 2024.
- MORISATO, Takeshi. Uma Filosofia Budista da Literatura: Esboçando o Budismo Yogacara com Miyazawa Kenji e Huey P. Newton. TARKA, v. 1, n. 1, p. 1-32, 2024.
- PRAZERES, Amanda Sayonara Fernandes. Autenticidade: Nishitani Keiji e o eu transontológico. TARKA, v. 1, n. 1, p. 1-22, 2024.
- TONNETTI, Flávio. Aspectos de Filosofia Chinesa na Arte Contemporânea: apontamentos a partir da obra de Fang Lijun. TARKA, v. 1, n. 1, p. 1-21, 2024.
- YUSA, Michiko. Reflexões sobre a Metodologia da Filosofia Intercultural: Inspirando-se nos Professores Raimon Panikkar e Ninian Smart, e no Meu Estudo de Nishida Kitarō. TARKA, v. 1, n. 1, p. 1-28, 2024.

ARTIGOS

Filosofia Intercultural: uma clarificação conceitual junto com sua aplicação no Ensino e Pesquisa além dos limites da Tradição Filosófica Ocidental

Intercultural Philosophy: a conceptual clarification along with its application in Teaching and Research beyond the limits of Western Philosophical tradition

Ram Adhar Mall

RESUMO

O artigo aborda a hegemonia da filosofia ocidental em currículos globais e a ausência de filosofias não-europeias em cursos ocidentais, resultado do colonialismo e da autouniversalização. Mall defende que a filosofia é inerentemente intercultural, sendo, portanto, a expressão “filosofia intercultural” uma tautologia. Não se trata de uma nova disciplina, ecletismo, ou reação, mas de uma convicção e atitude de não aceitar nenhuma filosofia como definitiva ou definidora. Metodologicamente, o autor rejeita privilégios e hierarquias, valorizando a pluralidade cultural, propondo uma hermenêutica não-redutiva que busca “centros que intersectam” garantindo comunicação e preservação das características individuais. Advoga, ainda, uma nova historiografia da filosofia, desvinculada do eurocentrismo, que reconheça a universalidade mínima da racionalidade filosófica em todas as tradições e promova a emancipação das filosofias não-ocidentais. Essa “revolução copernicana” coloca um sol perene da filosofia no centro, incluindo todas as tradições, visando a unidade em face da diversidade e permitindo a crítica mútua com base na aceitação da legitimidade filosófica do outro.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia Intercultural, Eurocentrismo, Historiografia da Filosofia, Pluralismo, Hermenêutica.

ABSTRACT

The article reflects on the hegemony of Western philosophy in global curricula and the absence of non-European philosophies in Western academic courses, a consequence of colonialism and self-universalization. Mall argues that philosophy is inherently intercultural, making the term “intercultural philosophy” a tautology. It is not a new discipline, eclecticism, or reaction, but rather a conviction and attitude of refusing to accept any single philosophy as definitive or normative. Methodologically, the author rejects privileges and hierarchies, emphasizing cultural plurality and proposing a non-reductive hermeneutics that seeks “intersecting centers” to ensure communication while preserving individual characteristics. He further advocates for a new historiography of philosophy, one detached from Eurocentrism, that acknowledges the minimal universality of philosophical rationality across all traditions and promotes the emancipation of non-Western philosophies. This “Copernican revolution” places a perpetual sun of philosophy at the center, encompassing all traditions, aiming for unity amidst diversity, and enabling mutual critique based on the recognition of the other's philosophical legitimacy.

KEYWORDS

Intercultural Philosophy, Eurocentrism, Historiography of Philosophy, Pluralism, Hermeneutics

¹ Conferência de Filosofia em São Paulo, Brasil apresentada em 1º de Dezembro de 2017 durante a *IV Jornada de Filosofia Oriental da FFLCH/USP* (de 27 de Nov. a 1º de Dez., 2017).

Texto traduzido por João Alves de Souza Neto com Revisão técnica da tradução por Lucas Nascimento Machado, ambos membros fundadores da Associação Latino-Americana de Filosofia Intercultural (ALAFI).

² Nota do tradutor [N. T.]: Filosofia enquanto filosofia

1. Algumas observações introdutórias¹

Gostaria de começar minha palestra com a seguinte questão e observação: como ocorreu o fato de que a filosofia ocidental é uma parte dos currículos de filosofia em praticamente todos os departamentos de filosofia de universidades em países não-ocidentais, mas a filosofia não-europeia está presente por meio de sua ausência em praticamente todos os departamentos de universidades ocidentais? Há várias razões para essa anomalia, mas nenhuma delas é filosoficamente convincente, especialmente do ponto de vista da filosofia intercultural. Todas as razões, se elas são mesmo razões, estão do lado de fora, em campos como colonialismo e imperialismo cultural e, acima de tudo, na autouniversalização e absolutização que a filosofia ocidental traz de casa. Poderia existir uma instância maior do *partem pro toto* — parte pelo todo — em que a parte é confundida com o todo? Quão triste é termos estudantes de filosofia que se titulam com um Bacharelado ou um Mestrado em filosofia e nunca ouviram os nomes de filósofos não-europeus como Nagarjuna, Shankara, Chuang Tze [Zhuangzi] e Avicena [Ibn Sīnā], para nomear somente alguns.

A tese central proposta, discutida e defendida aqui é a seguinte: a filosofia *qua* filosofia² não é uma posse exclusiva de ninguém. O mesmo se aplica aos diversos sistemas filosóficos, escolas filosóficas e tradições filosóficas. O julgamento precedente é — longe de ser uma atitude transcendental, essencialista, puramente formal, analítica e *a priori* — uma extrapolação da experiência de nossa leitura hermenêutica imparcial do vasto campo de historiadores da

³ N. T.: Mais literalmente: dessituação situada. No original: *situated unsituatedness* (inglês), *orthafte Ortlosigkeit* (alemão).

filosofia do mundo todo. A filosofia é, assim, intercultural por natureza, e não está longe da verdade dizer que filosofia intercultural é, pelo contrário, uma tautologia. A filosofia intercultural como um conceito abrangente possui algum tipo de “não-contextualidade contextualizada”³.

Uma nota autobiográfica sobre como eu pessoalmente cheguei a uma orientação intercultural de filosofia pode ser apropriada aqui.

Durante minha pesquisa de pós-doutorado na Universidade de Colônia, Alemanha, na primeira metade [da década] de 1970, frequentemente ouvi, até mesmo de filósofos bem-informados, que filosofia é uma realização exclusivamente ocidental. Somado a isso existiu (e ainda existe) a alegação de que a mente ocidental não somente entende a si mesma da melhor maneira possível, mas também entende a mente não-ocidental melhor que ela jamais entenderá a si mesma. Eu ainda lembro vivamente a questão um tanto retórica posta a mim por um filósofo, durante meus anos de pós-doutorado na Universidade de Colônia, na Alemanha: “Como pode você, sendo um asiático, um indiano, entender filosofia europeia tão bem a ponto de que você possa fazer sua ‘habilitação’ aqui e se tornar um ‘livre-docente’ e um professor [titular]?”.

A simples questão que me abateu foi: Por que essa estrada de mão-única? Por que esse monólogo hermenêutico? Por que essa singularização em combinação com universalização? Por que esse privilégio de mente pequena de uma particular *Gestalt* de filosofia? A Filosofia Intercultural como eu a entendo e a pratico tem sua origem nessas questões. Em

seu livro recém-publicado, com o provocativo título *Podem não-europeus pensar?*⁴, Hamid Dabashi escreve:

⁴ N. T.: A citação que se segue é de uma entrevista concedida por Hamid Dabashi à Revista Eletrônica New Humanist (DABASHI, 2015a). O livro *Can non-Europeans think?* ainda não possui tradução para português (DABASHI, 2015b).

Alguns expoentes filósofos europeus da atualidade têm herdado esse mau-hábito de universalizar seus particulares, e quando eles vêm dizer qualquer coisa acerca de um local não-europeu particular, eles parecem completamente fora de propósito (DABASHI, 2015, n. p.).

Em seu *Manifesto em favor da Re:emergência Filosófica* (GANERI, 2016), com uma antevisão de um futuro promissor, Jonardon Ganeri escreve:

Essa concepção de filosofia incorpora um tipo de realismo pluralista, um compromisso com a afirmação de que há muitos caminhos para investigar uma realidade cuja existência é independente de investigadores humanos, uma pluralidade de caminhos para pensar que não podem ser reduzidos a nenhum modo de interrogação (menos ainda a um uso colonial da razão) (GANERI, 2016, p. 141).

Em minha tentativa de responder à questão: O que é a filosofia intercultural, o que é uma orientação filosófica intercultural ou o que significa filosofar interculturalmente, me encontrei apanhado em uma situação um pouco paradoxal, que eu não posso nem evitar completamente nem resolver inteiramente, dado que sou um *insider* e um *outsider* ao mesmo tempo. É verdade que pensar de dentro de mais de uma tradição é uma experiência perturbadora bem como enriquecedora e recompensadora. Minha experiência é a de que o pertencimento de alguém a culturas diferentes não

o torna inapto a fazer filosofia interculturalmente; pelo contrário, favorece-o.

Todas as maneiras de se fazer filosofia estão comprometidas com uma ideia reguladora universal de *philosophia perennis*. Essa “filosofia perene” tem de resistir à tentação de ser essencializada ou ontologizada por qualquer tradição filosófica ou escola de filosofia. É verdade que o universalismo em sua forma extrema pleiteia a favor da tese de que é com uma e a mesma *philosophia perennis* que todas as tradições filosóficas lidam e nos provêm com diferentes respostas. A orientação filosófica intercultural rejeita tal ideia de *philosophia perennis* pois ela está pesadamente sobrecarregada com seus compromissos ontológicos, especulativos, metafísicos e ideológicos. Karl Jaspers é um dos poucos filósofos modernos que parece interpretar a *philosophia perennis* no espírito de uma filosofia intercultural. “É a *philosophia perennis*”, ele escreve, “que fornece o chão comum onde as mais distantes pessoas estão relacionadas umas com as outras, o chinês com o ocidental, os pensadores de 2500 anos atrás com aqueles do presente”.⁵

⁵ JASPER (1982, p. 56):
Weltgeschichte der Philosophie
[História Mundial da Filosofia].
Einleitung [Introdução].
Aus dem Nachlaß
herausgegeben von Hans Saner
[Editado a partir do espólio de
Hans Saner]. Tradução do autor.

A situação paradoxal há pouco aludida é também promissora, pois o fenômeno da interculturalidade não é somente uma categoria intelectual e estética para mim, mas uma categoria bastante existencial e empírica. Minha cultura e educação indianas, junto com meu estudo e treinamento em filosofia europeia pelos últimos quarenta anos, me forneceram a oportunidade de fazer filosofia de uma perspectiva intercultural, e de ver a partir do ponto de vista do outro com uma postura crítica que está, ao mesmo tempo, em todo lugar e em lugar nenhum.

É verdade que o termo “filosofia” é definido de múltiplas maneiras, mas isso é verdade não somente intraculturalmente como também interculturalmente. Existem duas atitudes metodológicas para descobrir do que a filosofia trata. A primeira se concentra nas questões e a segunda nas respostas. A primeira atitude é mais promissora do que a segunda, já que questões filosóficas não somente são mais numerosas que respostas filosóficas, mas também são mais persistentes e duradouras. Existe, em outras palavras, um primado das questões sobre as respostas e a disciplina chamada filosofia não é exceção a essa regra. Portanto, uma das melhores maneiras para conhecer do que trata a filosofia é perguntar: O que nós fazemos quando fazemos filosofia? Existe algum tipo de “semelhança de família” — Wittgenstein — a ser encontrada aqui mais em relação às questões filosóficas do que às suas respostas. Essa assimetria entre questões e respostas deveria nos tornar hesitantes e nos alertar para não universalizar uma maneira particular de fazer filosofia, seja ela intra ou intercultural.

O pensamento filosófico intercultural rejeita a ideia de total pureza de uma cultura como um mito, uma ficção. O mesmo se aplica até mesmo à filosofia, que é um dos produtos mais finos da mente e cultura humanas. Nesse contexto, é necessário colocar uma questão geral: Como filosofias europeias, chinesas, indianas, africanas e latino-americanas justificam seu ser europeu, chinês, indiano, africano e latino-americano, e, ao mesmo tempo, compartilham da aplicabilidade universal do termo filosofia? Qualquer resposta a essa questão tem de levar em consideração os elementos interculturais⁶ que irão moldar todas as tradições filosóficas em vários graus.

⁶ N. T.: No original o autor usa o termo *cross-cultural*.

O pensamento filosófico intercultural, portanto, rejeita qualquer absolutismo e alegação exclusiva de qualquer tradição filosófica — seja europeia ou não-europeia — de estar na posse isolada da verdade filosófica única com “V” maiúsculo. Tais alegações absolutistas levam a um culturalismo estreito, o qual é contra o espírito aberto e tolerante de uma orientação filosófica intercultural.

O termo genérico “filosofia” possui tanto aspectos culturais como interculturais. A própria expressão Filosofia Europeia, por exemplo, é testemunha desse fato, já que ela subjaz à aplicabilidade universal do termo genérico “filosofia” junto do uso legítimo do adjetivo “europeia”. É realmente uma contingência histórica dependente de fatores extra-filosóficos que o adjetivo “europeia” tenha universalizado a si mesmo.

2. Filosofia intercultural: o que não é

1. A filosofia intercultural não é o nome de uma tradição filosófica particular, seja ocidental ou não-ocidental. Tal tratamento privilegiado de uma tradição filosófica particular leva ao paroquialismo e ao culturalismo, e se coloca no caminho de um discurso filosófico genuíno que se daria através das interações entre as culturas.
2. A filosofia intercultural também não é somente um ecletismo de diferentes tradições filosóficas justapostas umas às outras.
3. A filosofia intercultural também não é somente mera abstração. Nós não podemos estabelecer a natureza da filosofia intercultural somente *per definitionem*.

4. Também é errado interpretar equivocadamente a filosofia intercultural como uma mera reação ou uma gambiarras diante a situação pluralista *de facto* das tradições filosóficas no contexto global contemporâneo.
5. A filosofia intercultural também não é questão de estetização. Não pode ser confundida também com romantismo e exotismo cultural. É por isso que um alerta é necessário, aqui, contra o duradouro interesse romântico, exótico e, principalmente, amador em tudo que é não-europeu. Em um dos meus muitos diálogos com o famoso filósofo alemão Gadamer, me foi dito que asiáticos, indianos não têm filosofia no sentido ocidental, único e genuíno, do termo. Suas respostas não são realmente respostas para questões filosóficas genuínas. Mas a filosofia indiana, ele acrescentou instantaneamente como se fosse para me consolar, é cheia de sabedoria (*Weisheit*). Esse é um “mantra” já pronunciado pelo famoso Orientalista, Sanscritista e Indólogo, Sir William Jones, no século XVIII.
6. A filosofia intercultural também não é somente uma cria da pós-modernidade, em que pese o fato que o pensamento pós-moderno é muito propício à orientação intercultural.
7. A filosofia intercultural também não é uma filosofia transcultural no sentido de uma fixação transcendental, *a priori*. O prefixo “trans” alega estar na posse de um conceito universalmente válido de filosofia. Mas esse não é o caso quer intraculturalmente, quer interculturalmente. Somado a isso, esse prefixo está sobrecarregado com conotações ontológicas, metafísicas, ideológicas e teológicas.

8. Para a questão sobre se a filosofia intercultural é uma nova disciplina ou ramo adicional da filosofia a ser somada aos já existentes ramos da filosofia como a ontologia, epistemologia, ética *etc.*, a resposta é: não.

3. Filosofia intercultural: O que é

1. Em sua implicação positiva, a filosofia intercultural é o nome de uma convicção filosófica, de uma atitude e de um *insight* de que nenhuma filosofia é a filosofia, nenhuma cultura é a cultura. Tal *insight* acompanha todas as diferentes filosofias e culturas e as previne de se absolutizarem. A interculturalidade da filosofia reside, portanto, em diferentes culturas, mas também transcende seus estreitos limites.

⁷ N. T.:
Mais literalmente:
dessituação situada;
no original,
situated unsituatedness,
e
situação dessituada;
no original,
unsituated situatedness.

2. A filosofia intercultural é constituída por sua “não-contextualidade contextualizada” ou “contextualidade não-contextualizada”⁷. Em outras palavras, alega justamente diferentes adjetivos como, por exemplo, europeu, indiano, chinês, africano, latino-americano e assim por diante. É “situada” sempre quando e todas as vezes em que ela toma uma forma particular. É “dessituada” pois não é esgotada completamente em nenhuma tradição filosófica ou escola de filosofia.

3. Filosofia intercultural, assim entendida, procede metodologicamente da seguinte maneira: Ela não dá desnecessariamente um tratamento privilegiado a qualquer filosofia, cultura ou religião. Ela também rejeita a ideia de uma mera gradação hierárquica de culturas ou filosofias. Ela

toma a ideia de pluralidade cultural com seriedade e a considera como um valor.

4. Qualquer estudo de filosofia a partir de uma perspectiva intercultural se situa além de todo centrismo, seja asiático, europeu ou chinês, para nomear somente alguns. A filosofia em comparação cultural se inscreve em um modelo hermenêutico de reciprocidade, que não toma o outro como somente um eco de si mesmo. É, sem dúvida, verdadeiro que, em nossa tentativa de entender os outros, não podemos evitar completamente o círculo hermenêutico. Por outro lado, temos de tomar cuidado para também não dogmatizá-lo. Aqueles que tomam o círculo hermenêutico como sendo nosso destino filosófico falham em evitar a repetição do autoentendimento em nome do entendimento do outro. Por essa razão, a filosofia intercultural rejeita a ideia de uma hermenêutica da identidade, que é intolerante às diferenças. Em nossa tentativa de entender outros, existe um encontro na diferença. Nós também experienciamos o outro através de sua resistência à nossa tentativa de assimilá-lo completamente.

5. A hermenêutica intercultural que nós invocamos aqui e que subjaz ao nosso conceito de filosofia intercultural é uma hermenêutica não-redutiva, aberta, criativa e tolerante. Ela aprova centros que se intersectam, os procura, os encontra e os cultiva. Essas estruturas que intersectam são os fatores comuns que tornam a comunicação possível e também permitem que filosofias e culturas retenham suas características individuais.

6. A orientação filosófica intercultural aplicada ao discurso filosófico em contexto mundial convida as tradições

filosóficas não-ocidentais, negligenciadas. a tomar uma parte ativa em nome da reciprocidade.

7. A orientação filosófica intercultural defende um processo de emancipação, emancipação entendida não em seu sentido de um processo europeu interno mas no sentido de uma emancipação de tradições filosóficas não-ocidentais dos retratos errados e unilaterais de tais tradições que originaram na Europa.

8. A filosofia intercultural introduz, portanto, a ideia de uma nova historiografia da filosofia, que se despede do caminho eurocêntrico, hegeliano de escrever livros em história da filosofia. A história da filosofia hoje não é somente a história da Filosofia Ocidental, mas, também, a de todas as tradições filosóficas.

9. A filosofia intercultural invoca uma “universalidade mínima” da racionalidade filosófica através de diferenças sedimentadas culturalmente. Em outras palavras, essa universalidade da racionalidade filosófica mostra sua presença em diferentes tradições filosóficas do mundo. Ela, ao mesmo tempo, transcende o limite específico das tradições e as une umas com as outras no sentido do prefixo “inter”. Sua presença é a presença de um “intermediário”, parecendo muito com o conceito wittgensteiniano de “semelhança de família” [*Familienähnlichkeit*].

10. A filosofia intercultural, fiel à sua orientação sedimentada interculturalmente, luta contra a tendência de certas tradições filosóficas de se colocarem em uma posição universal, absoluta.

11. Para a filosofia intercultural, é um mito pensar em uma “europeização da humanidade” (Husserl). É verdade

que existe uma “ocidentalização” global do mundo. Mas “ocidentalização” não é uma “europeização”. Confundimos aqui as mudanças no “*hardware*” com as mudanças no “*software*”.

12. A orientação filosófica intercultural defende a unidade sem uniformidade. Não é uma questão de “unidade na diversidade”, “unidade e diversidade”, “unidade ou diversidade” ou “nem unidade nem diversidade” mas “unidade em face da diversidade”.

13. Uma das características salientes da filosofia intercultural é o cultivo de um *insight* fundante em algum tipo de modéstia metodológica, epistemológica, metafísica, política e religiosa da própria abordagem a caminho da verdade. Muito imbuído no espírito de uma orientação filosófica intercultural, Ganeri fala de dois tipos de orientação: a “orientação por meio da estrela polar” e a “orientação por meio de uma bússola. A estrela polar é um ponto fixado na distância, para o qual o viajante — ou, no caso, o investigador — direciona sua visão [...]. Orientação por meio de bússola é muito diferente” (GANERI, 2012, p. 12). Diferentes padrões de pensamento são como uma bússola nos guiando com a ajuda de diferentes máximas e princípios, em nosso caminho, à ideia reguladora, como a estrela polar.

14. A orientação filosófica intercultural rejeita a tendência de dar tratamento privilegiado indevido aos próprios padrões de pensamento, levando a algum tipo de alegação universal da verdade com “V” maiúsculo.

15. A filosofia intercultural, portanto, leva a uma ampliação das definições estreitas de filosofia em direção a

algo que é compreensível o suficiente para incluir a riqueza do pensamento filosófico em contexto mundial.

16. Uma orientação filosófica intercultural rejeita a ideia de diferença radical e de total identidade entre diferentes maneiras de fazer filosofia. A identidade total é a rua sem saída da filosofia e mesmo a diferença total carece do mínimo acordo entre as maneiras de se fazer filosofia. Esse mínimo comum nos permite aceitar e respeitar que contra-argumentos são, não obstante, argumentos, apesar do fato de eles serem algumas vezes contrários e até mesmo contraditórios.

17. Já que a orientação filosófica intercultural não estabelece o padrão de comparação, aquele *tertium comparationis* único na tradição filosófica particular de alguém, ela nos provém com um pré-requisito próprio para fazer filosofia comparativa. Houve uma constante insatisfação com a disciplina da filosofia comparativa no passado, pois ela começou, implícita ou explicitamente, com uma definição preestabelecida de filosofia que levou a uma diferente forma de centrismo. O eurocentrismo é o resultado não somente da convicção enraizada da filosofia ser unicamente ocidental. É também o resultado de uma contingência histórica em combinação com colonialismo e imperialismo. Para usar uma amiúde usada metáfora: a filosofia comparativa é cega sem filosofia intercultural e a filosofia intercultural é manca sem filosofia comparativa.

18. A universalidade interseccional de uma orientação filosófica intercultural nos capacita a nos abster com sucesso das nossas tendências a absolutizar qualquer tradição particular, sistema ou escola de filosofia.

⁸ N. T.:
Filosofia enquanto filosofia.

19. A orientação filosófica intercultural é bastante crítica da indevida importância atribuída ao então chamado argumento linguístico no estabelecimento da natureza da filosofia. *Filosofia qua filosofia*⁸ não tem uma única língua materna, seja ela grego, alemão, sânscrito ou chinês. É verdade que as estruturas da língua influenciam nossa maneira de fazer filosofia, mas elas não a estabelecem completamente. Heráclito e Parmênides fizeram dois tipos muito diferentes de filosofia na mesma e única língua grega. *Mutatis mutandis*, o mesmo se aplica em casos como os da filosofia budista e filosofia hindu (sânscrito), de Lao Tzu [Laozi] e Confúcio (chinês), de Schopenhauer e Hegel (alemão). Não é o caso dizer que nós que falamos uma língua pertencemos a essa língua. É justamente o contrário. É a língua que falamos que nos pertence.

20. A orientação filosófica intercultural nos leva a desenvolver uma extremamente necessária competência filosófica, que nos capacita a perceber que fazer filosofia de uma maneira diferente é de fato fazer filosofia de uma maneira diferente.

21. Existe um medo difundido apesar de infundado entre certos círculos filosóficos de que a filosofia aqui perde sua identidade, é desconstruída e se torna completamente relativista. Mas o fato é que o aspecto desconstrutivista dessa nova orientação da filosofia intercultural não relativiza a aplicabilidade universal como tal, mas somente o uso absolutista feito desse termo por certas tradições filosóficas que definem a filosofia e suas tradições reciprocamente. A filosofia indiana, por exemplo, é filosofia, e aqui ela intersecta com outras tradições filosóficas. Mas é

também indiana, e aqui ela é diferente e mostra seu enraizamento cultural. Isso é verdade não somente inter como também intraculturalmente. As diferenças adjetivas são iluminadoras, elas talvez sejam complementares, mas elas nunca negam ou mesmo minam a unidade universal do pensamento filosófico.

22. A filosofia intercultural, portanto, defende um processo de emancipação de todos os tipos de centrismo, seja europeu ou não-europeu. A filosofia intercultural permite tratamento diferenciador e preferencial das tradições filosóficas, mas ela não é discriminatória e monolítica. Pelo contrário, ela nos capacita a ver, de modo crítico e simpático, uma dada tradição filosófica do ponto de vista da outra e *vice-versa*. A filosofia intercultural não proíbe a crítica das teorias de uma tradição filosófica por aqueles que trabalham dentro de uma tradição filosófica diferente. Por exemplo, é possível para um filósofo indiano criticar conceitos de causalidade mantidas por um filósofo europeu e *vice-versa*. Entretanto, a condição para a crítica tem como premissa a aceitação de que ambos estão engajados de modo legítimo na atividade filosófica.

4. Em direção a um conceito de uma “quádrupla hermenêutica análoga” interculturalmente orientada

A maneira pela qual os continentes se dirigem uns aos outros hoje é de uma qualidade diferente e acontece em uma atmosfera política, cultural, religiosa e filosófica de inevitável reciprocidade. Essa situação hermenêutica *de facto* é caracterizada pelo fato de que, nas últimas poucas décadas, não-europeus também pensam e escrevem acerca da

Europa, explicam-na e fazem julgamentos acerca dela. Esse dificilmente tem sido o caso desde a invasão de Alexandre, “o Grande”, na Índia, e da descoberta da América por Colombo. Essa nova situação hermenêutica traz ainda o rótulo de uma dialética hermenêutica quádrupla.

Primeiro, antes de tudo, há a maneira com que os europeus entendem a eles mesmos. Segundo, há o entendimento europeu sobre os não-europeus. Terceiro, há a maneira com que não-europeus entendem a si mesmos. E, em quarto lugar, a maneira que eles mesmos desenharam um retrato dos europeus. O fato de que a Europa agora é um objeto de interpretação é bastante surpreendente, principalmente, com certeza, para a mentalidade europeia.

O fenômeno do entendimento é um processo bastante complexo, seja autoentendimento ou entendimento sobre o outro. É uma atitude bastante autocomplacente acreditar que o entendimento de alguém sobre o outro é melhor que seu próprio autoentendimento. Praticamente todos os diferentes ramos do orientalismo e da etnologia, ao menos no passado, têm seguido tal linha de pensamento.

Tendo o entendimento intercultural por objetivo, não podemos apenas insistir na decisão de problemas de entendimento mútuo a respeito da verdade e falsidade de uma certa cultura, religião ou filosofia em uma senda metafísica antes de dar passos no sentido de um entendimento mútuo concreto. Qualquer decisão metafísica ou ideológica *a priori* impede a possibilidade de um entendimento genuíno.

Hoje, temos que levar em conta que existe uma dupla perspectiva que um filósofo, um teólogo e um etnólogo

podem tomar, o que significa que ele ou ela podem voltar-se para si mesmos e fazer de sua própria cultura um objeto de estudo. É melhor ser hesitante na sua pretensão de verdade. Os filósofos podem discutir a questão do conhecimento verdadeiro da melhor maneira epistemológica, mas, em última instância, [tudo] é uma questão da nossa preferência por um conjunto particular de argumentos. Todos os discursos lidam com argumentos a favor ou contra essas preferências. Em direção ao objetivo de um entendimento intercultural, esperamos que todas as culturas argumentem e deixem argumentar. Isso é o que uma hermenêutica epistemologicamente orientada visa. Aqueles que falam acerca do “outro radical” afirmam a verdade para si mesmos e subestimam a importância e a virtude do relativismo e do pluralismo⁹. A estranheza do outro é um fenômeno com o qual nós somos confrontados em nossas próprias culturas natais. A questão sobre tornar compreensível uma cultura estrangeira possui uma reciprocidade constitutiva. Há uma similaridade genérica entre entendimento e desentendimento intra e intercultural.

⁹ Ver *The Morality of Pluralism* de John Kekes (1993).

O alheio, o outro, nos é dado antes de nossa tentativa de entender o outro. Uma hermenêutica que reduz e absorve o outro destrói o espírito de interculturalidade. Em nossa busca por uma hermenêutica adequada da filosofia intercultural, há somente uma hermenêutica que faz justiça a um entendimento sobre o outro. Chamamos aqui essa hermenêutica de “hermenêutica análoga” orientada interculturalmente, significando, portanto, que, onde há uma inacessibilidade do outro em respeito ao conteúdo, tudo em que podemos nos apoiar são padrões estruturais análogos que fazem o entendimento possível além de todo centrismo. A

hermenêutica análoga não demanda identidade de olhares para [que] o entendimento [seja possível].

O encontro de diferentes culturas, filosofias e religiões a que não aspiramos, mas sim que aconteceram conosco no despertar da modernidade com todas as suas formações tecnológicas globais, demanda um diálogo intensivo e recíproco da parte de todos os interessados. O conceito geral de filosofia não possui uma conotação universal além das suas qualidades particulares e adjetivas tais como chinesa, indiana, europeia etc. Isso nos dá o direito de falar sobre interculturalidade. Toda filosofia tem que se vincular a alguma outra e formar um todo maior, tornando toda filosofia um fenômeno intercultural¹⁰. Como uma questão de fato, nós aceitamos e reconhecemos mais de uma *Gestalt* da filosofia. Mas o que ainda está faltando é uma clarificação conceitual e uma teoria sobre uma fundação filosófica da interculturalidade¹¹.

¹⁰ N. T.: No original: *cross-cultural*.

¹¹ Ver WIMMER (1990), *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*. [Filosofia Intercultural: História e Teoria]; MALL; HÜLSMANN (1989), *Die drei Geburtsorte der Philosophie: China, Indien, Europa*. [Os três berços da Filosofia: China, Índia e Europa]; KIMMERLE (1994), *Die Dimension des Interkulturellen*. [A dimensão intercultural]; CLOPLESTON (1990), *Philosophies and Cultures*. [Filosofias e Culturas]; e JASPERS (1982), *Weltgeschichte der Philosophie*. [História Mundial da Filosofia].

A filosofia é um dos produtos mais refinados da mente e da cultura humanas. Já que a ideia de uma cultura totalmente pura é uma ficção, um mito, melhor dizendo, dificilmente existe qualquer filosofia que possa alegar estar completamente livre de influências. Isso significa que diferentes culturas e filosofias se influenciam umas às outras e ainda mantêm suas características idiossincráticas, que nos capacitam a aplicar diferentes adjetivos aos substantivos filosofia e cultura. Poder-se-ia ir ainda mais longe e argumentar a existência de algum tipo de tautologia na expressão filosofia intercultural, já que a filosofia é por natureza intercultural.

A filosofia é um conceito geral com suas instâncias individuais. Para saber em que ponto reside o caráter geral de intersecção, nos coloquemos a questão: Sob quais condições temos o direito de dizer que duas coisas A e B são, em primeiro lugar, somente diferentes e, em segundo lugar, radicalmente diferentes? Se duas coisas, diga-se duas culturas ou filosofias, são somente diferentes, significa que são duas instâncias de um conceito geral. No caso de nós os tomarmos como radicalmente diferentes, não temos o direito de usar o mesmo conceito geral para nenhum deles, já que eles são diferentes enquanto culturas e filosofias. Em tal caso, não podemos nem articular essa diferença radical, já que o conceito tão geral perde sua aplicabilidade. Portanto, os conceitos de cultura e de filosofia com o qual estamos obrigados a operar têm de ser de um caráter análogo. Nenhuma cultura, seja ela chinesa, europeia, indiana ou qualquer outra, é uma cultura monolítica ou monádica. Qualquer tentativa de examinar culturas enquanto sistemas fechados é metodológica e filosoficamente inválida, e mesmo perigosa politicamente, pois pode levar a uma ideologia do “culturalismo” que imputa valores absolutos a certas culturas e trata as outras como meios para um fim. Mesmo se existisse uma verdade com “V” maiúsculo, nenhuma filosofia, nenhuma cultura, nenhuma religião e nenhum pensamento político poderia alegar a sua posse exclusiva e isolada.

Podemos retrazar a origem da cultura e da filosofia profundamente no passado até que o fio contínuo perca suas impressões no profundo abismo do passado. Geralmente, falamos de três terras natais da filosofia: China, Índia e Grécia. A hipótese axial amplamente conhecida de Jaspers

¹² N. T.: No original:
cross-cultural.

¹³ Ver Copleston (1980),
Philosophies and Cultures; e
Mall & Hülsmann (1989),
*Die drei Geburtsorte der
Philosophie: China,
Indien, Europa*.

pleiteia tal visão. Claramente, outras tradições de filosofia existem em outras partes do mundo, incluindo a América Latina e a África. A filosofia, *i. e.*, a atividade em que nos envolvemos quando fazemos filosofia, é, antes de tudo, um universal intercultural¹² e somente posteriormente grega, indiana, chinesa, africana etc. e não o contrário. Sempre me perguntei como o conceito greco-eurocêntrico de filosofia conseguiu se absolutizar exclusivamente e cheguei à conclusão de que os principais fatores eram de uma natureza extra-filosófica, *i. e.*, imperial, colonial e política¹³.

Vale o mesmo para a Europa moderna, sua ciência e tecnologia, que nós temos encontros culturais em um contexto global hoje. A inclinação universalista da mente europeia parece estar parcialmente desiludida, pois é forçada a perceber, agora, que os dias quando a Europa estava destinada sozinha a fazer e a influenciar a história já se foram. Isso também vale para definir o contexto do mundo presente que, por sua vez, contextualiza temas globalmente importantes como cultura, filosofia, religião, ética, artes, literatura, política e ecologia. A demanda por validade e aceitação universais se mostra paradoxal, e a necessidade de um pluralismo compulsório se torna uma incumbência sobre nós. A transculturalidade do aparato conceitual e categorial das ciências naturais e formais são, certamente, diferentes da demanda normativa colocada sobre a atitude de interculturalidade nos campos das humanidades.

O termo genérico “filosofia” possui tanto aspectos culturais quanto interculturais. A própria expressão filosofia europeia, por exemplo, é testemunha desse fato, já que subjaz a

aplicabilidade universal do termo genérico filosofia junto ao uso legitimado do adjetivo europeu.

Para a questão sobre se a filosofia intercultural é uma nova disciplina ou ramo adicional da filosofia a ser somada aos já existentes ramos da filosofia como a ontologia, epistemologia, ética etc., a resposta é: não. A filosofia intercultural, como acima mencionado, é primeiro e antes de tudo o nome de uma atitude filosófica, de uma convicção filosófica de que nenhuma filosofia é a filosofia para toda a humanidade. O mesmo também se aplica *mutatis mutandis* à cultura e à religião.

Em sua palestra programática [intitulada] *Man in the Age of Adjustment*¹⁴, Scheler desenvolveu uma visão cosmopolita sobre o futuro da humanidade e falou acerca de uma fatídica necessidade de um ajuste entre a Ásia e a Europa. É interessante notar que Scheler usa a expressão “Era Mundial”¹⁵ e não simplesmente fala de uma era. O que ele quer dizer é a interligação¹⁶ global de quase todos os eventos no contexto mundial moderno.¹⁷

O contexto intercultural globalmente presente hoje tornou uma coisa abundantemente clara: a situação hermenêutica intercultural *de facto* superou a interpretação de cultura, filosofia e religião greco-europeia e judaico-cristã. Ela demanda uma desconstrução de uma relação exclusiva entre verdade e tradição. Verdade *da* tradição e verdade *na* tradição são duas coisas diferentes e não podem ser confundidas uma com a outra.¹⁸

¹⁴ N. T.: *O Homem na Era da Adequação*, sem tradução para o português.

¹⁵ N. T.: No original: *World Age (Weltalter)*.

¹⁶ N. T.: No original: *network*.

¹⁷ Ver SCHELER, *Philosophische Weltanschauung* [Visão de mundo filosófica] (1968. p. 89-118).

¹⁸ N. T.: As ênfases nos termos *sobre e na* estão presentes no original.

5. Dimensão quádrupla da filosofia intercultural: filosófica, teológica, política e pedagógica

A filosofia intercultural, como a entendemos aqui, possui uma perspectiva quádrupla: filosófica, religiosa, política e pedagógica. O fenômeno da interculturalidade sob a ótica filosófica significa que uma *philosophia perennis* não é uma posse exclusiva de ninguém. Há uma relação metonímica entre o nome e o nomeado. A verdade filosófica única necessita, sem dúvida, da linguagem, mas também resiste à linguisticidade total¹⁹. Há, portanto, mais que um lugar de origem da filosofia.²⁰ É um preconceito pensar que a filosofia tem uma preferência por uma língua, tradição ou cultura, seja ela grega, chinesa, indiana, africana ou outra.

