



Budismo e Filosofia em diálogo

Antonio Florentino Neto
Oswaldo Giacoia Jr.
(Orgs.)

 phi

Budismo e Filosofia em diálogo

Antonio Florentino Neto
Oswaldo Giacoia Jr.
(Orgs.)

Editora **Phi LTDA**
Campinas - SP
2014

Editores

Antonio Florentino Neto
Douglas Ferreira Barros

Conselho Editorial

Adriano Naves Brito
Alcino Eduardo Bonella
Daniel Omar Perez
Eder Soares Santos
Henry Burnett
Jeanne Marie Gagnebin
Luiz Paulo Rouanet
Marcio Suzuki
Marcos Lutz Muller
Oswaldo Giacoia Jr.
Robson Ramos Reis
Sofia Stein

Editora Phi Ltda

Rua Castro Mendes, 133
Taquaral - Campinas- SP - Brasil
13076-120

www.editoraphi.com.br
e-mail: editoraphi@editoraphi.com.br

© 2014 copyright Editora Phi LTDA

Editor responsável

Antonio Florentino Neto

Diagramação

Eva Maria Maschio

E-book

Eduardo de Andrade Silva

ISBN

978-85-66045-24-6

Apresentação

Na edição de 2013, a série de Diálogos Ocidente-Oriente decididamente avançou no caminho de uma aproximação entre a moderna filosofia ocidental e o pensamento Zen Budista. Nesse sentido, a presença estimulante e inspiradora de Ryosuke Ohashi, um autêntico representante da Escola de Kyoto, bem como seu importante historiador, proporcionou-nos uma atmosfera intelectual que tornou possível vivenciar algo do espírito dessa escola filosófica, tanto mais quanto Ohashi não se limitou a nos oferecer generosamente o compartilhamento de sua obra, mas mergulhou na filosofia e na arte brasileiras com um interesse e curiosidade espantosamente juvenis, visitando nossa estética tropicalista a partir de um olhar e de um modo de sentir caracteristicamente japoneses. Ryosuke Ohashi e Hisao Matsumaru nos acompanharam pelos intrincados percursos da *lógica do lugar*, bem como do conceito de Nada absoluto, tornando possível aos membros de nosso “Grupo de Estudos sobre o Pensamento Japonês”, bem como aos participantes do colóquio, apreender de maneira privilegiada o essencial da filosofia de Kitarô Nishida. Com eles, pudemos dialogar de maneira extremamente produtiva sobre Nietzsche e Nishitani, sobre a interpretação do Budismo por Schopenhauer e o status ocupado por essa interpretação no sistema de pensamento único do autor de *O mundo como vontade e representação*; naturalmente um dos pivôs dessa conversa filosófica foi a obra de Martin Heidegger. Já Leonardo Vieira compartilhou com os participantes os resultados atuais de sua rigorosa e fecunda exegese do pensamento de Nāgārjuna. Para além do horizonte Zen Budista, a contribuição extraordinária de Dilip Loundo nos descerrou perspectivas que, hauridas na filosofia *vedanta* e na rica tradição espiritual do bramismo, permitiram uma contextualização histórica do Budismo em geral, e do Zen-budismo em particular, inserindo-os no interior do imenso panorama formado pelos diversos ramos em que se divide o riquíssimo legado cultural hindu – o que proporcionou igualmente a abertura para um espaço crítico em relação à recepção dessa herança por pensadores como Nāgārjuna, Nishida, Nishitani, Tanabe e o próprio Ohashi. Essa abertura para um distanciamento crítico em relação às posições da Escola de Kyoto e sua característica interpretação do Budismo Zen foi também poderosamente estimulada pela participação de Joaquim Monteiro, que teve oportunidade de discutir presencialmente com os convidados estrangeiros e brasileiros suas próprias interpretações da espiritualidade budista, que são derivadas das

correntes religiosas e culturais a que Monteiro se filia. Giuseppe Ferraro abordou questões centrais das formas como Ocidente e Oriente, especialmente Descartes e Nāgārjuna, pensaram a questão do *ego* e do si-mesmo. Já Gereon Kopf nos apresentou aportes fundamentais, oriundos de um movimento de imensa relevância e grande atualidade, a saber, a relação entre o caráter “antissubstancialista” do Zen-budismo e o projeto de desconstrução da metafísica, proposto por Derrida. A presença de Agustín Jacinto Zavala, parceiro constante em nosso trabalho, foi essencial para um aprofundamento de nosso diálogo transcultural, na medida em que se abriu para um fecundo debate sobre suas mais recentes investigações no campo dos escritos de Nishida. Como ocorreu também com as edições anteriores do colóquio, os membros de nosso grupo de estudos tiveram oportunidade de apresentar ao público as linhas mais importantes do trabalho que vêm desenvolvendo ao longo dos anos, e de submeter à crítica suas próprias interpretações, o que enriquece e faz frutificar nossa experiência. Esse é o espírito que mobiliza nossas preocupações e reflexões, o mesmo que dá ensejo a esse novo livro.

Organizadores

O pensamento de Nishitani e o Budismo

Hisao Matsumaru

O ponto de partida do pensamento de Nishitani

Pretendo esclarecer o fundamento daquilo que penso ser o ponto de partida do pensamento presente nas duas obras centrais de Keiji Nishitani (1900-1990), a saber, *Shukyo to wa nani ka (O que é a religião)* (Nishitani, 1961) e *Zen no tachiba (O ponto de vista do Zen)* (Nishitani, 1986). A reflexão de Nishitani pode dar a impressão de desenvolver uma apreensão pessimista da contemporaneidade considerada como um período histórico e das características deste mundo contemporâneo. Essa apreensão tem por seu ponto de partida a visão de que o mundo contemporâneo é marcado pelo niilismo em seu próprio fundamento. Nesse caso, o niilismo, em sua relação com a humanidade contemporânea, tem por sua consequência as seguintes características: o fato de que essa humanidade perdeu o ponto de apoio de seu coração e o direcionamento para sua paz de espírito (Id., p. 161).

Assim sendo, por que a humanidade contemporânea perdeu o suporte de seu coração e o direcionamento para sua paz de espírito? Como terá se dado esta situação histórica do surgimento do niilismo? Ou ainda, onde estará a causa do surgimento do niilismo?

No que diz respeito ao surgimento do niilismo e de sua autoconsciência, a influência dominante exercida pela visão de mundo das ciências naturais sobre a humanidade em sua passagem da modernidade para a contemporaneidade exerceu um grande papel. A visão de mundo das ciências naturais, que começou a se expandir no Ocidente a partir da modernidade e que logo passou a dominar a visão de mundo contemporânea, entrou em choque com a visão de mundo religiosa de caráter finalista e com a visão de mundo baseada em uma reflexão filosófica, que se desenvolveu através de uma relação necessária com a visão de mundo religiosa (a metafísica tradicional), até então centrais no Ocidente, vindo a superar tanto a visão de mundo religiosa como a visão de mundo metafísica. Podemos dizer simplesmente que, para Nishitani, a situação histórica do mundo contemporâneo acima descrita, ainda que o esquema da visão de mundo científica tenha lançado um desafio às visões de mundo religiosa e metafísica, representa uma negação direta da religião e da metafísica, fundamentada em uma teleologia. No entanto, uma grande parte da humanidade contemporânea parece

acreditar nessa visão de mundo científica informada pelo ponto de vista científico. Será que essa parcela considerável da humanidade está realizando a paz de espírito, a confiança e a plenitude da existência ao considerar a visão de mundo científica como a única verdade?

A visão de mundo científica e o niilismo

Nesse caso, no fundamento da visão de mundo científica existe o ponto de vista do racionalismo científico; seu conteúdo é o materialismo e, por consequência, o ponto de vista do ateísmo. O ponto de vista racionalista, que fundamenta a visão de mundo científica, caso expresso de forma extrema, implica que o mundo natural é dominado pela lei da necessidade mecânica, e que, na apreensão dessa lei, nada mais é necessário além da racionalidade humana. Ou ainda, que na medida em que essa lei está de acordo com a razão, ela pode ser compreendida de forma racional. Essa compreensão racional possui em seu interior um caráter que dispensa qualquer existência transcendente para além de si mesma. Na abordagem de Nishitani, a ciência se completa em meio ao seu próprio sistema racional, dispensando qualquer princípio ou fundamento que proceda de um domínio não científico, e possui em sua base uma estrutura que se completa de forma perfeita.

Atualmente, não se coloca o problema das limitações da ciência a partir do ponto de vista da própria ciência. Ou seja, o ponto de vista científico inclui essencialmente uma tendência a não reconhecer não só a religião, mas também a filosofia. (com a exceção da filosofia da ciência, que assume o ponto de vista da ciência). Ou seja, a ciência parece ver seu ponto de vista como uma verdade absoluta e a se afirmar de uma forma completa. Em função disso, não é possível limitar essa questão no presente a um estabelecimento de limites da forma como se procedeu até agora (Nishitani, 1961, p. 88).

O pilar que sustenta o ponto de vista científico, conforme já me referi anteriormente, implica em primeiro lugar uma radicalização da racionalidade, ou seja, acreditar que o mundo consiste em um domínio que pode ser compreendido sem contradições pela razão humana; e a confiança de que tudo que nele existe pode ser elucidado através da compreensão racional. Em segundo lugar, o ponto de vista científico se apoia em um materialismo que pressupõe que a totalidade da existência pode ser reduzida à matéria. Em consequência disso, aparece em terceiro lugar um ateísmo como consequência do segundo pilar, ateísmo este que nega o espírito ou qualquer existência transcendente no sentido da metafísica, na medida em que são distintos da matéria.