¹⁹ N. T.: No original: *total linguisticity*.

²⁰ Ver MALL & HÜLSMANN (1989).

Sob a perspectiva religiosa, teológica, a interculturalidade é o nome da inter-religiosidade com a firme convicção de que uma *religio perennis* (*sanātana dharma*) também não é uma posse exclusiva de ninguém. A mais alta verdade religiosa necessita de expressão, mas também resiste à expressividade total. Encontramos aforismos em todas as tradições religiosas testemunhando esse fato.

Sob a ótica da política, a interculturalidade é um outro nome para uma atitude democrática pluralista, com a convicção de que a sabedoria política não pertence somente a um grupo, partido ou ideologia. Todas as filosofias da história com a mesma alegação absolutista de possuir a única mensagem real verdadeira são fundamentalistas politicamente e perigosas na prática.

A perspectiva pedagógica é a mais importante, já que prepara o caminho para a implementação prática das outras três dimensões. Ensinar filosofia em uma orientação

filosófica intercultural é, primeiramente, um passo metodológico. Isso significa que todo professor de filosofia, particularmente no campo da história da filosofia, está comprometido a informar estudantes, por exemplo, em suas palestras e seminários sobre epistemologia, que além dos dois significados principais de conhecimento na filosofia ocidental, *i. e.*, sentidos e razão, existem seis significados de conhecimento na epistemologia indiana. O professor de filosofia deveria estar interessado primeiramente em informar os estudantes, e, somente em segundo lugar, em fazer julgamentos acerca da verdade ou falsidade das tradições epistemológicas. Isso significa uma mudança abrangente do currículo de filosofia nas universidades ocidentais, mas também nas universidades de países colonizados por países ocidentais onde a filosofia europeia ainda domina o currículo.

6. Em direção ao conceito de uma historiografia da filosofia orientada interculturalmente

Praticamente todos os livros sobre a história da filosofia no hemisfério ocidental são, na verdade, histórias da filosofia ocidental. Bertrand Russell é uma exceção rara, pois ele intitula seu livro *História da Filosofia Ocidental*. A ideia por trás dessa prática acadêmica longa é essa: todas as qualificações adjetivas são conceitos limitantes, exceto o adjetivo “europeu/ocidental”, que é como se fosse, por natureza, universal em sua implicação. Nós já notamos que essa autouniversalização do adjetivo “ocidental” é uma contingência histórica suportada e imposta por forças coloniais, culturais, imperialistas e mesmo racistas. O famoso

filósofo latino-americano, Leopoldo Zea, fala sobre uma “razão majestática” que somente gregos possuem em oposição aos bárbaros, que somente balbuciam. Zea comenta, com razão: para os bárbaros, os gregos eram balbuciadores.

A “razão colonial” parece possuir uma longa história. Mesmo a ideia de razão dos principais antepassados do Iluminismo europeu é, de longe, muito eurocêntrica e mesmo racista.

Não existe história única; nem conto único da filosofia e isso é verdade para todas as tradições filosóficas entre as culturas. Uma vez, experimentei com essa ideia em um dos meus seminários de filosofia na universidade de Munique (Alemanha) e pedi a quatro estudantes para escreverem um artigo sobre Kant usando quatro livros sobre a história da filosofia: Bertrand Russell, Windelband, Copleston e um livro publicado pela Academia Soviética. Os quatro estudantes vieram com quatro Kants, e estavam se perguntando qual Kant é o Kant real. Eles não se perguntaram se existe [apenas] um Kant para todos os leitores de Kant. É aqui que um professor de filosofia deveria informar os estudantes que existe uma relatividade de pontos de vista. Estamos condenados a ter perspectivas. “A vista de lugar nenhum” é realmente “lugar nenhum”. É verdade que talvez exista um Kant antes de nossa interpretação como um mero referente, mas diferentes maneiras de interpretar Kant resultam em diferentes Kants. Em outra palavra, a virgindade do significado é, sem dúvida, virgem, mas somente antes e não após a interpretação. Pode-se lembrar aqui do conto bíblico da *queda* do homem. Somos todos

simultaneamente realistas e construtivistas, pois não podemos criar *ex nihilo*.

O ensino de filosofia em um espírito intercultural também significaria que os estudantes aprendem que argumentos filosóficos, apesar de sempre necessários, não são por natureza universalmente convincentes. Eles são somente condições necessárias, mas não suficientes para o convencimento. Quem quer que defina argumentos filosóficos como sendo genuinamente filosóficos somente quando eles são convincentes, encontrar-se-ia em uma situação muito incômoda ao não achar nenhum argumento filosófico universalmente convincente até a presente data. O que precisamos hoje é um mapeamento pluralista da história da filosofia. Mesmo o ditado muito frequentemente mencionado de que filosofia é filosofia somente dentro de uma tradição escrita é, de longe, muito logo-centrado.

De acordo com Mircea Eliade, a filosofia ocidental não pode se mover dentro de sua própria tradição sem tornar-se paroquial.²¹ Essas palavras de Eliade se aplicam *mutatis mutandis* a todas as culturas, filosofias e religiões no contexto global de hoje mais do que nunca.

²¹ Ver *O desejo por uma origem*, de Eliade (1973, p. 84), *Ainda*, de Copleston (1980), *Philosophies and Cultures*.

O contexto intercultural globalmente presente hoje tornou uma coisa abundantemente clara: a situação hermenêutica intercultural superou *de facto* a interpretação de cultura, filosofia e religião greco-europeia e judaico-cristã. Ela demanda uma desconstrução de uma relação exclusiva entre verdade e tradição. Verdade *da* tradição e verdade *na* tradição são duas coisas diferentes e não podem ser confundidas uma com a outra.

Alternativas são alternativas e elas têm que ser reconhecidas e respeitadas como tais. Certamente, alternativas perdem seu caráter aberto e tolerante quando elas se colocam em uma posição absoluta. É quase uma piada filosófica que uma pluralidade de absolutos se relativize. O relativismo universalizado se torna absolutismo.

A teoria e a prática de uma historiografia da filosofia orientada interculturalmente não é contra os modelos historiográficos europeus. Somente nega seu centrismo e paroquialismo, que tem se universalizado. Somado a isso, a história da historiografia europeia da filosofia somente pode ser narrada de uma maneira eurocêntrica. Isso certamente se aplicaria a qualquer forma de “paroquialismo universalizado”.

A historiografia eurocêntrica da filosofia, há muito, muito tempo, cultivou a ficção da existência de somente uma terra natal da filosofia, nomeadamente a Grécia. Grandes filósofos, tais como Hegel, Husserl, Heidegger, Gadamer, acreditam em uma tal “universalidade singular”. A dicotomia entre caminhos de pensamento ocidental e oriental é simplesmente um corolário de tal atitude.

No espírito de uma historiografia da filosofia orientada interculturalmente, todos os departamentos de filosofia do mundo todo estão obrigados a ensinar filosofia além dos limites da filosofia europeia. Mesmo o problema de fazer e ensinar filosofia necessita de uma atitude metodológica pluralista. A filosofia nunca foi monolítica em sua metodologia. Isso é verdade apesar das alegações monolíticas e absolutistas de certos sistemas filosóficos e escolas de filosofia.

Nossa orientação filosófica intercultural parece inaugurar algum tipo de uma “Revolução Copernicana” em uma

historiografia da filosofia orientada interculturalmente. Por bastante tempo, foi a filosofia europeia que de algum modo conseguiu estar no centro como a única filosofia-Sol, e todas as outras filosofias como planetas estavam rotacionando em volta desse único Sol da filosofia. Mas agora o Sol perene de uma única filosofia, ao menos como uma ideia reguladora, se coloca no centro e todas as filosofias, sejam europeias ou não-europeias, rotacionando em volta desse único sol da filosofia. É um modelo de inclusão e não de exclusão. A verdade com “V” maiúsculo é uma posse exclusiva de ninguém.

Há diferentes termos normalmente usados para descrever essa situação: descolonização, desconstrução, interculturalização e desconceitualização. Um dos efeitos colaterais devastadores do longo período de colonização foi (em certos quadrantes ainda é) que ele deu à luz a ficção: a filosofia é branca. Nossa orientação filosófica e intercultural não imputa nenhuma cor ou língua particular à filosofia. Não é somente o sistema indiano de castas com suas quatro cores que é discriminatório, mas mesmo filósofos como Kant falam de quatro cores, vermelha, preta, amarela e branca, certamente a branca sendo a melhor em praticamente todos os campos. Recentemente, os protestos de estudantes na prestigiosa *School of Oriental and African Studies* (SOAS)²² demandando que filósofos brancos fossem retirados do currículo é um caso em vista. Mas um alerta é necessário aqui: temos de nos abster de jogar fora o bebê junto com a água do banho.

²² N. T.:
Escola de Estudos
Orientais e Africanos.

A filosofia intercultural não é algo marginal à filosofia; pelo contrário, ela é uma “filosofia autêntica [*hardcore*]”. É

realmente triste que a filosofia intercultural às vezes seja erroneamente vista como se engajando em uma filosofia não-europeia. A filosofia intercultural não é um fenômeno marginal. Tem-se um tipo de “perspectiva da rã do poço” (Chuang Tze [Zhuangzi]) quando a filosofia é exclusivamente equacionada como filosofia europeia. O filósofo vienezense Franz M. Wimmer tem denominado, com razão, tal visão como “euro-equivalência”²³, que é pior que o eurocentrismo de Hegel. Hegel ao menos se deu ao trabalho de mencionar e comparar a filosofia e a cultura europeias com outras tradições filosóficas, certamente concedendo a elas o estatuto de um estágio muito cru e muito tenro de filosofia. A euro-equivalência nem mesmo vê qualquer necessidade de comparar. Isso é pior do que o eurocentrismo do passado.

²³ N. T.: No original, *eurequalism*, ou *euro-igualdade*.

²⁴ N. T.: editado por A. Chakrabarti e R. Weber (2015). *Filosofia Comparativa sem Fronteiras*, sem tradução para o português.

²⁵ N. T.: No original, *fusion philosophy*.

²⁶ N. T.: No original, *borders*.

²⁷ N. T.: No original, *horizontal fusion*.

²⁸ N. T.: No original, *vertical fusion*.

²⁹ N. T.: Ed. bras. *História e Verdade*. Trad. F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense, 1968.

Em seu bem argumentado e prospectivo livro, intitulado *Comparative Philosophy without Borders*²⁴, A. Chakrabarti e R. Weber falam sobre três estágios da filosofia comparativa. O terceiro estágio, que eles preferem, é denominado como “filosofia da fusão”²⁵ com um olhar aberto, deixando para trás todas as fronteiras²⁶ separadoras. Em completo acordo com essa intenção dos autores, eu gostaria de lembrá-los que o famoso e muito influente filósofo alemão Hans-Georg Gadamer também usava um termo similar, a “fusão de horizonte” (*Horizontverschmelzung*), mas significando ali não um diálogo sem-fim de tradições filosóficas — orientais e ocidentais — mas uma fusão sob o guarda-chuva da filosofia ocidental. A “fusão de horizonte” (*Horizontverschmelzung*) de Gadamer não defende uma “fusão horizontal”²⁷ de diferentes tradições filosóficas em todo o mundo. Pelo contrário, visa uma “fusão vertical”²⁸ sob a

tradição filosófica ocidental como a única tradição de filosofia. Isso é Hegel disfarçado.

²⁹ N. T.: Ed. bras. *História e Verdade*. Trad. F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense, 1968.

Paul Ricoeur, em seu livro *Histoire et Vérité*²⁹, coloca a questão: Por que é impossível ser um hegeliano? E sua resposta é: pois, para Hegel, qualquer outro caminho para se ter sentido que não o dele é sem sentido. Para Ricoeur, como ele comenta, isso é meramente o assassinato de outras filosofias.

7. Minha formulação sobre alguns imperativos para aprender, fazer e ensinar filosofia no espírito de uma orientação filosófica intercultural

1. Lembre que nenhuma filosofia — seja intra ou interculturalmente — é a filosofia. A “vista de lugar nenhum” é realmente “lugar nenhum”.
2. Evite toda tentação e fixação de um *tertium comparationis* em qualquer tradição filosófica em particular — seja ocidental ou oriental.
3. Abstenha-se da alegação de estar na posse exclusiva do “sentido original, virgem” de um texto.
4. Diferencie entre ser único e ser absoluto.³⁰
5. Lembre-se que filosofar diferentemente é fazer e perceber filosofia diferentemente. Existe uma básica assimetria entre questões e respostas, problemas e soluções, soluções se prendendo atrás dos problemas.
6. Tome como um mote: a real questão não é como se livrar das diferenças, mas como lidar com elas.

³⁰ N. T.: No original:
*Differentiate between
uniqueness and absoluteness.*
Ou
*Diferencie entre
unicidade e absolutidade.*

7. Reconheça e respeite diferentes maneiras de, digamos, por exemplo, ler um texto ou uma tradição, exceto uma leitura que não reconheça qualquer outra leitura.

8. Lembre que argumentos filosóficos, religiosos, políticos e outros podem ser contrários e, por vezes, realmente contraditórios, mas argumentos são, não obstante, argumentos. Isso é onde a diferença não somente se junta a nós, mas é também obrigatória e compulsória.

9. Lembre-se, a lógica da identidade total é essencialista demais e a lógica da diferença radical é relativista demais. A justa medida³¹ entre essas duas posições opostas é a lógica equilibrada da intersecção, que reconhece similaridades básicas e diferenças iluminadoras, capacitando-nos a filosofar e a deixar filosofar.

³¹ N. T.: No original, *golden mean*.

10. Lembre-se de que “filosofia ocidental” e “filosofia oriental” são de fato construções intelectuais de alto nível. Qualquer distinção rígida, radical, entre modos de pensamento e um desenvolvimento filosófico linear culminando em algum sistema filosófico único, tal como o sistema de Hegel, Advaita Vedanta ou a fenomenologia de Husserl, é ridículo.

No espírito de nossa convicção filosófica intercultural, quero finalizar minha palestra citando com total aprovação e apreciação as palavras de Ganeri a serviço dos objetivos da filosofia acadêmica em um contexto filosófico mundial orientado interculturalmente. Essa é a ideia central de seu promissor modelo para uma “Re:emergência Filosófica”. Ganeri escreve:

O mundo da filosofia acadêmica está entrando agora em uma nova era, uma definida não por necessidade

colonial de reconhecimento nem pelo desejo pós-colonial de integração. Os indicadores dessa nova era incluem elevada apreciação dos valores das filosofias mundiais, a internacionalização do corpo estudantil, o pluralismo filosófico onde integração e migração nos novos movimentos globais tornam-se salientes, interesses crescentes acerca da diversidade dentro de um corpo acadêmico e cânone curricular ainda muito brancos, e a identificação de uma gama de problemas estruturais profundos com a academia filosófica contemporânea em suas práticas discursivas, de citação, de referência, arbitrárias e de ranqueamento. Estamos entrando no que podemos chamar de ‘a era da re:emergência’, um novo período... (GANERI, 2016, p. 136).

Meu sonho é, esperançosamente, não muito utópico: filosofar em um espírito de orientação filosófica intercultural de tal maneira que a “escada” da filosofia intercultural não seja mais necessária.

Ram Adhar Mall

Professor da Friedrich-Schiller-Universität Jena
Fundador da Sociedade Internacional de Filosofia Intercultural

João Alves de Souza Neto (tradutor)

Mestre em Geografia pela Universidade Estadual de Campinas e
Bacharel em Filosofia pela Universidade de São Paulo.
Professor de Geografia da Educação Básica da Estância
Hidromineral de Poá

<https://orcid.org/0000-0003-1720-4221>

Referências

- CHAKRABARTI, Arindam; WEBER, Ralph (Ed.). *Comparative Philosophy without Borders*. Londres: Bloomsbury Academics, 2015.
- COPLESTON, Frederick Charles. *Philosophies and Cultures*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- DABASHI, Hamid. Entrevista concedida a Samira Shackle. *New Humanist*. 29 Jul. 2015a. Disponível em: <https://newhumanist.org.uk/articles/4912/can-non-europeans-think-an-interview-with-hamid-dabashi>.
- DABASHI, Hamid. *Can non-Europeans think?* London: ZedBooks, 2015b.
- ELIADE, Mircea. *Die Sehnsucht nach dem Ursprung [O desejo por uma origem]*. Wien: Otto Müller Verlag, 1973.
- GANERI, Jonardon. A Manifesto for Re:emergent Philosophy. *Confluence: Online Journal of World Philosophies*, v. 4, p. 134-141, 2016.
- GANERI, Jonardon. *Identity As Reasoned Choice*. London: Oxford University Press, 2012.
- JASPERS, Karl. *Weltgeschichte der Philosophie [História Mundial da Filosofia]*. Editado a partir do espólio por Hans Saner. München; Zürich: Piper Verlag, 1982.
- KEKES, John. *The Morality of Pluralism*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- KIMMERLE, Heinz. *Die Dimension des Interkulturellen [A dimensão intercultural]*. Amsterdam: Rodopi, 1994.
- MALL, Ram Adhar; HÜLSMANN, Helmut. *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa [Os três berços da Filosofia: China, Índia e Europa]*. Bonn: Bouvier, 1989.
- RICOEUR, Paul. *História e Verdade*. Tradução de F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense, 1968.
- RUSSELL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental*. Tradução de Álvaro Cabral. Petrópolis: Vozes, 2010.
- SCHOLER, Max. *Man in the Age of Adjustment*. [S.l.: s.n., s.d.]. (Palestra).
- WIMMER, Franz Martin. *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*. Vol. 1. Wien: Passagen Verlag, 1990.

O que significa “filosofia intercultural” de um ponto de vista do realismo complexo?

What does “Intercultural Philosophy” mean from the point of view of Complex Realism?

Otávio Souza e Rocha Dias Maciel

RESUMO

A proposta deste ensaio é apresentar uma leitura sobre a Filosofia Intercultural a partir de algumas considerações do Realismo Complexo. Através de Bruno Latour introduzimos questionamentos sobre o ocidentalismo; sobre a perspectiva investigativa de discursos, ações e valores; e sobre a pluralidade de modos de veridicção. Disso, atravessando noções de decolonialidade e das críticas à metafísica da presença, chegamos a uma proposta de “filosofia” e de estudo intercultural que combina estratégias da ontologia plana da comunicação e uma Teoria Complexa da História. Trazendo críticas e proposições, abre-se com o Realismo Complexo uma perspectiva metodológica que poderá prosperar com os intentos e investigações da filosofia intercultural.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia Intercultural, Realismo Complexo, Teoria Complexa da História, Decolonialidade, Filosofia da Comunicação.

ABSTRACT

The purpose of this essay is to present a reading of Intercultural Philosophy based on some considerations from Complex Realism. Through Bruno Latour, we introduce questions about Occidentalism; about the investigative perspective of discourses, actions and values; and about the plurality of modes of veridiction. From this, crossing notions of decoloniality and criticisms of the metaphysics of presence, we arrive at a proposal for “philosophy” and intercultural study that combines strategies of the flat ontology of communication and a Complex Theory of History. By bringing forth both criticisms and propositions, Complex Realism opens up a methodological perspective that can prosper with the intentions and investigations of intercultural philosophy.

KEYWORDS

Intercultural Philosophy, Complex Realism, Complex Theory of History, Decoloniality, Philosophy of Communication.

Uma introdução via Latour

A ideia deste ensaio surgiu através de experiências que tivemos ao decorrer de alguns congressos e eventos de filosofia que, ou se declaravam explicitamente interculturais, ou que tocavam temas de filosofias de culturas que não estão no ocidente ou em suas colônias latinas. Ainda que as contribuições fossem bastante instigantes e pertinentes, há em nós sempre aquele ímpeto realista complexo de se perguntar acerca das condições de validade, de limitações, de critérios e de diferenciações possíveis para se fazer filosofia intercultural. Faremos alguns apontamentos sobre a “filosofia”, o “inter” e a “cultura” para mapearmos algumas impressões.

Certamente qualquer conceito pode ser disputado na filosofia e nas ciências humanas (basta pensar “substância” ou “natureza”, por exemplo), mas para os fins deste breve ensaio, “cultura” talvez seja um dos principais casos: seja pelas normas, seja pelas estruturas, seja pelo poder, seja pelo comportamento, seja pela história etc., há tantos conceitos competindo que a escolha de um inevitavelmente incorre em severas críticas de outros teóricos da antropologia. Com efeito as escolhas metodológicas que fazemos aqui não serão exceção, mas rogamos por alguma caridade hermenêutica ao menos no caminho até lá.

Um autor central para o realismo complexo é Bruno Latour. Embora seja mais conhecido pela sociologia da ciência, por sua Teoria do Ator-Rede, e pelo seu ativismo contra o negacionismo científico, vamos empregar suas contribuições em uma obra ainda pouco conhecida pelo Brasil, o

Investigações sobre os Modos de Existência, lançado originalmente em 2012. O subtítulo é bem interessante: “uma antropologia dos modernos”. Modernos, este povo num contexto peculiar de se pensarem livres de contexto, que naturalizam suas maneiras ocidentais de pensar o mundo. A isso ele chama de *ocidentalismo*, “esse exotismo do próximo, que consiste em acreditar no que o Ocidente diz de si mesmo, seja para fazer seu elogio, seja para criticá-lo” (LATOUR, 2019, p. 35-36). Retornaremos a este tópico ao longo deste texto.

Na referida obra, Latour sugere três polos para sua *Investigação* se desdobrar: o *discurso* de uma cultura — o que ela pensa e fala sobre si mesma; as *ações* de uma cultura — o que ela produz de poderes, estruturas, artefatos, organizações sociais, bem como ações “weberianamente quotidianas”; os *valores* de uma cultura — o “em nome do quê” se faz ações e discursos sobre si, sobre os outros, sobre o mundo etc. De fora para dentro, como um observador externo que chega em uma cultura diferente da sua, Latour não começa imediatamente e diretamente entrevistando os “nativos” sobre discurso, ações e valores. Um pedido para colocar em palavras pode eventualmente mais esconder do que revelar — relembrando algo sobre *função manifesta* vs. *função latente* de Robert Merton (1968, p. 73 e ss.).

Sua tentativa é mais experimental e cartográfica pela ideia de traçar conexões materiais e imateriais sobre *erros categoriais*. Quando alguém de uma cultura nos corrige parece ser o caso de que há valores cruzados com discurso e prática — o que indica um tipo específico de *modo de veridicção*: isso implica entender o “algoritmo” ou a forma de diferenciação entre algo ser afortunado ou desafortunado

(WHITEHEAD, 1978, p. 181), ou entre ter ou não condições de felicidade ou de infelicidade de juízos para John Austin (1962). Com este tipo de pergunta, descobrimos não apenas linhagens e conexões, mas também onde conexões se quebram dentro dos mesmos coletivos que são investigados. Deveríamos ser Advaita ou Vishishtadvaita? Quem interpretou Laozi melhor: a Escola Huang-Lao ou o Budismo Chán? De quem deve ser o livro-texto do “neo-confucionismo”: Zhuxi ou Wang Yangming? Ao rastrear estas questões e a miríade de respostas, temos uma espécie de ressonância que ajuda bastante na cartografia antropológica de culturas diferentes ao desdobrarmos controvérsias internas sobre discursos, ações e valores que estão em questão nelas.

Dentro de um modo de verificação específico, encontramos com menos dificuldades as condições de juízos, discursos e ações afortunados ou desafortunados que são valorados neste modo. Não obstante, não conseguimos rastrear bem a pluralidade dos modos de existência social apenas dentro de um único modo de verificação — isso geralmente acontece quando somos interpelados por erros categoriais. Latour (2019, p. 52) jocosamente conta o caso de um turista que apenas viu prédios e tijolos, mas não viu a *Sorbonne* — há dois modos de verificação em andamento aqui: o modo material-turístico, de fazer fotos da *Sorbonne* para o Instagram, por exemplo; e o modo educacional, de ver como tal famosa universidade francesa funciona no seu dia a dia de aulas e seminários etc. Não há “disputa” *entre* estes modos: a questão aqui é entre *qual modo* deve operar em *qual* situação, a depender de qual discurso-ação-valor que se busca experienciar.

Outra vantagem desta abordagem é a de rastreamos pessoas, textos, objetos, locais, templos, instituições e testes — multiplicados pelos valores que são apresentados pelos informantes das culturas — de forma relativamente livre. Este é um emprego latouriano da palavra *razão*, que é “aquilo que permite rastrear diferentes tipos de experiências segundo a pista, para cada modo, de sua verdade e sua falsidade”. Ele acrescenta: “assim como aquilo que permite identificar as condições práticas que autorizam, a cada ocasião, a fazer tal julgamento” (LATOUR, 2019, p. 28). Este não é um argumento do “relativismo” vulgar, mas da *relatividade da verdade*: enquanto o primeiro afirma não haver verdades, o segundo afirma que não apenas há, mas elas são múltiplas e seus modos de verificação são (geralmente) extremamente específicos, com condições muito particulares de produzir juízos afortunados ou desafortunados. A verdade ser “relativa”, para Latour, a conecta com o específico do modo de verificação e seus cruzamentos valorativos nas sociedades, e não com o “qualquer-coisa” com o qual os pós-modernos estão acostumados.

Uma consequência importante deste tipo de argumento é que, mesmo para o “nativo” ou para o “informante”, nenhuma rede social (seja ela material como estradas e prédios, ou imaterial como escolas e instituições) está totalmente “presente”. Toda *apresentação* permite *apresentações* que se conectam com outros modos de existência. Discursos-valores dos sumérios, em algum momento, “acabam”, pois o mundo não mais é sumeriano a partir desta leitura tripla. O mesmo pode valer para qualquer cultura. Não obstante, dentro da cultura sumeriana, por exemplo, há um *transfinito* de relações possíveis entre tantas redes,

conexões, desconexões, ações possíveis, discursos sobre si e sobre os outros, sobre seus valores e instituições, e assim sucessivamente. Um cidadão em Uruk reclamando das condições de vida sob a invasão de Lagash que “presencia” isso certamente está atrelado a redes materiais e imateriais para muito além do que ele pôde então presentificar. Uma coisa não exclui a outra, mas insere a necessidade de pensarmos redes horizontais e verticais, além de problemas escalares entre o “local” e o “global” — ou “regional”, no nosso exemplo.

Neste sentido, uma investigação realista complexa de culturas perpassará não apenas o “presente”, ainda que seja o ponto de partida mais instigante para novas perguntas, novos erros categoriais, e novos movimentos de discursos, ações e valores. É deste ponto que podemos enxergar culturas como diferenciações de discursos-ações-valores, mas também como *atravessamentos* tanto de redes (materiais e imateriais) do passado no presente, como também de propostas para seu futuro. Não fosse o bastante, podemos também contemplar todas as novas e complexas redes que aparecem no caso da *interpenetração* entre culturas diferentes. No nosso exemplo, quando os povos acadianos conquistam as cidades-estados da Suméria, línguas diferentes, culturas diferentes e instituições diferentes se encontram de forma tensa e inovadora. Estabilizações acontecem — sumerianos precisam conviver com o poder político acadiano; mas a elite acadiana se torna cada vez mais “suméria”, adotando sua língua e religião como liturgia clássica. Estes processos também jamais são inteiramente “presentes” um para o outro, e os desafios jamais são tão simples quanto podem parecer num olhar forasteiro.

O que acontece quando não temos a *paciência de um cartógrafo* como este realista complexo? Como um bom francês, Latour responde criando uma versão do famoso “gênio maligno”, o qual ele chama de Duplo-Clique [DC] (LATOURE, 2019, p. 86 e ss.). Este [DC] é o operador do ocidentalismo, que tantos também associam com o modernismo, o imperialismo — mas também pode ser associado à colonialidade do saber (QUIJANO, 1992). Ele atua como aquele gênio maligno que sussurra no ouvido do pesquisador ocidentalista de que tudo isso dá muito trabalho, e que é melhor assegurar um acesso presente, rápido, gratuito, indiscutível, imediato e automático ao “saber” dos outros. Esta é uma característica marcante do ocidentalismo, a de pensar culturas como objetos na prateleira do Walmart, ou numa feirinha hippie *good vibes*. Os ocidentalistas veem-se como transparentes, naturais, prístinos, livres de “contextos” e imunes à história — ao contrário dos “outros”, presos a rituais interessantes (leia-se “ridículos” ou “irrelevantes”) mas que são, ao fim e ao cabo, descartáveis perante “o que realmente interessa”. O que *realmente* interessa, para eles, certamente é o absolutismo cultural disfarçado de padrão globalizado. É dever do realismo complexo a rejeição absoluta do ocidentalismo e de suas consequências metastáticas para a filosofia (não apenas para a filosofia *intercultural*).

Muitos no Ocidente falam em nome da corretude política de diversidade cultural, da defesa da pluralidade de valores, de se buscar um “mundo comum” com “todos” — mas raramente encontramos pessoas que estão dispostas a “pagar o preço ontológico desta abertura de espírito” — *ouverture d’esprit* (LATOURE, 2019, p. 30). Isso se assenta

na transparência e monismo cultural universal dos modernos/ocidentais, que misturam “pacifismo e arrogância”: aceitamos a todos — todos os ingênuos ainda pré-modernos, mas, dentre eles, há aqueles avançados que parecem defender o que nós acreditamos “automaticamente”. Este processo todo, que podemos chamar de *falácia do ocidentalismo*, ignora a complicada produção de redes materiais e imateriais de discursos-ações-valores que são desdobrados historicamente e que também são vistos em fenômenos complexos de interpenetração. A nossa pergunta agora é: como lidar com a falácia do ocidentalismo nos estudos da filosofia intercultural?

Impressões de um estado-de-coisas — ou, como não proceder

De um ponto de vista do realismo complexo, as abordagens predominantes de filosofia intercultural são permeadas de ocidentalismo. Claro, para o nível ensaístico deste trabalho, não temos o afã de realizar denúncias detalhadas. Nossa proposta é, também, um mapeamento filosófico para identificarmos erros categoriais no sentido latouiano exposto acima. Assim, nossos alvos não são aqui os que rejeitam a possibilidade da filosofia intercultural, mas, sim, pensar sobre o “fogo amigo” que acaba acontecendo em alguns casos do que já estão com algum compromisso com a interculturalidade filosófica. Vamos separar em cinco impressões de estados-de-coisas para vermos como *não* proceder na filosofia intercultural de um ponto de vista do realismo complexo.

A **primeira** impressão talvez pertença a acadêmicos sem uma formação expressiva em filosofias de culturas não-ocidentalistas, mas que, pelo menos, têm certa boa-vontade, por assim dizer. Fazem compilados de citações de frases bonitas que (supostamente) Confúcio ou Buda disseram, geralmente para fins de curiosidades ou de fatos ilustrativos sobre o “exótico”. Poderíamos chamar este bloco de *perfumaria filosófica*, onde faz-se um compilado agradável para a mucosa olfativa ocidentalizada, sem muitos compromissos filosóficos, sociológicos, antropológicos, políticos ou históricos com a diferença.

O **segundo** tipo de impressão vem ao observarmos autores que tentam demonstrar algum tipo de compromisso, mas partem do pressuposto do absolutismo cultural do moderno/ocidental como ponto de partida e/ou como ponto de chegada. Ou seja, o compromisso não é *com o outro*, mas ver como o outro se encaixa no absolutismo ocidentalizado. Aqui a atitude do *desleixo do ecumenismo*, no qual pessoas, não raro bem-intencionadas (ou que talvez saibam muito bem das consequências de seu argumento) dizem que é tudo “a mesma coisa”. “Somos todos humanos”, ou “somos todos filhos de Deus”, ou “somos todos vítimas do Capital”, entre outras equivalências funcionais. Continuam pensando a si como isentos de história — ou, se têm história, têm A História, com H maiúsculo, aquela história universalizada que os modernos contam em suas cirandas de ocidentalismo. Se partimos da diferença, das redes materiais e imateriais de sedimentação de discursos-ações-valores, esta proposta colonizadora de cima para baixo é completamente afastada aqui.

A **terceira** impressão parece ser fruto (ou talvez, a origem?) da segunda. Passa pela universalização conteudística e metodológica do fenômeno religioso. Certamente quando esta estratégia começou, não era para prover a “inter”-culturalidade, mas para suprimi-la em nome de um deus único. A homogeneização da religiosidade que, no início, era primariamente orientada pela supressão serial e absoluta da diferença, hoje dá as caras como o *movimento do secularismo*. Este movimento se torna filosófico-agencial da impressão anterior: todas as religiões são “a mesma coisa”, com variações cosméticas e talvez linguísticas, mas que se referem “ao mesmo tipo” de sacralidade. Isso é desculpa tanto para aceitar religiosidades diferentes como “formas diferentes de fazer o mesmo”, ou para rejeitar tudo aquilo que o ocidentalista pense ser “religioso demais”, para focar no que “realmente interessa”. Não é incomum encontrarmos separações do “taoísmo religioso” vs. “taoísmo filosófico”; ou de tentar praticar *whitewashing* nos ritos confucianos, védicos e budistas para que não ofendam a ideologia secularista dos ocidentalistas. A compreensão da pluralidade religiosa é um dos valores perenes do realismo complexo, e esta terceira impressão aqui também é afastada.

Os tipos dois e três de impressões podem ser agrupados na ideia de *homogeneização do Espírito* (no sentido do estrato sociocultural da realidade), que tem as *mesmas* sensibilidades, as *mesmas* metas, a *mesma* religiosidade (ou ausência dela), a *mesma* proposta de existência. Isso se conecta com um **quarto** grupo de impressões, a de que todos os povos do mundo lidam com os *mesmos* problemas. Isso seria baseado no fato de que as perguntas ou são as mesmas, ou seriam suficientemente equivalentes para

validar certo negligenciar de diferenças de raciocínio. Talvez possamos admitir alguns problemas universais, como “de onde viemos?” ou “para onde vamos depois da morte?” — mas isso certamente não é o suficiente para criar uma metalinguagem universalizada, um repositório flutuante de tudo que pode ser perguntado segundo o pobre espírito ocidentalista. Partindo da diferença entre *diferenças diferentes*, o realismo complexo pode até trabalhar com pontes entre perguntas diferentes, mas sem esquecer que a ponte não substitui terras diferentes.

Por fim, a **quinta** impressão se soma às anteriores em uma cada vez mais evidente carência de história. Modernos/ocidentais, no seu ocidentalismo característico, veem a si mesmos como a única sociedade humana a gozar desta “misteriosa propriedade de serem ‘descontextualizados’ ou ‘deslocalizados’” (LATOUR, 2016, p. 118). Como um Barão de Münchhausen que se levanta da areia movediça se puxando pelos próprios cabelos, os modernos usam ao menos três artimanhas (MACIEL, 2024, p. 29 e ss.) para justificar seu contexto supostamente esvaziado de contexto historicamente construído (e, portanto, *desconstrutível*). A primeira é a *bifurcação da natureza*¹: esta é uma noção de que a natureza seria “material” ou “mecânica”, algo estanque e sem agenciamento que obedece a leis objetivas gerais e à vontade dos humanos. Por outro lado, haveria um regime específico da realidade que excetua os humanos, cuja cultura, liberdade, atividade e dinâmica seriam absolutas e completamente díspares do que é “natural”. Os modernos/ocidentais teriam “descoberto” isso — enquanto o

¹ Termo originalmente encontrado em Whitehead (1994, capítulo 2). Ver também Latour (2016, capítulo 3) e Maciel (2024, p. 22 e ss).

restante das culturas do mundo “ainda misturam” natureza e cultura em superstições que podem até ser bem-intencionadas, mas são, ao fim e ao cabo, incorretas ou irrelevantes.

² Ver, de Latour, o capítulo 3 de *Jamais fomos modernos* (2016, p. 56 e ss.).

Latour diagnostica uma segunda força, a que faz da manutenção e proteção da Bifurcação da Natureza o seu mote: o *Trabalho de Purificação*². Aqui os modernos/ocidentais se esforçam com unhas e dentes para manter a natureza apenas como algo mecânico e passivo, e a cultura apenas como algo livre e ativo. Este trabalho de policiamento filosófico, sociológico e antropológico é facilmente visto no folclore ocidentalista, que critica imagens como a reificação do cultural/social; a intrusão da biologia na sociologia; o animismo pampsiquista incorreto dos nativos no reino sem agência da “natureza”, e assim sucessivamente. A superstição da bifurcação da natureza torna-se a paranoia policialesca da purificação, e os modernos lançam-se para purificar o hinduísmo de seu animismo; para deslegitimar o Tai Chi Chuan e a medicina tradicional africana como práticas “ainda pré-modernas”; para substituir modos de verificação pelo Duplo-Clique da purificação.