No entanto, entre o primeiro e o segundo pilar, existe uma espécie de obscuridade oculta. De acordo com o pensamento de que é possível explicar tudo através da redução à matéria, o mundo, a totalidade da existência, a vida

entendida em seu caráter finalista, a existência humana entendida como a modalidade mais concreta da existência, a atividade racional humana, e mesmo sua sensibilidade se tornam uma parte do mundo material. No entanto, será possível reduzir à materialidade a existência humana que se constitui como o sujeito da operação racional que desenvolve esse ponto de vista? Por exemplo, mesmo que fosse possível essa redução à matéria, não é possível negar que é a atividade espiritual humana que atua no pano de fundo dessa redução. Essa atividade espiritual é uma parcela da atividade vital, que inclui em si um caráter não racional e, portanto, não se constitui apenas como uma atividade de caráter racional. Se o ser humano exercer sua atividade, em concordância com essa atividade aparecerá necessariamente uma modalidade de sentimento não racional. A esse respeito, existe o exemplo de que também Heidegger (1927), em seu *Sein und Zeit*, aponta para a disposição (*befindlichkeit*) como um fator emocional indispensável ao Dasein. A respeito daquilo que também pode ser chamado de sentimento vital, considerado como uma atividade espiritual de caráter essencial ao ser humano,¹ ele não está sujeito às leis mecânicas que a ciência natural afirma serem redutíveis à matéria. Resumindo, no pano de fundo da visão materialista de mundo, é somente quando é incluído um coração que não pode ser reduzido à matéria que entra em ação o ser humano não racional como uma existência concreta. Esse coração também é o centro das diversas atividades racionais, cognitivas e emocionais, incluindo aí a atividade material do corpo. Não será possível dizer que a atividade racional que atua no pano de fundo da visão de mundo materialista e ateuista das ciências naturais nada mais é do que uma parcela da atividade vital que tem o coração por seu centro?²

Ao nos referirmos ao caráter fundamental da visão de mundo científica acima referida, é possível dizer que o ser humano, entendido como o sujeito das operações racionais, foi colocado na posição que era atribuída a seres transcendentais, como Deus na religião e na filosofia metafísica. No entanto, a visão de mundo das ciências naturais não tem consciência disso. Em função disso, ela não tem consciência da relação oculta existente entre o primeiro, o segundo e o terceiro de seus pilares, mostrando-se incapaz de abordá-la como uma profunda questão existencial. Ao contrário, o ponto de vista das ciências naturais ou a visão de mundo científica constitui-se afirmativamente como um materialismo que afirma apenas a existência de um mundo material, sujeito a leis mecânicas que só podem ser compreendidas através do primeiro pilar da existência racional, podendo afirmar o caráter desnecessário de uma existência transcendente. A esse respeito, é possível consultar a cosmologia de Stephen

Hawking (1988).³

É possível resumir as afirmações acima através das seguintes citações:

A humanidade manteve uma relação com o transcendente em todas as épocas anteriores à modernidade. Sua vida sempre se apoiou na religião (Nishida, 1986, p. 163).

No entanto, o ponto de vista científico e a visão de mundo científica passaram a exercer uma influência dominante no mundo contemporâneo, sendo vedado ao coração o local de sua relação fundamental com a transcendência. Em função disso, aconteceu que, tanto o mundo como a existência, tornaram-se sem sentido e sem objetivo de uma forma essencial, e essa situação está difusa no fundamento da civilização e da humanidade contemporâneas. Isso nada mais é do que a situação do surgimento do niilismo (Id.).

A relação entre o coração e a transcendência não é um interesse do ponto de vista científico. Pelo contrário, de acordo com o ponto de vista científico e a visão de mundo científica, a relação entre o coração e a transcendência é uma superstição sem sentido, não sendo mais do que uma ilusão. No entanto, não é nosso verdadeiro sentimento que o coração humano não está encontrando o seu lugar no mundo científico? Na visão de mundo científica, perdemos o ponto de apoio de nosso coração e de nosso próprio si mesmo. Isso nada mais é do que o surgimento do niilismo (Id., p. 162).

Sob o domínio do ponto de vista científico ou da visão de mundo científica, tudo se transforma em um materialismo ateísta, e como ocorre a redução de tudo à matéria, corta-se o relacionamento entre o coração e a transcendência, na medida em que não podem ser explicados em termos materiais. Um aspecto disso foi a atribuição ao ser humano de uma confiança no poder de sua racionalidade, mas o reverso disso foi uma perda do si mesmo, incluindo o coração, o desaparecimento do sentido de tudo e a abertura do niilismo em seu fundamento.

O inverso disso foi que a ciência e a tecnologia proporcionaram à humanidade a confiança no domínio da natureza e da racionalização da sociedade, abrindo assim a perspectiva de um futuro marcado pelo progresso infinito; mas ao mesmo tempo permaneceu um vazio profundo no fundamento dessa ciência e dessa tecnologia, e na base mesma da existência humana. Trata-se aqui do niilismo no “lugar” da transcendência, no qual desaparecem Deus e Buda (Id., p. 163).

A imagem do mundo proporcionada pela visão de mundo científica é verdadeiramente uma imagem de mundo marcada pela matéria morta e não pela vida na contemporaneidade, e isso nada mais é do que a abertura da profundidade do niilismo em sua própria base. Ou ainda, o sentimento dessa profundidade do niilismo também se constituiu como a questão existencial de Nishitani, que o levou a questionar o “nascimento-e-morte”⁴ do si mesmo.

O lugar do niilismo e do vazio

Como terão se formado a “profundidade do niilismo” ou o “lugar do niilismo”?

Mantendo essa questão em mente, vamos desenvolver um esforço no sentido de abordar o cerne do pensamento de Nishitani, pensamento este em que o caráter fundamental do ser humano não pode permanecer no lugar do niilismo.

A ciência estabelecida a partir da modernidade por figuras representativas como Descartes possuía uma tendência a uma visão de mundo mecanicista. A visão do mundo e da humanidade estabelecida a partir da modernidade implicava uma sociedade que possuía uma estrutura mecânica, em uma natureza dominada por leis mecânicas, possuindo ainda uma tendência a ver no ser humano uma máquina montada a partir de átomos e moléculas. Essa tendência teve continuidade até o mundo contemporâneo. Em relação à humanidade, na base do pensamento médico associado ao transplante de órgãos, existe uma visão mecânica dominante, que entende a estrutura humana como um conjunto de peças.

No entanto, no fundamento desse mundo, dessa natureza e dessa humanidade, existiu o sentimento de falta de sentido não conscientizado que não conseguiu sair daí – ou mesmo que conscientizado, o homem contemporâneo permaneceu envolto no niilismo. A tendência a confiar nos impulsos momentâneos para evitar olhar para a falta de sentido da existência (Nishitani – 1961, p. 99 – chama esta metamorfose do ser humano em sujeito dos impulsos de “subjetividade impulsiva”) está se fortalecendo entre os homens contemporâneos. Essa falta de sentido é o veneno que faz o ser humano levantar-se de forma radical contra a natureza dominada por leis mecânicas do mundo mecanicista, sua fonte é o niilismo que torna todas as coisas sem sentido. Esse niilismo também foi apontado por autores como Nietzsche e elucidado por Sartre como sendo o nada na base da condição humana, constituindo-se como o acontecimento central na base de sua reflexão existencialista.

Por que razão os seres humanos que vivem no mundo contemporâneo tiveram suas questões essenciais esvaziadas de sentido, por que razão não puderam perceber ou captar esse niilismo presente na base da condição humana de uma forma consciente ou não consciente? A resposta é a que segue:

A transcendência, o mundo ou a natureza, considerados como o local de sua expressão, ou ainda, a própria expressão dessa relação se torna impessoal. Na base desta despersonalização surge a visão mecanicista de mundo e da natureza que domina a humanidade contemporânea. Essa visão é derivada das ciências naturais e do materialismo. Caso isso seja expresso de forma metafísica, é possível dizer que a humanidade cortou os seus laços com a transcendência. É possível dizer que a transcendência e o lugar em que o coração com ela se

relacionava desapareceram. O fato de que a inexistência de um lugar para o coração tenha sido problematizada no mundo contemporâneo pode ser visto como um sinal de que existe uma busca pelo coração e por sua relação com a transcendência. Isso também se tornou em uma questão existencial que diz respeito não só ao mundo contemporâneo, como também e de forma fundamental à vida de cada pessoa (Id., p. 101).

Essa questão que não pode ser resolvida através do ponto de vista de uma relação pessoal entre Deus e a humanidade surge inicialmente como o niilismo (Id.). É certo que esse niilismo, conforme expresso anteriormente como a “profundidade do nada”, constitui-se como um nada sem fundo, que esvazia e nulifica o sentido de tudo. Em função disso, essa “profundidade do nada” aparece como um extremo para além do qual a existência humana não pode avançar.

No entanto, pode ocorrer uma grande reviravolta quando o ser humano confronta e experimenta o desespero de sua própria nulidade. O evento, que é expresso como a “Grande reviravolta”, significa que a totalidade das existências – incluindo aí a humanidade, Deus e Buda – é negada em seu próprio fundamento, mas ao mesmo tempo essa negação também é negada, transformando-se na afirmação. Isso implica o lugar onde ocorre essa reviravolta. Nesse momento, aquele que se lança existencialmente em meio à “profundidade do nada” e que se anula em seu interior descobre que o “lugar do nada” estava abarcado desde a origem no “lugar do vazio”. Realiza-se aí essa autoconsciência existencial daquele que se lançou em meio ao “lugar do nada”.