Certamente não são todos os modernos que levam a purificação às últimas consequências — especialmente porque, vendo-se como entidades que transbordam boa-vontade e iluminação histórica, estariam apenas “ajudando” o mundo a se adequar ao ocidentalismo, tão automático quanto autoevidente. Mas, há certamente os que o fazem questão de ir até as últimas fronteiras. Muitos não estão satisfeitos com o trabalho policialesco e apelam para a *intervenção militar*: a terceira artimanha dos ocidentalistas

vem com o *impulso de aceleração* (MACIEL, 2024, p. 31). Neste ramo, o ocidentalismo não é apenas uma força ideológica de pano de fundo, mas a bandeira hasteada nas caravelas e tanques de guerra: a desdiferenciação cultural deixa de ser uma “infeliz externalidade” secundária e torna-se a *meta*. Felizmente quem trabalha com filosofia intercultural geralmente não opta por esta maneira de proceder, abertamente colonialista, imperialista, totalitária de homogeneização do Espírito — mas certamente serve de alerta perene para a aceleração silenciosa, aquela lenta, cancerígena e metastática, que faz da supressão do não-moderno/não-ocidental a sua perene meta inaudita.

Em suma, a incompreensão operativa da própria história faz com que o moderno/ocidental pense a si como imune de contextos e imune à desconstrução. Esta arrogância operacional fundamental tem trazido consequências severamente perniciosas para os coletivos humanos nos últimos séculos sob o colonialismo, imperialismo e tantos outros *-ismos* frutos dos modernos — questões que também se deixam transparecer na filosofia intercultural. Devemos refletir um pouco sobre o que significa colonialidade e decolonialidade antes de prosseguirmos.

Decolonialidade, Cultura e Filosofia

Comentemos brevemente o *Programa Colonial*:

O Programa Colonial afirma que a Razão deve dominar pela produção e imposição de uma continuidade na qual se apaga todas as rotas históricas e cadeias de referência para além do discurso moderno, purificando-as e as redistribuindo com outros valores. Não apenas em relação às colônias das

Américas, mas também em relação com o que vão chamar de África e de Oriente. Surgem diversos dualismos: o bárbaro e o civilizado, o primitivo e o avançado, o ocidental e o oriental, o pré-moderno e o moderno. Em suma, o dentro e o fora, equivalentes funcionais de “o legítimo” e “o ilegítimo”. (MACIEL, 2021, p. 8).

Se boa parte da filosofia intercultural se pretende, ao menos discursivamente, superar certo estado colonial ou imperialista de apagamento de filosofias não-ocidentais, há de se perguntar em que medida ela esteve, até agora, disposta a *pagar o preço ontológico da abertura de Espírito* para seriamente se avaliar como inimiga ou como propagadora do próprio Programa Colonial. Como comentamos no fim da seção anterior, sua operação favorita parece ser identificar o “mesmo”: *mesmos* problemas, *mesmas* metas, *mesmas* ideias etc. Isso é indicativo de que a filosofia intercultural não parece ter superado o ocidentalismo operativo de tantos de seus métodos empregados, e torna-se, com clareza, o que Walter Mignolo já havia diagnosticado do ocidente como uma “pura e simples política identitária” (Mignolo, 2010, p. 362). Criaram uma suposta razão descontextualizada para se “libertarem” da folclórica “Idade Média”, mas o fazem afirmando o identitarismo mais hegemônico na história ocidental. Mignolo escreve, comentando autores como Badiou e Zizek:

Em ambos os casos, há uma crítica às ‘políticas identitárias das minorias’ em prol de um universalismo — o que esconde o fato de que ambos estão inscritos em uma *política identitária da hegemonia*. Esta, por ser hegemônica, torna invisível as inscrições geográficas, biológicas e históricas nos corpos a partir dos quais eles pensam. É uma posição de privilégio poder criticar os outros por abertamente fazerem o

que ambos estão fazendo e ocultando (MIGNOLO, 2010, p. 362, grifos nossos).

Como fazer uma filosofia que não continua propagando o identitarismo ocidentalista? Walter Mignolo e Catherine Walsh têm uma sugestão que realmente deve ser empregada no realismo complexo, a da *decolonialidade*. Afaste-se, especialmente, o caráter autoimposto e autocriado do discurso filosófico da modernidade como hegemônico, superior e padronizado.

Decolonialmente, no entanto, colocar a modernidade como o desdobramento da história universal depende de como se ela fosse uma entidade ou um período histórico destacado para fora e independente da narrativa que legitima ações e tomadas de decisões para manter a marcha da história — quando, decolonialmente falando, ela é uma ilusão criada pelo próprio conceito moderno de modernidade (redundância necessária: *a modernidade é um conceito moderno*). (MIGNOLO & WALSH, 2018, p. 117, grifo nosso).

Certamente há alguns limites operativos nas teorias decoloniais, mas este diagnóstico da ficção da modernidade como um conceito moderno nos é bastante útil. Não para exatamente proibir ou expulsar modernos/ocidentais dos debates, o que seria tão supressivo quanto ocidentalizar outras culturas. Ocidentais continuam tendo um lugar à mesa, mas agora não devem mais decidir os rumos da negociação. *Compreendendo o ocidentalismo como o seu modo de operar, podemos colocá-los em seu lugar e não nos deixarmos enganar por suas teses bifurcadas, purificadoras e aceleradas.*

Como elaborar uma filosofia intercultural do ponto de vista do Realismo Complexo? Faremos uma leitura sobre

“filosofia”, “cultura” e “inter” antes de tudo. *Filosofia*, no realismo complexo, é um agenciamento que está categorialmente atrelado à *comunicação*. Teorias comuns da comunicação pensam no binômio emissor/receptor, mas operacionalizamos outra perspectiva. Inspirados na Teoria dos Sistemas de Niklas Luhmann, a comunicação é entendida como uma *tripla síntese*. A **primeira** é de alguma informação a ser posta em sociedade; e a **segunda** é a forma de com-partilhamento que será empregada para se veicular tal informação. Estas duas primeiras são certamente mais visíveis analisando uma pessoa que tenta se comunicar (mas lembremos que pode ser tanto pessoas físicas como também instituições, associações, empresas etc.).

No entanto, para Luhmann, a **terceira** síntese, a compreensão, somente se dá mediante a *alteridade*: somente pode-se dizer que algo foi comunicado se foi sintetizado por um outro. Esta terceira síntese na alteridade mostra porque, para Luhmann, “comunicação social” é um pleonismo: só há comunicação em sociedade — e, mais ainda, liberta tanto dos psicologismos do falante e do receptor, visto que ela pode vir a ser sintetizada para muito além do endereçado original. Podemos ler Sócrates e Alcibíades conversando no *Banquete* até hoje, milênios depois de suas mortes, porque a comunicação ganha “vida própria”: a compreensão presta-se indefinidamente para quaisquer observadores para muito além do endereçamento entre emissor-receptor, sobrevivendo em textos, imagens, tablets cuneiformes e, até mesmo, na passagem oral de saberes entre gerações. Comunicar sobre a comunicação de forma diacrônica evidencia o caráter multiplicativo da

comunicação ela própria para muito além das fronteiras do presente de sua enunciação.

Através desta perspectiva, Luhmann conquista uma universalidade de apreensão do objeto “comunicação”. Esta apreensão não é garantida, gratuita, automática: o esforço do entendimento das três sínteses de cada unidade comunicacional não é um gabarito, mas um *convite ao trabalho de ontologia social* de se esforçar para compreender a compreensão, para comunicar sobre a comunicação, para observar as observações — entre outros fenômenos autorreferentes e autopoieticos associados com a comunicação social.

Deve-se fazer um esclarecimento sobre esta teoria. Embora palavras como “informação”, “mensagem” e “comunicação” sejam tradicionalmente associadas com fenômenos vocais, verbais e discursivos, não é o caso, aqui, de as reduzirmos a estas apreensões. Pensemos também no contexto de comunicações não-verbais, como a oculésica, proxêmica e háptica — algumas das chamadas “paralinguagens” — que mostram formas também sofisticadas de nos comunicarmos. Não fosse o suficiente, o conceito de “informação genética” também pode ser bastante útil, pois certamente não se trata de verbos, mas pacotes de informações que instanciam novas ações. Marcação de fronteiras e territórios, bem típico da comunicação entre seres não-humanos (e entre nós também) são exemplos não-logocêntricos de comunicação que aparecem em nosso cotidiano.

Se a comunicação pode ser universalmente apreendida (como objeto de estudo, como convite ao trabalho, e não como gabarito universal), desde paralinguagens até

³ Agradeço aos revisores da revista Tarka pelas interessantes observações em torno das acepções conceituais de filosofia. Acrescentei, parágrafos acima, um esclarecimento sobre o que consideraremos “comunicação” para o realismo complexo: não se trata apenas do âmbito das palavras ou discursos; desde um fenômeno da oculésica até grandes tratados podem ser processados categorialmente dentro desta teoria da comunicação — o que implica que mesmo um gesto pode ser o suficiente para desencadear todo um sofisticado processo comunicacional, como o Buda pegando e segurando uma flor perante seus discípulos e Mahakashyapa compreendendo, ali, e então, o que era o *Dharma*. O revisor-parecerista lembrou do conceito de *filosofia como forma de vida*, que não é o suficiente para compreender este conceito realista complexo de filosofia: formas de vida (assim como teoremas lógicos abstratos) precisam ser comunicados para encadear ou desencadear agenciamentos no mundo — estando, assim, subsumidos dentro do paradigma realista complexo da comunicação. Seja refletindo sobre as longas palestras de Aristóteles, seja refletindo sobre os gritos e rosna-dos de Mazu Daoyi, a filosofia intercultural é possível sob os auspícios categoriais do realismo complexo.

discursos, podemos pensar a filosofia como um tipo específico de comunicação. Outrora escrevemos:

Proponho que se pense a filosofia não como o exclusivo discurso especializado acerca da tradição greco-germânica cristianizada, mas como uma *capacidade generalizada de reflexão acerca do pensamento*. Numa caracterização bem primária, seres pensam acerca das coisas, e os seres que conseguem um caráter autorreflexivo deste pensamento atingem um raciocínio que pode ser classificado como filosófico. Evolutivamente, a *especialização comunicativa* e a *diferenciação funcional* originaram outros sistemas, como a ciência ou o direito, mas em todos há uma verve filosófica de seus preceitos, princípios e metas, que interagem com novas formas de produzir técnicas ou alcançar objetivos diversos. Nesta forma de pensar, a filosofia não é “de cima para baixo”, um idealismo A ou B que se impõe e o mundo se adapta. Aqui, a *filosofia é uma capacidade reflexiva da comunicação autorreferenciada* que produz múltiplos juízos, análises e/ou problemas, que serão (ou não) organizados desta ou daquela maneira a posteriori pelas contingências sociais difusas e/ou de outros sistemas (MACIEL, 2017, p. 23-24).

Esta visão de filosofia³ conecta-se com a do grande Renato Nogueira (2015), filósofo afrobrasileiro, que sagazmente comparava *filosofia e arquitetura*: ninguém pergunta se uma pirâmide é arquitetura, ou se um templo grego é arquitetura. Enquanto uma faculdade social generalizada de organização do espaço, a arquitetura sempre esteve presente em coletivos humanos, não importando se se trata de iglus, da Grande Muralha, de uma choupana, ou de um casebre no interior da Finlândia. Pensamos a filosofia como uma destas *faculdades sociais generalizadas*. Temos proposto que são vários os caminhos para a filosofia como esta capacidade generalizada de reflexão acerca da

reflexão, presente em quaisquer coletivos humanos de forma tão usual quanto é a presença da organização social de espaços arquitetônicos.

Esta definição consegue operar tanto em sociedades orais quanto em sociedades que empregam alguma mídia escrita. Nesta definição, a elaboração de sistemas ou da defesa de teses X ou Y não é o que define o fazer-se da filosofia. Novamente, seu enlace autorreferencial é nossa porta de entrada: com isso, podemos ter portas por todo o mundo. É neste sentido que *a filosofia no realismo complexo já tem algo aproximável do intercultural em sua própria constituição operacional básica*:

A sofisticação, a erudição e a sutileza serão valores interessantes para a filosofia, mas não a definem obrigatoriamente. Além disso, *sendo uma capacidade generalizada, ela não “pertence” a ninguém*. Quaisquer coletivos têm comunicação — todos eles fazem filosofia. Assim sendo, ela não tem nem certidão de nascimento, nem interlocutor privilegiado, nem sistema automaticamente válido e imune a críticas, tampouco possui uma origem que está “por detrás” de tudo. Já surge aqui uma intuição fundamental do realismo complexo: *a pluralidade como origem, o pluralismo como bandeira*. Para nós, reconhecimento da filosofia tal como descrevemos já aponta para a pluralidade contingente de comunicações, de possibilidades de sistemas, de capacidades de conexões e de desconexões já na origem, já no dia a dia, já no chão de fábrica de qualquer coletivo. Sistemas abstratos “maiores” surgem e podem enriquecer a atividade filosófica — ainda assim, a defesa da pluralidade ganha uma tonalidade de política-filosófica no termo pluralismo, onde a multiplicidade é irreduzível em seus próprios termos. (MACIEL, 2023, p. 115).

Podemos prover um esclarecimento adicional. O conceito de filosofia aqui trabalhado descreve uma forma de

interação comunicacional que agencia, não raramente, palavras, pessoas, objetos, cartografias e sistemas sociais complexos como economia, arte e direito. Como objeto categorial de análise, a filosofia assim operada não está constrangida a ter de se ver com nenhuma narrativa auto-imposta. Ao contrário, ela pode analisar narrativas, tal como “origens históricas da palavra filosofia”, ou “milagre grego”, ou “decolonialidade da filosofia” como unidades comunicacionais que tanto conectam como desconectam comunicações. Sem o primado desta ou daquela abordagem, finalmente, o “inter” de filosofia intercultural pode ser lentamente construído. Para tanto, precisamos entender melhor a “planura” destas narrativas e como operacionalizar estas questões.

Ontologia plana da comunicação e a Filosofia

Até agora trabalhamos um conceito de comunicação a partir de uma tripla síntese (informação, com-partilhamento e alteridade) que nos ajudou a mapear a categoria da comunicação. Esta visão de filosofia certamente pode se aproximar também do antropólogo Clifford Geertz, que urgia aquela área de investigação a “*deslocar o senso de familiaridade*” (GEERTZ, 2008, p. 10). Tal tarefa é completamente diferente da do ocidentalismo, que opera a eterna busca por “mesmos e mesmos” — e, quando não encontra, *mesmifica*, homogeneíza ou suprime para debaixo do tapete. Com Geertz, o Realismo Complexo vai de diferença em diferença, tentando rastrear quais informações, formas de com-partilhamento, e diversas compreensões são

possíveis de serem sintetizadas não para verificar com o gabarito ocidentalista, nem para homogeneizar a diferença.

Esta é uma estratégia que “segue os atores” (LATOUR, 2016 e 2019), ponto a ponto, tentando rastrear modos de verificação, erros categoriais que indicam a pluralidade de modos, e constituindo lentamente uma imagem (tal como *pixels*) de culturas comunicacionais-filosóficas em sua internalidade (que a diferencia) e em suas interpenetrações possíveis. Tudo isso perpassa a ideia de que não há condições universais de produzir juízos afortunados/desafortunados, ou de condições de felicidade/infelicidade em agenciamentos sociais: descobrir como, onde, por quais canais, e em nome de quê (discurso-ação-valores) é o que deve ser levado a cabo por toda filosofia intercultural. Outrora escrevi que é:

Neste sentido que o Realismo Complexo não busca um ecumenismo vazio do monoteísmo predatório, nem mesmo um assembleísmo performático da ONU: não basta “somar” culturas, mas *investigar o tipo de interno/externo produzido*; as condescências categoriais sobre pluralidade, caos, existências etc.; e, além de tudo, entender o que não é transformado em pressões positivas para cada uma delas. Isso indica que da forma da diferença às metadiferenças, todo sistema tem limites — inclusive o nosso — e entender limites e intuir que no Fora há algo muito mais constitutivo do que parece inicialmente, é um valor ético-ontológico crucial para o Realismo Complexo. Todo sistema opera reduções, todo ente articula apenas alguns elementos e categorias, em todo fora (sem um “Grande Fora”) há pluralidades. (MACIEL, 2024, p. 42-43).

Em que esta abordagem se diferencia de algumas estratégias mais comuns de filosofia (incluindo filosofia intercultural)? Podemos partir de certo pressuposto de uma

ontologia plana da comunicação, que vamos apenas aqui esboçar em três passos. A planura aqui significa, inicialmente, colocar comunicações em um mesmo plano prévio de análise, sem hierarquização ou valoração de imediato. Comparemos:

- 1) “Ai!”;
- 2) “Teremos bife hoje para o jantar”;
- 3) “Hegel nasceu em Stuttgart e foi um importante filósofo alemão...”.

Cada uma destas pode ser contada-como-uma — temos então 03 (três) unidades comunicacionais específicas. Este **primeiro passo** permite planificar comunicações, as desdiferenciando *inicialmente* quem é o emissor, receptor, contextos ou intenções. Para este primeiro momento, vamos apenas contabilizar.

O **segundo passo** é o emprego de indexicais ou dêiticos. Empregando termos como aqui, ali, agora, bem como os pronomes e referenciamentos, podemos reconstituir a mobilidade das comunicações anteriores. Seguimos e rastreamos cada unidade comunicacional nos caminhos que ela percorre na ontologia social para cartografarmos suas redes materiais e imateriais (o que ela conecta, como se conecta — mas também o que ela evita, como ela se esquivava etc.). Este passo ajuda a rastrear a “canalização” da comunicação, ver por quais redes ela circula, e quais agenciamentos ela provoca, estimula ou inibe.

O **terceiro passo** é qualitativo, pois podemos adicionar a pergunta sobre valores: “em nome do quê” se diz ou se deixa de dizer algo? Com qual propósito ou intenção ou

plano isso foi dito? Em que medida tal comunicação se apresenta como despida de teleologias? E assim sucessivamente. Desta maneira, podemos cartografar discursos, seus impactos na gênese, direcionamento e teleologia das ações, e em nome de quais valores se busca afastar, brigar, conectar, desconectar, se aliar, guerrear com outros existentes.

Nesta perspectiva, que podemos chamar de *ecologia comunicacional* em homenagem a Latour e a Luhmann, não há discursos, ações ou valores sempre já dados, já automáticos, já incontestáveis. Tudo está à mercê de conexões e de desconexões muito reais, tudo deve pagar o preço ontológico de sua própria existência no trabalho de associação e de desassociação com outros actantes, redes, sistemas, objetos etc. Lembramos que ecologia não é abraçar golfinhos, mas entender tanto uma metafísica de alianças entre existentes como também as disputas, conflitos e metamorfoses pelas quais realidades se constroem e se destroem. Afastada a Bifurcação, a natureza deixa de ser algo mecânico e passivo, mas também deixa de ser algo idílico, fofo, “terminado”, harmônico: *ecologia é disputa, é alianças, é redes*.

Um estudo realista complexo da interculturalidade precisa se debruçar sobre todos estes aspectos, onde alianças, disputas e até mesmo renovações se tornam possíveis para além do mero presente. Actantes e redes antigas podem ser reativadas, visto que mesmo na ontologia comunicacional nada é absolutamente presente. Desta perspectiva, o mundo se torna absolutamente fascinante e chamativo, muito distante da perspectiva ocidentalista — esta, que se torna não apenas uma ideologia nociva,

mas algo tão tolo quanto inútil para se ressoar com a complexidade do mundo.

Teoria (Complexa) da História e a Filosofia Intercultural

Os passos fundamentais para análise de uma ontologia plana da comunicação foram dados: planura, indexicalização e ingresso qualitativo (valorativo). Agora, podemos analisar fenômenos culturais comunicacionais de pontos de vistas sincrônicos (com ênfase em momentos presentes) e diacrônicos (com ênfase no desdobramento dos modos de existência ao longo do tempo).

Na *perspectiva sincrônica*, podemos analisar redes materiais e imateriais, bem como nos alertar para erros categoriais que indicam a necessidade de se levar os valores qualitativos a sério, descobrindo quantos modos de verificação forem suficientes para se cartografar culturas e interações. Isso é operado com enfoque no que está “acontecendo agora” — um “agora” que não é redutível a uma versão simplista do “presente”, pois já se entende que tantas temporalidades estão envolvidas em seus próprios termos para que algo aconteça agora, em termos sincrônicos com outros acontecimentos destas redes materiais e imateriais. Há algumas instabilidades nesta abordagem, como as discussões sobre a limitação do “presente” que comentamos ainda na primeira seção deste trabalho — notadamente a incapacidade de, apenas “no presente”, se atentar para a miríade de inter cruzamentos históricos e agenciais que não se esgotam na presentificação.

Embora interessante, o sincrônico não é o suficiente para o Realismo Complexo. Precisamos entender como conectar tal abordagem com os *desdobramentos diacrônicos*. Para tanto, precisamos de uma Teoria Complexa da História (TCH). **Três diretrizes operativas** para produzirmos uma TCH:

- 1) *ontologia da comunicação*, tal como temos apresentado neste trabalho;
- 2) *crítica da metafísica da presença*: nem os “contemporâneos” são absolutamente presentes entre si (nem para o observador), como também o passado não é totalmente presente para perspectivas variantes que intencionam do presente ao passado;
- 3) entender as *temporalidades múltiplas*, entrecruzadas e interpenetradas, de vários sistemas sociais, crenças, objetos sagrados, formas linguísticas, entre outros.

Se afastamos o “presentismo”, afastamos também um “historicismo” por vários motivos, especialmente porque a ideia de que “O Passado” é um bloco monolítico estanque que mecanicamente informa o presente não passa de exibição de tolice.

Desenvolvi as primeiras linhas TCH no *Primeiro Esboço de um Tratado de Metametafísica* (MACIEL, 2021, p. 196-198), e pelas limitações de um ensaio vamos aqui nos contentar com a rearticulação do que foi outrora apresentado naquela tese. Esta TCH seria o que pode emergir de quatro subdisciplinas que podem se interpenetrar de múltiplas maneiras.

A **primeira** surge das articulações iniciais que fizemos neste ensaio, a *Ontografia de Atores-Redes*, que “rastrea associações, desassociações, atores, actantes, suas rotas,

suas escolhas, seus fracassos, suas maneiras de se diferenciar do entorno” (*ibid.*, p. 197). Aqui, partindo da planura, não precisamos nos comprometer irremediavelmente com diferenças entre sociologias, abordagens arqueológicas, relatos de antropologia cultural, ou até mesmo de outras ciências do Espírito. Métodos existentes de preferência certamente vêm da Teoria do Ator-Rede de Bruno Latour, mas também com importantes observações do Imaterialismo de Graham Harman e de influências da parte geral da Teoria dos Sistemas de Niklas Luhmann⁴.

⁴ Ver Latour (2012), Harman (2016) e Luhmann (2016).

A **segunda** é uma *Sociologia dos Encontros*, que “lida com o inesperado, com os choques entre ordens sociais de associações específicas com outras ordens associativas distantes da atitude natural” (*ibid.*, p. 197). Culturas não lidam apenas com harmonias e sentires idílicos, elas lidam com intrusões que podem se mostrar tanto benéficas como também completamente destrutivas. A chegada das caravelas europeias em terras que hoje são das Américas, por exemplo, foi um encontro que combinou e combina genocídio, etnocídio e ecocídio contínuos. A entrada de novas religiões certamente traz embates, recepções calorosas ou rejeições radicais: veja a imposição do cristianismo entre os coletivos nórdicos ou a imposição do budismo para os súditos de Ashoka no Império Máuria. Veja também encontros que preservam mesmo depois do (quase) desaparecimento do “original”, como vários elementos místicos do Terra Pura de Gandhara preservados no Shingon japonês. Certamente empregamos aqui “sociologia” no sentido que combina Latour (seguir os atores pelas redes) e

Luhmann (ontologia da comunicação), sem pressuposições de totalitarismo histórico, de marcha do progresso ou outros folclores ocidentalistas.

A **terceira** é a *História dos Sistemas* que combina três partes metodológicas: “1ª) a autodescrição do sistema em termos de rotas históricas e gestão de acoplamentos; e 2ª) a junção co-extensiva, na medida do possível, de relatos, sentires e co-respondências a partir da inovação do sistema” são as duas primeiras, seguida da 3ª) história da estratificação (MACIEL, 2021, p. 198).

Sistemas sociais podem ser instituições, organizações, interações entre pessoas (LUHMANN, 2016, p. 17 e ss.) — sua definição é ampla e não precisa se ater a sistemas modernos. Por exemplo, cerimoniais religiosos seguem ritos que conectam discursos, ações e valores na realização de propostas dos actantes deste momento cultural. Não é raro os próprios sistemas sociais rastreiem sua história: sucessivas dinastias chinesas organizam seus próprios ritos comentando, expandindo, cancelando ou modificando ritos anteriores. Sistemas jurídicos rastreiam decisões e jurisprudências para as renovar ou para as alterar. O *rastreamento destas rotas históricas* é o **primeiro método** desta disciplina.

O **segundo método** da História dos Sistemas não se detém na criação de arquivos e registros, mas de verificar a construção do *presente* do sistema através de modificações anteriores. Pode-se dizer que é um relatório de eficiência ou de efetividade, aproximando-se especialmente da teleologia dada pelos valores do sistema em questão. Por exemplo, recentemente o sistema do direito brasileiro embarcou na luta contra a violência contra as mulheres: a Lei Maria

da Penha, a criação de delegacias da mulher, entre outras modificações históricas do sistema do direito, agora podem ser rastreadas para verificar se a teleologia está sendo desdobrada. Aqui Latour fala em *co-respondência* (não correspondência entre A e B), mas no sentido de A respondendo à modificação B, que retroage e modifica A segundo critérios levantados por B, e assim sucessivamente⁵.

⁵ Ver Bruno Latour (2019, p. 81 e ss).

Optamos pelo neologismo co-respondência para evitar a intuição de que há “correspondência” no sentido direto, automático e espelhado entre proposta teleológica e resultado de ações no mundo.

⁶ Ver Hartmann (1933). Mariana Deonísio e eu realizamos uma tradução da introdução que Hartmann escreveu para a obra *O Problema do Ser Espiritual*, publicada originalmente em 1933 (HARTMANN, 2022). Para uma introdução geral à filosofia de Nicolai Hartmann, ver Maciel (2020).

O **terceiro método** é a *história da estratificação*. Esta teoria (inspirada em Nicolai Hartmann⁶) considera a realidade como uma superimposição e superformação de elementos que são distintos, mas que promovem a emergência de estratos de realidade mais complexificados. Por exemplo, interações físicas não tem a “missão” de formar a vida — no entanto, aparecido contingentemente o fenômeno da vida, agora o estrato orgânico da realidade passa a ter categorias e metas próprias que interagem com o que havia antes sem se reduzir a ele. Hartmann separava entre seres ideais (que são indiferentes à temporalização) e seres reais (que são físicos, orgânicos, psíquicos e espirituais/socioculturais). A estratificação aponta para o fato de que sistemas não precisam ser apenas sistemas comunicacionais, mas que a estratificação da realidade ajuda a rastrear a história de agenciamentos para além do sociocultural, tendo que ver com pandemias, epidemias, desastres naturais — mas, também, com aparecimento de sistemas biopsíquicos de certas pessoas que introduzem significativas novidades não exatamente previstas em contextos prévios, tal como Colombo nas Américas, ou Maomé na Arábia. Assim, não apenas o comunicacional, mas outras categorias e

estratos da realidade também podem ser contemplados em nossa TCH.

Em termos de comparação, a História dos Sistemas na TCH:

Distingue-se da ontografia na medida em que esta é geral, atendo-se à relacionalidade de atores-redes, que geralmente preende negativamente (ignora ou negligencia) as razões sistêmicas. Com a adição desta terceira subdisciplina, a forma da distinção interno/externo também ganha ênfase de história interna, sendo cada vez mais relevante à medida que se ascende a estratos superiores (ou seja, mais livres para associar/desassociar). Isso, contudo, não significa que é irrelevante para sistemas orgânicos e físicos, uma vez que é “em cima” da história de Gaia; o tempo que ela introduz em suas seleções biosféricas é o tempo que admite histórias internas próprias (MACIEL, 2021, p. 198).

Por fim, a **quarta subdisciplina** é o *Estudo de Itens Culturais* como “ficções históricas, romances de época, poesias históricas, mitos, lendas e outros tipos de relatos” (ibid.). Embora frequentemente associado com literatura, lembramos que nem todos os povos desenvolvem *corpus* literário, então os relatos precisam também se abrir para a contemplação de sabedorias e de experiências orais. Importante também notar que o termo “ficções” não tem nenhuma conotação negativa aqui, pois o estudo do imaginário dos povos também é de extraordinária importância. Contra o ocidentalismo que se vê como monopolizador do “futuro”, todas as culturas pensam seu futuro em formas de romances, profecias, mitos, projeções materiais e espirituais etc. Não apenas, todas as culturas também imaginam sobre seu passado: lembro-me de Confúcio organizando documentos, músicas, registros de ritos e poemas do passado, imaginando como os “reis-filósofos” (sic.) da

antiguidade chinesa (que, para ele, já tinha mais de 2 mil anos antes de ele nascer) poderia influenciar no presente e no futuro de seu povo.

É através da interação sofisticada entre ontografia dos atores-redes, sociologia dos encontros, história dos sistemas e da apreciação dos itens culturais que a Teoria Complexa da História do realismo complexo emerge. Perante este paradigma, o ocidentalismo, este Duplo-Clique dos modernos, revela-se não apenas como um conjunto de diretrizes colonizadoras e imperialistas, mas como algo tão perigoso quanto risível e minúsculo, descartável perante a sofisticação exigida por pesquisadores e pesquisadoras movidos pelo realismo complexo. Ou, talvez, que ele seja um daqueles artefatos culturais a serem planificados e indexicalizados para explicar os valores totalitários da modernidade bifurcada, com sede de purificação e de aceleração de suas atrocidades no mundo através de seus *-cídios* favoritos. É por isso que a filosofia intercultural, de um ponto de vista do realismo complexo, não pode jamais ter o moderno/ocidental nem como ponto de partida obrigatório, nem como ponto de chegada necessários. Lidar com eles é uma possibilidade, mas que seja feito com todo o cuidado que alguém sensato deve ter ao manejar resíduos radioativos ou infectantes.

Conclusões: diretrizes gerais e desafios futuros

Podemos agora resumir em alguns pontos as diretrizes gerais com as quais o Realismo Complexo pode contribuir para a sofisticação da filosofia intercultural:

- Filosofia como capacidade congruentemente generalizada de reflexão sobre o pensamento, sobre discursos, ações e valores — compreendendo-se isso a partir de uma categoria de comunicação que não se reduz ao verbal/logocêntrico, mas que também associa tanto paralinguagens como comunicações entre seres não-humanos;
- Atenção no aspecto autorreferente de culturas que se diferenciam tanto internamente, como também em relação a demais culturas no que tange seus discursos, suas ações e seus valores — assim, atenção também nos atravessamentos históricos e nas interpenetrações entre culturas distintas nos termos de cada uma delas;
- Rastreamento de modos de verificação para tentarmos evitar erros categoriais e seguir os atores por suas redes materiais e imateriais;
- Ontologia plana de entes comunicacionais, seguida de indexicalização e da abordagem qualitativa;
- Emprego da Teoria Complexa da História como importante recurso metodológico com quatro subáreas: ontografia de atores-redes; sociologia dos encontros; história dos sistemas; e o estudo de itens culturais como ficções, histórias, romances, mitos etc.

Do conjunto destas diretrizes, brocados de agenciamento podem se tornar mais compreensíveis, como o “deslocamento do senso de familiaridade”, e o “siga os atores!”. Aqui, a filosofia intercultural do realismo complexo surge não apenas de sua Teoria Complexa da História, mas também do feedback que esta TCH pode ter em

repensar filosofemas em defesa de um pluralismo ontológico mais sofisticado. Isso tem notadamente um *caráter experimental*, que não é apenas experimentos de pensamento, mas de conexão e desconexão que são orientados a objetos de estudo bem específicos, mas que se abrem para apreensões múltiplas.

Um bom exemplo para inspiração é a obra *A Queda do Céu*, que apareceu em 2010 a partir da colaboração entre o antropólogo francês Bruce Albert, e Davi Kopenawa Yanomami. Esta obra não é nem totalmente da Universidade de Paris, nem totalmente do povo Yanomami. É uma *terceira coisa*, fruto do efeito multiplicador da comunicação para novos níveis de compreensão em alteridades fora tanto da França como do território Yanomami. É um artefato cultural produzido em consonância e correspondência, no sentido latouriano, sendo uma nova maneira de “preender” este fenômeno de interação cultural entre “ocidentais” e “ameríndios”. Sua teleologia não é ocidentalizar o Yanomami, muito menos transformar um leitor em um membro oficial deste povo. Não há a proposta de homogeneização do Espírito, mas a multiplicação de vozes e de tipos de sentires que se prestam para novas formas de se refletir sobre o que há.

Por fim, os desafios institucionais enfrentados pela filosofia intercultural ainda são imensos. As atitudes deletérias que comentamos, como a coletânea de curiosidades, o ecletismo/ecumenismo vulgar, ou formas veladas de colonização via ocidentalismo, ainda são muito fortes. O primeiro passo, o mais difícil talvez, será tentar construir um consenso operativo mínimo — ou, mais esperançosamente, uma zona de convergência múltipla de arcabouços

teóricos. Acreditamos que o realismo complexo pode oferecer isso, mas há muito trabalho pela frente ainda.

Concomitante a isso, o estímulo institucional, orçamentário e curricular da interculturalidade não passará de perfumaria se o “trabalho pesado” não for estimulado e recompensado. Este trabalho envolve várias ações que precisam ser contíguas:

1) **Formação docente:** talvez a vastíssima parcela dos docentes brasileiros foi formada em teorias, práticas, praxis, autores e movimentos modernos e ocidentalistas. Não há meio fácil de reformar esta situação — o menos desafiador (que já é monumental em si) é tentar repensar estruturas curriculares das graduações (bacharelados e licenciaturas) para incorporar profissionais de várias áreas distintas (com formações também distintas). Isso, talvez, estimule os discentes a não optar pelo “clubismo” logo de cara, e se virem em vias de lidar com fenômenos que precisam de considerações filosóficas, antropológicas, sociológicas, arqueológicas, entre outras;

2) **Recursos didáticos:** precisamos de profissionais capacitados e investimento orçamentário para traduções (preferencialmente bilíngues ou até mais, se for o caso) que combine a divulgação de obras filosóficas de outras culturas e o cuidado no ensino de idiomas⁷. Além disso, sempre que possível, excursões de campo (ou ao menos em museus ou exposições), mesas redondas e interações com filósofas e filósofos de outras culturas, também estimulam a riqueza necessária para uma boa filosofia intercultural. A

⁷ Como exemplo, ressalto o apurado trabalho de Ana Paula Martins Gouveia, Dilip Loundo, Giuseppe Ferraro, Joaquim Monteiro e Leonardo Alves Vieira (membros do GT de Filosofia Oriental da ANPOF) que deveria servir de paradigma espiritual para todas as traduções de textos das filosofias asiáticas. O grupo não apenas traduziu e comentou o Capítulo XV do *Versos Fundamentais do Caminho do Meio*, de Nagarjuna, como trouxe as versões em sânscrito, mandarim e tibetano, realçando não apenas o “conteúdo” por assim dizer, mas também as diferenças entre as versões na Ásia. Ver GOUVEIA et.al., (2018).

criação de concursos públicos específicos, bem como de departamentos, núcleos de estudos e de editais de financiamento de pesquisas nesta área, também, fazem parte deste universo orçamentário e de recursos necessários.

3) **Atravessamento curricular:** pode ser de imensa ajuda a presença de temas, autores e movimentos de outras culturas em tópicos comumente estudados por outras culturas. Por exemplo, estudar o “realismo político” de Maquiavel, de Shang Yang e de Kautilya. Todo cuidado possível precisa ser dado para trabalhar estes autores começando pela planura comunicacional, sem hierarquia entre eles — para evitarmos meros rodapés informativos ou curiosidades inúteis. Afinal, a interação entre governança, legislação e controle social é o que os três estudam, e as proximidades e diferenças entre eles poderão ser bem realçadas em condições boas de exercício de filosofias interculturais.

Por fim, a filosofia intercultural ainda tem um caminho gigantesco para percorrer, especialmente no Brasil. Não obstante, seja na crise do ocidentalismo, seja na emergência cada vez mais frequente de problemas globais, seja no apreço e na contemplação das culturas diferentes, a filosofia intercultural se mostra como um personagem altamente relevante, seja para nossa época, seja para o atravessamento com passado e o futuro. O realismo complexo, como trabalhado neste breve ensaio, poderá contribuir tanto para a sofisticação, para a renovação, como também para a expansão desta área da filosofia, alcançando novos horizontes de intercruzamento de discurso, ações e valores para um mundo mais diverso.