Como o “lugar do vazio” é o lugar que possibilita que a negação seja transmutada em afirmação (e ao mesmo tempo, que a transmutação se torne possível)⁵ ele se constitui como o lugar que possibilita a identidade da negação absoluta com a afirmação absoluta. Esse lugar foi chamado por Nishitani de “lugar do vazio”⁶, através de sua junção com o conceito de “vazio” no Budismo. Caso seja abordado em especial o aspecto da afirmação absoluta nessa identidade entre a negação absoluta e a afirmação absoluta que ocorre no “lugar do vazio”, é possível expressá-la da seguinte forma:

O vazio, ao mesmo tempo em que se constitui como o local em que nos fazemos presentes como seres humanos concretos, tanto em termos pessoais como corporais, é também o lugar em que se fazem presentes todos os eventos que nos circundam. Também é possível dizer que a “grande morte” que renova o céu e a terra significa ao mesmo tempo o renascimento do si mesmo. O renascimento significa o renascimento do si mesmo. Esse renascimento significa o aparecimento do si mesmo originário tal qual ele é. Significa o retorno do si mesmo à sua forma original de ser (Id., p. 102).

O “lugar do vazio” significa que o lugar transpessoal, para além da personalidade ou do espírito; no entanto, também significa o lugar onde surgem a personalidade e o espírito depois de seu desaparecimento, e cuja abertura se faz necessária (Id., p. 101). Em função disso, o “lugar do vazio” não é apenas um conceito exigido pela filosofia. Não sendo dessa forma, significa a experiência expressa como a “grande morte que renova o céu e a terra” que é atravessada pelo indivíduo que, tendo se lançado até o extremo da autonegação no “lugar do nada”, teve negada a certeza da personalidade do si mesmo e sua substancialidade; e tendo atravessado o extremo do desespero, vivencia a grande reviravolta, morrendo para o apego à substancialidade do indivíduo existencial (Grande morte) e recebendo um renovado nascimento do si mesmo e dos eventos que o circundam. O céu e a terra significam o mundo compartilhado pelo indivíduo e pelas demais existências, ou o “mundo” entendido como o lugar compartilhado por todas as coisas. Esse “mundo”, na medida em que não é senão o meu próprio si mesmo, renasce como um si mesmo renovado.

No entanto, essa “grande morte que renova o céu e a terra” é um renascimento realizado através de um abandono autoconsciente do apego à continuidade do si mesmo, que se realiza em função da profundidade do nada, mas significa ao mesmo tempo o tornar-se um si mesmo distinto e um retornar ao si mesmo tal qual ele é. Na verdade, esse renascimento significa a afirmação absoluta do surgimento do si mesmo originário, anterior ao si mesmo nominal, que consistia no apego à substância. Caso considerado a partir desse prisma, é apenas através da prática do cultivo que se pode realizar esse vir à presença existencial da negação absoluta como afirmação absoluta. Ou seja, que cada existência individual precise atravessar o ninho da nulidade representado pelo niilismo realizando uma nova vida é algo que precisa ser abordado em função do “lugar do vazio” como o local da prática existencial.

O “lugar do vazio” e a “interpenetração recíproca”

Não é possível negar que o “vazio” em Nishitani é um conceito desenvolvido a partir do “vazio”, “*Sunya*” (ou “natureza do vazio”, “*Sunyata*”), que se constitui como o pensamento fundamental do Budismo tradicional. Esse pensamento implica a identidade da forma com o vazio e do vazio com a forma, conforme presente no “Sutra do coração” (*Prajnaparamita-hridaya Sutra*).⁷ O “vazio”, ou o “lugar do vazio” em Nishitani, mais do que um conceito desenvolvido nos domínios conceituais do Budismo tradicional, é um conceito filosoficamente reconstruído a partir do ponto de vista do Budismo Zen. Se também for levado

em consideração que o “vazio” budista é empregado através de uma associação com o pensamento do “lugar”, isso deve ser visto como a atribuição de um novo sentido a esse termo antigo. Pretendo apresentar minha reflexão a esse respeito nos parágrafos seguintes.

O que acontece com o “lugar do vazio”, que faz surgir expressões como a “identidade da negação absoluta com a afirmação absoluta” que dão lugar a dificuldades de compreensão em sua relação com a lógica formal entendida em seu sentido comum? Como um ponto de partida para a compreensão dessa questão, é possível recorrer aos conceitos como “relação recíproca” e “interpenetração recíproca”⁸ conforme expressos em obras tardias de seu pensamento, como “*Shukyo to wa nani ka*”, “*Zen no tachiba*” e no artigo “*Ku to soku*” (o vazio e a identidade) (Nishitani, 1988).⁹

Esses conceitos visam a esclarecer a estrutura da existência intramundana. Vamos tentar retratar de forma simples o que é essa “relação recíproca”.

Talvez seja possível compreender conceitualmente ou logicamente uma expressão como a “identidade da negação absoluta com a afirmação absoluta”. No entanto, conforme já foi dito diversas vezes anteriormente, o “lugar do vazio” se abre em uma condição proporcionada por uma prática existencial. Ou seja, os acontecimentos que podem ser experimentados através de nossa prática precisam ser vivenciados como fatos.¹⁰ Esses eventos, entendidos como fatos da experiência, surgem no “lugar do vazio”. A “relação recíproca” também surge no “lugar do vazio” como um evento experimentado em seu interior.

A “relação recíproca” ou “interpenetração recíproca” pode ser considerada como um exemplo existencial concreto da “identidade da negação absoluta com a afirmação absoluta”. No entanto, sua melhor expressão é o pensamento da “relação recíproca”, conforme encontrada em “*Shukyo to wa nani ka*”.¹¹ Em função disso, pretendemos abordar a “relação recíproca” ou “interpenetração recíproca”, conforme entendidas nessa obra. A “relação recíproca”, conforme entendida em “*Shukyo to wa nani ka*”, pode ser expressa como o pensamento que se segue.

Por exemplo, vamos focar na forma de ser de cada um de nós. O “eu” é compartilhado com os outros “eus” que constituem o “nós”, mas a especificidade deste “eu” que se constitui de uma maneira essencial não pode ser reduzida a um “nós” entendido como um mundo compartilhado. Nesse sentido, o “eu” passa a ter uma especificidade que, em termos absolutos, não pode ser intercambiada de forma essencial com o “nós”.¹² Que exista em mim uma autonomia absoluta

implica que estou só em meio ao “nós” e que me situo na condição de um senhor absoluto em relação aos outros “eus” que compõem o “nós”. A conclusão disso é que todos os demais membros que constituem o “nós” devem ser situados como “servos” em relação a mim.

No entanto, não é possível constituir factualmente um mundo baseado no “nós”, através de uma relação em que eu seja o “senhor” e todos os demais “servos”. Como os outros “eus” também possuem sua especificidade, cada um em meio ao “nós” se constitui como um “eu” considerado como um indivíduo independente. Se os outros “eus” não puderem se constituir como “senhores” de forma simultânea, o mundo do “nós” acaba sendo dominado por um único ditador, desaparecendo todas as outras pessoas. Esse mundo terá que se transformar no “único” (*Der einzige*) de Max Stirner (1844). Nesse caso, passo a existir como uma existência solitária. Se estiver só, não podem existir os outros representantes do mundo. Ou seja, não se torna possível constituir o mundo do “nós”.

No entanto, nos fatos concretos que se apresentam para nós, só podemos possuir nossa especificidade através de um mundo compartilhado como um “nós”. Isso significa que, como todos os outros membros também são “senhores” ao possuírem sua especificidade, esse mundo do “nós” só pode se constituir através dessa base comum.

Entretanto, se todos os “eus” existentes no mundo forem “senhores” possuidores de especificidade, esse mundo não poderá ser nada além de um caos ou de uma relação de conflito e contradição. A razão disso é que em um mundo em que todos sejam “senhores” sem nenhum “servo”, nada pode existir além de um caos sem unidade, não podendo existir nenhuma ordem. Não é possível se constituir um mundo em que não seja estabelecida a ordem e a posição de cada indivíduo. No entanto, é um fato concreto para nós que o mundo em que existo, ou o mundo em que nós existimos, seja um mundo que possui unidade.

Assim sendo, como pode ser este mundo que existe para nós como um fato concreto? Não é possível negar o fato de que como possuo uma especificidade absoluta isso me coloca como um “senhor” em relação a todos os demais. No entanto, ao mesmo tempo, isso também pode ser dito em relação a todos os demais “eus” além de mim. Nesse sentido, torna-se necessário que eu seja simultaneamente o “senhor” e o “servo” de todos os outros “eus”. Caso isso seja dito na perspectiva dos demais “eus”, todos eles precisam ser simultaneamente “servos” e “senhores”. Que eu seja ao mesmo tempo o “senhor” e o “servo” de todos os demais, ou que cada um deles possa ser ao mesmo tempo o “senhor” e o

“servo” em um mundo constituído como um “nós”, pode ser visto como uma contradição a partir do ponto de vista da lógica formal (ou seja, que eu possa ao mesmo tempo ser e não ser o “senhor” é algo que pode ser visto como problemático a partir dos princípios da não contradição e da autoidentidade) Como pode ser possível semelhante coisa? Nishitani se expressa da seguinte forma:

Uma relação em que todos sejam “senhores” e “servos”, e o que chamamos de “reciprocidade” só é possível em função do “lugar do vazio” (Nishitani, 1961, p. 166).

Se todas as existências forem substanciais em função desse caráter substancial é natural que todas elas afirmem sua especificidade e se situem na posição de “senhores” (ou seja, que se afirmem em sua especificidade). Em contraste com isso, aqueles que estiverem na posição de “servos”, por negarem a natureza própria de seu si mesmo, terão que se tornar unos com o vazio na medida em que seu si mesmo é vazio e desprovido de natureza própria.¹³ Isso significa que, se partirmos da premissa de que cada existência possui autonomia, não haverá ninguém a ser colocado na posição de “servo” em função da ausência de natureza própria. A decorrência disso é que, se todas as existências forem abordadas de forma aut centrada como possuindo autonomia, e uma multiplicidade de seres tentarem realizar seu ser substancial, isso conduzirá ou a uma situação em que eles terão que entrar em conflito ou se tornará impossível sua coexistência, conduzindo à situação do “único” a que nos referimos anteriormente. Em princípio, todos terão que se tornar esse “único”. Em qualquer desses casos, não será possível constituir o mundo do “nós”. Isso significa que, como desenvolvemos nossa reflexão partindo da premissa de que pode existir um mundo e, na medida em que a conclusão de que esse mundo não pode existir implica uma violação de premissa baseada em uma redução ao absurdo, existe aí, sem dúvida alguma, uma contradição. Em função disso, chegamos à conclusão de que todas as existências não podem ter substância nem autonomia. Ou seja, todas as existências não possuem natureza própria.

Se formos nos expressar a partir do ponto de vista das existências, para que o mundo possa ter consistência, torna-se necessário que todas as existências sejam sem substância e fundamentalmente sem natureza própria. Se formos pensar a partir do ponto de vista do “nós”, para que esse “nós” possa ter consistência, o “eu” precisa ser sem natureza própria, ou seja, torna-se necessário pensar que meu “eu” não pode ter uma substância capaz de continuidade. Caso seja assim, incluindo minha própria existência pessoal, todas as existências precisarão ser

colocadas na posição de “servos”. Entretanto, também aí aparece uma contradição. No caso referido acima, como se pensou que um “senhor” desprovido de natureza própria é um ponto de vista inconsequente, no fundamental, não pode existir um “senhor”. Isso conduz à conclusão de que o “servo” também não tem consistência. A razão disso é que o “senhor” é “senhor” em sua relação com o “servo”, e que o “servo” só se torna “servo” em sua relação com o “senhor”. Isso não é apenas uma contradição sob o ponto de vista lógico, também é uma contradição em relação à forma de ser do mundo como um fato concreto. A razão disso é que é um fato concreto que a forma de ser do “nós” enquanto algo que existe no mundo não pode negar que o que existe, existe na relação com o outro.

Isso significa que, se aquilo que for abordado como objeto partir do pressuposto de que existe a autonomia, ou que existem apenas coisas sem natureza própria, esses dois pontos de vista não serão capazes de fundamentar uma relação de interpenetração. Ou a existência possui em sua essência autonomia e natureza própria, ou não a possui. Quando essas alternativas são vistas a partir do ponto de vista da existência, não existe como escapar da contradição. Foi em função disso que Nishitani desenvolveu uma reviravolta em relação ao ponto de vista da essência que pertence à existência, focando no “lugar” em que o “senhor” pode ser “senhor” e o “servo” pode ser “servo”. Através da atividade da “identidade da negação absoluta com a afirmação absoluta” presente no “lugar”, a “relação de interpenetração” pode ter consistência. É possível dizer que esse “lugar” é o “lugar do vazio”.

A “identidade da negação absoluta e da afirmação absoluta” e a “relação de interpenetração”

O “lugar do vazio” é o “lugar” onde a existência é esvaziada de seu ser (Id., p. 167). O que significará isto? Que uma coisa exista, significa que ela pode ser experimentada como um fato concreto em nosso mundo. No entanto, foi dito anteriormente que existe o “esvaziamento” na base dessa existência.¹⁴ É possível compreender essa expressão “esvaziamento” no sentido de algo que pode ser ao mesmo tempo negado e afirmado de forma absoluta. Ou seja, a existência daquilo que é torna-se uma com o “vazio”, sendo negada como o “nada”, ao mesmo tempo em que ela é radicalmente negada como o “nada” ressurgindo como o “ser”. O “lugar do vazio” é o lugar em que se dá essa reviravolta do ser para o nada e do nada para o ser.

Para que isso se torne possível, a existência de cada indivíduo não pode se dar como uma autonegação de um sujeito capaz de autonegação, ou como uma

existência substancial capaz de autoafirmação; é preciso que o “lugar em que cada indivíduo está situado seja o “lugar do vazio”, ou seja, o “lugar da identidade da negação absoluta com a afirmação absoluta”. Nishitani afirma que o que exerce a ação do “esvaziamento” não é a existência de cada indivíduo, mas o “lugar” entendido como a ação do “esvaziar” ou, dito de outra forma, o “lugar” como aquilo que possui a capacidade de realizar a “identidade da negação absoluta com a afirmação absoluta”: ele se refere a ele como aquilo que exerce essa atividade. Em função disso, é através do “lugar” que se pode dizer que surge a existência de cada indivíduo; é através desse poder que existe de forma essencial a atividade da “identidade da negação absoluta com a afirmação absoluta”; é nesse “lugar” que são negadas e afirmadas as existências em um sentido absoluto. Ou seja, a existência que surge em função da atividade do “lugar do vazio” torna-se, em seguida, um sujeito capaz de exercer a “identidade da negação absoluta com a afirmação absoluta”. Ou, expressando de outra forma, as existências são negadas (*Nichtung*) e ao mesmo tempo afirmadas (*Ichtung*) através do “lugar do vazio”. É preciso pensar que tudo surge daí como a atividade da negação e da afirmação (Id., p. 140).

O fato de que ao se dizer, nesse caso, que o “lugar” é o “vazio”, que o “lugar” é pensado como sendo o “nada” e que tudo surge a partir daí, não deve ser pensado como implicando uma “criação a partir do nada” (*Creation ex nihilo*), no sentido do Cristianismo. Na “criação a partir do nada” no Cristianismo, é pressuposto o sujeito substancial de Deus como criador. No entanto, como no “lugar do vazio”, a substancialidade de todas as existências é negada a partir de sua base, aquilo que existe no “lugar do vazio” existe como a negação da natureza própria, e mesmo que sua existência seja pensada, ela possui um caráter apenas nominal. Elas só têm consistência como nomes.

Caso seja colocada a questão de como se dão essas existências nominais, como aquilo que existe em meio ao “lugar do vazio” já foi negado em sua base, elas existem enquanto “servos”. No entanto, como o “ser esvaziado” implica a identidade entre a negação e a afirmação, em função desta identidade no “lugar do vazio”, essa existência é afirmada através da negação da negação. Nesse momento, renasce o ser da existência e sua especificidade é afirmada na condição de “senhor”. Desta forma, essa existência passa a possuir uma especificidade absoluta como o “senhor” que se constitui como o centro do mundo. Ou ainda, o fato de que ele seja apenas nominal dá-se porque, como essa existência foi esvaziada em sua própria base, ela passa a possuir o aspecto do “nada” como aquilo que não é. Sendo o nada, ao mesmo tempo em que o ser, ela

pode tornar-se algo que não é nem o ser nem o nada a partir de seu interior. Que o existente, ao mesmo tempo em que se constitui como o “servo” que depende de todas as outras existências, que ele tenha por seu pano de fundo a forma de ser do “servo”, isso permite ao mesmo tempo que ele possa renascer para si mesmo como o “senhor”. Que ele possa ser autônomo em um sentido absoluto é algo que se torna possível em função da atividade e do poder do “lugar do vazio”, que ao mesmo tempo lhe permite apoiar-se na especificidade das demais existências. Nesse sentido, a forma de ser desse “senhor” é apoiada pelo “servo” ao ser esvaziado, podendo retornar a si mesmo pela primeira vez como “senhor”. Em função disso, também no sentido de uma relação entre “senhor” e “servo” que se desenvolve de forma permanente através da autoafirmação fundada na autonegação, como não possui substância, ela não pode ser verdadeira, possuindo um caráter apenas nominal.

Esse nominal, entendido como o intermediário entre o ser e o não ser; ou esse caráter nominal que se forma na passagem do “senhor” para o “servo” permite ao mesmo tempo a passagem do “servo” para o “senhor”, sendo chamado de mutualidade na medida em que se estabelece como uma relação de interpenetração. Assim sendo, como a “relação de interdependência” surge em todas as existências, ao mesmo tempo em que elas possuem uma especificidade absoluta, elas podem organizar-se como uma unidade e realizar sua comunidade em meio ao mundo.¹⁵

Conseqüentemente, a “relação de interpenetração” se constitui como um exemplo concreto de que o “lugar do vazio” age no mundo como a função da “identidade da negação absoluta com a afirmação absoluta”. Nesse caso, é necessário insistir que o caminho para a afirmação absoluta exige a passagem pela negação absoluta da autonomia. O contrário disso não é possível.

Dessa forma, é precisamente através da negação absoluta da natureza autocentrada que se dá a abertura do “lugar do vazio”. O si mesmo encontra-se aí com a base de todas as outras coisas. Dentro destes limites, o si mesmo não é o si mesmo. O si mesmo não é um pequeno círculo centrado em si; juntamente com o vazio, ele se torna sem fronteiras, sendo esse o autodespertar fundamental. No entanto, o si mesmo, enquanto uma existência una como vazio, é um centro absoluto e, dentro destes limites, está na base de tudo (Id., p. 178). Assim se expressa Nishitani.¹⁶ Novamente, torna-se necessário expressar como segue: ser nominal é uma forma de ser que se torna possível pela primeira vez através de negação absoluta do “senhor” autônomo. Em função disso, como o si mesmo já passou pela negação absoluta, é possível dizer que ele já morreu. Ou

seja, o si mesmo na condição nominal não pode ser o mesmo si mesmo que existia antes desta morte. O si mesmo que existia em sua base era o si mesmo entendido como o “lugar do vazio”. Ou seja, era o si mesmo do “lugar”. No entanto, não é possível dizer que esse si mesmo seja completamente diferente do si mesmo que existia antes da morte. Ou seja, isso se dá porque esse si mesmo também existia na base da união com o “lugar”.