Otávio Souza e Rocha Dias Maciel

Doutor em Filosofia pela Universidade de Brasília. Professor de Filosofia e Teologia na Universidade do Distrito Federal (UnDF). Colaborador dos Grupos de Trabalho da ANPOF em Filosofia Oriental e em Ontologias Contemporâneas.

<https://orcid.org/0000-0003-3137-8738>

Referências

- AUSTIN, J. L. *How to Do Things with Words*. Oxford: University Press, 1962.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GOUVEIA, Ana Paula Martins et.al. *Nāgārjuna: Exame do ser e do não ser*. Campinas: Editora Phi, 2018.
- HARMAN, Graham. *Immaterialism: Objects and Social Theory*. Cambridge: Polity Press, 2016.
- HARTMANN, Nicolai. ‘Introdução d’O problema do ser espiritual (1933), de Nicolai Hartmann’. Trad. Otávio S.R.D. Maciel e Mariana César Deonísio. *Anãnsi: Revista de Filosofia*, [S. l.], v. 2, n. 2, p. 222-263, 2022.
- HARTMANN, Nicolai. *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. Berlin: De Gruyter, 1933.
- LATOUR, Bruno. *Investigação sobre os Modos de Existência — Uma antropologia dos Modernos*. Trad. Alexandre Agabiti Fernandez. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- LATOUR, Bruno. *Reagregando o Social: Uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador & Bauru: EDUFBA e EDUSC, 2012.
- LUHMANN, Niklas. *Sistemas Sociais: Esboço de uma teoria geral*. Trad. Antonio C. Luz Costa, Roberto Dutra Torres Junior, Marco Antonio dos Santos Casanova. Petrópolis: Vozes, 2016.
- MACIEL, Otávio Souza e Rocha Dias. *Naturezas do Pluralismo e o Realismo Complexo*. *Das Questões*, [S. l.], v. 19, n. 1, 2024.
- MACIEL, Otávio Souza e Rocha Dias. *Algumas Linhas de Realismo Complexo: preceitos, duplo horizonte e isonomia epistêmica*. *Das Questões*, [S. l.], v. 17, n. 1, 2023.
- MACIEL, Otávio Souza e Rocha Dias. *Primeiro esboço de um tratado de metametafísica: introdução ao realismo complexo*. 2021. 535 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2021.
- MACIEL, Otávio Souza e Rocha Dias. ‘Ensaio introdutório à filosofia de Nicolai Hartmann’. *Anãnsi: Revista de Filosofia*, v. 1, n. 2, p. 131-158, 30 dez. 2020.
- MACIEL, Otávio Souza e Rocha Dias. *Meta-metafísica e correlacionismo: desafios e direções para uma filosofia no século XXI*. Dissertação (Monografia em Filosofia) — UnB. Brasília, 2017.
- MERTON, Robert K. *Social Theory and Social Structure, revised and enlarged edition*. New York: The Free Press, 1968.

- MIGNOLO, Walter & WALSH, Catherine. *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham: Duke University Press, 2018.
- MIGNOLO, Walter D. & ESCOBAR, Arturo. *Globalization and the Decolonial Option*. New York, Routledge: 2010.
- NOGUEIRA, Renato. Afroperspectividade: por uma filosofia que descoloniza. Entrevista por Tomaz Amorim do Negro Belchior em 12/07/2015.
- QUIJANO, Aníbal. ‘Colonialidad y modernidad / racionalidad’. *Perú Indígena*, Lima, v. 13, n. 29: 11-20, 1992.
- WHITEHEAD, Alfred N. *O Conceito de Natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- WHITEHEAD, Alfred N. *Process and Reality — an essay in cosmology*. New York: The Free Press, 1978.

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 interculturally, 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 interculturally 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 dialeticamente 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 comunidade partilhada não é só nossa, e não tem de ser acoplada 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 Vedānta 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.

Reflexões sobre a Metodologia da Filosofia Intercultural: Inspirando-se nos Professores Raimon Panikkar e Ninian Smart, e no Meu Estudo de Nishida Kitarō

Musing on the Methodology of Intercultural Philosophy: Drawing upon from Professors Raimon Panikkar and Ninian Smart, and my Study of Nishida Kitarō

Michiko Yusa

RESUMO

A questão da metodologia no campo emergente dos estudos interculturais interessou meus orientadores de pós-graduação na UCSB, cujas influências formativas foram indispensáveis para o meu desenvolvimento intelectual. O pensamento complexo de Raimon Panikkar baseava-se na unidade entre epistemologia e ontologia (você “se torna” o que “conhece”). Ele também direcionou minha atenção para a filosofia de Nishida Kitarō. Ninian Smart propôs sua própria abordagem ao estudo filosófico da religião. Abordo diversos tópicos (mas não limitados a): (1) A unidade intrínseca entre epistemologia e ontologia (Raimon Panikkar, Nishida Kitarō); (2) O valor indispensável da “objetividade” (Ninian Smart); (3) A unidade entre pensamento, linguagem e ser (Platão, Max Müller, Nishida). Meu objetivo geral é refletir sobre a “metodologia” da filosofia intercultural, da qual emerge uma sugestão sobre a utilidade de “textos bilíngues”, cuja promoção pode ser especialmente relevante no nível de pós-graduação.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia da Linguagem, Abordagem Intercultural, Metodologia como “meta hodos”, Filosofia Japonesa, Kyakka Shōko .

ABSTRACT

The question of methodology in the emerging field of intercultural studies interested my graduate advisors at UCSB, whose formative influences were indispensable for my intellectual development. Raimon Panikkar’s complex thought stood on the oneness of epistemology and ontology (you “become” what you “know”). He also directed my attention to the philosophy of Nishida Kitarō. Ninian Smart heralded his own approach to the philosophical study of religion. I touch on diverse topics (but not limited) to such as: (1) The intrinsic unity of epistemology and ontology (Raimon Panikkar, Nishida Kitarō); (2) The indispensable value of “objectivity” (Ninian Smart); (3) The unity of thought, language, and being (Plato, Max Müller, Nishida). My general aim is to reflect on the “methodology” of intercultural philosophy, out of which emerges a suggestion concerning the usefulness of “bilingual texts,” the utility of which may be promoted, especially at the graduate level.

KEYWORDS

Philosophy of Language, Intercultural Approach, Methodology as “meta hodos”, Japanese Philosophy, Kyakka Shōko.

Introdução¹

¹ Texto produzido para a palestra ocorrida no III Congresso Internacional da Associação Latino-Americana de Filosofia Intercultural (ALAFI) em 26 de agosto de 2024, São Paulo, Brasil. A presente versão foi revisada em março de 2025, com tradução realizada pela Profa. Dra. Amanda Sayonara Fernandes Prazeres

É uma honra apresentar minha palestra principal hoje (via Zoom). Aproveitando esta oportunidade, volto-me às influências formativas que recebi de meus professores. Começarei lembrando meus anos como estudante de pós-graduação na Universidade da Califórnia, Santa Barbara (UCSB), da década de 1970 até 1983 (Parte I). Em seguida, discutirei a “metodologia” ou “metodologias” da filosofia intercultural (Parte II). Farei algumas referências a Nishida Kitarō (1870-1945), que influenciou profundamente o meu pensamento.

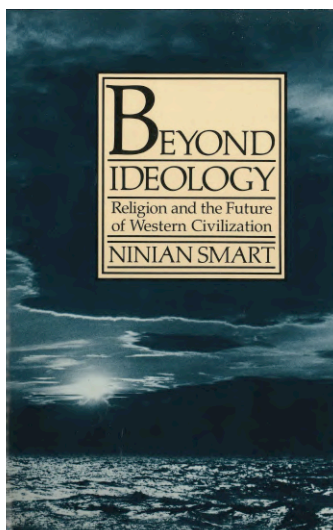
Parte I: Influências Formativas

Frequentei a UCSB inicialmente como estudante de graduação através do *Junior Year Abroad Exchange Program*, entre a International Christian University (ICU) em Tóquio e o sistema da Universidade da Califórnia. Na ICU, eu estava começando a me interessar pelo estudo das religiões, e meu professor de pensamento indiano, Minoru Kasai, era um grande amigo do Professor Raimon (Raimundo) Panikkar, a quem conhecera em Varanasi (Benares). O Professor Kasai sugeriu que eu considerasse Santa Barbara, pois Panikkar estava se mudando de Harvard para a UC Santa Barbara para assumir uma posição docente a partir do trimestre de inverno de 1973. Kasai achava que eu deveria conhecer esse professor-pensador tão único e especial.

Ainda me lembro vividamente do primeiro dia em que vi Raimon Panikkar. Era uma tarde tempestuosa de janeiro, com uma chuva torrencial lá fora e muito vento. A disciplina de graduação que ele ministrava naquele trimestre era sobre *Os Upanishads*. Ele entrou na sala de aula, imperturbável com o clima, cheio de energia e bem vestido, com um guarda-chuva dobrado. Começou o primeiro dia com referências bibliográficas, destacando livros importantes em inglês sobre os Upanishads que deveríamos conhecer. Ele trouxe aqueles livros em sua pasta—um gesto impressionante de dedicação ao ensino em um dia tão tempestuoso.

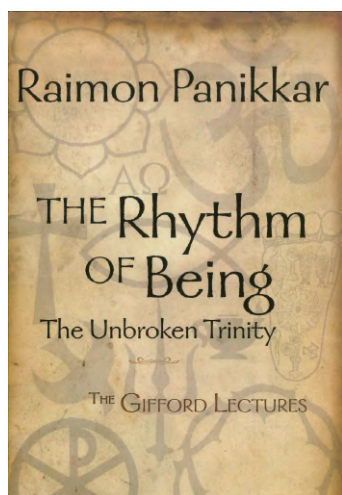
Em pouco tempo, ele despertou em mim o desejo de aprender, e acabei escolhendo o caminho da vida acadêmica. Em 1974, após minha graduação na ICU, voltei à UCSB para iniciar meus estudos de pós-graduação. Resumindo uma longa história, Panikkar tornou-se meu orientador, e, dez anos depois daquele dia tempestuoso, concluí minha tese de doutorado sobre Nishida e Jacques Maritain sob sua orientação.

Foi por volta de 1977 que o Professor Ninian Smart ingressou no corpo docente do Departamento de Estudos Religiosos da UCSB. Ele organizou uma nomeação dividida entre a Universidade de Lancaster, no Reino Unido, e a UCSB. Fui designada como sua *reader* [revisora acadêmica/coorientadora] nos primeiros trimestres após sua chegada ao campus. Naquela época, Ninian completou 50 anos. Em 6 de maio de 1977, organizei uma festa de aniversário para ele em seu apartamento alugado em Isla Vista e convidei professores e estudantes de pós-graduação para o local. Em proporção inversa à



² Nota da tradutora [N. T.]:

As Palestras Gifford [Gifford's lectures] foram criadas em 1887 por Adam Lord Gifford, um juiz escocês do Tribunal Superior. Seu objetivo era fomentar o estudo da teologia natural em seu sentido mais amplo, promovendo palestras nas universidades de Edimburgo, Glasgow, St Andrews e Aberdeen. Entre os inúmeros filósofos e teólogos que se apresentaram nas palestras Gifford estão Hannah Arendt e Paul Ricoeur.



simplicidade quase austera de seu apartamento, a alegria da ocasião transbordou sem limites.

Aqueles foram os dias em que nos deliciamos com as bênçãos da beleza natural de Santa Barbara e da Califórnia (as flores silvestres, o sol, a praia, o oceano, a areia, a névoa, os abacates, as alcachofras, o Chardonnay, o Pinot Noir...) e a companhia calorosa e acolhedora. A chegada de Ninian eliminou todas as barreiras de formalidade que existiam entre professores e alunos, e socializamos livremente para celebrar as muitas ocasiões que mereciam reuniões.

Como eu poderia saber que era uma sorte tão incomum e especial estudar de perto com esses professores tão únicos? Só para mostrar como Panikkar e Smart eram reconhecidos em sua profissão, deixe-me mencionar que Ninian Smart proferiu suas Palestras Gifford² durante o ano acadêmico de 1979-1980, e Raimon Panikkar em 1988-1989—ambas na Universidade de Edimburgo. Na verdade, ajudei a compilar a bibliografia de Ninian quando chegou a hora de publicar suas Palestras Gifford, *Beyond Ideology: Religion and the Future of Western Civilization* (1981).

Raimon me convidou para assistir às suas Palestras Gifford (25 de abril a 12 de maio de 1989), mas, infelizmente, naquela época eu já havia assumido meu cargo como professora universitária e não pude me ausentar de minhas responsabilidades. As palestras de Raimon tinham como tema “A Trindade e o Teísmo: A Morada do Divino no Mundo Contemporâneo”, cuja versão expandida foi publicada quinze anos depois como seu último livro, *The Rhythm of Being* (2010). Ele faleceu dois meses depois

(em 26 de agosto de 2010, e, por coincidência, hoje, 26 de agosto de 2024— enquanto finalizo a primeira versão desta palestra— é o aniversário de sua morte).

1. Raimon Panikkar (1918-2010)

O pai de Panikkar era um hindu indiano da casta brâmane (de Kerala), e sua mãe, uma católica espanhola e pianista profissional. Os dois se conheceram, apaixonaram-se, casaram-se, e Raimundo nasceu em 2 de novembro de 1918, em Barcelona, como o mais velho de quatro filhos. Ele costumava lamentar que falava muitas línguas (como espanhol, catalão, inglês, italiano, alemão e francês), mas sempre com um “sotaque” espanhol. Na verdade, ele cresceu falando inglês como língua paterna. Obteve três doutorados—em Filosofia (1946), em Química (1958) e em Teologia (1961). Tornou-se padre da Igreja Católica Romana em 1946 (29/09) e celebrou seu 50º aniversário de ordenação sacerdotal em 1996 (29/09) no Mosteiro de Montserrat, próximo a Barcelona. Recebi um convite para a cerimônia, mas não pude comparecer.

De 1940 a 1966, Panikkar foi membro do Opus Dei — ele ingressou na ordem leiga em 1940, no contexto da Guerra Civil Espanhola, e acabou deixando-a por volta de 25 de junho de 1966. O espírito livre de Panikkar parece não ter sido bem recebido pela liderança do Opus Dei.

Dentre as muitas ideias fundamentais que recebi do Professor Panikkar, destaco alguns pontos memoráveis:

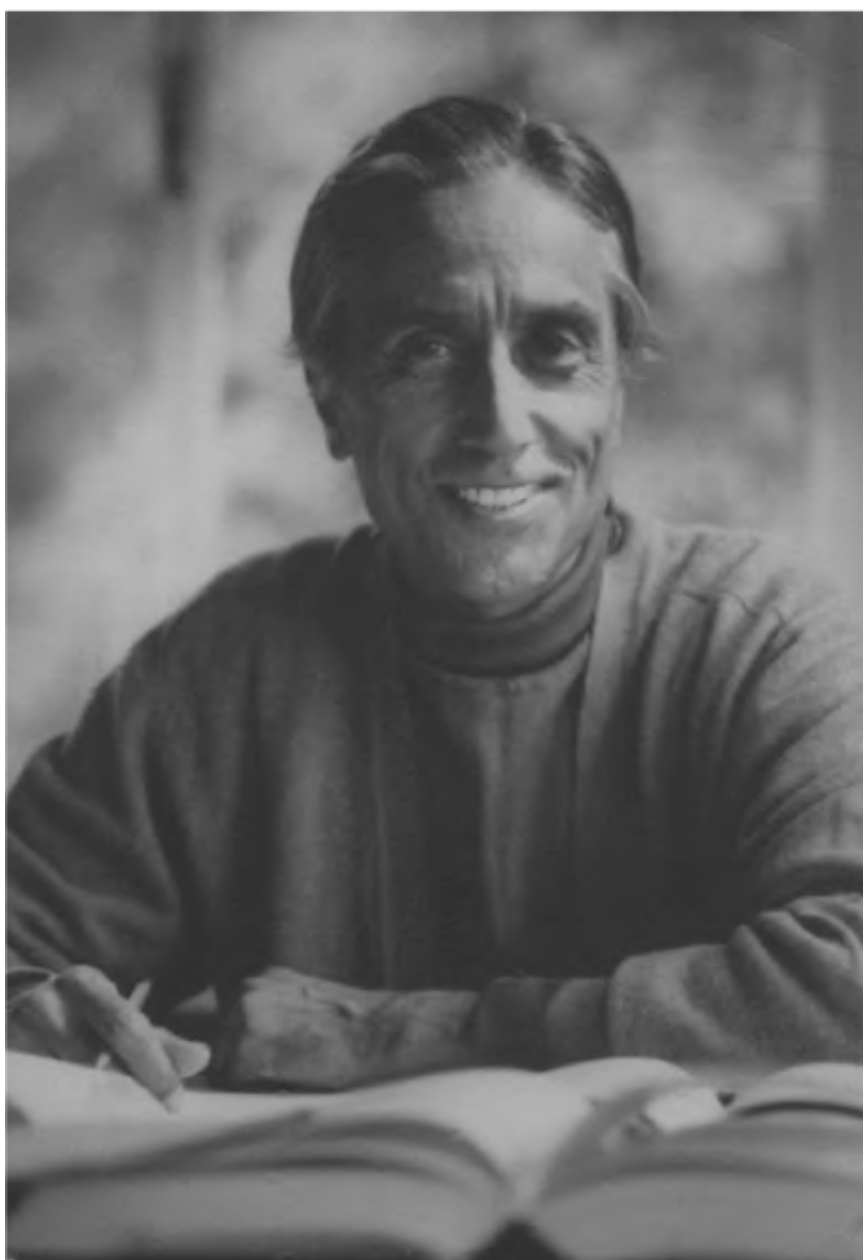
- A unidade intrínseca entre ontologia e epistemologia: Você se torna o que conhece. Ele costumava dizer (meio

brincando): “Cuidado ao escolher o tema de sua dissertação, porque você se tornará ele!”

- A dinâmica interna dessa unidade entre ontologia e epistemologia é que “você acabará amando o que estuda e, portanto, se tornará o que ama e o que conhece”. Em outras palavras, não é possível estudar algo que você não ama verdadeiramente. Essa é a unidade intrínseca entre a mente e o coração.

Imagem 1

Raimundo Panikkar
no escritório de sua casa
em Santa Barbara, por
volta de 1974.
Foto tirada por
Scott Eastham,
meu colega de seminário.



- O termo “estudo comparativo” pode ser enganoso, pois não se pode comparar duas culturas na filosofia intercultural. Já somos parte da abordagem comparativa. Panikkar costumava dizer que só podemos conhecer algo novo com base no que já sabemos. Em outras palavras, todo conhecimento é inerentemente comparativo (ou seja, é construído sobre o que já conhecemos).
- No “estudo comparativo”, uma posição neutra e desinteressada (como a de um juiz) não é possível. Panikkar frequentemente se referia a Werner Heisenberg, cujo experimento revelou que a energia do observador altera o que está sendo “observado”. O observador e o observado estão inseparavelmente conectados. Para Panikkar, isso também era verdade nos estudos humanísticos interculturais.
- Panikkar estava desenvolvendo uma abordagem que nos levaria diretamente ao cerne dos “estudos comparativos” e dos “estudos filosóficos interculturais”³. Essa abordagem consistia em se engajar em um diálogo (uma conversa profunda e mutuamente respeitosa) com o outro e em escutar o outro com o coração aberto. Com tal atitude da mente e do coração, conseguimos silenciar o ruído desnecessário dentro de nós e começamos a ouvir algo significativo que não havíamos percebido antes. O efeito desse diálogo é “intra” e não apenas “inter”, pois envolve uma profunda autotransformação que ocorre no nosso íntimo.
- No final das contas, conhecer o outro enriquecerá o conhecimento de “quem eu sou”. Isso levou Panikkar a insistir que devemos estudar não apenas uma tradição, mas pelo menos duas, o que pode colocar em movimento o círculo hermenêutico de “enriquecimento mútuo”. (Cf. Max Müller:

³ N. T.: Panikkar trabalhou ativamente na promoção da filosofia intercultural. Em 1995, ele foi o responsável por organizar o primeiro Congresso Internacional de Filosofia Internacional que aconteceu na Cidade do México. O evento reuniu acadêmicos comprometidos em pensar a filosofia como um processo aberto para a diversidade de pensamento e diálogo entre tradições. Panikkar definiu a filosofia intercultural como “el imperativo de nuestro tiempo” (PANIKKAR, 1996, p. 28).



Imagem 2

8 de maio de 2008.

Última aparição pública de Panikkar na Basílica dei Frari, Veneza, Itália.

Ao fundo, a pintura *A Assunção da Virgem*, de Ticiano.

Foto de M. Yusa.

Só ao compreender a religião do outro é que compreendemos nossa própria religião— esse era o princípio fundamental no qual se baseava a disciplina do “estudo comparativo das religiões”).

Essas ideias constituíam a “abordagem hermenêutica dialógica” de Panikkar, que, acredito, é facilmente aplicável aos estudos filosóficos interculturais.

Foi Panikkar quem me apresentou à filosofia de Nishida. Ele conhecia pessoalmente Nishitani Keiji, Hisamatsu Shin'ichi e Takeuchi Yoshinori de conferências internacionais. Esses pensadores falavam com carinho e respeito sobre seu antigo professor, Nishida. Assim, Panikkar queria que eu estudasse o pensamento de Nishida, o que, percebi imediatamente, teria um impacto profundo na formação da minha vida intelectual.



Não posso encerrar esta seção sobre Raimon Panikkar sem citar seu poema favorito, *Caminante*, de Antonio Machado [poeta espanhol], que, para Panikar, resumia seu caminho filosófico:

⁴ “Wayfarer, your footsteps are
the way, and nothing more;
Wayfarer, there is no way,
You make the way while you go.”

Citado e traduzido
por Panikkar em
The Rhythm of Being, p. 12)

Caminante, son tus huellas
el camino, y nada más;
caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.⁴

(*apud* Panikkar, 2010, p. 12).

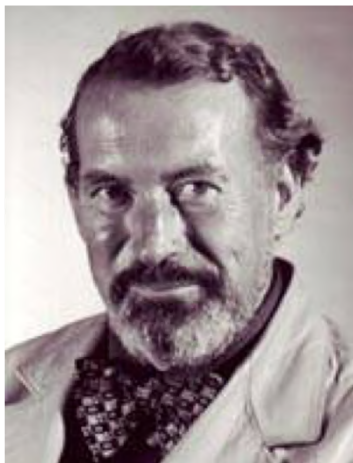
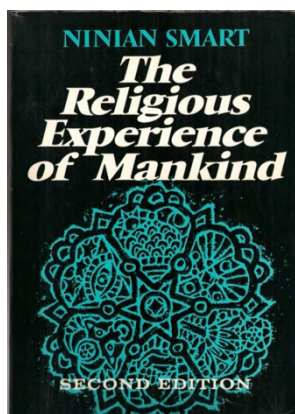


Imagem 3
Ninian Smart,
início dos anos 1970.



O livro didático amplamente utilizado em Estudos Religiosos em todo o mundo nas décadas de 1970 e 1980. Foi publicado pela primeira vez em 1969, e a edição revisada saiu em 1976.

2. Ninian Smart (1927-2001)

Os pais de Ninian eram ambos escoceses. O pai era um renomado professor de astronomia na Universidade de Cambridge. A mãe (nascida Carswell) era uma mulher elegante, que, segundo Ninian, “sempre usava salto alto, mesmo em casa”. Ela era culta, articulada, espirituosa e artística. Eles tiveram três filhos: o mais velho tornou-se professor de filosofia em universidades da Austrália (J. J. C. Smart, 1920-2012); o segundo filho foi professor de história da arte na Universidade de Nottingham (Alastair, 1922-1992); e Ninian era o caçula, que, sozinho, estabeleceu o campo de estudo secular das religiões, independente da teologia, na Universidade de Lancaster em 1967. “Ninian” é o nome de um santo escocês.

Ele me disse em particular que sua aspiração era se tornar devoto [*pious*] no verdadeiro sentido da palavra. Longe do olhar do mundo, que o associava à sua abordagem analítica nos Estudos Religiosos, seu coração estava sempre ligado à “fé” e à virtude universal do “amor”, que o ancoravam e nutriam seu trabalho. Hoje, Ninian Smart é mais lembrado por suas “sete dimensões da religião”:

- (1) Prática-ritual;
- (2) Experiencial-emocional;
- (3) Narrativa-mítica;
- (4) Doutrinária-filosófica;
- (5) Ético-legal;
- (6) Social-institucional; e
- (7) Material-artística.

(Veja *The Religious Experience of Mankind* e outras obras).

Colocado de forma tão direta, pode parecer um pouco intimidador, então vou ilustrar essas dimensões com exemplos concretos. Ninian sempre se lembrava dos aniversários de sua família e amigos. Para ele, as festas de aniversário eram rituais essenciais, repletos de alegria (elementos emocionais), e essas celebrações eram ocasiões para contar histórias, anedotas e piadas hilárias. Um elemento filosófico estava presente nessas festas, como a profunda convicção que afirmava a vida. (Ninian e sua esposa Libushka perderam o filho mais novo, Roderick, para uma doença — quando o menino tinha cerca de 5 ou 6 anos, e essa experiência angustiante nunca os abandonou). Ninian também era atento ao significado do aniversário de casamento, pois o matrimônio, para ele, tinha implicações éticas e legais fundamentais, representando valores sociais e institucionais (por exemplo, a família). Nessas ocasiões festivas, Ninian costumava compor poemas (dimensão artística), que escrevia em um belo cartão de aniversário (ou de aniversário de casamento) — a dimensão material.

Não acho que Ninian se oporia se eu fosse ousada o suficiente para sugerir que essas sete dimensões não estavam “escritas em pedra”, por assim dizer — como categorias absolutas e definitivas —, mas, sim, como uma forma de dar sentido aos fenômenos religiosos multifacetados no estudo acadêmico das religiões. Ninian raramente se via preso por suas próprias teorias e permanecia flexível e inquisitivo em sua investigação intelectual. As teorias existem para auxiliar e facilitar nossa formulação conceitual (como uma jangada para chegar a um lugar), e ele parecia

saber, no fundo, que as teorias não alcançam a “lua”, assim como “o dedo que aponta para a lua” nunca a alcançará.

O que aprendi com Ninian é uma sabedoria simples e prática da vida (tanto na academia quanto na vida real):

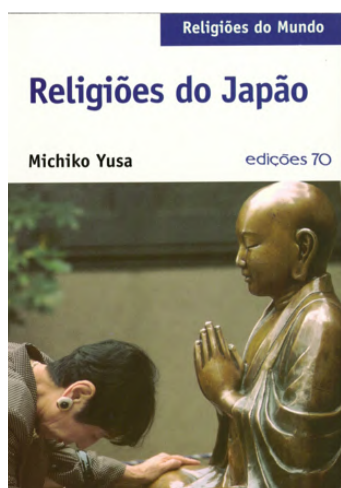
- Transforme parágrafos longos em curtos; se o texto original tiver parágrafos grandes e extensos, é permitido dividi-los em parágrafos menores. Use subtítulos, conforme achar necessário. (Essa foi a primeira sugestão de Ninian quando traduzi os escritos de Nishida para ele. Ele ficava extremamente irritado com o estilo prolixo e longo de Nishida!)
- Evite neologismos e palavras rebuscadas. Use “problema”, em vez de “problemática”, por exemplo. Esse ponto permaneceu guardado em minha mente. Posso ainda escolher algumas palavras que Ninian consideraria deselegantes, mas, pelo menos, tornei-me mais sensível a essa questão. Ele queria que eu respeitasse e celebrasse a integridade da língua inglesa e evitasse práticas obscuras que dificultam a compreensão do leitor sobre o que quero dizer. Escritos filosóficos cheios de jargões inevitavelmente saíam de moda, cedo ou tarde.
- Seja justo e objetivo ao avaliar as provas e trabalhos dos alunos. Não deixe que suas próprias suposições influenciem seu julgamento. (Esse tem sido um lembrete importante para mim, pois meu background cultural japonês às vezes me leva a considerar circunstâncias externas).
- Seja feliz. Mesmo que você não possa ajudar na situação de outras pessoas, sua própria felicidade é contagiosa. (Ninian costumava dizer: “Pais felizes fazem filhos felizes”).



Imagem 4

Ninian e Libushka em Santa Barbara. Junho de 1983.
Foto de M. Yusa.

- Publique seus escritos prontamente, sem muita demora. Ele costumava dizer: se você encontrar alguns erros ou falhas em seu livro, pode escrever outro livro para corrigi-los! Devo admitir que ainda luto para seguir esse conselho.



Japanese Religious Traditions
de M. Yusa.

Antes de encerrar esta seção sobre Ninian, permita-me compartilhar as palavras que capturam sua mente artística e criativa:

“Brevity is the soul of wit”.

“La brevedad es el alma del ingenio” (espanhol).

“A concisão é a alma do saber” (português).

Essas linhas foram retiradas do prefácio que ele escreveu para a série *Religions of the World*, à qual contribuí com meu *Japanese Religious Traditions*, que foi traduzido para o espanhol e o português logo após sua publicação.

3. “Diversidade harmoniosa”

Meus amigos mais velhos em Santa Barbara estavam intrigados que eu estudava com Raimon Panikkar e Ninian Smart—dois tipos de professores muito diferentes. Certa vez, durante um almoço no belíssimo Hotel Biltmore, me fizeram exatamente essa pergunta. Como isso é possível? É algo sustentável? Para minhas amigas, Panikkar e Smart pareciam estar em extremos opostos do espectro. Elas tinham a impressão de que Panikkar era mais como um sábio ou contemplativo, enquanto Smart era um filósofo analítico britânico rigoroso. A realidade, porém, era bem diferente disso. Simplesmente respondi com a seguinte explicação, que pareceu satisfazê-las: “Enquanto o Professor Panikkar me incentiva a seguir minha intuição, o Professor Smart me desafia a manter meu raciocínio crítico e ponderado”.

Imagem 5

junho de 1983, Santa Barbara.
Da esquerda para a direita:
Raimon Panikkar, Michiko Yusa
e Ninian Smart, durante a
celebração da conclusão
do meu doutorado.



Para mim, Raimundo e Ninian tinham muito em comum. Ambos eram homens do mundo, que conheciam e viajavam por diversos lugares. Viveram durante a guerra e estavam familiarizados com culturas e tradições religiosas diversas. Ambos eram espirituais à sua maneira — o que

mostra que a espiritualidade se manifesta de formas variadas —, pois a consciência da imanência e da transcendência do sagrado pode assumir diferentes formas, dependendo das culturas e dos indivíduos. Tanto Raimon quanto Ninian eram intelectuais e altamente analíticos, cada um à sua maneira. Ambos também eram metafísicos. Ambos apreciavam seus amigos e cultivavam uma ampla rede de contatos—embora seja verdade que suas personalidades diferentes atraíssem tipos distintos de amigos, eles também tinham um grupo de alunos e amigos, incluindo eu, que permaneceu muito próximo de ambos. Eles compartilhavam muito em termos de decência humana, expressa em suas personalidades marcantes. Eu adorava Raimundo e Ninian profundamente como meus queridos professores.

Parte II: Reflexões sobre a Metodologia da Filosofia Intercultural

1. O ditado zen: *kyakka shōko* 脚下照顧 e a onto-epistemologia de Nishida

1.1. “Olhe para baixo e veja onde você pisa”

Agora, volto-me às minhas reflexões sobre como podemos nos engajar da melhor forma na filosofia intercultural. Trata-se de metodologia, ou “como procedemos ao pensar de maneira intercultural e filosófica”. Em termos etimológicos, a palavra metodologia foi formada a partir de *meta hodos* *μετα ὁδος* (o caminho pelo qual viajamos).

Para iniciar a discussão, quero apresentar a conhecida expressão Zen “*kyakka shōko*” 脚下照顧, que significa “olhe

para baixo e veja onde você pisa”, bem como a expressão relacionada “*kan jiao xia*” 看脚下 (“*kan kyakka*” em japonês), que significa “Preste atenção aos seus passos”.

Essa expressão tem sua origem na seguinte anedota Chan (Zen):

Certo dia, o Mestre Fayan (J. Hōen) 法演, acompanhado por seus três discípulos — Fojian (J. Bukkan) 仏鑑, Foyan (J. Butsugen) 仏眼 e Foguo (J. Bukka) 仏果 — praticava meditação em uma montanha próxima.

O sol estava se pondo e era hora de voltarem ao templo. Enquanto desciam a encosta da montanha, rapidamente escureceu, e eles mal conseguiam ver o caminho. Era uma noite sem lua, e a área estava envolta em escuridão.

O mestre disse aos três discípulos: “Agora, o que vocês fazem desta situação em que nos encontramos? Coloquem isso em palavras”.

Fojian, um poeta de coração, disse: “É como um par de grandes fênixes voando acima de nós, adornando o céu”.

Em seguida, Foyan disse: “Está tão escuro que podemos encontrar uma cobra no caminho; estou com medo”.

Foguo disse: “Preste atenção aos seus passos” (*kan jiao xia* 看脚下), significando “vamos pisar com cuidado e voltar em segurança ao templo”.⁵

⁵ *The Wudeng huiyuan* 『五燈會元』 [Os Cinco Registros das Escolas Chan Compilados em Um durante o Período Song] (1252), em 20 rolos. Este episódio está no rolo 19.)

“*Kyakka shōko* 脚下照顧” no uso cotidiano do japonês atual simplesmente significa: “Tire os sapatos antes de entrar em casa”.

No entanto, vejo uma sugestão metodológica nessa expressão sobre como podemos proceder em nossos estudos filosóficos interculturais, pois percebo nela um elemento de autorreflexão crítica, de prestar atenção ao ponto de vista a partir do qual se observa o mundo.

Max Müller e Raimon Panikkar, por exemplo, falaram sobre o método comparativo como: “Para conhecer a si mesmo, é preciso conhecer o outro”. Panikkar enfatizava que “o outro aprofundará o autoconhecimento” e que o outro como um tu é a fonte profunda do autoconhecimento de alguém.

1.2. A onto-epistemologia de Nishida sobre “onde piso”

⁶ 「対象論理的にのみ考える人には、自己が立っている足許が見えないのである。しかして自己の視野に入り来らざるものは神秘と考えるのである。」
(NKZ 8.426) de Nishida,
“Praxis and the recognition
of the object” (1937)
「実践と対象認識」
(NKZ 8.395-499).

Nishida oferece mais uma camada de interpretação dessa expressão ao apontar que “Para aqueles que têm o hábito de pensar sobre as coisas apenas de forma objetificante, o lugar onde pisam não é visível, e qualquer coisa fora de seu campo de visão é descartada como 'misticismo'”.⁶ (NKZ 8.426). Nishida sabia muito bem que a direção objetificante da mente é apenas metade da história, pois o funcionamento da mente ocorre tanto na direção externa (objetificante) quanto na interna (subjetificante). Ele sempre considerou essas duas direções — para fora e para dentro, ou os aspectos noemático e noético que Husserl compreendeu de forma precisa — como parte intrínseca da natureza da mente. Além disso, Nishida via que o noético é necessariamente mais abrangente e sempre abraça o noemático.

A partir de 1934, quando Nishida passou a se dedicar a uma questão maior sobre o eu e o mundo, e sobre como a mente humana constrói vários “mundos”, tornou-se claro para ele que os seres humanos são *(nada mais do que) elementos individuais dentro de um mundo maior*, e cada um de nós é um ponto focal do mundo. Pensamos sobre o que está diante de nós e ao nosso redor justamente porque já estamos presentes no mundo como *seus elementos*

constitutivos. Dessa forma, o eu e o mundo estão radicalmente interconectados de maneira “contraditoriamente auto-idêntica”. Nishida costumava dizer: “eu nasço no mundo, trabalho nele e morro nele”.

Em tal mundo, a linguagem desempenha um papel essencial ao permitir a expressão e a comunicação, assim como as mãos são essenciais para criar coisas (incluindo ferramentas e instrumentos), e a consciência intersubjetiva nos transforma em seres que sabem amar e respeitar a vida.

(Deixei esta seção sobre Nishida breve e sucinta intencionalmente, para que eu possa passar ao próximo ponto sem me perder na montanha em uma noite sem lua).

2. O estudo de tradições plurais

O background intercultural pessoal de Panikkar inevitavelmente se refletia em sua orientação acadêmica. Ele insistia que, para nossas teses, os estudantes deveriam trabalhar com duas tradições — uma familiar a nós e outra diferente da nossa. No meu caso, Panikkar insistiu que eu *não* deveria abandonar minhas raízes japonesas. Ele foi igualmente firme ao afirmar que eu também deveria abordar uma tradição intelectual diferente daquela com a qual eu estava familiarizada. Ele acreditava que apenas nesse diálogo crítico e empático cada um de nós poderia ampliar seu horizonte intelectual, algo essencial em qualquer estudo intercultural. Ele valorizava especialmente a importância de cultivar sensibilidade e sutileza de consciência em um nível mais profundo em nossos estudos. Assim, todos os seus alunos de doutorado abordaram pelo menos duas tradições distintas em seus trabalhos de tese.