A “relação de interpenetração” e a “auto identidade”

Já foi apontado acima que a “relação de interpenetração” e a “interpenetração mútua” só se tornam possíveis através do “lugar do vazio”. Para que isso se torne possível, é preciso que o “lugar do vazio” seja um “lugar” dotado da capacidade de exercer a função da “identidade entre a negação absoluta e a afirmação absoluta”. Assim, a “identidade entre a negação absoluta e a afirmação absoluta” – ou, expresso de outra forma, que o si mesmo possa renascer tendo morrido para si (ou, conforme já foi dito anteriormente, que o si mesmo e o mundo possam renascer a partir de sua morte, que é o significado da “Grande morte que renova o céu e a terra”) pode se dar em função de que fundamento para Nishitani? O autor pensa que isso é possível em função da “autoidentidade” budista. Através desta investigação, pretendo verificar se a reflexão de Nishitani se desenvolveu baseada no Budismo.

Os traços dessa atividade da “identidade da negação absoluta com a afirmação absoluta”, ou de seu poder no que se refere ao si mesmo, podem ser expressos como o “si mesmo não é o si mesmo”, que equivale ao “si mesmo ser o si mesmo”. A forma como deve ser compreendida esta “autoidentidade” constitui-se como um problema bastante difícil.

Até o presente momento compreendia-se que a negação absoluta abria pela primeira vez o caminho para a afirmação absoluta através da expressão “simultaneamente”; nesse caso, isso não era compreendido em um sentido causal, como a presença inicial da negação absoluta produzindo a afirmação absoluta como o seu fruto, mas era expresso como o surgimento simultâneo da negação absoluta e da afirmação absoluta. No entanto, na atividade do “lugar do vazio”, não acontecia da afirmação ocorrer antes da negação. O foco da atividade do “lugar do vazio” sempre teve seu ponto de partida na negação do apego autocentrado (ou seja, da autonomia e da natureza própria). Na afirmação da natureza autocentrada, não pode ocorrer a “interpenetração recíproca”. Por essa razão, isso era interpretado como a abertura da afirmação absoluta, que se dava através da negação absoluta, a qual ocorria no “lugar do vazio”. Certamente, é importante frisar repetidamente que isso não significa que a

negação absoluta seja a causa e a afirmação absoluta sua consequência. Ambas as atividades ocorrem como eventos simultâneos.

Sendo assim, o si mesmo situado no “lugar do vazio”, caso não encontre a abertura do caminho que permite a transmutação da negação para a afirmação, não poderá renascer como o verdadeiro si mesmo. Ou seja, não é possível mudar a direção que vai da negação para a afirmação. Ao refletir sobre o estabelecimento desta direção, é possível traduzir a “autoidentidade” como “em função de” ao mesmo tempo em que se preserva o sentido da simultaneidade. Certamente, não se trata de compreender esse “em função de” como uma causa ou um fundamento que associa uma proposição anterior a uma proposição posterior no sentido empregado na lógica formal. Não sendo assim, o “em função de” aqui empregado significa o percurso do caminho que conduz da negação absoluta à afirmação absoluta.

Dessa forma, se aplicarmos ao si mesmo a atividade do “lugar do vazio” entendido como a “identidade da negação absoluta com a afirmação absoluta”, torna-se possível expressá-lo como a seguinte proposição conjuntiva: “é em função do si mesmo não ser o si mesmo, que ele é o si mesmo”. Esse formato lógico foi empregado há muito tempo no Budismo. No “Sutra do diamante” (*Vajrachedika-Prajnaparamita Sutra*), esse formato lógico aparece diversas vezes. Vamos ver aqui um exemplo: “Ou ainda, o mundo ensinado pelo Tathagatha não é um mundo. É por causa disso que é pregado pelo Tathagatha. É precisamente por isso que é o mundo” (Nakamura; Kino, 1997).¹⁷

Se formos abordar de forma simples o cerne desse trecho conforme elucidado por Daisetsu Suzuki (p. ex., Suzuki, 1969, pp. 380-1), ele passa a significar “é em função do mundo não ser o mundo que ele é o mundo”. Caso que, expresso de maneira formal, torna-se “em função de A não ser A, A é A” (p. ex., Suzuki, 1969, p. 178). Esse caso aplicado ao si mesmo, torna-se a proposição “é em função do si mesmo não ser o si mesmo, que ele é o si mesmo”. Conforme será explicado posteriormente, isso pode ser pensado como a expressão formal da “identidade entre a negação absoluta e a afirmação absoluta” em meio à atividade do “lugar do vazio”. Ou ainda pode ser empregado como uma expressão para apontar este princípio de uma maneira distinta daquela da lógica formal.

Em função disso, esse princípio, na medida em que aponta para a direção que abre o caminho que conduz da negação absoluta para a afirmação absoluta, pode ser visto como uma lei, como um princípio ou como uma lógica.

No entanto, os Sutras do Prajnaparamita se constituem como um estilo literário

que aborda o “vazio” como o seu tema central. Nesse sentido, o formato dessa expressão talvez possa ser chamado de “princípio do vazio” ou de “lógica do vazio”. Em função disso, é possível apontar para o fato de que o pensamento do “lugar do vazio” em Nishitani pode ser entendido como uma explicação lógica do “vazio” conforme expresso nos Sutas do Prajnaparamita. Ou seja, uma explicação em termos da expressão, “em função de A não ser A, A é A”.

No entanto, existe um vínculo profundo entre o “Tratado do caminho do meio” de Nagarjuna e os Sutas do Prajnaparamita. Em especial, há em comum o fato de abordarem o “vazio”.¹⁸ Esse pensamento do “vazio”, conforme já foi dito anteriormente, é expresso no “Sutra do coração” como a fórmula: “a forma é o vazio, o vazio é a forma”.

No momento em que tentou expressar esse pensamento do “vazio”, o Sutra do diamante recorreu à forma da expressão, “em função de A não ser A, A é A”. Ou seja, é possível interpretá-lo como empregando a “lógica da autoidentidade”.¹⁹ Essa forma de expressão pode ser vista em diversos trechos do Sutra do diamante, mas é possível apontar aqui para um exemplo representativo:

Subhuti, no dharma presentemente compreendido pelo Tathagatha, não existe nem a verdade nem a falsidade. É em função disso que o Tathagatha se refere aos dharmas para os quais despertou. A razão disto, Subhuti, é que os dharmas não são dharmas. É por causa disto que são chamados de dharmas (Nakamura; Kino, 1997).²⁰

Para dizer a verdade, nessa forma de expressão está incluída a chave da compreensão daquilo que foi chamado por Nishitani de estrutura da atividade da “identidade da negação absoluta com a afirmação absoluta”. Em função disso, vamos primeiro procurar explicar essa expressão, “é em função de A não ser A, que A é A”, da melhor maneira possível dentro dos limites da lógica convencional e procurar apreender através da imaginação a parte que transcende essa forma de expressão.

A proposição inicial, “A não é A” é um conteúdo que parece ignorar o princípio de identidade na lógica formal. É importante frisar que essa proposição se inicia com a negação. Se for abordada apenas a negação de A, ou seja, o “não é A”, aponta para um complemento de A. Ou seja, a negação completa do A aponta para tudo o que não é o A. Ela deve ser expressa da forma seguinte: a totalidade do “lugar” em que A está situado, aponta para todo o universo como sendo o “não é A”. Em função disso, a expressão “não é A”, pode ser pensada como uma proposição que aponta para o A e para a totalidade do “lugar” em que o A está situado, ou mesmo para a totalidade infinita do universo. A totalidade

infinita do universo pode abarcar a totalidade das existências presentes em seu interior através da negação “não é”. É somente através da negação total do A que se torna possível a autoconsciência do A em relação ao “lugar” da totalidade do universo em que ele está inserido, assim como do si mesmo e de sua atividade conforme inserido nesse “lugar”. A expressão dessa autoconsciência assume a forma de “em função disso, A é A”. Ou seja, o A presente na expressão “em função disso, A é A” é o A renascido através da fórmula do “A não é A”, não sendo possível dizer que o A de “A não é A” seja distinto do “lugar” em que está inserido. Ou seja, o A renascido, ao mesmo tempo em que é o A original, é ao mesmo tempo o “lugar” entendido como a totalidade do universo que abarca o A. Isso significa que, se o A for entendido como o si mesmo, esse si mesmo, ao mesmo tempo em que é o si mesmo anterior, também é o “lugar” ou a totalidade do universo em que esse si mesmo está inserido.

Não é possível ver nem sentir o poder que faz surgir essa negação completa de A, mas como sua consequência, é possível deduzir o autodespertar que se dá através da negação do local em que o si mesmo está situado, assim como de seus eventos circundantes (ou seja, que A é A, significa o renascimento de A, e se esse A for visto como o si mesmo, é possível falar de seu renascimento através da fórmula “porque o si mesmo não é o si mesmo, ele é o si mesmo). Ao despertar para o “lugar” onde está situado o si mesmo e para os eventos que o circundam, é possível deduzir, a partir daí, a ação do “esvaziar”. Ao renascer através do “o si mesmo é o si mesmo”, é possível interpretar, depois do despertar, que ocorreu aí a atividade do poder do “lugar”. Conforme foi apontado acima, o si mesmo, nesse momento, é ao mesmo tempo o si mesmo do “lugar do vazio” e o meu si mesmo. Ou talvez seja melhor dizer que o si mesmo do “lugar” também age em sua origem como o si mesmo nominal que sou eu. É o si mesmo do “lugar” que age abarcando o nosso si mesmo.

A ação do esvaziar deduzida a posteriori a que nos referimos acima, ou seja, a “identidade da negação absoluta com a afirmação absoluta”, caso expressa através da “lógica da autoidentidade”, pode ser “pensada como a força que faz surgir desde o início o ‘lugar do vazio’”. Nishitani pensava que o “lugar” é dotado de uma força capaz de fazer surgir o “vazio”. Que o “lugar” da negação absoluta expressa na fórmula “A não é A” era, por consequência, a base que fazia surgir a atividade do autodespertar da “identidade da negação absoluta com a afirmação absoluta” é algo que ele deve ter deduzido através da “lógica da autoidentidade”. Certamente, mesmo que o Budismo tradicional tenha abordado o “vazio” através da autoidentidade, é possível dizer que não o abordou como o

“lugar do vazio”, ou como um “lugar”. Depois de Kitaro Nishida (1870-1945), ter abordado o “vazio” como um “lugar” foi certamente o mérito de Keiji Nishitani.