Como mencionei anteriormente, foi sob a influência de Panikkar que me voltei para a filosofia de Nishida Kitarō. Foi na primavera de 1975, quando ele me pediu para fazer uma breve apresentação sobre a noção de nada (jap. *mu* 無 ou greg. *mē on mē ous*) de Nishida no Seminário de Pós-Graduação. Ao ler os textos de Nishida pela primeira vez na vida, senti uma afinidade imediata com seu pensamento. Assim, comecei minha jornada pela “estrada longa e sinuosa (e às vezes tortuosa)”. Para minha tese, após algumas deliberações, escolhi Nishida e Jacques Maritain. Talvez tivesse sido mais apropriado escolher Henri Bergson em vez de Maritain, mas as coisas muitas vezes só ficam claras em retrospectiva.

⁷ N. T.: De acordo com Cartwright (2019), o teatro Noh (ou Nō) é uma forma tradicional de arte cênica japonesa que surgiu no século XIV e continua sendo praticada até hoje. Caracteriza-se por movimentos lentos e gestos estilizados, com atores usando máscaras distintivas para representar personagens como jovens, mulheres aristocratas, guerreiros e demônios. Originalmente, apenas homens podiam atuar no Noh. As peças são profundamente influenciadas por rituais religiosos budistas e xintoístas, explorando temas como dilemas morais, espiritualidade e a vida após a morte. A palavra *Noh* (能) significa “habilidade” ou “talento”, refletindo a combinação única de drama, música e dança que compõe essa arte.

Devo dizer que a insistência de Panikkar em que eu trabalhasse com um pensador japonês foi mais do que justificada. Ele temia que houvesse muitas gerações de jovens estudantes asiáticos (lembre-se, Panikkar era meio indiano) que se tornassem culturalmente “desenraizados” em seus esforços para emular o “estilo intelectual ocidental”. Graças a Panikkar, descobri Nishida sob o céu azul intenso e penetrante da Califórnia e comecei a desenvolver uma profunda apreciação por minha própria herança cultural, que se estendeu à herança de meus amigos.

3. Um interesse interdisciplinar

Quase imediatamente após o trabalho em minha tese, comecei a me interessar pela tradição estética japonesa, inicialmente motivada pela oportunidade de participar de um workshop de *teatro noh*⁷ ministrado pelo ator mestre Umewaka Rokurō na Universidade da Colúmbia Britânica

(UBC). Um mundo completamente novo da literatura noh se abriu para mim, e o tratado de noh de Zeami (que foi profundamente influenciado por sua prática zen) capturou meu interesse como algo que “adicionou cor” ao discurso filosófico “monocromático” de Nishida.

Quando visitei o Professor Nishitani Keiji em sua casa em Kyoto por volta de 1984, conversei com ele sobre meu emergente interesse interdisciplinar. Para minha alegria, o sábio professor disse: É bom estudar outras coisas além da filosofia de Nishida, porque um interesse mais amplo em outras áreas levará você a uma compreensão muito mais profunda da filosofia de Nishida (parafraseando as palavras de Nishitani). De fato, a filosofia de Nishida revela seu interesse multidimensional em arte (poesia e pintura), história, física, ecologia, biologia, matemática e outras áreas do conhecimento, incluindo pensamento cristão e budista.

4. Idioma

4.1. Requisitos de idioma

No Programa de Estudos Religiosos da UCSB, os alunos de pós-graduação eram obrigados a demonstrar proficiência em leitura em francês e alemão ou cursar dois anos de aulas desses idiomas em nível universitário. Não me ocorreu solicitar que meu japonês fosse considerado como um dos dois idiomas exigidos. Assim, fiz dois anos de alemão e francês, que eu adorei.

Assim, aconteceu que a UCSB oferecia excelentes programas em muitos outros idiomas e, além disso, o Departamento de Estudos Religiosos ficava fisicamente ao lado do

Departamento de Clássicas. Ninian conhecia um certo estudioso de Oxford de sua terra natal no Reino Unido, e isso iniciou uma espécie de rede de comunicação interdepartamental. Naturalmente, acabei fazendo amizade com alguns professores do Departamento de Clássicas. Optei por estudar latim e grego como parte da minha “formação geral em humanidades ocidentais”. (Infelizmente, nunca desenvolvi uma proficiência real em nenhum desses idiomas, mas pelo menos posso desfrutar da leitura dos textos originais na edição bilíngue da Loeb). Nos últimos anos da minha pós-graduação, trabalhei como datilógrafa para os professores do Departamento de Clássicas, através do programa de trabalho-estudo.

Além disso, meu interesse pelo pensamento indiano me levou a estudar sânscrito introdutório com professor Gerry Larson; também estudei chinês clássico com professor Weiming Tu, que estava visitando a UCSB vindo da UC Berkeley durante os trimestres de verão. Após uma pausa de seis meses nos meus estudos de pós-graduação na Europa (em 1975), continuei com meu alemão e francês e comecei a estudar italiano também, pois percebi que o inglês não era muito útil na Itália naquela época.

Estudar vários idiomas não me tornou uma poliglota, mas me manteve ocupada o suficiente para não me meter em problemas. Na verdade, o sânscrito salvou minha vida. Naquela época, a maconha estava facilmente disponível e, em raras ocasiões, até LSD, em Isla Vista (onde os alunos moravam), e algumas vezes recebi convites de amigos para "ficar chapada". Foi apenas minha necessidade de mais tempo para estudar sânscrito que me fez recusar tais convites. Assim, o sânscrito literalmente salvou minha vida.

Gerry Larson nos disse que deveríamos aprender a gramática do sânscrito de forma indutiva. Por isso, passei horas fazendo minhas próprias tabelas de substantivos e verbos (declinações e paradigmas de conjugação). Através desse trabalho, descobri que a *consciência linguística que havia em mim era, na verdade, "universal" e que não importava que minha língua materna fosse o japonês*. Comecei a ter fé na *universalidade do logos*. O logos é transcultural. Essa descoberta veio como uma libertação, uma luz guia, e me tirou do abismo da dúvida sobre mim mesma. Isso precisa ser entendido no contexto de que, nos primeiros dias de cursar disciplinas de pós-graduação em *inglês*, eu não tinha certeza de minha aptidão para realizar um trabalho acadêmico na pós-graduação, pois grande parte da minha energia era dedicada ao desenvolvimento das minhas habilidades em inglês.

4.2. Linguagem e pensamento

⁸ Citado por Nishida como
“*gengo wa shisō no
shintai de aru*”
(言語は思想の身体である).
Ver “Gengo” [Linguagem],
em NKZ 13.144.

A linguagem e o pensamento estão organicamente conectados. Nishida considerou que a formulação de Max Müller capturava melhor esse ponto: “A palavra é o pensamento encarnado”.⁸

Independentemente de Nishida, cheguei a acreditar que há um profundo mistério sobre como nós, seres humanos, adquirimos a linguagem. Além disso, o processo de aprendizado de idiomas não tem fim, mesmo na própria língua materna. Linguagem, percepção, sentimentos e pensamento estão profundamente interconectados. Platão disse que pensamento e linguagem são uma coisa só e que “o pensamento é um diálogo silencioso consigo

mesmo” (*Teeteto* 189e; *Sofista* 263e), e Plotino refletiu sobre isso da seguinte forma: “Pensar (*noein*), viver (*zēn*) e ser (*einai*, 'quem eu sou') estão todos juntos no que é real/efetivo (*on*)” ou, “τὸ νοεῖν, τὸ ζῆν, τὸ εἶναι ἐν τῷ ὄντι.” (*Enéadas* V.6.6:21-22).

4.3. Ensino de idiomas

Gostaria de dizer algumas palavras sobre o ensino de idiomas, pois alguns de vocês podem estar ensinando línguas como parte de suas obrigações acadêmicas. Costumava haver uma visão um tanto pejorativa do ensino de idiomas, compartilhada de forma acrítica entre acadêmicos que o consideravam inferior aos engajamentos filosóficos. Devo admitir que inicialmente eu mesma tinha minhas reservas sobre ensinar japonês na universidade para ganhar a vida. Mas logo fui cativada pelo profundo mistério da linguagem, pela forma como os alunos adquirem o japonês como um novo idioma e como suas percepções eram transformadas nesse processo. Além disso, descobri que havia métodos altamente eficazes de ensinar japonês a alunos falantes de inglês, economizando um tempo precioso.

O que se segue é uma espécie de resumo breve de algumas das minhas experiências:

- Os caracteres chineses (conhecidos como *kanji* ou ideogramas) têm histórias para contar. Adotei uma abordagem etimológica, de certa forma inspirada pelo professor Panikkar e seu seminário sobre *On the Way to Language* de Heidegger. E eis que os *kanji* começaram a me contar suas histórias! Dessa forma, acabei escrevendo meu

primeiro livro, *Basic Kanji* (1989), no qual apresentei 423 *kanji* básicos junto com suas etimologias. Esse livro está esgotado, mas acredito que seja possível encontrar um exemplar de segunda mão na internet.

- Ensinar japonês aprimorou minha compreensão das sutilezas da língua japonesa, que, como instrutora, eu era obrigada a explicar em inglês. Esse treinamento analítico acabou se mostrando extremamente útil, pois frequentemente traduzo Nishida para o inglês. Abaixo, apresento um exemplo para ilustrar meu ponto. Aqui está o texto em japonês à esquerda e minha tradução em inglês à direita.

ゲーテにおいては内もなく外もなく、	In Goethe, there is no distinction of inside and outside.
有するものは有るがままにあるのである、	All things that exist exist as <i>they are</i> .
何物もなき ⁹ から来り	Everything comes into being from where there is nothing,
	and disappears into where there is nothing.
何物もなき ⁹ に去り行くのである、	Moreover, in this very coming into being from nothing and
しかもかく無より無に入る ⁹ に	returning to nothing,
微妙なる人間の響があるのである。	we find the subtle "sound" (<i>hibiki</i>) of humanity. ⁹

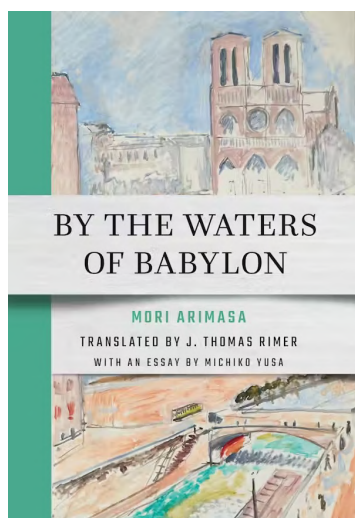
Nishida, *Goethe's Background*, 1931
(NKZ 12.148).

⁹ [Nota da tradutora]

Em Goethe, não há distinção entre dentro e fora.
Todas as coisas que existem, existem como são.
Tudo surge de onde há nada e desaparece onde há nada.
Além disso, nesse próprio surgir do nada e retornar ao nada,
encontramos o sutil "som" (*hibiki*) da humanidade.

Neste texto, os dois primeiros *tokoro* são escritos em kanji (ideograma), e o último *tokoro* está em *hiragana* (silabário). Todos estão destacados. Esses são os tipos de perguntas que meus alunos costumam fazer: “Por quê?” O *tokoro* em *kanji* indica um lugar concreto no espaço, enquanto o *tokoro* em *hiragana* refere-se à ideia de “em” ou “no”, usado de forma figurada para indicar o desenrolar de uma situação, muitas vezes envolvendo um elemento de surpresa. Eu não esperaria que a IA fosse capaz de fazer esse tipo de distinção sutil—pelo menos, não por enquanto.

No contexto do ensino de idiomas, deixe-me falar sobre Mori Arimasa (1911-1976), um pensador japonês que foi tão consumido por sua busca existencial que acabou renunciando à sua prestigiosa posição como professor na Universidade de Tóquio para se estabelecer, viver e trabalhar em Paris. Gradualmente, ele conquistou cargos como professor de literatura e língua japonesa na Sorbonne e na École Nationale des Langues Orientales Vivantes. Suas responsabilidades como professor o levaram a descobrir Motoori Norinaga e Dōgen, por exemplo. O que é notável é que o pensamento de Dōgen lançou luz, de forma inesperada, sobre a filosofia de Nishida para Mori. Dessa forma, Mori percebeu que sua experiência no ensino de idiomas enriqueceu seu pensamento filosófico e o tornou um pensador único. Sobre o fascinante experimento intercultural que Mori realizou consigo mesmo, veja meu ensaio que acompanha a tradução do Professor Thomas Rimer de *By the Waters of Babylon*, de Mori, recém-publicada em 2025.



Se sua posição acadêmica envolver o ensino de idiomas, isso pode ser uma excelente oportunidade para aprimorar sua sensibilidade filosófica e adquirir habilidades organizacionais e analíticas. No entanto, devo admitir que é necessário se esforçar para não perder de vista a busca filosófica, o que pode ser desafiador às vezes. Mas pense no benefício positivo e persista.

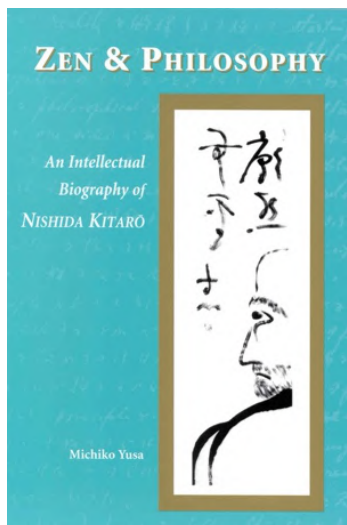
Conclusão

Gostaria de encerrar minha apresentação levantando duas questões no interesse de desenvolver materiais didáticos no campo da filosofia intercultural.

(1) Textos bilíngues (em oposição a textos monolíngues) são úteis para realizar sua filosofia intercultural? Por exemplo, um texto no idioma original, acompanhado por um dos idiomas mais amplamente utilizados. Veja meu exemplo sobre *Goethe's Background*, acima.

(2) Você está familiarizado com o livro recente *Key Concepts in World Philosophies*, editado por S. Flavel e C. Robbiano (2023)? Contribuí com um capítulo sobre "Relação Eu-Tu", no qual falei sobre as filosofias do "Eu-Tu", começando com Feuerbach e Martin Buber, e também desenvolvidas por Nishida e Nishitani no Japão. Acredito que os editores deste volume queriam abrir novos caminhos para a filosofia intercultural, fornecendo materiais introdutórios para que os alunos de graduação lessem e refletissem.

Gostaria de acrescentar mais uma observação antes de concluir: é bom jogar com seus pontos fortes. O que



moldou meu método de pesquisa foi o elemento da viagem de campo. Comecei a visitar lugares e pessoas relacionados a Nishida Kitarō quando iniciei meu projeto de biografia intelectual de Nishida que resultou no meu livro *Zen and Philosophy: The Intellectual Biography of Nishida Kitarō*, 2002. Descobri que visitar os lugares onde Nishida viveu ou esteve foi extremamente útil para me aproximar dele.

Em primeiro lugar, pude ver o ambiente físico no qual Nishida realizava seu pensamento e outras atividades, como suas caminhadas diárias.

Em segundo lugar, consegui me conectar com estudiosos locais, que conheceram Nishida pessoalmente ou eram especializados em seu pensamento, e descobri que as conversas com essas pessoas foram extremamente úteis. Também visitei bibliotecas universitárias, onde documentos importantes, muitas vezes não explorados, eram mantidos.

Em terceiro lugar, adoro viajar para novos lugares, onde encontro costumes interessantes ou até mesmo uma pronúncia diferente do nome de uma pessoa. Por exemplo, o primeiro missionário cristão a chegar ao Japão foi o jesuíta Francisco Xavier. Seu sobrenome é pronunciado de forma não sonorizada como "Sabieru" na região de Yamaguchi, onde o cristianismo floresceu, em contraste com a pronúncia sonorizada mais comum, "Zabieru". Percebi, ao conversar com meu motorista de táxi, que esse simples fato refletia o orgulho das pessoas locais, que desejavam manter viva a memória de seus ancestrais de terem realmente interagido com o notável Padre Francisco.

Ashi o hakobu 足を運ぶ, dizem em japonês — “deixe suas pernas fazerem o trabalho”. Nesse processo, desenvolvi uma sensibilidade canina, pois comecei a “farejar” onde poderia encontrar novas fontes de informação. Certa vez, disse ao Professor Ueda Shizuteru: “Sensei, eu me tornei um cachorro!” Ao que ele respondeu: “Excelente!”

É por isso que lamento não poder visitar São Paulo desta vez para apresentar minha palestra pessoalmente. Mas espero ter a chance de visitar sua região em um futuro próximo. Mal posso esperar para provar o pão de queijo novamente!

Michiko Yusa

Professora Emérita, Western Washington University

Amanda Sayonara F. Prazeres (tradutora)

Professora da Universidade Federal da Paraíba
Doutora em Filosofia pela Universitat Pompeu Fabra

<https://orcid.org/0000-0002-6403-6454>

Referências

Abreviação: NKZ (1978-1980). Nishida Kitarō Zenshū 『西田幾多郎全集』

[Collected Works of Nishida Kitarō]. (Tokyo: Iwanami Shoten).

CARTWRIGHT, Mark. Teatro Noh. Trad. Lucas Olinto. World History Encyclopedia, 27 maio 2019. Disponível em: <https://www.worldhistory.org/trans/pt/1-18284/teatro-noh/>. Acesso em: 18 de março de 2025.

FLAVEL, S.; ROBBIANO, C. (Orgs.). Key Concepts in World Philosophies. London; New York; Oxford; New Delhi; Sydney: Bloomsbury Academic, 2023.

NISHIDA, Kitarō. Gête no haikai [Goethe's background]. NKZ, v. 12, p. 138-149, 1931.

NISHIDA, Kitarō. Jissen to taishō ninshiki [Praxis and the recognition of the objects]. NKZ, v. 8, p. 395-499, 1937.

NISHIDA, Kitarō. Gengo [Language]. NKZ, v. 13, p. 143-146, 1938.

NISHIDA, Kitarō. The Rhythm of Being, The Gifford Lectures. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2010.

PLOTINO. Enéada V. Tradução para o inglês de Armstrong, A. H. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1984. (Loeb Classical Library 144).

PLATÃO. Teeteto; Sofista. Tradução para o inglês de Fowler, H. N. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1921.

SMART, Ninian. The Religious Experience of Mankind. 2. ed. New York: Charles Scribner's Sons, 1976 [1969].

SMART, Ninian. Beyond Ideology: Religion and the Future of Western Civilization. San Francisco; Cambridge; Hagerstown; Philadelphia; New York; London; Mexico City; São Paulo; Sydney: Harper & Row, 1981.

WUDENG HUIYUAN 『五燈会元』. The Five Records of Chan Schools Compiled into One During the Song Period. 1252. Disponível em: https://tripitaka.cbeta.org/X80n1565_019. Acesso em: 16 ago. 2024.

YUSA, Michiko. Basic Kanji. Com Matsuo, Soga. Tokyo: Taishūkan, 1989.

YUSA, Michiko. Japanese Religious Traditions. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2002. Tradução para o português (2002); tradução para o espanhol (2005).

YUSA, Michiko. Zen and Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitarō. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.

- YUSA, Michiko. Intercultural Philosophical Wayfaring: An Autobiographical Account in Conversation with a Friend. *The Journal of World Philosophies*, v. 3, n. 1, p. 123-134, 2018.
- YUSA, Michiko. I-Thou Relation. In: Flavel, S.; Robbiano, C. (Orgs.). *Key Concepts in World Philosophies*. London; New York; Oxford; New Delhi; Sydney: Bloomsbury Academic, 2023. p. 237-246.
- YUSA, Michiko. Human Rights as One Third of the Rights. *Modernos & Contemporâneos, Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas*, v. 7, n. 17, p. 3-20, jul./dez. 2023.
- YUSA, Michiko. Mori Arimasa: A Philosopher in the Making. In: Mori, Arimasa. *By the Waters of Babylon*. Trad. J. Thomas Rimer. Ithaca; London: Cornell University Press, 2025. p. 144-183.

Autenticidade: Nishitani Keiji e o eu transontológico

Authenticity:
Nishitani Keiji and the transontological self

Amanda Sayonara Fernandes Prazeres

RESUMO

Este estudo examina a questão da autenticidade a partir do pensamento do filósofo japonês Nishitani Keiji (1900-1990), destacando sua relevância no contexto do século XX. A noção de autenticidade está intrinsecamente associada à ideia de um “eu verdadeiro”, uma identidade que se distingue e pode ser diferenciada de uma existência falsa ou inautêntica. Na filosofia europeia, a autenticidade frequentemente se apoia em uma estrutura essencialista, que pressupõe a existência de um núcleo imutável e absoluto como fundamento do “eu”. Contudo, Nishitani, inspirado pela tradição budista, propõe uma abordagem que busca transcender os limites da metafísica tradicional, repensando as bases da realidade e enfatizando a interdependência entre todos os elementos que a constituem. Por esse motivo, defende-se que a perspectiva de Nishitani pode ser caracterizada como transontológica, pois ultrapassa as categorias ontológicas convencionais.

PALAVRAS-CHAVE

Transontologia, Filosofia Japonesa, Vacuidade, Metafísica.

ABSTRACT

This study examines the question of authenticity through the thought of the Japanese philosopher Nishitani Keiji (1900-1990), highlighting its relevance in the context of the 20th century. The notion of authenticity is intrinsically linked to the idea of a “true self” an identity that is distinct and can be differentiated from a false or inauthentic existence. In European philosophy, authenticity often relies on an essentialist framework, which presupposes the existence of an immutable and absolute core as the foundation of the “self”. However, Nishitani, inspired by the Buddhist tradition, proposes an approach that seeks to transcend the limits of traditional metaphysics by rethinking the foundations of reality and emphasizing the interdependence among all the elements that constitute it. For this reason, it is argued that Nishitani's perspective can be characterized as transontological, as it goes beyond conventional ontological categories.

KEYWORDS

Transontology, Japanese Philosophy, Emptiness, Metaphysics.

Introdução¹

¹ Tradução e revisão realizada pela autora de seu artigo ¿Yo soy auténtico? la búsqueda de la autenticidad en Nishitani Keiji publicado em 2022 na Revista Horizonte Independiente – Horizontes de Pensamientos, v. 3, n. 1. O trabalho é resultado compilado da tese *Yo transontológico: La respuesta de Nishitani a la subjetividad cartesiana*, Universidad Pompeu Fabra, Espanha, 2019.

O que significa ser autêntico? A ideia de autenticidade está intrinsecamente ligada ao conceito de um *eu verdadeiro*, uma identidade que se distingue de um modo de ser falso ou inautêntico. Em termos lógicos, autenticidade pode ser entendida como a correspondência entre algo e sua identidade, *A é sempre igual a A*. No entanto, na tradição ontológica europeia, essa autenticidade frequentemente se fundamenta em uma concepção essencialista, vinculada a uma essência absoluta e imutável. Diante disso, surge a questão: seria possível conceber uma noção de autenticidade que escape dessa estrutura metafísica essencialista? Poderíamos pensar o *eu verdadeiro* como algo desvinculado de um substrato fixo e eterno? Além disso, as propriedades que definem esse *eu* seriam exclusivas de cada indivíduo, caracterizando uma identidade única e insubstituível, ou conteriam também um caráter universal, representando aspectos comuns a todos os seres humanos? Este artigo explora essas perguntas à luz da proposta transontológica do filósofo da Escola de Quioto Nishitani Keiji (1900-1990) que, inspirado pela tradição budista, redefine a autenticidade como uma experiência relacional e interdependente, afastando-se dos limites da metafísica tradicional.

Nesse contexto, ao admitirmos a existência de um modo de ser autêntico, inevitavelmente também se admite a possibilidade de um ser inautêntico, em desacordo com esse verdadeiro modo de ser. Mas como identificar se nosso modo

de ser é fiel a nós mesmos? E, mais ainda, quais fatores poderiam limitar ou impedir a realização da autenticidade?

Para abordar essas questões, é essencial compreender o conceito de *eu* analisado por René Descartes (1596-1650), uma figura central do pensamento moderno. Na busca por uma verdade indubitável, Descartes identifica o *eu* como a primeira certeza, a base a partir da qual a razão constrói seu edifício de conhecimento.

Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente. Certamente não é pouco se todas essas coisas pertencem à minha natureza. Mas por que não lhe pertenceriam? Não sou eu próprio esse mesmo que duvida de quase tudo, que, no entanto, entende e concebe certas coisas, que assegura e afirma que somente tais coisas são verdadeiras, que nega todas as demais, que quer e deseja conhecê-las mais, que não quer ser enganado, que imagina muitas coisas, mesmo mau grado seu, e que sente também muitas como que por intermédio dos órgãos do corpo? (DESCARTES, 1979, p. 55).

Na história da filosofia, a interpretação cartesiana do *eu* tornou-se uma referência para compreender o que significa ser humano, sendo associada à autoconsciência, à identidade pessoal e ao conceito de sujeito. A definição cartesiana identifica o *eu* como uma substância pensante, cujas atividades fundamentais incluem duvidar, afirmar, negar, imaginar e sentir. Desse modo, o *cogito* constitui o fundamento da autoconsciência como também se constitui como o intermediário principal de todo o conhecimento. Contudo, essa concepção cartesiana associa o *eu* a um ponto fixo e autônomo, isolado do mundo material, um princípio que Nishitani questiona ao propor um entendimento relacional e dinâmico da subjetividade.

Neste artigo, exploro a proposta crítica de Nishitani à concepção de autenticidade, contrastando a visão essencialista do *eu* com a abordagem transontológica inspirada na tradição budista. Argumento que a proposta de Nishitani redefine o conceito de autenticidade, deslocando-o do domínio metafísico para uma *práxis* relacional fundamentada na interdependência e na vacuidade. Por meio dessa análise, busco não apenas responder às questões acerca do que define o *eu* verdadeiro e autêntico, mas também examinar como essa perspectiva pode oferecer um novo horizonte para pensar a condição humana em sua complexidade existencial e relacional.

1. A perda do *eu*

A questão sobre *o que faz com que eu seja quem sou* foi respondida na história da filosofia a partir de três perspectivas distintas e complementares: a perspectiva metafísica, a pessoal e a social. A perspectiva metafísica defende uma concepção substancial ou essencial e, portanto, universal, ou seja, comum a todos os seres humanos. Por outro lado, a visão pessoal ou subjetiva compreende cada indivíduo como único e dotado de um conjunto de atributos particulares; essa identidade pode ser conceitualizada como o *eu* ou a interioridade. Por fim, a visão social entende que o contexto das interações com os elementos da realidade, bem como a dinâmica do momento histórico, influencia diretamente na construção do *eu*.

A concepção existencialista de inspiração budista de Nishitani questiona a visão metafísica do *eu*, enquanto propõe uma abordagem dinâmica e interrelacional. Segundo Nishitani, o encontro com o verdadeiro *eu* exige, antes de tudo, que o indivíduo tome consciência de sua *interioridade perdida* —

uma condição resultante da identificação com modelos externos que nos afastam de nossa autenticidade. No cotidiano, sem perceber, agimos de maneira inautêntica, influenciados pela concepção de sujeito racional proposto pela filosofia moderna europeia, tendo em René Descartes seu representante mais emblemático. Nishitani critica essa concepção, destacando a necessidade de superá-la para resgatar uma compreensão mais elementar do *eu*. Analisei detalhadamente a crítica de Nishitani ao *cogito* cartesiano em “A experiência religiosa e a superação da modernidade em Nishitani Keiji” (2016), onde exploro como sua visão articula uma superação das bases filosóficas modernas por meio de uma perspectiva existencial e religiosa. Por essa razão, não expandirei minha análise aqui.

² A obra originalmente intitulada *O que é religião?*
— Shūkyō to wa Nanika

宗教とは何か —
foi publicada em 1961. Já a primeira tradução ao inglês, de Jan Van Bragt, foi revisada e ampliada pelo próprio Nishitani e leva o título de *Religion and Nothingness* ou *A Religião e o Nada*. A tradução ao espanhol usada neste trabalho foi realizada a partir dessa versão em língua inglesa.

De acordo com o diagnóstico de Nishitani Keiji em *La Religión y la Nada*², as sociedades modernas enfrentam coletivamente uma crise de caráter existencial. Tal crise decorre da aceitação e reprodução da perspectiva moderna que reduz a essência humana à capacidade de pensar racionalmente. Nesse contexto, a máxima cartesiana *cogito, ergo sum* transcende seu papel de proposta filosófica, transformando-se na representação central do sujeito moderno. Esse modelo posiciona o indivíduo como o único responsável pelo conhecimento e reduz o mundo exterior a mero objeto de análise e exploração. Essa ilusão coletiva, ao se tornar o parâmetro de nossa autopercepção e de nosso comportamento, restringe o exercício da autenticidade.

Segundo Nishitani, temos soterrado nosso verdadeiro *eu* sob uma abordagem racionalista que segrega e isola o indivíduo

do mundo material, impedindo-o de ver a realidade como ela é. De modo geral, o caráter de falsidade e desilusão que Nishitani atribui ao *ego cogito* não se limita apenas às características ameaçadoras derivadas do racionalismo míope e do dualismo, que enclausuram o sujeito e objetificam o mundo natural. Em outras palavras, é inegável que essa concepção de subjetividade traz consequências éticas e epistemológicas reais que ainda precisam ser superadas nos dias de hoje. Contudo, a crítica de Nishitani transcende essas dimensões do problema. Sua abordagem nos convida a reavaliar a noção ontológica de substância que fundamenta o *cogito*, desafiando as bases do pensamento moderno e confrontando a ontologia tradicional.

De acordo com Nishitani, em tempos de adversidade, é mais provável que alguém questione sua realidade e avance em direção a uma nova e autêntica compreensão do *eu*, o que tem implicações para o relacionamento com outros elementos da realidade. Para Nishitani, qualquer situação desafiadora pessoal pode desencadear o sentimento de incerteza e dúvida que, em última análise, leva ao encontro com a vacuidade³ (em japonês *kū* 空). No entanto, apesar de enfrentar uma situação desafiadora que cria as circunstâncias certas para a mudança, alguém pode negligenciar o processo e deliberadamente se distrair com o trabalho ou outras atividades. Deve haver um comprometimento pessoal com a realização da autenticidade, somente quando alguém escolhe permanecer com a dúvida de que o processo continua.

Com a tomada de consciência, confrontamos o vazio resultante da aceitação da narrativa ilusória de que nosso *eu* é um *ego* de

³ A vacuidade não é o mesmo que não-ser, por outro lado, o termo expressa o campo de realização da realidade. Trata-se da concepção de ausência de uma natureza intrínseca imutável em qualquer fenômeno. Nishitani aplica, como sinônimos, os termos “nada absoluto” (zettai mu / 絶対無), “vacuidade” (jap. *kū* / 空) e o termo sânscrito *śūnyatā* (शून्यता), proveniente do budismo Mahāyāna. Vamos explicar em mais detalhes a concepção de vacuidade adiante no texto.

tipo cartesiano. Por essa razão, enfrentamos uma crise existencial de caráter histórico, na qual os indivíduos que vivenciam historicamente as consequências do processo de modernização e questionam consistentemente seu modo de ser, sua existência e seu propósito de vida acabam por reavaliar a narrativa moderna sobre a subjetividade e buscar respostas.

⁴ Para Nishitani, na perspectiva budista, a “grande dúvida” recebe o adjetivo “grande” devido à profundidade e ao valor significativo de seu conteúdo, que envolve intenso sofrimento e inquietação. Trata-se de um movimento radical no qual a estrutura da realidade é posta em questão, revelando a vacuidade e o caráter transitório da vida. Nishitani argumenta que o termo “grande” usado para qualificar essa dúvida também pode remeter à tomada de consciência sobre o nosso modo de ser. Isso ocorre porque a “grande dúvida” está diretamente relacionada ao tema central da existência – o nascimento e a morte – conhecido na tradição chinesa como “o grande assunto” (NISHITANI, 2017, p. 56).

De forma que a dúvida que emerge dessa experiência conflituosa, chamada por Nishitani de *grande dúvida*⁴ (jap. *taigi* 大疑), gera perguntas fundamentais como: minha natureza se reduz verdadeiramente a nada mais do que minha racionalidade? O que é isso que sou? Existe de fato uma essência absoluta e imutável capaz de me determinar? Qual é o sentido da minha existência? Essas questões possuem tanto um caráter existencial quanto ontológico, pois nos levam, por um lado, a analisar nossa vida individual e, por outro, a explorar o que há de mais elementar em nós mesmos.

Essa reflexão culmina na identificação de uma ruptura com nosso modo verdadeiro de ser, revelando que frequentemente não agimos de forma fiel a nós mesmos. Portanto, essa crise existencial-ontológica não é apenas um momento de incerteza, mas também a abertura de uma possibilidade: o retorno à nossa interioridade autêntica, um movimento fundamental para a superação da alienação promovida pela modernidade. No entanto, faz-se necessário esclarecer que a grande dúvida não é uma estratégia metodológica ou um processo intelectual da mente que questiona voluntariamente a realidade. De outro modo, trata-

se de uma dúvida que se realiza de forma involuntária transformando todas as certezas em interrogações.

Diante do exposto, a dúvida se caracteriza como um movimento necessário de introspecção e incerteza sobre a própria natureza, que teria como consequência o encontro com o *eu* autêntico. Com isso, é possível perceber que a representação de uma subjetividade puramente racional é restritiva no que diz respeito à relação sujeito-objeto que caracteriza nossa relação e compreensão do mundo. Além disso, as qualidades do sujeito moderno são fundamentalmente insuficientes, pois não abrangem todas as dimensões da existência humana, ao nos reduzir apenas a uma substância pensante. Em resumo, para Nishitani, nossa verdadeira interioridade está historicamente enterrada por uma concepção culturalmente imposta a partir do processo de modernização, realizado sob a influência do estilo de vida, do modo de pensar e de produzir da Europa e Estados Unidos.

2. A realização do *eu verdadeiro*

Para Nishitani, o verdadeiro *eu* precisa ser encontrado além da ilusão da *res cogitans* cartesiana. Esse processo é, antes de tudo, uma *experiência* pessoal que se inicia a partir do confronto com a dúvida. Essa dúvida, por sua vez, antecede a realização da própria *autenticidade*, pois é justamente o questionamento que revelam os aspectos de falsidade enraizados no sujeito moderno. No entanto, essa dúvida radical não pode ser resolvida por meio da capacidade racional daquele que duvida. Se assim fosse, estaríamos reafirmando a mesma estrutura que o racionalismo cartesiano considera verdadeira.

Diante disso, a partir de qual perspectiva podemos validar a autenticidade do *eu*, tal como proposto por Nishitani?

A partir da análise da proposta filosófica de Nishitani, podemos indicar que a verdade se estabelece como uma *experiência revelada*. Isso ocorre porque a verdade se *realiza*⁵ ou se manifesta necessariamente a partir da perspectiva de que o *eu* e o mundo não são definidos por uma substância absoluta, perene e imutável que é apreendida pelo sujeito. Em vez disso, a realidade verdadeira se revela por meio da experiência do encontro com a vacuidade, um conceito central na filosofia de Nishitani que aponta para a ausência de um *eu* essencial ao mesmo tempo que defende a interconexão de todas as coisas.

Sob a influência do budismo, Nishitani defende o ponto de vista da vacuidade (sânscrito *śūnyatā*) como o campo radical necessário para constituir a realidade. Essa perspectiva implica uma proposta que (1) busca superar as limitações do modelo ontológico tradicional, que se baseia na oposição entre ser e não-ser, (2) retira o sujeito da posição de centro e único responsável pelo conhecimento, e (3) destaca a experiência como fonte do conhecimento verdadeiro. O conceito de *śūnyatā*, que aponta para a ausência de uma essência intrínseca a todas as coisas, torna-se, assim, fundamental para a compreensão de uma realidade interconectada e não dualista.

Antes de tudo, para o filósofo japonês, a vacuidade é o campo que representa a afirmação da realidade em sua autenticidade. Nos termos de Nishitani, o campo da vacuidade é “o terreno no qual nós estamos em nossa própria natureza

⁵ Nishitani utiliza a palavra inglesa *realize*, buscando indicar o sentido, por um lado, de atualização (*atualize*) ou manifestação presente na palavra inglesa e, por outro, de apropriação ou apreensão (*understand*). Com isso, Nishitani pretende indicar que o conhecimento não pode ser adquirido através da atividade racional do sujeito, ou seja, não é um movimento unilateral do indivíduo que analisa a realidade como objeto de conhecimento. Em vez disso, a realidade se manifesta em nós. “Utilizo o termo para indicar que a nossa capacidade de perceber a realidade pressupõe que a realidade se realize (*atualize*) em nós; esta é a única maneira pela qual podemos perceber (apropriar-nos através da compreensão) o fato de que a realidade está sendo realizada em nós e que, ao fazê-lo, ocorre a autorrealização da própria realidade” (NISHITANI, 2017, p. 42).

⁶ Quando não indicado expressamente, as traduções ao português são de minha autoria.

e o terreno no qual as coisas são o que são em si mesmas”⁶ (2017, p. 173). Por ser o ponto de vista que torna possível a revelação do eu e do mundo em seu modo de ser verdadeiro, é denominado por Nishitani “campo do ‘fazer ser’ (*Ichtung*) em contraposição à niilidade, que é o campo da ‘anulação’ (*Nichtung*)” (NISHITANI, 2017, p. 195).

Nesse sentido, a vacuidade se distingue do que Nishitani denomina como “nada relativo” e “negatividade da niilidade”, o campo da aniquilação de sentido e impossibilidade de existência. Com isso, o campo da vacuidade não pode ser compreendido como não-ser, pois nega até mesmo a oposição entre ser e não-ser, oferecendo uma abordagem distinta para a compreensão dos fundamentos da realidade.

Além disso, é necessário esclarecer que, ao utilizar o termo ponto de vista (jap. *tachiba* 立場), Nishitani define a experiência de encontro com a realidade em sua verdade como uma transformação de nosso olhar, uma mudança profunda na maneira como percebemos e nos relacionamos com o mundo e conosco. Ademais, como alerta James Heisig (2017, p. 16), essa postura defendida por Nishitani não é simplesmente um ponto de vista que se possa assumir de maneira objetiva e sem esforço; pelo contrário, o ponto de vista da vacuidade é o resultado de um encontro disciplinado e destemido com a dúvida.

Em resumo, o campo da vacuidade, segundo Nishitani, representa a afirmação do eu em sua forma autêntica, estando, portanto, no mais íntimo de nós mesmos, ou seja, em nossa interioridade. Diferentemente das concepções metafísicas que associam a realidade a uma substância fixa ou absoluta, a

⁷ Nishitani aborda o conceito de apego, termo central no budismo, para criticar a concepção cartesiana de subjetividade. No budismo, o apego é entendido como um vínculo emocional ou mental excessivo que gera sofrimento ao criar ilusões de permanência. Segundo Nishitani, o *cogito* é um ego em estado de apego a si mesmo, caracterizado por um isolamento que o encerra em sua própria perspectiva. Ele utiliza expressões como “campo de consciência”, “ponto de vista egocêntrico” e “ego em estado de apego a si mesmo” para descrever criticamente a subjetividade cartesiana. Tal postura, para Nishitani, simboliza um afastamento do dinamismo relacional da realidade, sustentando uma visão limitada que se opõe ao campo da vacuidade, onde o *eu* se reconhece em interdependência com todos os elementos da existência.

vacuidade revela o *eu* e o mundo em seu modo de ser genuíno e dinâmico. Nesse contexto, a busca por entendimento ou respostas para o aparente despropósito da realidade torna-se, antes de tudo, uma incursão existencial, um processo de confrontação com o que há de mais elementar em nossa existência.

Na proposta de Nishitani, as coisas aparecem para nós como são em seu modo de ser real, sem qualquer separação entre sua natureza e sua manifestação. Esse entendimento rompe com a noção tradicional de que o conhecimento depende de uma mediação realizada pelo sujeito cognoscente. Em vez disso, as coisas se revelam, ou, como Nishitani coloca, se realizam em sua *mesmidade* a partir de um ponto de vista que transcende as dualidades de sujeito e objeto. No campo da vacuidade, a postura de apego⁷ por parte do *eu* é negada, permitindo que a realidade seja apreendida tal como é.

Tanto o sujeito quanto o modo como as coisas aparecem como objetos de apego são esvaziados. Assim, tudo é verdadeiramente vazio, o que significa que toda as coisas se fazem presentes aqui e agora, tal como são, na sua realidade original. Eles se apresentam como são, em seu *tathatā*, isto é, em seu “desapego” (NISHITANI, 2017, p. 79).

Nishitani afirma que seu interesse filosófico está intrinsecamente vinculado às questões manifestas em nossa realidade e vida cotidiana, no espaço concreto do presente, *aqui* e *agora*. A realização das coisas em sua realidade original – isto é, a apresentação do verdadeiro, do real – não se manifesta como um conceito etéreo, absoluto e perfeito, distanciado da realidade cotidiana, mas se concretiza em nossa existência concreta e ordinária.

Além disso, como é característico de sua construção filosófica, Nishitani toma emprestado o termo sânscrito *tathatā* (jap. *shinnyo* 如真), que, na tradição budista, representa a natureza última de todas as coisas, para expressar a qualidade daquilo que se revela tal como é, ou seja, em sua plena “talidade”.

⁸ Na tradução para o inglês, Van Bragt usa a grafia da palavra “Forma” (com “F” maiúsculo) para distinguir o sentido budista do termo sânscrito *laksana* (japonês *sō* 相) da ideia comum de formato como estado (*sō* 相) físico da coisa, bem como distanciar-se dos significados filosóficos da tradição, como o *eidos* platônico. ‘Forma’ refere-se à interpretação budista da característica natural da coisa, ou à forma da sua essência particular.

Neste sentido, o eu egocêntrico do modelo racional e dualista cartesiano mostrar-se insustentável, uma vez que, para que algo se manifeste em sua autenticidade, é imprescindível a construção de uma nova forma de apreensão que abandone a perspectiva representacional do campo da consciência. Assim, a percepção de nossa própria autenticidade ocorre simultaneamente à realização das coisas “na Forma⁸ do que é, tal como é” (NISHITANI, 2017, p. 172), ou seja, a partir da compreensão da vacuidade como fundamento de tudo o que é real.

Desse modo, a maneira como nos percebemos e nos posicionamos em relação ao mundo está diretamente ligada à forma como o conhecemos. Assim, nossa compreensão da realidade deriva do nosso modo de ser e, inversamente, nosso comportamento diante do mundo é condicionado pela compreensão que temos da realidade. Ser e conhecer estão intrinsecamente correlacionados.

Em outras palavras, a maneira como nos comportamos em relação ao mundo é uma expressão da nossa identidade e, mais ainda, uma necessidade, já que “para ser, devemos ser em relação com algo” (NISHITANI, 2017, p. 362). Segundo Nishitani, é fundamental que estejamos em conformidade com nossa autenticidade para sermos capazes de conhecer ou, em seus termos, realizar a realidade de modo autêntico. Em síntese, o

pensador japonês afirma: “só podemos estar em contato conosco por meio de um modo de ser que nos coloque em contato com as coisas a partir delas mesmas” (2017, p. 48).

No entanto, se o *eu* verdadeiro não possui uma substância definida e está fundamentado na vacuidade, sua autenticidade só pode ser reconhecida por meio da experiência vivida pelo indivíduo. Essa experiência resulta de um processo de questionamento profundo sobre a própria identidade, que culmina na percepção da vacuidade como base essencial da realidade. Nishitani reforça: “O nada absoluto, onde tudo o que é, é negado, não é possível como um nada pensado, mas apenas como um nada vivido” (NISHITANI, 2017, p. 127). Dessa forma, o filósofo japonês apresenta a vacuidade não como uma mera construção intelectual, mas como uma abordagem que deva ser experienciada. Ele sustenta que somente uma perspectiva ancorada nessa vivência profunda pode transcender o modo de ser atual, ainda amplamente moldado pelo modelo cartesiano de subjetividade.

Contudo, a rigor, esta abordagem empírica da questão da autenticidade pode parecer problemática, uma vez que Nishitani considera a experiência da vacuidade como um aspecto indispensável para a autossuperação da crise da subjetividade. O problema consiste no fato de que se torna impossível provar intelectualmente que essa via de resolver os problemas introduzidos pela perspectiva moderna é acertada, pois, para compreender plenamente a proposta de Nishitani é necessário, antes, vivê-la. Em outras palavras, embora seja considerada uma crise de raiz histórica, sua superação é individual. Assim, a resposta à questão da subjetividade inautêntica deve ser alcançada a partir da experiência individual da crise

existencial, do enfrentamento do abismo da dúvida e do posterior encontro com a vacuidade.

Em síntese, Nishitani busca propor uma concepção do verdadeiro *eu* que supere a estrutura ontológica, ou seja, que negue a possibilidade de representação de uma essência humana em geral, uma vez que a realização do verdadeiro *eu* ocorre a partir de uma experiência pessoal no ponto de vista da vacuidade. Nesse sentido, o *eu* para Nishitani não é uma unidade formal capaz de caracterização, mas sim o verdadeiro *eu* que se realiza na negação da unidade do *eu* e na afirmação de suas infinitas inter-relações. Mais uma vez Nishitani utiliza uma ideia do Budismo, a ideia de *não-ego* ou *anātman* (jap. *muga* 我無), que expressa precisamente a ausência de uma substância eterna, absoluta e imutável do *eu*. Assim, nos termos de Nishitani, o verdadeiro *eu* é o não-*eu*.

3. O que é autenticidade?

A autenticidade em Nishitani pode ser entendida como um esforço existencial e pessoal para encontrar o verdadeiro *eu*, que se revela como não substancial. Esse processo exige um retorno a si mesmo, no qual é necessário superar o apego ao ego para alcançar um estado de percepção-manifestação de si e da realidade em sua autenticidade.

Dito isso, Nishitani defende que uma interioridade autêntica se fundamenta em uma concepção de *eu* que nega atuar como o foco central em relação à realidade, uma vez que esse entendimento é epistemologicamente problemático. Do mesmo modo, Nishitani ressalta a importância das relações com os demais elementos da realidade para a afirmação do

verdadeiro eu. Enquanto o *ego cogito* moderno se determina autonomamente como substância pensante e, portanto, como centro do conhecimento, o *não-eu* depende dialógica e integralmente de toda a realidade para ser.

Assim, no campo da vacuidade proposto por Nishitani, a natureza elementar do *ego* depende de sua negação: o *não-ego*. Isso ocorre porque a estrutura da existência humana é complexa, sendo constituída, simultaneamente, pelo caráter de singularidade inerente a cada indivíduo na multiplicidade e pela coexistência com outros seres em uma rede dinâmica de interdependência recíproca, chamada *egoteki sōnyū* (回互的相入), traduzida em *A Religião e o Nada* como *interpenetração circumincessional*. Em resumo, nossa existência autêntica não pode ser concebida de forma isolada dos demais elementos que compõem a realidade. Nas palavras de Nishitani: “em um nível mais profundo, encontramos uma relação na qual todas as coisas estão em nosso fundamento, e nós mesmos estamos no fundamento de todas as coisas” (NISHITANI, 2017, p. 248).

Na proposta filosófica de Nishitani, inspirada no conceito de originação dependente (sânscrito *pratītya-samutpāda*) presente na tradição budista, nas coisas, embora estejam conectadas em uma relação de correspondência mútua, X não perde sua identidade como X, e Y não perde sua identidade como Y. Em outras palavras, essa cosmovisão rejeita a ideia de uma natureza absoluta que exista de forma independente do mundo. Em vez disso, essa rede conectiva assegura que, na realidade, nenhum elemento seja capaz de existir de modo completamente independente; tudo está em relação. É precisamente esse movimento de interdependência mútua e dinâmica que possibilita a afirmação de cada coisa em sua

mesmidade, sem que haja, necessariamente, uma perda da identidade de cada elemento.

Ao considerar o sistema de interdependência recíproca sugerido por Nishitani, percebe-se que ele traz implicações imediatas para as definições tradicionais de substância e sujeito. A cosmovisão *egoteki* (回互的) oferece o suporte necessário para que a realidade desprovida de substância possa existir. Essa perspectiva relacional afirma que, sob o ponto de vista da vacuidade, ao mesmo tempo em que as coisas existem em si mesmas, elas constituem o fundamento originário de toda a realidade.

Com isso, ao aplicarmos esse ponto de vista à esfera do *eu*, consideramos que o movimento de revelação do *si-mesmo* autêntico implica que todos os demais elementos constitutivos da realidade sustentam o *eu*. Assim, todas as coisas, posicionadas na rede relacional de interdependência recíproca (*egoteki sōnyū*, 回互的相入), confirmam o *eu* em sua mesmidade.

Que uma coisa seja em si mesma significa que todas as demais coisas, enquanto continuam a ser elas mesmas, existem no *terreno* dessa coisa; precisamente quando uma coisa é em seu *terreno*, tudo o mais também é, e as raízes das outras coisas se estendem nesse fundamento originário. Esse é o modo de ser que cada coisa possui em seu próprio fundamento, sem deixar de ser nele, e implica que o ser de cada coisa é sustentado, mantido e conduzido a ser o que é, como centro do ser de todas as demais coisas. Ou, dito de outra forma, cada coisa sustenta o ser das demais, as mantém e as constitui tal como são. Em suma, isso significa que todas as coisas existem no mundo. (NISHITANI, 2017, p. 226-227).

Diante do exposto, a realização da realidade em seu modo de ser original, fundamentada na rede de interdependência recíproca, implica uma transformação do campo da consciência próprio do modelo dualista, que caracteriza o modo de ser *egoísta*. Em outras palavras, a completa conectividade da interdependência recíproca, ao alterar radicalmente o modelo ontológico, é capaz de ressignificar todas as relações, inclusive a relação entre o *eu* e o mundo. Essa cosmovisão atesta a impossibilidade de conceber o ser humano como ontologicamente separado do mundo material.

⁹ Anton Luis Sevilla defende que é possível considerar uma certa ética religiosa em Nishitani. Para o estudioso, além da abordagem religiosa, existencial e epistemológica da proposta de Nishitani, também pode ser verificado um aspecto social ancorado nas noções budistas de karma e compaixão. Ver *Ethics of Emptiness East and West: Examining Nishitani, Watsuji, and Berdyaev* (SEVILLA, 2011).

Ao defender uma relação equilibrada entre os seres humanos e os demais elementos da realidade, a proposta filosófica de Nishitani apresenta implicações práticas que levam à formulação de uma ética⁹ nishitaniana. Trata-se de uma ética cujo princípio de ação não é determinado pelo *eu* egocêntrico, mas fundamentado, sobretudo, na rede dinâmica de interdependência recíproca.

Entretanto, no que diz respeito às relações interpessoais, no artigo “A relação *Eu-Tu* no budismo Zen” (*The I-Thou Relation in Zen Buddhism*), Nishitani explica de que maneira a dinâmica de não diferenciação absoluta pode ocorrer entre duas pessoas sem comprometer a identidade de cada uma. No texto, ele faz referência direta ao filósofo Martin Buber e utiliza seus conceitos ao explorar a relação de alteridade a partir da frase paradoxal do *Sutra do Diamante*, que afirma, nas palavras de Nishitani: “A relação *Eu-Tu* é uma relação *Eu-Tu* porque não é uma relação *Eu-Tu*” (NISHITANI, 2004, p. 48).

Nishitani expõe o caráter dinâmico da relação cotidiana entre Eu e Tu, na qual, à medida que se relacionam de maneira absolutamente mútua, são considerados absolutamente relativos. Em outras palavras, são indivíduos completamente diferentes entre si que se associam. Ao mesmo tempo, não se trata de uma oposição absoluta, pois ambos compartilham o terreno mais elementar do campo da vacuidade.

Com isso, Nishitani conclui que a realidade do encontro Eu-Tu na vida cotidiana se caracteriza pela coexistência de uma relatividade incondicional dentro da oposição. Essa dinâmica só é possível em uma cosmovisão na qual não há um substrato último que defina o Eu e o Tu. Em outras palavras, a vacuidade é o fundamento última da realidade; consequentemente, tudo o que é real se sustenta em uma relação dinâmica de interdependência mútua (NISHITANI, 1969, p. 48).

Só que neste caso o Eu e o Tu não somos simplesmente Eu e Tu. Visto que o Eu é o Tu e o Tu é o Eu, ambos são absolutamente indiferenciados. Para o Eu, esta indiferenciação absoluta pertence ao próprio Eu, e é o mesmo para o Tu. Desta forma, o Eu é um Eu verdadeiro e o Tu é um Tu verdadeiro. Esta é a verdadeira relação Eu-Tu. (NISHITANI, 1969, p. 48).

A associação interpessoal expressa por Nishitani tem o sentido de uma harmonia absoluta, na qual toda relação de poder e oposição é superada a partir da não diferenciação. Nesse contexto, o eu e o outro não podem ser considerados completamente um, nem inteiramente dois. Isso significa que cada um preserva sua singularidade absoluta enquanto permanece em relação com o outro, de modo que, nessa interdependência, jamais estão realmente separados (NISHITANI, 1969).

Ainda sobre a relação de não diferenciação entre o eu e o outro defendida por Nishitani, é fundamental retomar e questionar sua crítica à perspectiva da filosofia moderna: somos realmente incapazes de conceber a subjetividade do indivíduo sem, ao mesmo tempo, atribuir a cada indivíduo um ego próprio, totalmente independente e insubstituível? (NISHITANI, 2017).

Com base no que foi exposto até aqui, podemos afirmar que a proposta de Nishitani, ao conceber uma cosmovisão em que a realidade se realiza por meio de uma interdependência recíproca, rompe com a lógica moderna. Isso porque afirma a autenticidade a partir de um *ponto de vista* dinâmico de correspondência mútua, no qual estamos sempre em relação com outro indivíduo e com os demais seres. Dessa forma, é impossível compreender o indivíduo de maneira independente. Além disso, a concepção do eu como uma subjetividade absoluta, na forma do ego, revela-se uma ilusão.

É pertinente definir o eu nishitaniano como necessariamente *transontológico*, uma vez que ele se caracteriza por propor a superação, a transcendência, o ir além do paradigma moderno de subjetividade, a partir da transposição da metafísica que fundamenta tal filosofia. O que chamo de interioridade transontológica qualifica “o eu que não é eu”, ou seja, o indivíduo que, ao investigar sua interioridade, encontrou a vacuidade. Nesse sentido, o indivíduo transontológico representa aquele que superou a crise existencial em que historicamente se encontrava ao questionar sua natureza e ao realizar o modo de ser autêntico para além de essencialismos.

Trata-se da compreensão de que não existe um ser, substância ou essência autônoma, eterna e imutável que defina a

priori quem somos como seres humanos. Em contrapartida, nossa realidade está suspensa na vacuidade, de modo que tudo o que é está interligado em uma rede dinâmica de interconexões recíprocas. Assim, o eu transontológico corresponde à potência interna que cada indivíduo pode alcançar ao enfrentar uma crise existencial, sendo, portanto, uma proposição de caráter existencial e pessoal, cuja realização ocorre de maneira íntima na *práxis*.

Por fim, a proposição de interioridade em Nishitani, por estar fundamentada na experiência individual de encontro com a vacuidade, devolve ao próprio indivíduo a responsabilidade de dar sentido à sua existência e ao seu eu. A percepção de quem somos não pode ser ensinada, aprendida, compreendida intelectualmente ou determinada externamente por um ser supremo, por exemplo; a apreensão e manifestação de quem somos só podem ser realizadas internamente, a partir da experiência pessoal.

Com isso, o eu autêntico não é uma mera ideia, mas uma prática alcançável apenas por aqueles que assumiram o compromisso de questionar sua interioridade, aprofundando-se tanto no significado da vacuidade quanto na inter-relação com tudo o que constitui a realidade.

Conclusão

Nishitani defende que cada elemento da realidade possui uma identidade que nos permite distinguir A de B. No entanto, essa identidade única se afirma de modo autêntico a partir do ponto de vista da vacuidade, no qual a realidade se sustenta em uma rede dinâmica de interdependência

recíproca. Isso implica que o *eu* autêntico, segundo Nishitani, tem um caráter simultaneamente universal e particular. Por um lado, corresponde ao verdadeiro *eu* que todos os seres humanos possuem; por outro, trata-se de uma identidade própria, definida pelas dinâmicas de interação com outros seres humanos e com os demais elementos da realidade.

Como consequência do exposto, a qualidade da autenticidade do *eu* é formulada a partir da vacuidade como fundo sem fundo da realidade. Em outras palavras, o *eu verdadeiro* não se afirma como uma substância absoluta, perene e imutável. A autenticidade é vazia de substância, de modo que não pode ser analisada a partir dos critérios epistemológicos da consciência. O *eu* não é um objeto do entendimento que seria investigado racionalmente pelo sujeito. Pelo contrário, Nishitani defende que o *eu verdadeiro* é uma experiência, um exercício que se realiza na *práxis* da superação da dúvida existencial e do consequente encontro com a vacuidade nas bases da realidade.

Nesses termos, o *eu autêntico* é transontológico, uma vez que busca superar os limites da ontologia tradicional e se fundamenta na experiência existencial revelada ao *eu* que estava preso na ilusão da subjetividade moderna. Assim, é possível concluir que a autenticidade é um modo de viver que se baseia na negação de um princípio natural que determina o *eu*. Com isso, a autenticidade não é um princípio metafísico, mas uma *práxis* fundamentada na experiência e na percepção da pessoa que vivencia o encontro com seu *eu verdadeiro*. No entanto, como já afirmamos, essa perspectiva fundamentada na experiência não pode ser demonstrada nem ter sua veracidade provada de modo sistemático. Como resultado,

podemos afirmar que a filosofia de Nishitani não é puramente teórica, pois ela nos convida a experienciar e agir.

Além disso, em futuras investigações, é necessário analisar as implicações éticas do entendimento do *eu verdadeiro* no meio social. Com isso, seria possível inferir que a realização do *eu autêntico* implique uma transformação social, na medida em que superar a lógica egocêntrica do sujeito rompe com a lógica da relação desigual com o mundo. Nesse sentido, a partir da proposta nishitaniana da cosmovisão interdependente, o *eu autêntico* poderia contribuir para a transformação social, de modo que a relação *eu-tu*, sejam equilibradas, igualitárias e justas.

De mesmo modo, é possível inferir implicações éticas na relação entre *eu* e natureza, uma vez que o *eu verdadeiro* é consciente de sua interdependência com todos os elementos do real. Nesse sentido, a compreensão nishitaniana do *eu* pode fundamentar uma *ecoética*, ou seja, uma ética baseada na interdependência radical entre seres humanos e natureza. Tal perspectiva rompe com concepções antropocêntricas e abre caminho para uma ética que reconhece a vacuidade como base da existência, onde nenhum ser existe isoladamente, mas sempre em uma teia de interrelações recíprocas.

Amanda Sayonara Fernandes Prazeres

Doutora em Filosofia pela Universidad Pompeu Fabra, Espanha. Professora da especialização em Filosofia Intercultural da Universidade de Passo Fundo. Diretora-fundadora da Associação Latino-americana de Filosofia Intercultural (ALAFI)

<https://orcid.org/0000-0002-6403-6454>

Referências

- ABE, Masao. Nishitani's Challenge to Western Philosophy and Theology. In: TAITETSU UNNŌ. The Religious Philosophy of Nishitani Keiji. Asian Humanities Press, p. 13-45, 1989.
- CARMAN, Taylor. The Concept of Authenticity". In: DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. (eds.). A Companion to Phenomenology and Existentialism. Oxford: Blackwell Publishing, p. 285-296, 2009.
- DESCARTES, René. Œuvres de Descartes. 12 vols. Publicado por Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Vrin/CNRS, 1964-76.
- DESCARTES, René. Meditações. In: Descartes. Coleção "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- HEISIG, James W. The Quest of the True Self: Jung's Rediscovery of a Modern Invention. The Journal of Religion, 77(2), 252-267, 1997.
- HEISIG, James W. Introducción. In: Nishitani Keiji. La religión y la Nada. Trad. Raquel Bouso García. Edición revisada. Nagoya: Chisokudō Publications, p. 7-26, 2017.
- NISHITANI, Keiji. Ontology and Utterance. Philosophy East and West, v. 31, n. 1, p. 29-43, 1981.
- NISHITANI, Keiji. "The I-Thou Relation in Zen Buddhism". Trad. Norman Waddell. The Eastern Buddhist II.2 (1969): p. 71-87; reimpresso in: FRANK, Frederick (ed.). The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries. Bloomington: World Wisdom, p. 39-53, 2004.
- NISHITANI, Keiji. La Religión y la Nada. Trad. Raquel Bouso. Nagoya: Chisokudō Publications, 2017.
- PRAZERES, Amanda S. Fernandes. A experiência religiosa e a superação da modernidade em Nishitani Keiji. In: MORISATO, Takeshi (ed.). Frontiers of Japanese Philosophy 8: Critical Perspectives on Japanese Philosophy. Nagoya: Chisokudo Publications, 2016.
- PRAZERES, Amanda S. Fernandes. ¿ Yo soy auténtico? la búsqueda de la autenticidad en Nishitani Keiji. Revista Horizonte Independiente-Horizontes de Pensamientos, v. 3, n. 1, p. 1-19, 2022.
- SEVILLA, Anton Luis. Ethics of Emptiness East and West: Examining Nishitani, Watsuji, and Berdyaev. In: INAGA, Shigemi (ed.). Questioning Oriental Aesthetics and Thinking Conflicting Visions of "Asia" under the Colonial Empires. Kyoto: International Research Center for Japanese Studies, 237-261, 2011.
- ZIMA, Peter. Subjectivity and identity: between modernity and postmodernity. London: Bloomsbury Publishing, 2015.
- MALL, R., 2016, "Intercultural Philosophy: A Conceptual Clarification" in Confluence: Journal of World Philosophies, vol. 1., 67-84.

Jun Tosaka e o esforço filosófico contra o fascismo

Tosaka Jun and the philosophical struggle
against fascism

Artur Cardoso

RESUMO

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

PALAVRAS-CHAVE

Ideologia Japonesa, Japonismo, Materialismo, Liberalismo, Antifascismo.

ABSTRACT

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

KEYWORDS

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

Introdução

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

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

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

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

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

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

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

O Japão e a Ideologia Japonesa

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Liberalismo e consciência religiosa

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A versão japonesa do fascismo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Esforço filosófico e crítico

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Artur Ribeiro de Mendonça Cardoso

Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo

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

Referências

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

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 Enryo. 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 as 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 Sutras 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.

A Buddhist Philosophy of Literature: Outlining Yogacara Buddhism with Miyazawa Kenji and Huey P. Newton

Uma Filosofia Budista da Literatura:
Esboçando o Budismo Yogacara com Miyazawa
Kenji e Huey P. Newton

Takeshi Morisato

RESUMO

O que caracterizamos como “budista” possui um duplo objetivo: primeiro, visa levar cada indivíduo a refletir sobre sua condição existencial e a encontrar uma solução para seu problema fundamental, decorrente do fato de ser um ser senciente e transitório. Segundo, qualquer teoria no budismo serve como um guia para que os leitores orientem suas vidas em direção à cessação do sofrimento (nirvana). Para demonstrar essa dupla característica da literatura budista, este artigo explicará inicialmente a estrutura metafísica da filosofia budista com base no Yogacara. Em seguida, para ilustrar como essa filosofia budista da literatura se manifesta na prática, realizaremos um estudo comparativo entre dois pensadores das filosofias japonesa e africana: Miyazawa Kenji e Huey P. Newton. As obras desse par pouco explorado no campo das filosofias mundiais nos ajudarão a compreender o cerne do budismo Yogacara e, ao mesmo tempo, servirão como um exemplo paradigmático de literatura budista.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia budista, literatura budista, filosofia africana, filosofia afro-asiática da literatura.

ABSTRACT

What we characterise as being “Buddhist” has a two-fold aim: First, it is designed to drive each self to think about its existential condition and to find a solution to its fundamental problem deriving from the fact that it is a sentient, transient being. Second, any theories in Buddhism are to serve as a guiding post for readers to navigate themselves in their lives towards the cessation of suffering (nirvana). To show this two-fold characteristic of Buddhist literature, this paper will first explain the metaphysical framework of Buddhist philosophy in reference to Yogacara Buddhism. To show what this Buddhist philosophy of literature looks like in practice, we will also conduct a comparative study of two thinkers from Japanese and Africana philosophies: namely, Miyazawa Kenji and Huey P. Newton. The works of this underrepresented pair in the field of world philosophies will help us understand the point of (Yogacara) Buddhism and simultaneously prove to be an instance of Buddhist literature *par excellence*.

KEYWORDS

Buddhist philosophy, Buddhist literature, Africana philosophy, Afro-Asian philosophy of literature

The Human Condition: What Makes a Text Buddhist?

Buddhist philosophy does not begin in wonder. What prompts a Buddhist thinker to reflect on the nature of self, and to seek the true face of the world as what it is, lies in its confrontation with the human condition. It faces the fact that life is filled with suffering and saturated with unavoidable contradictions. Naturally, any oral or textual transmission in diverse manifestations of this intellectual tradition, including dialogues (sutras), poetry, prayers, or anything that we would loosely term here as “literature” has a two-fold aim. First, they are designed to facilitate one’s cultivation of self-awareness. They drive each self to think about its existential condition and to find a solution to its fundamental problem deriving from the fact that it is a sentient, transient being. Second, any philosophical theories that are developed out of these literary expressions are to serve as a guiding post for readers (and writers) to navigate themselves in their lives towards the cessation of suffering (nirvana).

If reading a Buddhist text does not lead to this liberation of self from the prison of its self-centeredness, it can no longer be qualified as being Buddhist. What distinguishes it as belonging to the tradition of Buddhism, in other words, cannot only be about its content but also must be about the question of what readers (and speakers) can do with it as a skilful means (upaya). To show this two-fold characteristic of Buddhist literature, this paper will first explain the metaphysical framework of Buddhist philosophy in reference to Yogacara Buddhism. By knowing what this specific school of Buddhist philosophy has identified as the source of suffering and how

it comes to this insight through an intense self-reflection, we should be able to visualise the aim of self-reflection and to recognise the purpose of writing it down, or of reading it, as a text. To show what this Buddhist philosophy of literature looks like in practice, moreover, we will also conduct a comparative study of two thinkers from Japanese and African philosophies: namely, Miyazawa Kenji (1896–1933) and Huey P. Newton (1942–1989). The works of this underrepresented pair in the field of world philosophies will help us understand the point of (Yogacara) Buddhism and simultaneously prove to be an instance of Buddhist literature par excellence.

Chinese Yogacara as an Entrance to the Mahayana Self

The 9th century Esoteric Buddhist philosopher, Kūkai 空海 (774–835) argues in his *Ten Stages of the Development of the Heart-and-Mind* (Jūjūshinron 十住心論) that an existential transformation of self from the realm of the worldly (seken 世) to that of the trans-worldly (shusseken 出世間), that is, to achieve the Mahayana sense of authentic self, calls for a “contemplation of the profound subtleties of ādānavijñāna (arayashiki 阿頼耶識)”¹ (Kūkai, 1993, p. 189). He further argues that “this standpoint, which is set as what a Bodhisattva should aim to achieve, corresponds to the essential teaching of the Chinese Yogacara School (法相宗)”². To know oneself in the context of Mahayana Buddhism, therefore, one must first understand the basic doctrine of (no-)self in reference to Yogacara Buddhism and, to do so, one must further embody the concept of ādānavijñāna (arayashiki or alaya consciousness).

¹ The term ādānavijñāna is often translated into English as “alaya consciousness” or “storehouse consciousness.”

² See Kūkai (1993, p. 190).

What Kūkai implies in this argument is that the fundamental consciousness of alaya consciousness, when it is comprehended and practiced properly, can lead us to our proper self-awareness (jikaku 自覚), that is, to understand the nature of who we really are as much as it reveals the true nature of reality. In turn, an attainment of this (self-)consciousness promises our liberation from suffering. To follow Kūkai's insight, we will first examine how the Yogacara School formulates the notion of this arayashiki (阿頼耶識) in its theory of (heart-and-)mind (kokoro 心 or citta). We will then investigate how this Mahayana Buddhist sense of self diagnoses the source of suffering in the human condition, and then show how it portrays the way out of this existential problem. Lastly, a critical approach to the works of Miyazawa Kenji and Huey Newton will enable us to visualise the liberatory function of fundamental consciousness in Yogacara Buddhism and to evaluate whether or not this very approach to these texts proves to be an instance of Buddhist literature.

The “Eight Consciousnesses” (hachishiki 八識) I: The Surface Layers

The ādānavijñāna (arayashiki 阿頼耶識) is the last of the “Eight Consciousnesses” in the Yogacara tradition. This concept signifies the “fundamental consciousness” that generates both division and unity between the internal cognitions of sentient beings (including humans) and the external phenomena of the world. It is the ground on which the standpoint of Yogacara is established. Hence, this branch of Buddhism is often referred to as the “Consciousness-only school” (Cittamātra).

The Consciousness only schools in China and Japan inherited the notion of “eight consciousness” from Dharmapāla’s (護法, 530–61) Jewel-Arising Treatise on the Establishment of Consciousness-Only (Cheng weishi baosheng lun 成唯識寶生論 in Chinese or Jōyuishikiron 成唯識論 in Japanese). It consists of

- (1) genshiki 眼識,
- (2) nishiki 耳識,
- (3) bishiki 鼻識,
- (4) zetsushiki 舌識,
- (5) shinshiki 身識,
- (6) ishiki 意識,
- (7) manashiki 末那識, and
- (8) arayashiki 阿賴耶識.³

³ The first six terms can be roughly translated as (1) consciousness pertaining to eye(s), (2) consciousness pertaining to ear(s), (3) consciousness pertaining to nose(s), (4) consciousness pertaining to tongue(s), (5) consciousness pertaining to bodies, and (6) consciousness pertains to will. It is not possible to come up with an English term to translate manashiki but the closest concept that we can find in reference to the history of European philosophy would be Kant’s notion of “apperception” or the cartesian framework of “cogito.” Arayashiki is also referred as kurashiki 藏識, shujishiki 種子識, and honshiki 本識, which respectively mean “stored consciousness,” “seed consciousness,” and “original consciousness.” For the details of the distinction, see Princeton Dictionary of Buddhism—1076, 1079.

They are generally divided into two interrelated categories of “surface” and “deep” structures of consciousness: (1) – (5) belong to the former category as sense perceptions, as does (6) “will and thinking” as “mental consciousness,” while (7) and (8) belong to the latter category as the constricted and the fundament form of consciousness respectively.

The first five consciousnesses indicate our cognitive faculty based on the five senses and the sixth gives to consciousness the activity of thinking based on will. The Yogacara School argues that these six are on the surface of consciousness because it is fairly easy for a self to become aware of them. The term “consciousness” in English or Bewußtsein in German was historically translated into Japanese by using the Buddhist term, (6) “ishiki” (意識). Hence, when we say “ishiki” in Japanese today, we are generally referring to a sum total of our internal experiences that pertains to our mind. However,

the Buddhist term points us to a specific function of the heart-and-mind that cannot be reduced to any of the previous consciousnesses. It has a double function of “highlighting” a specific sense perception and of “conceptualizing” it with linguistic expressions. This is often described with another term, *myōryōe* 明了依, which means that the consciousness has the “capacity to become the cause for disclosing an object” (YOKOYAMA, 2011) and this “highlighting” can also take the form of conceptualization, which transcends temporal limitations of sense experience.

We can think of many examples that fit with this Buddhist notion of consciousness as an *ishiki*. But let us use the following image as a case study and describe the layers of our consciousnesses. Suppose your commuting consisting of three parts: walking by a forest or a mid-size park, riding a public transport to and in an urban area, and walking towards your office or school campus. Imagine a beautiful day in early Autumn; waking up early in the morning after a restful sleep. The weather is just right for a morning walk. You see a wave of beautiful trees, breathe in the crisp air, and walk through the “realm of absolute colour.”⁴ As you emerge from the edge of the city, everything looks vivid and alive. You somehow have the emotional room and energy to observe the faces of your fellow travellers: there is a young student with a brand-new backpack, a middle-aged man with his morning cigarette waiting for his bus, an old lady thinking about her loved ones in distant cities, and you wouldn’t hate it if you bump into your colleagues on such a great morning.

But now imagine a day in which it suddenly rains during your walk. All the fallen leaves are sticking to the bottom of your

⁴ I owe this phrase to Hisham Mater’s opening section In the Country of Men, 1.

shoes like wet newspaper. Whether or not you have an umbrella, the cold water is beginning to slowly soak inside your shoes. The commuter train or the bus is jam packed and you can hardly see outside because of the condensed moisture generated by the oppressed life of so many proletarians. You will do your best not to bump into anyone in such a cacophonous overture to a miserable working day.

With just a single change to the narrative (namely, the rain), our attention shifts from the beauty of the world to the wet socks. As the magnificent tree lines disappear from our vision, our sense of belonging to others and the city quickly dissipates. This ability to shift our focus in relation to consciousness that pertain to our five senses is the work of the sixth consciousness, namely mental consciousness or *ishiki*.

Our *ishiki* can also deeply impact our experience of the present with its capacity to conceptualize experience. In this sense, it can transcend the spatio-temporal limitations of sense perceptions. Imagine you are being persistently bullied at school or happen to hate your colleagues so much that the thought of going to a shared space with fellow students or workers is both depressing and nauseating. In that state of the heart-and-mind, you will think about all the negative experiences from the past and visualize how your day is going to be in relation to your memory of them. You have absolutely no room in your consciousness to pay attention to the scenic view or your natural or social surroundings. The sixth consciousness of *ishiki*, in this manner, can both shift and shape our attention to sense perceptions. It can paint the picture of how our day is going to go. Our ability to imagine and think about this example, too, is dependent on this consciousness.