Caso seja possível pensar desta forma, se a “lógica da autoidentidade” for entendida no sentido de uma atividade da “identidade entre a negação absoluta e a afirmação absoluta” presente no “lugar do vazio” através da prática do si mesmo, é possível dizer que ela se constitui no formato expressivo do surgimento do renascimento existencial do si mesmo. Ou expresso de outra forma, não será possível dizer que a “lógica da autoidentidade” expressa o renascimento existencial do si mesmo através da ação do esvaziar presente na “identidade da negação absoluta com a afirmação absoluta”? Nesse sentido, a “lógica da autoidentidade” pode ser entendida como uma expressão do percurso percorrido pelo poder da “identidade da negação absoluta com a afirmação absoluta” no “lugar do vazio”, defendido por Nishitani. Essa expressão lógica desenvolveu-se no período inicial do Budismo Mahayana, que se estendeu do período inicial do século II da era cristã até os inícios do século III.²¹ Isso significa que o pensamento da identidade da negação absoluta com a afirmação absoluta, desenvolvido por Nishitani como a atividade do “lugar do vazio”, ou seja, o pensamento do esvaziar-se, sofreu uma influência dessa “lógica da autoidentidade”. Desenvolvendo uma conclusão a partir daquilo que foi discutido até agora, o “lugar do vazio” ou a atividade da “identidade entre a negação absoluta e a afirmação absoluta” em Nishitani, conforme pode ser deduzido do fato de ele ter escrito o “Zen no tachiba”, implica uma influência primordial do Zen. No entanto, também não será possível dizer que tudo isso se desenvolveu a partir de uma profunda influência da “lógica da autoidentidade” expressa no Sutra do diamante? É um fato que existem diversas referências de Nishitani à “lógica da autoidentidade”. Nesse contexto, essa “lógica da autoidentidade” não deve ser transformada em uma mera lógica do ensinamento. A “lógica da autoidentidade” é uma lógica existencial, ou ainda, a uma existência lógica (a existência como lógica) (Nishitani, 1961, p. 211). O sentido disso é que a “lógica da autoidentidade” não deve ser empregada como uma mera ferramenta para a explanação do ensinamento, desconectada da questão central do Zen, que é o esclarecimento existencial do si mesmo de cada um.²² Na base dessa afirmação, é possível dizer que a “lógica da autoidentidade” pode tornar-se a lógica do “lugar do vazio” proposta por Nishitani. No entanto, a busca de Nishitani era uma busca pelo fundamento da prática existencial engajada. Isso pode não ser mais do que uma demonstração indireta, mas é

possível dizer que isso é uma prova de que a “lógica da autoidentidade” está na base do pensamento do “lugar do vazio” ou do “ponto de vista do vazio” desenvolvido por Nishitani.

Tradutor

Joaquim Antônio Bernardes Carneiro Monteiro

Referências bibliográficas

NISHITANI, K. (1961). *Shukyo to wa nani ka*. Tóquio: Sōbunsha.

. (1986). *Zen no tachiba*. Tóquio: Sōbunsha.

. (1988). *Nishitani Keiji Chosakushu, dai ju san kan*. Tóquio: Sōbunsha.

HEIDEGGER, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.

HAWKING, S. W. (1988). *A brief history of time*. Toronto; New York: Bantam Books.

STIRNER, M. (1844). *Der Einzige und sein eigentun*. Leipzig: Erstdruck.

HEGEL, G.W.F. (1986). *Phaenomenologie des Geistes*. Suhrkamp: taschenbuch.

NAKAMURA, H.; KINO, K. (1997). *Hannya shigyō Kōgō hannyagyō*. Tóquio: Ywanami shoten.

SUZUKI, D. (1969). “Zenshu, Dai juni kan”. In: Suzuki, D. *Zenshu, daigokan*. Tóquio: Ywanami shoten.

¹ Mais do que o termo “espírito”, o termo “coração” inclui a dimensão dos sentimentos.

² A própria atividade vital é não racional. Isso aponta para o caráter insuficiente das explicações racionais e materialistas.

³ Existe aqui a seguinte referência que aponta para o caráter desnecessário de Deus como uma explicação da origem do universo: “*If we discover a complete theory, it would be the ultimate triumph of human reason- for then we should know the mind of god*”.

⁴ O “nascimento-e-morte”, “*Shōji*”, é um conceito budista idêntico ao de transmigração, “*Sansara*”. No entanto, caso ele seja interpretado de uma forma um pouco mais existencial, pode ser pensado como a equivalência entre o nascimento e a morte. (A vida que tem a morte por seu pano de fundo, torna-se uma vida existencial), (a vida é ao mesmo tempo a morte, a morte é ao mesmo tempo a vida).

⁵ Que seja o “lugar” da possibilidade significa que o próprio “lugar” é dotado do poder de suscitar a condição existencial da “identidade da negação absoluta com a afirmação absoluta”. Ele também possui o aspecto do “lugar” do tornar-se possível. Ou seja, se não existir a relação existencial com a condição humana, não é possível a reviravolta da negação absoluta para a afirmação absoluta.

⁶ Ou ainda, o “lugar do vazio” está associado à realidade existencial do si mesmo dos indivíduos que vivenciam a reviravolta para a afirmação absoluta, após terem se lançado de forma radical na profundidade do “nada”.

⁷ Por exemplo, essa identidade da forma com o vazio (*Rupam sunyata*), e do vazio com a forma (*Snyataiva rupam*), pode ser traduzida da seguinte forma para o alemão: *Das phanomen ist zugleich die leere die*

leere ist zugleich das phaenomen. Em inglês, talvez possa ser traduzido assim: *The phenomenon is equal to emptiness, emptiness is equal to the phenomenon.*

- 8 “Interpenetração recíproca” (*Egoteki sōnyu*) significa uma relação de interpenetração que circula entre os participantes. As posições de “senhor” e de “servo” se dão no contexto dessa relação. Na obra “*Shukyo to wa nani ka*”, a “relação de interpenetração” e a “interpenetração recíproca” possuem o mesmo significado. Em alemão, foram traduzidas como *wechselseitige durchdringung*, ou ainda, como *ineinandersein*. Em inglês, existe a tradução *circuminsessional penetration*.
- 9 No entanto, o artigo “*Ku to soku*” foi publicado em 1982.
- 10 A respeito do “lugar do vazio”, sua abertura não pode ser separada de sua experiência. Ele só pode ser deduzido a posteriori depois da experiência dessa abertura.
- 11 A “relação de interpenetração”, conforme presente na obra “*Zen no tachiba*”, possui um aspecto que difere sutilmente do ponto de vista de “*Shukyo to wa nani ka*”.
- 12 Em Nishitani, isso é chamado de “autonomia” ou de “natureza própria”, de acordo com os casos.
- 13 Traduzido para o alemão como *nicht-selbstnatur* ou como *nicht-selbstheit*; em inglês, como *non-self-nature*. Esse é um conceito budista empregado por Nishitani, mas mais do que um conceito budista trata-se de uma visão própria de Nishitani. Em contraste com o sentido de uma autonomia individual baseada na continuidade substancial, ele significa o caráter nominal de uma existência que é uma com o vazio. O conceito oposto ao de ausência de natureza própria no Budismo é o de natureza própria, mas o conceito de autonomia aqui empregado não pode ser visto como possuindo o mesmo sentido que a natureza própria.
- 14 Em alemão, traduzido como *sich leeren*; em inglês, como *to be emptied out*.
- 15 Como o “senhor” só pode ser “senhor” na medida em que é reconhecido como tal pelo “servo”, na verdade, o “servo” se encontra na condição de “senhor”. Isso foi devidamente esclarecido por Hegel na “Fenomenologia do espírito”. Como essa relação de “senhor” e de “servo” se dá em função do reconhecimento (*Anerkennung*), além de manter uma harmonia, ela é intercambiável. No entanto, esta abordagem do “senhor” e do “servo” em Hegel é um acontecimento que se dá no nível da autoconsciência. Ou seja, ela pode ser compreendida ao nível das relações humanas (Hegel, 1986, §§145ss). No entanto, a relação entre o “senhor” e o “servo” em Nishitani não aponta apenas para as relações humanas. Ela diz respeito a tudo o que ocorre no mundo. Assim sendo, ela não deve ser vista como equivalente à de Hegel. Nesse sentido, a tradução desses termos por *Herr und Knecht* na versão alemã de “*Shukyo to wa nani ka*” não pode ser considerada apropriada.
- 16 O que está sendo expresso aqui é a “relação de interpenetração”. Em contraste com isso, a interpenetração entre os diversos eventos se constitui como a “interpenetração mútua”.
- 17 “*Kongohannyakyo*” 13c.
- 18 O conceito do “vazio” é evidentemente budista. Por exemplo, na história do Budismo existe o “vazio” como o pensamento do caminho do meio, conforme desenvolvido por Nagarjuna (c.a 150-250, ou ainda, 100-200) em seu “Tratado do caminho do meio”. Não é possível dizer que esse pensamento seja rigorosamente o mesmo desenvolvido por Nishitani como o “vazio” do “lugar do vazio”. O “lugar do vazio”, em Nishitani, significa uma abertura da “identidade entre a negação absoluta e a afirmação absoluta”, que se dá através da prática existencial, possuindo a característica do “lugar da identidade da negação absoluta com a afirmação absoluta”. Em contraste com isso, o pensamento do “vazio” da escola Madhyamaca implica o caminho do meio, que não se apega nem à visão da existência (pensamento que atribui substância a todas as existências), nem à visão da inexistência (pensamento que nega a existência substancial). O “lugar do vazio” em Nishitani possui o sentido de uma “abertura” através da prática existencial da “identidade da negação absoluta com a afirmação absoluta”, existindo um aspecto comum com o pensamento Madhyamaca na medida em que ele se constitui como o caminho do meio para além do apego ao ser e ao não ser.
- 19 A “autoidentidade” (*Sokuhi*) é traduzida para o inglês como *Sive/non*, e para o alemão como *Die verneinung/bejahung*, mas tem sido indicada factualmente como *sive* ou “*ri*”. Isso aponta para a dificuldade da tradução para o inglês; porém, a tradução alemã como *Verneinung/bejahung* parece

apropriada. De acordo com esse autor, a tradução alemã captou o sentido do termo, sendo que é difícil transmitir o seu sentido com a tradução inglesa como *Sive/non*.