The “Eight Consciousnesses” II: The Deeper Layers

In the deeper layers of the Yogacara consciousnesses, we have the seventh as the activity of the heart-and-mind, which constitutes speculative thinking. It is described as having a capacity to feed the root cause of our self(-obsession) and subsequently all the sufferings that are derived from it. This consciousness under the surface of the abovementioned six is occasionally called a “polluted will” (zenmai 染汚意) precisely because it introduces the problem of “egoity” or “self-centeredness” in our process of knowing the world and ourselves. The earlier Chinese translation of the term is read in Japanese as *adanashiki* (阿陀那識), but in the context of the East Asian Yogacara tradition, it is often referred as *manashiki* (末那識) and sometimes translated into English as “afflicted mental” or “mana consciousness”. The *manashiki* or *zenmai* basically functions as a synthesis of all the other surface layers of consciousness, which generates an awareness of self as the “I”.

⁵ Kant’s “transcendental unity of apperception” most likely belongs to this category, and in line with Nietzsche, the Yogacara school philosophers would have to argue that the unity of apperception is tainted with one’s “will to power” (albeit it is claimed to be pure according to Kant).

The Yogacara tradition argues that all sentient beings are equipped with this deep-seated consciousness that continues to surface in the upper layers of conscious experience. What it does is to attach the “I” to all the other consciousnesses and claims them as “my own”⁵. To understand this point more clearly, we must consider the notion of knowledge from the perspective of the eighth consciousness, *arayashiki*. Consider again the example of walking through the park on your daily commute. This time, however, you have a mini existential crisis, which forces you to stop and stare at a tree. A

(naïve) metaphysical framework in which we understand our knowing of the tree would usually hold this: there is the “I” that stands over here as a subject and there is a tree that stands over there as an object. The object affects the sense perception of the subject (i.e., the subject looks at the object). Each of them is placed in opposition to the other and both have their substantial existence that is not dependent on the other. (The presence of the tree does not make you an observer. Nor does your presence generate the tree.)

The Buddhist self, however, rejects this metaphysical framework—or to be more precise, inverts it. That is because Buddhist philosophy generally holds that self attains its self-awareness when it comes to a realization that all existence is empty of self-subsistence. Given that everything is always already constituted by something other than itself, the Buddhist self becomes aware that each of them (including our “self” or the “I”) cannot be what it is in and of itself. Our existence as the “I” is said to be “provisional” in that sense, and only in that sense can we say that we exist as the subject, or the “I.” If we hold the Buddhist perspective based on the most important line, “emptiness is form, form is emptiness,” it is not that there is a thing called “I” that exists as a subject apart from the object and vice versa but all that exists is “consciousness.” To the extent that there is a “seeing” (via *mokushiki* which is called “*sōbun*” 相分) and the seen (*kenbun* 見分), this is derivative of the experience. In this particular example, there is only consciousness of seeing that sees the tree as the seen. The Buddhist self does not accept the premise that there is a tree independent of the consciousness of seeing. The foundational standpoint of *alaya* consciousness, maintains that all that exists is constituted by consciousness(es),

⁶ It is not accurate to conceive of this “generation” as if the lower layers of consciousnesses are generated from the deeper layers of consciousnesses as if they are two objects but the best way to understand them is to see the former as a manifestation of the latter.

⁷ Phenomenological tradition calls this “thetic judgment” and the Kyoto school philosophers (especially Nishida) argue that there is meta-noesis (or “pure experience”) of the world and self that precedes this subject-object division.

and all the consciousness(es) are generated from this foundational consciousness⁶. In this sense, just as there is no self that stands over here as the subject apart from the object, there is no object that stands over there as completely external to the subject. The cittamatra doctrine holds that the world in which seeing sees the seen comes from the foundational consciousness: hence, what takes place is only the consciousness which sees itself (both as the seeing and the seen). This is the fundamental stage of consciousness that generates the other layers of consciousness, and it is experienced prior to dividing all that is into subject and object⁷.

But what is important here is that the seventh layer of manashiki tries to short-circuit this framework of knowing by positing that the knowledge or the perception of the tree is my activity of knowing or seeing. It posits the division between itself as noesis and the object as noema and privileges itself as their synthetic unity. The Yogacara practice of reaching alaya consciousness indicates that this is the secondary/posited unity of noesis and noema and there is a primordial (metanoetic) sense of their unity that grounds it.



The Yogacara standpoint, in other words, holds that the fundamental consciousness that rises to constitute both the activity of knowing (i.e., the “I”) and that of being known (i.e., the “tree”) is no-one’s. It indicates power that transcends will and cannot be possessed⁸. When I see a tree, then, a proper formulation of this knowledge based on *arayashiki* is that consciousness sees itself both as the “I” seeing the tree, and the tree being seen by the “I”. By waking up to this fundamental consciousness in the depth of our heart-and-mind, each of us can clearly see that when “I see the tree,” both this “I” and “tree” are “like apparitions and mirages” (to use Kūkai’s expressions). The standpoint

⁸ When we talk about the idea of “consciousness only” in English, many students wonder if this “power” is reducible to the Cartesian *cogito* or Berkeley’s *esse est percipi*. In some ways, they are not entirely wrong to think about their similarity. But in a profound sense, *arayashiki* cannot be more different from any form of subjective idealism. We cannot deny the meditative aspect of Cartesian reflection on the foundation of human consciousness as following the same line of thinking, leading us to the Yogacara insight. It breaks away from the naïve acceptance of the simple division between *res cogitans* and *res extensa* and thereby makes a serious effort to ground their togetherness through an intense self-reflection as a thinking being. The divergence between the Cartesian meditation from the Yogacara is the primacy of the declension of “*cognitare*” as “*cogito*,” namely the assumption of the “I” in the “I think.” The Yogacara perspective would see the Cartesian self-reflection or meditation as being already practiced as mine: hence, it is operating at the level of *manashiki*. The consciousness-only perspective, therefore, would have to deny Descartes’ position and instead restate the maxim by saying, “thinking, therefore I am”. This perspective of a yogi then further argues that one must recognize the “I” as a provisional being such that all there is, is just thinking (or consciousness). The foundational consciousness of *arayashiki* allows each self to recognize itself as the “I” but by attaining a proper self-understanding as being essentially empty, the self can come to be aware of itself as an expression of the eighth consciousness beyond the limits of the “I.” For a tree to exist, then it needs to be perceived. The Yogacara thinkers would not deny this. Nothing exists apart from consciousness and only consciousness is. If we close our eyes before the beautiful tree, we have no other way but to rely on other senses to perceive its existence. If we hear no rustling of its leaves or touch its bark as we are blindfolded, it cannot exist to our consciousness. Since there is no noumena/substance of tree to which all the phenomenal attributes are given for constituting its unique sentient existence as a tree, all there is is a summation of phenomenal elements that constitutes it as such before us. Does that mean when we close our senses, the tree ceases to exist? Neither Berkeley nor the Yogacara thinkers would say yes to this question. But the difference between them is that Berkeley resorted to God’s consciousness that constitute a tree independently of human consciousness. Instead of claiming the tree to be mine (or ours), it became His. This would be an apotheosis of *manashiki*, thus a counterfeit *arayashiki*, for Buddhist thinkers.

⁹This standpoint is certainly not subjective. If, by the term “idealism,” we assume a self-determining subject (the “I”) or intersubjective substance (“we”) that subsists in its own existence and that sets forth the dual structure of consciousness and being, then consciousness-only cannot be idealism either. This is more like saying that the historical world sees itself through an interaction of all things, and all conscious beings are called to recognize their interrelation with all things as no one’s. The consciousness manifests itself as the world and each of our consciousnesses: hence, our seeing of the world is not ultimately ours alone but self-seeing of selfless consciousness that sees itself as the world in and through conscious beings. Arayashiki, in this sense, is generative of all forms of consciousness, and precisely in this sense, it is called “seed consciousness” (種子識) that gives rise to other seven layers of consciousness that grounds any meta-physical thinking.

of store consciousness affords us to observe the “nothingness/otherness” (apara) of all things (dharma)⁹.

Transcending Self through Consciousness-Only: How Do We attain Alaya Consciousness?

So far, we have used a tree to talk about the concept of arayashiki almost in the tone of epistemology. However, Buddhism is always asking a question about our own existence as much as providing us some frameworks to think about the ways of our knowing. To be truthful to the spirit of Buddhism, we must ask the following questions: How do we attain this power of fundamental consciousness that transcends any forms of self-affirming “will to power” or self-obsessing “egoity”? How do we gain access to consciousness that is not self-centred and serves as the basis of the distinction between the seeing and the seen? What does the direct experience of fundamental consciousness that is prior to, and foundational for, the subject-object distinction? The history of Japanese philosophy, for instance, gives a range of different responses to these existential questions. Rather than consulting the ready-made answers, however, I would like us to tarry with the dominant presence of manashiki in our daily life. Instead of assuming that we can achieve the standpoint of alaya consciousness (as if it were something that we could achieve by reading a couple of philosophy books on epistemology), we have to think about how invasive the awareness of the “I” always is.

When we wake up in the morning, we are already faced with the need of orienting life towards ourselves. I have to wake up at seven in the morning if I want to make it to work on time.

I would have an hour to eat breakfast, shower, put on clean clothes, brush my teeth, and head out. I walk by the park to get to the bus stop and then I can make it to my office well before the first lecture. In addition to teaching, I have to do this or that administrative task and think about the research that I have to do. If I worked in the public or private sector, the content of these works would be different, but all such works are the same insofar as they are saturated with the narrative of “I have to do this”. I finish my work and head home to spend time with “my” family at “my” home and then prepare for the next day because “I” have to wake up at seven to get to my work again. How much of our actions or day-to-day practices are free from egoity or this consciousness of self at all? Is there anything that I do without being fixated on the notion of the self that is posited as having a substantial self-identity and as standing in opposition to the world?

When introducing Yogacara thought, many academics have no choice but to assume the foundational awareness of *arayashiki* and then conceptually discuss how this new type of self-awareness can reorient our understanding of consciousness and shed some light on the nature of subjectivity in philosophy. But, somewhat shamelessly, we seem to do this in the context of *mana* consciousness: I have to write this book otherwise I wouldn’t get tenure or a promotion. Or my research mandate states that I publish an article per academic year. If I don’t compare the structure of knowing based on the eight consciousnesses with the counterpart in European philosophy, that is to make this non-western philosophy accessible to students in Europe, I would not land on any academic job. Kierkegaard’s jab always renders a critical hit: “assistant

professors” is a category that diagnoses our unreflective slavery to our self-obsessed self-consciousness.

What is at stake here is not the validity of the concept but the existential platform in which it is played out. We must keep in mind that the Yogacara school does not say anywhere that we could easily access this deeper layer of consciousness, but each self must practice embodied contemplative introspection (yoga) and go through a series of intense meditations and practices. Only then, we may (or may not) attain the foundational consciousness that breaks us free from our self-consciousness. It is helpful for us to visit the following two examples (one historical and another literary) of this meditative practice in the fields of world philosophies.

The Fundamental Consciousness as the Black Panther: Beyond “Double Consciousness”

The conversion of self from *manashiki* to *arayashiki* is an “event of soul” (in Nishidian sense)¹⁰. Its intensity is comparable to what the black prisoners in the United States once called “Soul Breaker” in the last century.¹¹ Huey Newton, for instance, describes the odd experience of finding true “freedom” in jail and gives us a striking image of his ability to control his thoughts in his solitary confinement. In 1964, the American-made cell of inhumanity was “four and a half feet wide, by six feet long, by ten feet high”.¹² A Buddhist thinker would immediately notice that this is just slightly bigger than a single tatami mat (typically used for a meditation practice in Zen monasteries). This confined space for the prisoner was not a benign image of minimalism or admirable tidiness that

¹⁰ See Nishida Kitarō, *Last Writings*, (1987, p. 47).

¹¹ See Huey P. Newton, *Revolutionary Suicide* (2009, p. 104).

¹² NEWTON, 2009, p. 104.

¹³ The commodified version of this clean Zen is termed as *MacMindfulness* by Ronald Purser (2019). For a critical analysis of this concept, see Robert K. Beshara, *Engaged Buddhist Praxis and Critical Psychology* (2024, p. 27-29).

¹⁴ NEWTON, 2009, p. 106. Matthew W. Hughey rightly observes that Newton built a synthetic, pragmatic transcendentalism from Marxism, Black Protestant thought, Latin American liberation theology, and Eastern religious traditions. In reference to Daoism and Buddhism, he also shows how Huey appropriated the Asian saying “those who gather have nothing, those who scatter have much”, into his line in the *Revolutionary Suicide*: “By having no possessions, I have possessed all”. This is clear evidence that Newton demonstrates an acute understanding of Buddhism and my aim with this article is to offer a theoretical vantagepoint in which we can fully appreciate his creative engagement with Buddhism. For this point, see Hughey (2005, p. 641-645).

¹⁵ NEWTON, 2009, p. 105, my emphasis.

¹⁶ NEWTON, 2009, p. 106.

¹⁷ This is also one of the reasons why Buddhist monks leave the worldly (*seken*) and enter temples and monasteries to practice Buddhist teachings.

we may associate with Japanese organization¹³, but the pure deprivation of a torture chamber:

I was kept in the dark, and nude. ... There was no bunk, no washbasin, no toilet, nothing but bare floors, bare walls, a solid steel door, and a round hole four inches in diameter and six inches deep in the middle of the floor. The prisoner was supposed to urinate and defecate in this hole. ... at night no light came in under the door. I could not even find the hole if I had wanted to. If I was desperate, I had to search with my hand, when I found it, the hole was always slimy with the filth that had gone in before. I was just like a mole looking for the sun; I hated finding it when I did. (Newton, 2009, p. 104).

As he laid dying in his own filth, Newton quickly learned how not to lose his sanity. He controlled his diet in the manner of Mahatma Gandhi, and then controlled his consciousness in a “Zen Buddhist posture”.¹⁴ He says that in time of normal distress, he could cope with terrible circumstances by thinking about “pleasant thoughts”, i.e., the “most soothing part of my past”.¹⁵ But in the “soul breaker,” these thoughts did not help him maintain an integrity of his self-identity. Rather, they began to attack him as they turned into “horrible and grotesque caricatures”.¹⁶ What he once thought of as an integral part of his life was no longer present. When that radical discontinuity happens to a self, *manashiki* drives it to hold onto its fixed understanding of itself, and as the gap between reality and the idea widens, an intensity of the drive increases. Self is kept away from the comfortable ordinary day of the worldly (*seken*) in which these experiences of the “I” were once made.¹⁷ Its memory of the past, which constituted its prior sense of fixed self-identity, is totally drained in the darkness of its solitary confinement.

What follows in the cell is a series of intense calisthenics and meditative practices, which helped Newton learn how to maintain a healthy distance —and indeed freedom— from thoughts that constituted an unpleasant idea of the “I”. He calls this “higher freedom” that has afforded him an independence from the things of the world, thus reaching the depth of consciousness that grounds the sense of the “I”.

After fifteen days the guards pulled me out and sent me back to a regular cell for twenty-four hours, where I took a shower and saw a medical doctor and a psychiatrist. They were worried that prisoners would become mentally disorganized in such deprivation. Then, because I had not repented, they sent me back to the hole. By then it held no fears for me. I had won my freedom. (Newton, 2009, p. 107).

An ancient Buddhist teaching commends the practice of seeing the decaying body and of imagining the transience of a human self. This is exactly what Newton saw in the “prison inside prison.” As he wallowed in his waste in darkness, Newton had to “save himself” from the thoughts of his past. The sense of self that he had constituted through his determinate interactions with all others in his society could be broken. His sense of self-identity that is built on his social existence too can be stripped away.

The American prison system in the 1960s, and still today, makes sure to both destroy and feed upon these elements of the “I” as a point of torture and oppression. There is clear evidence of the fact that the guards are wanting prisoners to admit that they did something wrong, that is to say, they should subscribe to the degraded and racialised sense of self that the oppressor imposes on the oppressed as their fixed

¹⁸ See Wynter (2001, p. 31).

¹⁹ Newton's conception of revolutionary self does not extensively use Buddhist language but there are many occasions in his text that suggest his insight into the existential aspect of Zen Buddhism. This unexplored connection between Africana and Buddhist philosophy will be examined in my future projects.

identity. However, once Newton let go of his fixed idea of self and found in himself the source of his subjectivity below the surface of his consciousness, he came to self-awareness that nothing could break his existence. The guards could no longer subjugate the prisoner of genuine mindfulness to the “socio-genetic principle” of racialised other.¹⁸ His sense of self, in other words, reached the stage of the trans-worldly (shusseken): by transcending the confines of the state prison, or more precisely, the social construct by the collective of oppressive “I”s, his being becomes an unbreakable non-“I”.¹⁹ A testimony of the prisoner in the soul breaker shows the path to the true freedom, which he found in the depth of [his] consciousness.

The Poetics of the Fundamental Consciousness

Miyazawa Kenji's *Spring and Ashura* gives a literary example of what it is like to attain alaya consciousness. This poetry collection has an amazing subtitle: “A Sketch of Imagination”. The term, imagination, in Japanese here is not *kōsōryoku* (構想力) —as it is used in Miki Kiyoshi's famous book that points us to Kant's *Bildungskraft*— or *sōzō* (想像) —as that which generates images in one's mind—, but *shinshō* (心象), which literally refers to images that appear (and disappear) in *kokoro* or *citta*. An average reader in Japan would notice Miyazawa's peculiar choice of the term in his effort to describe the nature of imagination (since *sōzō* is the usual choice for describing what we mean by the English term). The images in *shinshō* are based on what we have seen and heard through our senses: hence, the term definitely refers to the surface layers of eight consciousnesses. Once the term is

translated into English, it loses the Buddhist flavour: hence, it seems like merely referring to some sort of mental images as an object. Of course, Miyazawa was not a cultural or linguistic essentialist who would argue that *shinshō* cannot mean the same as the English term, imagination. In fact, it is quite probable that he understood the Anglo-European influence of the concept in their understanding of the Japanese term, *sōzō*, and thought that there was still an ambivalence to what was meant by *shinshō* as imagination. Miyazawa seems to be alluding here to the notion of “mental images” or consciousness as it was understood in the context of Mahayana Buddhism.

The overture to this poetry collection immediately guides us to face two understandings of self and of its relation to imagination.

The phenomenon called “I”
is a blue illumination
of the hypothesized, organic alternating current lamp
(a compound of all transparent ghosts)
a blue illumination
of the karmic alternating current lamp
which flickers busily, busily
with landscapes, with everyone
yet remains lit with such assuredness
(the light persists, the lamp lost)

(MIYAZAWA, 2007, p. 63).

Miyazawa immediately reminds his readers and himself (as the “I”) that there isn’t any self-subsistent sense to the “I”. There is no author that claims his egoity as the creator of this text here. There are not any readers that can claim their self-centeredness as that which waves the text into whatever form they like (thus turning themselves into an author of the

text). The poetry, in other words, begins with the line of self-awareness: there is only a consciousness of the “I” as a transient phenomenon. Certainly, the self tends to attach the sense of permanence to this “I”, but it is as impermanent and transient as the faint flickering of dim light. It is provisional or conventional and not real or ultimate. This transience of self is felt and shared by all that is in (and with) the universe, and the “karmic current” that turns them on and off can only afford us (to be) this finite collection of empty blue. (The term “emptiness” also refers to the sky and the kenotic process of self as it does in the sense of *sunyata*). None of us has a substantial existence that generates the ontological light as our own like the lamps.

Miyazawa says that his poetry, or more precisely the “mineral ink”, is just there to link the chiaroscuro of these lights in [his] consciousness and that it is always already shared by everyone at the same time, precisely because the consciousness is neither his nor anyone else’s.

About these, the man, the Galaxy, Asura, or the sea urchin,
eating cosmic dust, breathing air or saltwater,
may each think up a fresh ontology,
but any one of them too will be no more than a fleeing scene
(風物) in the heart-and-mind.

(MIYAZAWA, 2007, p. 64).

His poetry clearly follows the same line of thinking based on the doctrine of consciousness-only. It is not that there is a fixed subjectivity in which different imaginations are conjured and that the author is imposing these concepts on his readers as the other to herself. When we try to hold onto this idea, there is a limit to what we can convey as a product of our

imagination and as European postmodern thinkers have echoed with Miyazawa, once we demarcate an authorial intent as *mine* or *ours*, it dissipates into the web of words that fail to capture the transience of the world. Instead, the Buddhist poet suggests here that the text embodies the layers of consciousnesses and that it does not make sense to say it is his as an author or ours as his readers.

Because, just as we perceive our senses, landscapes, and personalities,
just as we all merely perceive them,
so the records and histories, or the history of the earth,
together with their various data,
(under the temporal, spatial restrictions of karma)
are no more than what we perceive (かんじてゐる).

(MIYAZAWA, 2007, p. 64).

The function of Miyazawa's poetry then is to perceive or to feel (*kanjiru* かんじる) what appears in consciousness without imposing the division of self and other. The poem is conducive to arriving at the standpoint of foundational consciousness from which these determinate layers of the senses are generated. To do this, each self must break the limits of self-consciousness and abstain from becoming an observer of the phenomenal universe as if we each are noumenal selves. Since *arayashiki* generates *manashiki*, each self is allowed to come up with its unique (or "fresh") ontology to define the fixed boundary of what is real and intelligible. The distinction of self and other, real and unreal, rational and natural, in this sense, melts away as the self empties itself of its self-obsessive self-consciousness.²⁰ To feel this (through the eight layers of consciousnesses) or to share this feeling, a poet must silence her egoity, turn herself and her words into a flicker of

²⁰ Kino Kazuyoshi argues that this "rigorous imaging" of consciousness in Miyazawa's writing makes it impossible for him (or the text) to develop it(self) to a novel or a philosophical treatise (let alone a literary theory). These are superfluous addendum that shifts our attention away from what the poetry is trying to achieve, this self-awareness. See Kino, *The Mystery of Kenji: The World of Fables in Miyazawa Kenji* (1985, p. 8-9).

light. Only then can she invite her readers to do the same through tracing the material ink on the paper.

The consequence of breaking down *mana* consciousness and of breaking it through to *alaya* consciousness in reciting Miyazawa's poetry then is two-fold: on the one hand, it unpacks unlimited possibility of imagination, and on the other, it calls for an act of boundless kindness.

Perhaps, two thousand years from now,
an appropriately different geology may win the time,
apposite evidence may turn up successively from the past,
everyone may think that two thousand years ago
colourless peacocks filled the blue sky,
fresh bachelors of arts may excavate
wonderful fossils somewhere from the glittering frozen nitrogen
at the top stratum of the atmosphere,
or discover in a stratification plane
of Cretaceous sandstone
the enormous footprints of an invisible mankind.

(MIYAZAWA, 2007, p. 64-65).

Keep in mind(-and-heart), however, that imagination here doesn't simply mean the products of mental activities that have nothing to do with reality. That distinction of fact and fiction is superseded in the perspective of Buddhist philosophy. If perception and imagination are both works of selfless consciousness, then everything is possible. The unthinkable is thinkable; the thinkable is unthinkable. The opening poem in the *Spring and Ashura* closes with the extraordinary "propositions" that symbolize the infinite possibility of relational knowing, an expansive communal knowing that leads to a boundless attentiveness of ever making difference. Miyazawa also maintains that this unlimited possibility of imagination,

²¹. This idea of Boddhisattva is famously sung in his “Unbeaten by Rain”. The most accurate version can be found on the Wikipedia page *Ame ni mo makezu*.

generated from the viewpoint of the fundamental consciousness, sets forth an unbreakable sentient being that carries out its actions out of pure compassion.²¹ The self-awareness of this (human) being as emptiness reserves nothing for its egoity, and its presence in the world only comforts those who are in suffering.

Self-Emptying Literature

Huey Newton’s life and thought as “revolutionary suicide” clearly resonates with the Buddhist idea of self-awareness that Miyazawa expresses through his poem on the demigods (*Asura*). It was absolutely irrational, utterly impossible, and perhaps still considered to be unrealistic for him and his fellow African Americans to both think about and act for the sake of their liberation in the United States. The notorious record of the COINTELPRO clearly shows that the state authority conceived it as a threat to *their* national security and justified the violence of the majority under the banner of liberal democracy. Newton imagined the unimaginable and many lines in his writings clearly suggest that his actions were pursued out of [his] boundless compassion towards the fellow blacks in unspeakable suffering. What grounds his ability to think beyond the impossible was the freedom of non-self that overcomes the bounds of *his* fixed notion of self. The compassionate person that Miyazawa paints and aspires to be may come across as being far too insignificant and meagre compared to the iconic legacy of Newton. But both individuals clearly embraced the same logic of overcoming self-centeredness of *manashiki*; to break down the fixed barriers of what is socially and individually conceived as the rational

²² Notice how many times he refers to “brothers and sisters” in his speech. Contrary to a common imagination that BBP along any other forms of black nationalism was misogynistic (which is definitely what the FBI really wanted people to believe), his language is saturated with his care for both women and men of colour under oppression rather than advocating a militaristic imposition of his “masculinity” on his people.

For the reductionistic demonisation or trivialisation of Newton’s philosophic life, see especially Judson L. Jeffries, “Introduction” to Huey P. Newton: *The Radical Theorist* (2002) and Hughey (2005, p. 640).

²³ Most children would know his short stories and most Japanese should be able to recite the first two lines of his most famous poetry, “Unbeaten by Rain” which paints the ideal of how a Buddhist individual should be.

²⁴ See Kenji Miyazawa’s *The Restaurant with Many Orders*, n.d.

and the irrational, good and evil. They both aimed at reaching the standpoint of fundamental consciousness, which enabled them to imagine the unimaginable and to live up to the impossible ideal of their freedom from suffering.

It is important to note how these thinkers face the same astounding fate in the field of philosophy in Anglo-European academia. Newton was greatly inspirational to a large number of people when he was alive. He was capable of initiating a massive social movement for the liberation of “American blacks” as his “brothers and sisters”.²² However, he was cut short of realizing his dream, and as far as the general context of Anglo-European philosophy is concerned: his approach to the history of European philosophy and his philosophical concepts have been hardly discussed outside the marginalised context of Africana philosophy. Unlike Newton, Miyazawa was a nobody when he was alive and yet thanks to his brother and a Kyoto School philosopher, Tanikawa Tetsuzō, his self-published works and memoirs were rigorously re-examined, and their monumental significance was posthumously recognized. Miyazawa is now considered to be one of the greatest poets and Buddhist thinkers in Japan.²³ However, his approach to European and Asian intellectual traditions has hardly been discussed outside the marginalised context of Japanese philosophy in our “western-style” (*seiyōfū* 西洋風) academia.²⁴

What makes it so challenging for contemporary academics from around the world to study their philosophical works is not only their shared intensity for holding a strong existential unity of their life and ideas, but also for their uncompromising drive towards selflessness. They aim at nothing but the liberation of self, an aim flowing their suffering. With that mind-

set, the purpose of their textual transmissions (including reading and writing) naturally moves away from what Japanese women thinkers, for instance, once condemned in the works of professional philosophers as an “intellectual game”, a series of conceptual clarifications of philosophical ideas for its own sake (as many of us are expected to exclusively carry out in academia).²⁵ This is exactly what Newton and Bobby Searle meant by the term “Paper Tigers”.²⁶ Instead, these thinkers constantly fight for their freedom from a contracted sense of self-consciousness, (i.e., *manashiki*). From the Yogacara perspective of consciousness-only, both Newton and Miyazawa can be seen as presenting the same exemplary case of “street philosophers” where, through intense practice of meditation and physical exercise (that is to say, Yogacara), a single sentient being can break down the fixed world of self-affirming self-consciousness, thus breaking themselves (and others) free from the self-inflicted prison of what is collectively believed as the real, the rational, and the sensible.²⁷

²⁵ See Yusa & Kitagawa, *Japanese Women Thinkers* (2011, p. 1129).

²⁶ See Brian P. Sowers, *The Socratic Black Panther* (2017, p. 31) — which cites Newton (p. 138-144) and Seale (p. 113-125).

²⁷ For the notion of “street philosopher” see Sowers (2017, p. 28, 31-35).

What It Means to Read Any Text as Buddhist Literature Today

The most overstudied author in philosophy programs at leading universities in Europe is Plato. Every introduction to the history of philosophy, typically delivered to a fairly large group of first year undergraduate students, has a section on Plato and they are typically fed with a set menu of *Republic* and *Apology*. Most programs will not read them as a philosophical literature but go through a few parts of them like a textbook that concisely represents a metaphysical theory of

²⁸ See the article by Malik (2017) *Are Soas students right to 'decolonise' their minds from western philosophers?*

²⁹ A large number of students questioned the ethnographical ground of Hume's famous racist footnote and expressed their concerns that they were commemorating a racist thinker by studying at a building named after him, namely "David Hume Tower." The decision was made by the university to remove the name from the famous building (BBC, 2020). For a helpful reference to the ethnographical foundation of Scottish Enlightenment, see Tommy J. Curry's lecture *The Ethnographical Foundation of Scottish Enlightenment* (2024).

³⁰ The University of Warwick just opened a position for "non-western philosophy" and a number of universities in continental Europe are beginning to think about the issue of "decolonising the curriculum." My intuition is that many universities in the UK will follow the University of Edinburgh model while the continental European universities will follow the same suit with the demand to deal with increasingly diversifying student body due to their immigration policies.

³¹ Perhaps, Daya Krishna is right in saying that Plato's dialogue is written in such a constrained fashion that it cannot always represent open dialogue (let alone encouraging a series of them). See Daya Krishna, *Contrary Thinking* (2011, p. 30).

Platonic realism (or idealism or dualism depending on their course organisers).

Under the current strong narrative towards "Equality, Diversity, and Inclusion" (EDI) and the ongoing discussions concerning the importance of "decolonising the curriculum" on many UK and European campuses, we begin to observe an increasing voice of concern from students with relatively diverse cultural backgrounds, chanting their discontent at the "elitist" philosophers of "western" thought: "I do not want to read the works of dead white men". The 2017 student protest²⁸ against Plato and Descartes at the SOAS in London was sensational. University of Edinburgh in the north, too, was led to get rid of David Hume from the name of their famous building in 40 George Square in 2020.²⁹ It is just a matter of time before the same type of student concerns will be raised —although progressively in a much more sustainable fashion— against many philosophy programs across the UK and Europe.³⁰

This is a problem not because Plato was a white man but because his texts are currently read, not as philosophical literature but as theoretical works, by most course organisers. His dialogues are read like treatises that showcase a part of the history of European philosophy, which prescribes a blind faith in the self-referential validity of Cartesian *cogito* as Watsuji argues in his overture to *Rinrigaku*. Plato's poetic texts are presented as if they are literally presenting an epistemological or metaphysical theory that fits with the fixed narrative of European philosophy of mind.³¹ Once again, this falls victim to the problem of playing the "intellectual game" and thereby the Platonic corpus only serves the "sociogenic principle". The perspective of Buddhist philosophy would have no

³² We have to refrain from a binary misconception of literacy regarding Newton. It is a complete misunderstanding to think that he was incapable of thinking and engaging with philosophy before cultivating his ability to follow the letters. In fact, he was highly intelligent in terms of what some Indigenous philosophers (as Yásnaya Elena Aguilar Gill, Anne Waters, and David Kopenawa) would call “mnemonic tradition”. He memorised poems and constantly engaged in “dialectics” (strictly in the manner of Socrates) prior to his achievement of textual literacy. For the complex significance of this transition from the oral/mnemonic engagement with philosophical thinking to the textual transmission of radical concepts in Newton’s life and work, see *The Huey P. Newton Reader* (Newton, 2011) and Hughey (2005, p. 641).

choice but to diagnose this reading as dwelling in the domain of *manashiki*, thus failing to dig deeper into the foundation of consciousness or the soul of our existence as humans.

It is important to pay attention to how Newton read his Plato. By growing up in the poor black neighbourhood of “double consciousness”, the social conditions did not afford him with a proper education. Even if he successfully attended public school programs, it was precisely because they were not designed for him or his peers to cultivate their sense of human dignity or to facilitate the rise of their self-consciousness, he would not have become a philosopher of self-awareness that we are observing here today. At the age of 17, Newton was basically illiterate.³² To overcome this problem, he locked himself in his room with his older brother’s copy of *Republic*. Then he taught himself how to read by checking the meaning of each word and projecting his sense of self and *cogito* to the symbolisms that he newly discovered therein.

He did not read the imagery of the cave as an imagination of the dead white male intellectual but as the social and existential condition of his self. He did not think about the constitutions of the soul as a strange political theory but the internal problem for him as a black intellectual, a prolegomena to his future project of establishing the sense of an inclusive nation and of cultivating communal self-awareness among fellow African Americans. Brian Sowers is absolutely right: “Plato’s *Republic* directs the trajectory of the narrative and influences how Newton describes the plight of Black America and how he cites literature, especially poetry” (Sowers, 2007, p. 36–37). He could not afford existentially skipping over Socrates’s line in Book seven:

³³ See also Sowers (2017, p. 31-35).

“these prisoners are like us” (PLATO, 2007, 515a5). This is why, as Sowers³³ shows,

Over the course of part 2 of *Revolutionary Suicide*, Newton gradually transforms into a modern-day Socrates, who, like his ancient counterpart, confounds his (white) opponents and reveals the truth about (racial) oppression and injustice. At the same time, studying prose texts, philosophical ones in particular, becomes symbolically charged as a metaphor for racial enlightenment and the means by which Newton, as newly liberated prisoner, can free those still chained in the cave’s recesses. (SOWERS, 2017, p. 27).

Through a self-taught “paideia”, the soul of the young black devoured the works of other philosophers like Marx, Dubois, Fanon, Jackson and Malcom X, and with the same intensity, he familiarised himself with State Law and the US criminal justice. The goal of his reading was to use any idea that he could get as a weapon of freedom. He aimed at crushing the prefixed notion of racialised self and liberating himself and others from their suffering by any means necessary. If he could not fight against the injustice and inequality that he witnessed in his society, he had no reason to read them. His readings of philosophical texts had to be both transformative and revolutionary, very much in line with Plato’s and Buddhist sense of “conversion” as an event of the soul.

This point becomes undeniable when we look at the outline of Newton’s essays on “Freedom” and “Trial”. They are modelled after the allegory of the cave and *Apology*. Instead of analysing the concepts and studying them within the context of European philosophy, Newton applied the social condition of living as the oppressed in the United States in the 1960s

and 70s to the stories and rewrote them in reference to his self and others like him. If this is not the best reading of Plato's philosophical texts, I do not know what is. But we can at least say that this method follows the Buddhist process of "deconstruction and reconstruction": it destroys the (supposed) fixed narrative of Plato and restructures it in such a way that it recuperates the original meaning with a renewed reference to the sense of self in contemporary American and European society.

Miyazawa Kenji breaks away from the formalised style of traditional Japanese poetics, and with his distinct use of onomatopoeia, he appeals to the elementary, lyrical aspect of the language. Instead of writing a treatise on epistemology and metaphysics or sophisticated novels of socio-political criticism, he wrote children's stories and poetry that was written for himself. While living in poverty and sickness, with a fear of death, his life embodied the Buddhist principle of self-negation. He lived his words, encouraging himself to be as compassionate as possible to others, thus inspiring many to do the same posthumously.³⁴ Many of his stories are grownup's everyday reality of serious contradiction: our inherent ability to, and continuous failure in, changing our heart-and-mind.

³⁴ See his most famous poetry as singing the Buddhist ideal, *Unbeaten by Rain* (MIYAZAWA, n.d.).

In the end, whether or not these thinkers believed in the Buddhist doctrine of no-self and encouraged their readers to live the life of Buddhism is irrelevant. What is relevant here is that revolutionary minds always come across as being irrational and insignificant to the world of educated self-consciousness precisely because they are always after the foundational consciousness beyond the contracted sense of the subjective "I" and always, out of compassion, aiming at the alleviation of existential and social problems

in their given historical conditions. The task of world philosophies in approaching their works, then, is to show how they are breaking down these barriers (very much in consonance with the spirit of Yogacara Buddhism) and realizing the impossible dream of absolute compassion.

Concluding Words of No-Mind

To see the emptiness of self, to become self-aware in Buddhism, is not to deny the self but let go of its self-centeredness such that each self can come to see what genuinely constitutes its identity, namely its inter-relationality with all the others. In its proper openness and fellowship with its others, the self can overcome its attachment to its fixed and false notion of the self. This is precisely what Newton means by “I am We” in reference to George Jackson’s philosophy and Zen. The task of Buddhist texts is to endorse this existential movement of self-affirmation through self-negation in its communicative openness to diverse others (in suffering), and it is clear that both Newton’s and Miyazawa’s approach to philosophy and poetry encourages the same movement through their textual transmissions. As they showcase the Buddhist concept of foundational consciousness, their writings themselves encourage their readers to perform the same self-reflective action.