[20](#) “Hannya shingyo Kongohannyagyo”, 17d.

[21](#) Nāgārjuna (c.a 150-250) deve ter vivido entre os séculos 2-3 da era cristã, embora seja difícil precisar suas datas. Diz-se que o Sutra do diamante se desenvolveu entre os anos 150-200 da era cristã. Como a cópia mais antiga desse Sutra data do início do século quinto, é certo que ele já existia no século quinto da era cristã. (Nakamura; Kino, 1997, pp. 200-2).

[22](#) Trata-se de uma investigação a respeito do que é o si mesmo que se desenvolve até o nada existente em sua base. É possível dizer que se trata do mais importante interesse do budismo Zen.

Zen, Filosofia e Vacuidade: Dōgen e a desconstrução dos conceitos*

Gereon Kopf

Introdução

Durante a segunda metade do século vinte, emergiu uma tendência entre eruditos anglófonos acerca da teologia e da filosofia comparadas, responsável por retratar a filosofia budista, particularmente o Zen 禅 japonês,¹ como uma “filosofia da nadaidade (*Nothingness*)”. Masao Abe 阿部正雄² (1915-2006), na obra *Zen e o pensamento ocidental* (*Zen and Western Thought*, 1985), sustentou que a Escola de Kyōto desenvolveu uma filosofia baseada em uma (nos termos de Abe, “na”) perspectiva budista e contribuiu para o conceito de “nada absoluto” (*zettai mu* 絶対無) na filosofia mundial (Abe, 1985, pp. 128; 158-9). A despeito do fato de que a retórica Oriente-Occidente tenha se tornado completamente insustentável e que a filosofia budista e mesmo a filosofia da Escola de Kyōto não sejam monolíticas, a observação de Abe é ainda hoje valiosa. Dois dos maiores pensadores da Escola de Kyōto, Kitarō Nishida 西田幾多郎 (1870-1945) e Keiji Nishitani 西谷啓治 (1900-1990), desenvolveram, de fato, sistemas filosóficos baseados em concepções do “absoluto não-ser” (*zettai mu* 絶対無)³ e da “vacuidade” (*kū* 空), respectivamente. Ambos reivindicaram que as fontes para tais concepções filosóficas assentavam na tradição budista, particularmente nos textos da literatura *Prajñāpāramitā* e nas tradições Chan e Zen. Ademais, eles concordam que a filosofia que toma o “nada absoluto” ou a “vacuidade” como seu paradigma fundamental serve bem ao propósito de resolver problemas basilares criados pelo dualismo cartesiano. Entretanto, há também diferenças entre eles: Nishitani sugeriu que “vacuidade” se refere melhor ao paradigma da filosofia que evita as armadilhas do dualismo, incluindo o dualismo entre “ser” e “não-ser”.⁴ Nishida argumentou que a filosofia monista, que resolve a tensão entre os opostos, constitui um dualismo implícito. Usando a fraseologia que conecta opostos com o caractere *soku* 卽 – literalmente “é”, mas mais apropriadamente traduzido como “e-ainda” – ele expressa uma ambiguidade existencial e sugere que a diferença não deve ser essencializada, tampouco pode ser abolida.⁵ Ambos os filósofos identificam como suas inspirações uma variedade de textos budistas e especialmente os escritos do Mestre Zen Dōgen

道元禪師 (1200-1253). Acredito que Dōgen provê o diagrama para tal filosofia não-dualista. Neste trabalho, tentarei demonstrar como a visão de mundo geral não-dualista de Dōgen afeta suas filosofias da linguagem e da prática.

Em *O tesouro do verdadeiro olho do dharma* (*Shōbōgenzō* 正法眼藏), Dōgen desenvolve o que alguns filósofos da Escola de Kyōto chamarão mais tarde de “filosofia da nadidade (*Nothingness*)”, baseados em seu exame dos registros dos mestres Chan chineses e de outros textos budistas. Entretanto, Dōgen, assim como tardiamente Nishitani, parece privilegiar o termo “vacuidade” sobre o “não-ser”. O termo “vacuidade” constitui o conceito central da filosofia do Budismo Mādhyamaka, enquanto os pensadores chineses tendem a empregar os termos “não-ser”, “ser-e-não-ser” (*youwu* 有無), ou variações derivadas desses. As razões para isto são as de que, enquanto os membros da tradição filosófica do movimento Mahāyāna do Budismo enfatizam “vacuidade”, também nomeada *śūnyatāvāda*, sugerindo uma crítica das estruturas dualistas inerentes à linguagem conceitual de uma terceira perspectiva, muitos dos textos do Budismo Chan focam diretamente a desconstrução da linguagem em si mesma. Esta desconstrução pode ser linguística ou não linguística e de natureza performativa. Dōgen herda da tradição Chan uma profunda desconfiança das estruturas conceituais e do *śūnyatāvāda*, um método para desestabilizar a linguagem. Neste trabalho, lerei as concepções de Dōgen de “nadidade (*Nothingness*)” e “vacuidade”, no contexto de seus predecessores, com o objetivo de explorar o sentido pelo qual sua filosofia pode ser entendida como uma iluminação a respeito da natureza da linguagem e sua relação com a comunicação não-verbal.

O conceito de “vacuidade”

Neste ponto da obra, o leitor estará familiarizado com as filosofias dos filósofos Mādhyamaka, especialmente Nāgārjuna. A filosofia da nadidade emerge cerca de dois mil anos atrás, na literatura do *Prajñāpāramitā* (Perfeita sabedoria). Conforme Paul Williams, “sabedoria” (*prajñā* 般若) “é dito de um estado de consciência que entende a nadidade (*śūnyatā*) como ausência da consciência ou da essência, mesmo nos *dharmas*.” (Williams, 1989, p. 43). Esta sabedoria, contudo, evidencia um amplo e diverso corpo filosófico da literatura *Prajñāpāramitā*, tanto “conceitualmente” quanto “não-conceitualmente” (Ibid., p. 44). O *sūtra do coração* (*Mahā-prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra* 般若波羅蜜多心經) (T 8.253), que especialmente os textos da tradição budista japonesa falsamente identificam como a versão condensada do que é equivocadamente entendido como o ensinamento compartilhado do vasto corpo da literatura *Prajñāpāramitā*, oferece, entretanto, um rápido vislumbre dos conceitos chave

dentro do *śūnyatāvāda*.

O *Sūtra do coração*, retratado como um diálogo entre Avalokiteśvara Bodhisattva e Śāriputra, pode ser dividido grosseiramente em duas seções: uma ladainha de negações de tudo o que é importante nos ensinamentos do Budismo primitivo e uma seção que introduz o mantra “*gate gate pāragate pārasaṃgate bodhisvāhā*” como significado para o “despertar insuperável” (*anuttarā-samyak-saṃbodhim* 阿耨多羅三藐三菩提, 無上菩提). Os pensadores Huayan irão tardiamente classificar o “despertar insuperável” como o mais alto dos “cinco tipos de iluminação” (*wuṣuti* 五菩提) no Budismo Huayan. Um olhar mais cuidadoso, entretanto, revela que esse texto, extremamente breve e que se tornou famoso por sua fórmula “forma é vacuidade, vacuidade é forma” (*sejishikong kongjishise* 色即是空 空即是色) (T 8.253.849), introduz três usos básicos de “vacuidade”: resumidamente, “vacuidade” 1) nega todas as essências; 2) rejeita os principais ensinamentos do Budismo primitivo como as “quatro nobres verdades” (*āryasatya* 聖諦), os “cinco agregados” (*pañcaskandha* 五蘊), os “oito mundos sensíveis” (*āyatanadhātu* 十八界), bem como a noção de um mundo transcendente de bem-aventurança *nirvāṇa* (*niepan* 涅槃), concebido do contraste com um mundo imanente do sofrimento, *saṃsāra* (*shengsi* 生死), e 3) implica nas funções do desprendimento como meios soteriológicos. A frase “forma é vacuidade, vacuidade é forma, forma não difere de vacuidade, vacuidade não difere de forma” (T 8.253.849) expressa estas três dimensões da “vacuidade”: porque ‘forma’ (*rūpa* 色) e ‘vacuidade’ (*śūnyatā* 空) não possuem uma essência, eles não são essencialmente diferentes um do outro. Portanto, qualquer privilégio ideológico de um sobre outro é insignificante. Assim, prender-se a um ou outro é uma armadilha que obstrui a sabedoria. Este é o tríplice *dictum* da “não essência, não ideologia, não prender-se”, enquanto em um sentido mais rudimentar do *Sūtra do coração*, a forma é a base para a “teoria da vacuidade” no pensamento do Budismo Mahāyāna.