The remaining question that we have to face —“I” as the author and “you” as a reader of this article on the Buddhist philosophy of literature— is the question of whether or not we are engaging with this article as a means for cultivating our self-awareness in the same fashion. What makes a book Buddhist is not its fixed self-identity but what we do with it

³⁵ About this, see
Thich Nhat Hahn
(1998).

for our self-understanding: its “inter-being” or “relational knowing” with us.³⁵ If this article is read as a means to know a bit about the Yogacara theory of mind or as merely adding a few encyclopaedic entries on the facts about non-western philosophers (for superficially decolonising our philosophy program in European academia), this is a complete waste of our time as sentient beings. If we are not going to improve our life by reading any Buddhist texts, it is the same thing as burning it in the manner of *Rashōmon* or even as defecating on it in the manner of Ikkyū’s *Crazy Cloud*. What saves us from the flames of oppressive concepts or from the sewage of blind (self-)prejudices is our serious existential engagement with what we read. This is what the Yogacara Buddhist doctrine of eight consciousnesses guides us to achieve through their teaching and what is exemplified in the works of these Japanese and African philosophers.

Takeshi Morisato

Lecturer of non-Western Philosophy at the University of Edinburgh.
Editor of the *European Journal of Japanese Philosophy* and of
the *Journal of East Asian Philosophy*. Regional editor of the
Bloomsbury Introduction to World Philosophies.

<https://orcid.org/0000-0003-3474-8175>

References

- BBC. Edinburgh University renames David Hume Tower over 'racist' views. BBC News Article, 13 September 2020.
- BESHARA, Robert K. Engaged Buddhist praxis and critical psychology. *Annual Review of Critical Psychology*, v. 17, p. 26–45, 2024.
- BUSWELL JR., Robert E.; LOPEZ JR., Donald S. *The Princeton dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- CURRY, Tommy J. The ethnological foundation of the Scottish Enlightenment. Tommy J. Curry's lecture. YouTube video on Society of Antiquaries of Scotland's profile. 17 January 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=tFq6QBqN4sU>
- HUGHEY, Matthew W. The sociology, pedagogy, and theology of Huey P. Newton: toward a radical democratic utopia. *The Western Journal of Black Studies*, v. 29, n. 3, p. 639–655, 2005.
- JEFFRIES, Judson L. *Huey P. Newton: the radical theorist*. Jackson: University Press of Mississippi, 2002.
- KINO, Kazuyoshi. *The mystery of Kenji: the world of fables in Miyazawa Kenji*. Tokyo: Kōseishuppan, 1985.
- KRISHNA, Daya. *Contrary thinking: selected essays of Daya Krishna*. Edited by Nalini Bhushan, Jay L. Garfield, and Daniel Raveh. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- KŪKAI. 定本弘法大師全集 (The complete works of Kūkai). Koyasan: Koyasandaigaku Mikkyobunka Research Institute, 1993.
- MATAR, Hisham. *In The Country of Men*. London: Penguin, 2007.
- MIYAZAWA, Kenji. *Miyazawa Kenji: selections*. Translated by Hiroaki Sato. Berkeley: University of California Press, 2007.
- MIYAZAWA, Kenji. *The Restaurant with Many Orders*. (n.d). Available in: https://en.wikisource.org/wiki/Translation:The_Restaurant_With_Many_Orders.
- MIYAZAWA, Kenji. *Unbeaten By Rain*. (n.d). Available in: https://en.wikipedia.org/wiki/Ame_ni_mo_makezu#cite_note-3.
- NEWTON, Huey P. *Revolutionary suicide*. London: Penguin, 2009.
- NEWTON, Huey P. *The Huey P. Newton Reader*. New York: Seven Stories Press, 2011.
- NISHIDA, Kitarō. *Last Writings: Nothingness And the Religious Worldview*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1987.
- PLATO. *The Republic*. Translated by Desmond Lee, 2nd ed. Penguin, 2007.

- PURSER, Ronald. *Mmindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*. London: Repeater, 2019.
- SEALE, Bobby. *Seize the time: the story of the Black Panther Party and Huey P. Newton*. Baltimore: Black Classic Press, 1970.
- SOWERS, Brian P. The Socratic Black Panther: reading Huey P. Newton reading Plato. *Journal of African American Studies*, v. 21, p. 26–41, 2017.
- THICH NHAT HANH. *The Heart of Understanding*. Berkeley: Parallax Press, 1988.
- WYNTER, Sylvia. Towards the sociogenic principle: Fanon, identity, the puzzle of conscious experience, and what it is like to be 'Black'. In: GOMEZ-MORIANA, Antonio; DURAN-COGAN, Mercedes (Org.). *National Identities and Socio-Political Changes in Latin America*. London: Routledge, 2001. p. 46–82.
- YOKOYAMA, Kochi. *Discovering Arayashiki: An Introduction to Consciousness-Only*. Tokyo: Gentōsha, 2011. Kindle.
- YUSA, Michiko; KITAGAWA, Sakiko. Japanese women thinkers. In: HEISIG, James; KASULIS, Thomas; MARALDO, John (Org.). *Japanese Philosophy: a Sourcebook*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2011.

Aspectos de Filosofia Chinesa na Arte Contemporânea: apontamentos a partir da obra de Fang Lijun

Chinese Philosophy aspects in Contemporary Art:
an examination of Fang Lijun's Work

Flávio Tonnetti

RESUMO

Resultado da conferência proferida no III Congresso da Associação Latino-americana de Filosofia Intercultural, o ensaio apresenta o uso da arte como ferramenta mobilizadora do pensamento filosófico em perspectiva intercultural. O texto busca articular conceitos das matrizes taoísta, confucionista e budista a partir do contato com obras de arte de Fang Lijun, um dos expoentes do realismo cínico chinês, partindo da materialidade estética como vetor de uma discussão filosófica.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia Chinesa, Arte Contemporânea, Fang Lijun, Interculturalidade, Coletividade.

ABSTRACT

As result of a conference given at the 3rd Congress of the Latin American Association of Intercultural Philosophy, this essay presents the use of art as a tool for mobilizing philosophical thought from an intercultural perspective. The text seeks to articulate concepts from Taoist, Confucian and Buddhist sources based on works of art by Fang Lijun, one of the leading figures of Chinese cynical realism, using aesthetic materiality as a vector for philosophical discussion.

KEYWORDS

Chinese Philosophy, Contemporary Art, Fang Lijun, Interculturality, Collectivity

Considerando meu trabalho com ensino de filosofia, e tendo em vista o tema central do III Congresso da Associação Latino-americana de Filosofia Intercultural — cuja ênfase repousa, justamente, sobre o Ensino de Filosofia Intercultural — quero mostrar, através dessa apresentação, como podemos usar imagens e obras de arte como ferramentas articuladoras de um pensamento filosófico em perspectiva intercultural. Mais do que isso, desejo mostrar como tomar a materialidade estética como porta de acesso para que possamos articular conceitos originados em filosofias surgidas em contextos linguístico-culturais bastante diversos dos nossos. Isso contribui para que possamos exercitar formas de pensamento em um ambiente intelectual que nos permita explorar tais materiais para além de seus universos culturais, conversando sobre eles a partir dos repertórios culturais de que dispomos — obtendo, como efeito, a ampliação do nosso próprio repertório. Se no campo de estudos literários podemos falar em uma literatura comparada, podemos pensar, analogamente, no campo dos estudos filosóficos, em termos de filosofias comparadas. Assim, proponho o uso da imagem artística como ponte de acesso para uma experiência de filosofia intercultural que conecte diferentes universos de pensamento.

Ao longo do congresso, tivemos a oportunidade de escutar alguns relatos de experiências de ensino de filosofia que trouxeram a dança ou a música como elemento articulador. Agora, nessa mesa, estamos trazendo a imagem como dimensão disparadora de uma discussão filosófica. Ao longo

¹ Sobre a noção de cânone, ver o ensaio de Roberto Mibielli (2021).

dessa exposição, e para atingir esse objetivo, vamos comentar o trabalho de Fang Lijun, pontuando aspectos técnicos, estéticos e filosóficos que contribuam para vislumbrarmos uma espécie de cânone¹ a partir do qual essas problemáticas orbitam.

Quero discutir como, a partir de obras de arte, é possível operar conceitos filosóficos que considero centrais nesse imaginário que a cultura chinesa produz sobre si. São tramas conceituais assentadas, em grande medida, sobre uma formação taoísta, confucionista e budista, na sua tradição chinesa humanista, mas que possuem também relação com uma perspectiva de clã ou coletividade que dão à China uma qualidade própria no diálogo com a Modernidade Ocidental, muitas vezes traduzida pela ideia de um socialismo singular — que Elias Jabour e Alberto Gabriele (2021) apresentaram como um socialismo do século XXI, e que, no pensamento de Xi Jinping, aparece como um socialismo de características chinesas (2022).

Independentemente do rótulo, o que buscamos são os elementos para referenciar essa forte tendência dentro da cultura chinesa de pensar a sociedade a partir de um amplo engajamento, em que o todo manifesta o individual e o individual se ajusta — e se funde — a um coletivo.

Quero explorar essas nuances falando sobre o trabalho de Fang Lijun com o qual pude ter contato durante sua participação no Festival de Artes de Macau no período em que lá residi, podendo visitar por diversas vezes a exposição *A Luz Poeirenta*, uma mostra de grande porte

² Uma matéria sobre a mostra foi publicada no jornal Hoje Macau por Andreia Sofia Silva (2023).

inteiramente dedicada a diversas fases de seu trabalho.² O que nos interessa é observar como valores ético-políticos — talvez mesmo metafísicos — se expressam plasticamente em obras de arte contemporânea a partir da poética de um determinado artista.

Em relação à dimensão do coletivo, elaborado como questão filosófica, é o que vemos em quaisquer das obras de Fang Lijun em que o indivíduo multiplicado expressa o múltiplo e em que o *todo* configura-se como a variação de *um mesmo* (como nas figuras 1 e 2).

Figura 1. Obra 195.2017. Xilogravura.
488 x 854 cm.
Fang Lijun, 2017.





Figura 2.
Pintura da série Elemental.
Fang Lijun, 2017.

Na primeira obra, o que temos é a *repetição* da imagem de um rosto que, entretanto, *não é exatamente* o mesmo. Aqui há um jogo conceitual operado no nível da técnica: a gravura se faz a partir de uma matriz que, repetidamente entintada, permite a reprodução de inúmeras cópias. Nessa obra, entretanto, o aspecto técnico da repetição — que caracteriza a gravura — aparece como uma recusa, já que a matriz do rosto varia tanto em tamanho quanto na diversidade das cores entintadas. Aquilo que apareceria como repetição surge como novidade: o *uno* torna-se *múltiplo*.

Na segunda pintura, temos um procedimento inverso: o múltiplo torna-se uno, como resultado de um jogo obtido pelo acúmulo de rostos numa mesma massa. Criando, por efeito gestáltico, uma espécie de pirâmide orgânica, uma massa de rostos se dobra refletida numa superfície espelhada, revelando a fragmentação do todo como efeito ilusório. Todos os rostos estão conectados, e sua monumentalidade se reflete na superfície do espaço sobre o qual estes sujeitos se apoiam — e se imergem — produzindo visualmente um resultado que nos remete às imagens abstratas usadas como ferramenta projetiva nos testes de Rorschach. No que corresponderia ao plano frontal da obra, percebemos ângulos diferentes de um mesmo rosto, mas em virtude do gesto da pintura — muito mais orgânico e instável em comparação à mecânica da gravura — percebemos sua desconfiguração, como se o uno só fosse possível através do múltiplo ou como se *as variações de um mesmo* se transmutassem em *um variado outro*.

Dentre suas obras, formalmente muito diversas entre si, também é possível encontrar imagens aguadas, mais próximas a uma determinada tradição artística chinesa. Em algumas delas, o artista expõe composições em que uma figura humana participa de uma fluida espacialidade em transformação. Na imagem a seguir (figura 3), em que vemos o artista à frente de uma de suas pinturas, temos um exemplo desse tipo de obra, na qual observamos não apenas a fusão do indivíduo com a matéria — noção reforçada pelo uso técnico do nanquim, com a forma reafirmando o conteúdo — como, ainda, uma fusão do sujeito com o tempo, no qual se mostra um indivíduo em mutação. Considerando essa relação do ser com a realidade mutante

³ Essa aproximação nos permitiria discutir as semelhanças e diferenças entre cosmologias gregas e chinesas a partir de um exame dos fragmentos de Heráclito em contraste com trechos do Tao Te Ching e do I-Ching. Sobre a condição do ser que é e não é, na imagem do humano que entra no rio ou dos quatro elementos que se transmutam de um para outro, podemos pôr em diálogo diversas imagens e evocações presentes nos dois clássicos da filosofia chinesa. Uma discussão interessante sobre a diferença entre os sistemas filosóficos aparece na obra *Tecnodiversidade* de Yuk Hui, retomando Nishida (1998, p. 21): “se é verdade que o Ser constitui a questão principal do pensamento ocidental, então o pensamento oriental se preocupa sobretudo com o Nada; se a primazia da arte ocidental é a forma, então a arte oriental se dedica ao amorfo.” (HUI, 2020, p.136).

que o absorve, nos é permitido pensar tanto na concepção de cosmos presente no Tao Te Ching ou no I-Ching quanto na cosmologia heraclitiana³ — como se, de algum modo, Fang Lijun nos permitisse ver o tempo atuando sobre o ser. Nas camadas sobrepostas de uma mesma imagem, vemos, nessa pintura, a incorporação de um recurso cinematográfico: a partir da sobreposição de camadas — *layers* — percebemos a transição de uma forma à sua forma seguinte, como na edição de alguns filmes. Vemos um ser passar de um estado ao outro num mesmo plano de imanência. O ser tornando-se outro sem deixar de ser ele mesmo.

Figura 3. Fang Lijun à frente da pintura *Ritmo de natalão*. 364 x 580 cm. 2021. Fotografia de Denzel Calangi, 2021.



⁴ O instante decisivo como momento de captura que confere à fotografia sua singularidade, como arte que dá forma não apenas à imagem, mas ao tempo. Ver Cartier-Bresson (1998).

Outra forma de observar esse tempo em transição é pelo congelamento de um único *frame*, a partir do qual se pode retirar e suspender a existência transitória em seu momento de conexão. É como se a pintura emulasse o instante decisivo⁴ do gesto fotográfico. É o que acontece na pintura a seguir, em que vemos uma figura humana nadando suavemente de costas, quase boiando, dentro de uma grande superfície de água.



Figura 4. Obra nº 6. Óleo sobre tela. Fang Lijun, 1994.

Temos a dimensão de uma vida — o ser que nada — rodeada de uma totalidade — a imensidão da água circundante. O ser manifesta-se a partir dessa totalidade, dela emergindo e dela dependendo: somente relacionando-se ativamente com esse todo é que poderá sobreviver.

Além disso, no arranjo de uma figura que se desenha em meio a um plano quase único de cor, podemos perceber a expressão de uma cosmopercepção taoísta, em que o determinado surge do indeterminado. O ser vem de uma totalidade, dimensão maior que o ultrapassa, ao mesmo tempo em que, na condição de ente, se mistura com essa totalidade, participando e acontecendo nessa totalidade como um *devir*.

Estamos diante de algo organizado que se manifesta a partir de algo desorganizado. Novamente, em termos de uma filosofia comparada, podemos usar essa imagem para tecer um paralelo, por exemplo, com a filosofia afro-brasileira ou ameríndia. Pode-se pensar, por exemplo, na conceituação de Exu, a divindade do movimento, como uma determinação na indeterminação, ou como a indeterminação na determinação. A parte no todo e o todo na parte ou a imperfeição na perfeição e a perfeição na imperfeição — expressas na recusa de uma cosmologia binominal ou polar que caracteriza o orixá das religiões de matriz africana — também pode ser discutida à luz do conceito de *wabi-sabi*, aprofundando a abordagem intercultural na comparação, agora, com um conceito de origem japonesa.⁵

⁵ Sobre tradução, reexame e reinterpretação do conceito de *wabi-sabi* em contextos ocidentalizados, ver o artigo de Michiko Okano (2018).

Por quaisquer que sejam os percursos pelos quais enveredemos, o que quero ressaltar é como tais movimentos de pensamento podem ser disparados, como didática filosófica, através das imagens de Fang Lijun. Esse princípio de movimento contínuo em que uma coisa se transforma em outra sem deixar de ser ela mesma, tematizado na obra, vira, portanto, procedimento. O conteúdo tornado método.

⁶ No Tao Te Ching a noção de tao será muitas vezes traduzida por caminho. Além dessa acepção, vale considerar a noção de caminho — dō — no zen japonês, evocada logo em seguida.

⁷ Pensamos aqui na noção de que a arte falsifica a verdade última da ideia ou cria um obstáculo no acesso à verdade, presente na República: “a arte de imitar está bem longe da verdade” (PLATÃO, 2001, 598c).

Temos, aqui, novamente, algo filosoficamente significativo: a tentativa de expressar em termos plástico-visuais um conceito taoísta apresentado como um modo de existir, como um caminho⁶. Na contramão da posição platônica⁷, a obra de arte é um meio para se chegar à verdade última sobre a impermanência de todas as coisas. A arte não é um obstáculo ao conhecimento, mas uma via segura para acessá-lo. Mais do que um caminho, um dō de perspectiva japonesa, estamos diante de uma tentativa de comunicar uma *experiência* de contato com a verdade. Em que um conceito filosófico deve ser compreendido como um *sentido de mundo*. Não é, portanto, uma arte que se manifesta em nós como filosofia a partir de um único sentido mental — considerando a acepção normalmente atribuída à filosofia de ser um engenho lógico-argumentativo — mas uma experiência de realidade despertada a partir de um contato estético com a obra de arte, nesse jogo de contemplação que captura o contemplador e o faz mergulhar naquilo que é contemplado. Não se trata de pensar em uma ideia, mas de experienciar uma ideia, de viver uma ideia — no sentido antigo de ἰδέα. Trata-se de deixar fazer com que essa obra nos atravessasse, produzindo em nós a sensação de um contato com esse todo que nos ultrapassa e do qual somos parte.

Podemos pensar, ainda, no simbolismo que a água carrega, como metáfora elementar que nos permite facilmente disparar esse sentido oceânico. Porque a água, como substância, como elemento de *arché*, nos circunda de uma forma bastante contundente. Sobretudo se

comparamos a água com o ar, também um meio fluído que nos circunda, embora quase sempre o ignoremos. No inverno da cidade de São Paulo, entretanto, por conta da grande variação de temperatura, percebemos o ar com mais clareza: podemos sentir que fazemos parte desse algo que nos esfria — também evocando a dimensão oceânica anunciada em muitas das correntes budistas. Estamos lidando com a experiência de se sentir dissolvido em algo, não na forma de um espectador que vê de fora, mas como quem participa experienciando em si a realidade dessa dissolução, buscando o apagamento do ego nessa superfície tensa, que é a manifestação da própria vida. Essa pessoa, que boia ou nada no fluxo infinito do rio, habita um limite fronteiriço. Aqui, podemos retomar, na dialética pedagógica da filosofia intercultural, a possibilidade de fazer uma comparação com a acepção heraclitiana. Não se trata de entrar ou não entrar no mesmo rio duas vezes, mas de se confundir com o rio. Entrando em contato com o desconhecimento do ego, na impossibilidade de saber se somos *um si mesmo* ou se somos o *outro*, habitamos a tensão entre o *ser um* e o *ser todo* — no fio da navalha entre a individuação do ser e a anulação da vida na dissolução do que a ultrapassa.

Didaticamente, estamos defendendo que a contemplação de uma obra de arte possa ser um meio de acesso para ativar uma experiência no corpo. Se a experiência é matéria do pensamento, o pensamento também pode ser matéria da experiência.

Vale ressaltar que escolho tratar diretamente dessa imagem de Fang Lijun porque nado e realizo mergulho em profundidade, o que me permite *sentir* essas concepções

filosóficas de forma incorporada — materialmente, em ato. A maneira pela qual posso viver a filosofia, como afirmação de um modo de vida, passa por essa incorporação, por essa busca de uma experiência expandida no corpo de tudo aquilo que a mente pode pensar. Trata-se, portanto, de pensar com o corpo — revelando, inclusive, essa experiência no gesto do artista, que pinta com o corpo ou que materializa ou individualiza uma obra a partir do confronto do corpo com a própria matéria.

Essa continuidade do ser do artista na matéria da obra parece revelar também uma outra dimensão: a possibilidade de que uma vida continue em outra. O que implica ultrapassar a noção de ego para além da materialidade da própria espécie, como se participássemos de uma dança cósmica — que guarda relações com as preleções de Ailton Krenak (2019) sobre o sentido do ser no mundo e sua relação com outras espécies. O quadro que trazemos a seguir (figura 5) reforça um entendimento de mundo

Figura 5. Pintura à óleo.
140 x 180 cm.
Fang Lijun, 2007.



— um cosmosentido — fortemente presente na cultura a partir da qual Fang Lijun produz seus trabalhos. A noção de que a vida é um fluxo nos permite pensar no tempo expandido da vida, que não começa e não termina no individual, agora compreendido como espécie, mas que transiciona — melhor seria dizer transmuta — de um ente a outro dentro de um grande fluxo existencial.

Peixes e aves, inteiramente adaptados em suas substâncias, a água e o ar, correspondem a uma continuidade em que o humano, representado por bebês que nadam, constitui um elemento de ligação entre mundos — o aquático e o aéreo. Ainda que distintos, participam de um mesmo *continuum*: são diferentes e são o mesmo, e nos parece ser possível passar por entre eles. Uma visão do mundo encantado como lócus do diverso. Na condição de humanos, participamos de modo privilegiado dessa dança entre céu e mar, entre céu e terra. Um tipo de transição existencial que também se expressará na imagem a seguir (figura 6).

Nela, temos figuras que cruzam o céu em um túnel de nuvens, transicionando, portanto, de um plano a outro. Tais figuras nos remetem a um universo infantil, ainda que tenhamos dúvidas em relação ao fato de que possam ser crianças. Essa ambiguidade geracional — se observarmos atentamente, há também ambiguidade de gênero — cria propositalmente um efeito de transitoriedade, que reforça no micro o conteúdo daquilo que se manifesta no macro. Como se a mutação que se expressa claramente no ambiente, representado pelas formas indefinidas das nuvens, também operasse na configuração indefinida dos sujeitos. Do ponto de vista plástico, é essa opção afirmativa por uma dada perspectiva que irá produzir em nós essa sensação de

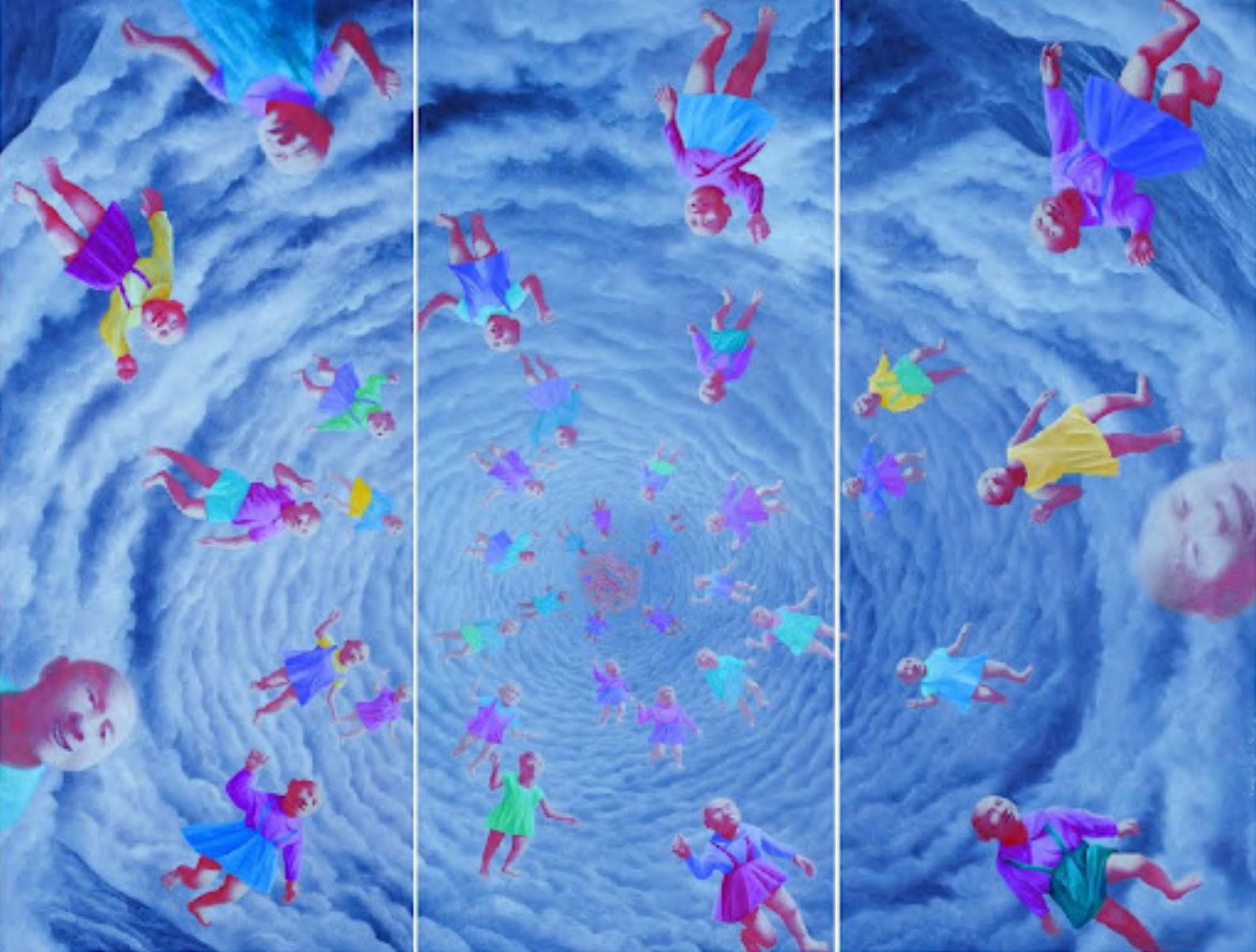


Figura 6.
Pintura 2006.5.30.
Óleo sobre tela.
Fang Lijun, 2006.

passagem ou movimento entre uma dimensão e outra — entre inferior e superior, entre céu e terra. Como espectadores, vemos a partir de uma perspectiva rebaixada, olhando de baixo para cima, como se estivéssemos na terra e tais criaturas humanas flutuassem pelo céu — sem sabermos ao certo se subindo ou caindo.

A partir dessa imagem, podemos pensar na continuidade da vida através da noção de natalidade, de um nascer visto como um atravessamento de um tempo indeterminado para um outro tempo indeterminado — de uma não existência até a morte. Mais ou menos como na concepção derivada de Samuel Beckett de que a vida é o caminho entre

um útero e uma cova, sendo o tempo de existência marcado pelo valor de intervalo dessa queda.

Mas e se não existissem polos opostos na existência? E se não houvesse um ponto de partida ou um ponto de chegada? E se o intervalo entre uma coisa e outra se dissolvesse e, entre o útero e a cova, a vida acontecesse em um processo de transformação ininterrupto que não se encerra no indivíduo?

⁸ “Repetir repetir — até ficar diferente” é o verso do terceiro poema de *Uma dática da invenção*, reunido no *Livro das ignoranças* de Manoel de Barros (2016).

Talvez pudéssemos pensar a vida como um fenômeno total, uma Vida com V maiúsculo, como acontecimento que ultrapassa a experiência humana. E quando pensamos a vida como *repetição do mesmo*, como transformação do que se reitera — lembrando os versos do poeta que nos convidava a “repetir, repetir; até ficar diferente”⁸ — podemos investigar como o mesmo pode se manifestar de diferentes formas.

Se refletirmos sobre uma subjetividade que acontece a partir de uma experiência coletivista sem que a ênfase recaia no reforço de uma individualidade — como sugere-se ser a chinesa, pela via da experiência das massas ou da grande imagem — podemos encontrar uma chave ético-política de interpretação para além da dimensão existencial-ontológica, que conversa tanto com tradições culturais antigas, de matriz confucionista, como com a experiência de governança socialista contemporânea.

Muitas representações de Fang Lijun apresentam figuras em situações de coletividade, num conjunto de obras que o situam como um dos expoentes do *realismo clínico* — nome atribuído a uma das correntes artísticas

contemporâneas da China. Nessa perspectiva, temos uma noção de realismo que conversa tanto com o realismo fantástico latino-americano quanto com o realismo socialista russo. Em vez de fabular a realidade ou enaltecê-la, representa-se essa realidade falseando-a, produzindo uma crítica sutil, de modo não diretamente acintoso, funcionando como uma espécie de caricatura ambígua. Essa elaboração é o que permitirá que a crítica social possa ser aceita — salvaguardando o artista de uma perseguição do Estado. Trata-se de um jogo discursivo muito engenhoso, mais próximo à ironia do que propriamente ao cinismo. Existe uma materialidade que pode ser interpretada tanto de modo elogioso quanto crítico, sendo impossível decidir entre um e outro. Essa crítica não é imperceptível, mas ambígua, e é preciso aceitá-la por sua engenhosidade, dada a forma matreiramente elegante de formulá-la. Além disso, é importante sublinhar, essa crítica, mesmo em sua ambiguidade, parece apontar para o caminho de sua superação: critica-se com a intenção de melhorar o objeto da crítica. A motivação de quem critica, portanto, importa.

Isso talvez ajude a compreender o porquê de Fang Lijun ser um autor consagrado na China, ao passo que Ai Weiwei, embora seja o artista chinês de maior reconhecimento internacional, seja considerado um pária pela cultura oficial de seu país de origem, completamente desconhecido no território chinês, mesmo dentro das universidades. Banido e sistematicamente apagado, Ai Weiwei faz uma crítica contra o sistema, colocando-se alheio e contrário a uma coletividade da qual se recusa a participar. Essa crítica, a partir de uma exterioridade, não é feita para melhorar um sistema, mas

para derrubá-lo. É nestes termos que a motivação da crítica precisa ser considerada a fim de que seja aceita.

Ambos os autores estão observando o mesmo sistema social, pensando em relações de produção e de acúmulo a partir de indivíduos que compõem densidades populacionais gigantescas inseridas em um processo econômico global. Pensando nessa relação entre individual e coletivo, aquilo que se repete ganha força. As figuras repetidas são e não são a mesma figura. Representam, portanto, uma potência que se atualiza de diversas formas. Em termos políticos, essa repetição nos permite pensar a relação indivíduo-coletividade a partir de uma experiência plástica, com um indivíduo manifestando-se de diferentes formas. Essa pedagogia da imagem, tomada filosoficamente, é o que nos permitirá, pela via das artes plásticas, refletir sobre a própria condição humana em termos estéticos: a de sermos seres refletidos em outros seres, partes de um todo que, em múltiplos sentidos, nos ultrapassa.

Não apenas no interior social de uma coletividade humana, mas como ente dentro de um ecossistema que supera a dimensão da espécie, permitindo a concepção de uma ética ecológica a partir dessa matriz cultural milenar que se atualiza em tempos contemporâneos. Vale ressaltar que a China atualmente é um dos países que mais tem investido em economias verdes, inclusive em sistemas agroflorestais, desenvolvendo uma enorme cadeia de negócios em torno da restauração e recuperação de biomas devastados ou poluídos no contexto do desenvolvimento econômico industrial chinês que se intensificou a partir da década de 1990. Numa *aparente* virada de perspectiva, hoje desenvolvem uma frente econômica para limpar aquilo que foi

poluído e restaurar o que foi degradado, aprimorando tecnologias com o intuito de futuramente exportá-las. Sublinhamos o “aparente” porque, em termos de desenvolvimento chinês, nada é concebido repentinamente, pois a política também está inserida nesse tempo ampliado em que uma geração consegue vislumbrar os caminhos e desafios a serem trilhados pela próxima. Há, portanto, uma perspectiva filosófica, culturalmente arraigada, que dá sustentação a esses negócios e a essa experiência coletiva de vida — e, porque não dizer, de trabalho, compreendido como base material de uma vida socialmente organizada em termos de coletividade — em um agrupamento humano que se expressa em pinturas como a seguinte (figura 7).



Figura 7. Obra 2003.2.1.
Gravura. 400 x 852 cm.
Fang Lijun, 2003.

É impossível — nos parece irresistível! — não associar uma imagem como esta, em que se concentram uma grande diversidade de rostos, ao quadro *Operários* de Tarsila do Amaral, que a seu modo tangencia justamente o mesmo tipo de problemática. Fosse chinesa, talvez Tarsila se reconhecesse como uma realista cínica!

A questão do trabalho operário, conforme o modernismo brasileiro o trata, é vista a partir da concepção de classe — e a contribuição ideológica que o artista pode dar vai no sentido de fazer aflorar essa consciência de classe entre os trabalhadores. Preocupação de algum modo presente entre os modernistas brasileiros, essa era, sobretudo, a tarefa a ser assumida pelos artistas na perspectiva do realismo socialista, a mesma assumida também pelos muralistas mexicanos.

Não parece que a questão em Fang Lijun seja exatamente a mesma, pois não se trata de reivindicar uma consciência em torno daquilo que todos já sabem: nenhum chinês trabalhador tem dúvida de que seja um trabalhador. A questão parece ser antes a de revelar uma base cultural ancestral que sustenta essa coesão social em torno de uma função laboral encarando seu desconforto. A crítica não é direcionada diretamente à exterioridade do Estado ou ao sistema produtivo e seus mecanismos, mas à subjetividade do indivíduo que se alegra — ou se conforma — com o exercício de uma função reificante no interior desse todo. A questão também parece passar longe da problemática anunciada por Popper em *Cidade aberta e seus inimigos*, para quem uma história teleológica⁹ ou a noção de classe ameaçariam a dimensão da liberdade individual, já que a própria noção de liberdade não pode ser considerada, dentro de uma sociedade organizada sobre valores de base confucionista, nos mesmos termos em que a tratamos em uma democracia liberal.

Por considerações como essa é que devemos tomar com máxima atenção as obras de Fang Lijun como objetos de reflexão filosófica, em que discussões conceituais se

⁹ Vale sublinhar que Popper dedica, justamente, um capítulo a Heráclito para inserir o tema da mudança como marca de um modelo de historicidade importante para o tipo de crítica política que pretende realizar, ressaltando, inclusive, o intercâmbio de ideias entre orientais e gregos que influenciariam diversas das concepções filosóficas da Antiguidade. (POPPER, 1974, p. 25 e segs.).

expressam em termos plásticos-formais, permitindo uma discussão sobre aspectos da filosofia chinesa com os quais possamos estabelecer contrapontos e analogias operadas a partir de nosso próprio repertório. Parece termos aí uma excelente ferramenta disparadora para o ensino de filosofia em perspectiva intercultural.

Flávio Tonnetti

Doutor em Educação e mestre em Filosofia pela USP. Professor do Centro de Artes, Humanidades e Letras da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB).

<https://orcid.org/0000-0002-9279-1852>

Referências

- SILVA, Andreia Sofia. MAM: mostra de Fang Lijun, nome de vulto da arte contemporânea chinesa. Hoje Macau. 01 de março de 2023.
- BARROS, Manoel de. O livro das ignoranças. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2016.
- CARTIER-BRESSON, Henri. The Mind's eye: writings on photography and photographers. New York: Aperture Foundation, 1998.
- QINGXIANG, Han. The Philosophical Basis of Xi Jinping Thought on Socialism with Chinese Characteristics for a New Era. Teaching and Research, 56(5): 35-43, 2022.
- HERÁCLITO. Fragmentos. Origens do Pensamento. Tradução, edição e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.
- HUI, Yuk. Tecnodiversidade. Tradução de Humberto do Amaral. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- JABBOUR, Elias; GABRIELE, Alberto. China: o socialismo do século XXI. Boitempo Editorial, 2021.
- KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- MIBIELLI, Roberto. Cânone. In: JOBIM, José Luís Jobim; ARAÚJO, Nabil; SASSE, Pedro Puro (Org.). (Novas) Palavras da Crítica. Rio de Janeiro: Edições Makunaima, 2021.
- NISHIDA, Kitaro. Form of Culture of the Classical Periods of East and West Seen from a Metaphysical Perspective. In D. A. Dilworth et al. (org. e trad.). Sourcebook for Modern Japanese Philosophy. London: Greenwood Press, 1998.
- OKANO, Michiko. A estética wabi-sabi: complexidade e ambiguidade. ARS (São Paulo), v. 16, n. 32, p. 133-155, 2018.
- PLATÃO. A República. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- POPPER, Karl Raimund. A sociedade aberta e seus inimigos. Tradução de Milton Amado. São Paulo: EDUSP, 1974.

TARKA

REVISTA DE FILOSOFIA INTERCULTURAL

ISSN — 3086-0660

V.1 / N.1

2025