Dois dos textos *śūnyatāvāda* que são importantes para a discussão são o *Mūlamadhyamakārikā* de Nāgārjuna (*Longshu* 龍樹) (segundo/terceiro séculos) e o *Sūtra do diamante* (*Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra* 金剛般若波羅蜜經) (T 8.235). No primeiro, Nāgārjuna introduz seu tetralema como método, literalmente uma “medicina”,⁶ para desestabilizar a linguagem conceitual dos discursos do Budismo primitivo; o último constitui a ponte entre a filosofia do *śūnyatāvāda* e o pensamento Zen. Os vinte e cinco capítulos do *Mūlamadhyamakārikā* argumentam que “não há distinção entre *saṃsāra* e *nirvāṇa*. Não há distinção entre *nirvāṇa* e *saṃsāra*”. Isso se dá porque *nirvāṇa*

não é nem um “existente” (*bhāva*), nem um “absente” (*abhāva*), nem “ambos, um existente e um absente”, nem “nenhum dos dois, nem um existente, nem um absente” (Siderits, 2013, pp. 293-302). Nāgārjuna sugere aqui que, desde que *samsāra* e *nirvāṇa* são destituídos de “autoexistência” (*svabhāva*), a diferença entre eles também não pode ser essencial. O método que ele aplica sistematicamente revela a inabilidade da linguagem conceitual para expressar a realidade em um modo suficiente e apropriado.

O *Sūtra do diamante* seleciona o mesmo tema da insuficiência da linguagem conceitual, mesmo que seu contexto seja antes o projeto soteriológico do que propriamente o discurso filosófico. O texto é construído como a resposta de Śākyamuni à questão de Subhūti de “como aqueles que se estabelecem no caminho do *bodhisattva* devem se manter, como eles devem andar e como eles devem controlar seus pensamentos” (*Sūtra do diamante*). Em resposta, Śākyamuni elabora a noção de “sabedoria” (*prajñā*). Mesmo que o nome completo do *Sūtra do diamante* o identifique como membro de uma literatura sapiencial, o texto mesmo usa o termo “sabedoria” antes de maneira esparsa e, ainda assim, geralmente no duplo composto “olho da sabedoria” (*prajñācakṣus* 慧眼) e “sabedoria perfeita” (*prajñāpāramitā* 般若波羅蜜). O termo “vacuidade” (*sūnyatā* 空) não aparece ali, em nenhum momento.⁷ Antes, o objetivo do *Sūtra do diamante* é justapor vários opostos com o intuito de questionar a suficiência da linguagem conceitual como guia da prática religiosa. Das traduções de Kumārajīva (*Jimoluo* 鳩摩羅什) e na discussão da “vacuidade” no Zen Budismo, a tradução chinesa é mais relevante que o original em sânscrito, porque facilita essas justaposições por meio do que D. T. Suzuki 鈴木大拙 (1870-1966) mais tarde chamará de “lógica do *sokuhi*” (*sokuhi no ronri* 即非の論理). Como Suzuki apontou, as traduções de Kumārajīva do *Sūtra do diamante* usam a frase chinesa “não é” (*jifei* 即非) para construir frases da forma “A não é A”; entretanto, A não é A; portanto, nós chamamos isto de A (SDZ 5: 380-1). Contudo, enquanto eruditos como Shigenori Nagatomo (2000) seguem as sugestões de Suzuki e interpretam essa frase para indicar a “lógica da experiência religiosa”,⁸ Rein Raud (2003) e eu (Kopf, 2005) acreditamos que o intento deste tipo de frase é desestabilizar a linguagem conceitual e sugerir que o método para *bodhisattvas* de “controlar seus pensamentos” é não-conceitual.

Discuti em outro lugar (Kopf, 2005) que é possível identificar cinco tipos de construção conceitual usando a frase “*jifei*” na tradução de Kumārajīva do *Sūtra do diamante*. Os protótipos destas cinco formulações são 1) “Buddha diz ‘a perfeita sabedoria não é a perfeita sabedoria’” (T 8.235.750); “o mundialmente-

honrado uma vez disse ‘as visões do mesmo, das pessoas, dos seres sencientes e da vida não são tais visões; por isso nós a chamamos de visão do mesmo, das pessoas, dos seres sencientes e da vida’” (T 8.235.752); 3), “o que nós chamamos de *dharmas* Búdico não é *dharmas* Búdico” (T 8.235.749); 4), “o que nós chamamos ‘todos os *dharmas*’ não são todos os *dharmas*, por isso nós os chamamos ‘todos os *dharmas*’” (T 8.235.751); 5), “o Tathāgatha diz ‘totalidade não é totalidade, portanto nós chamamos isso de totalidade’; porque Subhūti é incompreensível” (T 8.235.752). Caso traduzamos tais frases em fórmulas, como fez Suzuki, leríamos da seguinte maneira: 1) “A é não A”; 2) “A é não A, por isso chamamos isto de A”; 3) “o que chamamos de A não é A”; 4) “o que nós chamamos de A não é A, por isso chamamos isto de A”; 5) A é não A; portanto chamamos isto de A, porque A é incompreensível”. É realmente importante notar que, em sua maior parte, essas frases não estabelecem uma contradição lógica, mas antes um contraste entre conceitos e realidade.⁹ Nas duas instâncias, quando a fórmula pode ser interpretada para indicar uma contradição (protótipos um e cinco), os termos em questão constituem conceitos de significados transcendentais, “perfeita sabedoria” e “totalidade” não são objetos particulares. Ambos estão, por definição, além da oposição e, assim, além da contradição. A tradução de Kumārajīva do *Sūtra do diamante* parece pontuar que conceitos e posições não possuem uma relação um-para-um com a realidade que eles sugerem e são, desse modo, insuficientes. A sabedoria dos *bodhisattvas* é não-conceitual e sua obtenção requer uma desconstrução sistemática da linguagem conceitual, como diríamos hoje. É por essas razões que o *Sūtra do diamante*, mais especificamente na tradução de Kumārajīva, desfruta de tamanha popularidade entre os pensadores e praticantes chineses.

O *Sūtra da plataforma* (*Liuzudashifabaotanjing* 六祖大師法寶壇經) (T 48.2008), que é atribuído ao sexto patriarca chinês do budismo Chan, Huineng 慧能, leva adiante diretamente o *Sūtra do diamante*. O nome de Huineng pode ser traduzido como “a possibilidade de sabedoria” e o tema principal do *Sūtra da plataforma* é a “sabedoria”. Não apenas o próprio Huineng disse ter decidido juntar-se à comunidade (*sangha*) budista após ouvir a recitação do *Sūtra do diamante*, mas também o *Sūtra da Plataforma* declara explicitamente que “o coração de qualquer um que ouve ou explica o *Sūtra do diamante* será aberto pelo despertar” (T 48.2008.350). Mais ainda, esse texto toma a “sabedoria” (*bore* 般若) como seu foco central. A bem conhecida competição poética, o ponto principal da biografia de Huineng que abre o *Sūtra da plataforma*, introduz seus ensinamentos como a “medicina da vacuidade”, que nega o sentido da

retificação, senão também do essencialismo do poema de Shenxiu “o corpo é uma árvore *bodhi*, a mente é como um espelho translúcido; polindo-o sempre, não se permite que a poeira se acumule ali” (T 48.2008.348), respondendo a isso com “*bodhi* não é uma árvore, nem tampouco se mantém o espelho translúcido, originalmente não há nem sequer uma única coisa, em que a poeira possa se acumular” (T 48.2008.348). O poema de Huineng atinge nada menos do que uma minuciosa negação das declarações de Shenxiu. Filosoficamente, objetiva negar qualquer tipo de essencialismo. Nesse sentido, o texto define “sabedoria” (*bore* 般若) negativamente, como um “não-pensamento” (*wunian* 無念) (T 48.2008.351) e positivamente como *prajñā* (*zhihui* 智慧), ou seja, o conhecimento de que “tudo é um e um é tudo” (*yiqiejiyi yijiyiqie* 一切即一 一即一切). Enquanto “a pessoa iludida explica, o sábio pratica. Há ainda pessoas iludidas que quietamente se sentam no coração da vacuidade” e novamente “a pessoa iludida profere o pensamento, o praticante pratica a sabedoria” (T 48.2008.350). Finalmente, “não possuir pensamentos é correto, possuí-los é maligno” (T 48.2008.355).

“Vacuidade” e a retórica do silêncio

Esta discussão um pouco longa sobre o papel da “vacuidade” na literatura *Prajñāpāramitā* e sua continuidade no *Sūtra da plataforma* identificou os temas principais que se tornaram formadores da ideologia Chan como foi desenvolvida no período Tang tardio e principalmente no período Song da China: 1) uma desconfiança da linguagem conceitual como significados adequados para atingir o despertar, antes do que para descrever a realidade; 2) uma sistematização relativamente desestabilizadora da linguagem; 3) o uso do que pode ser chamado um método dialético para destruir o pano de fundo dualístico da linguagem e do pensamento; e 4) uma ênfase na prática sobre as palavras. Esses temas se tornaram os blocos de construção para o discurso Chan que favorece uma retórica do silêncio e o imediatismo sobre o que foi referido como Budismo doutrinário. Esta retórica do silêncio é mais visível nos quatro princípios do Chan e no chamado sermão da flor. Os quatro princípios do Chan, como introduzidos pelos *Registros de Linji* (*Zhenzhou linji huizhao chanshi yulu* 鎮州臨濟慧照禪師語錄) (T 47.1985), resumizam os ensinamentos do Budismo Chan da seguinte maneira: “Há uma tradição fora das escrituras; ela não depende de escritos e palavras, mas aponta para o coração da pessoa, vê sua natureza e se torna Buda” (T 487.1985.495). Aqui, Linji explicitamente justapõe um Budismo “doutrinário” (*jiao* 教) e um “meditativo” (*chan* 禪) e identifica a introspecção e o autodespertar como o método base para se tornar Buda. A frase “vê sua própria

natureza” (*jianxing* 見性) se torna mais tarde o slogan para muitos professores do Budismo Zen Rinzai japonês.

O sexto caso da *Barreira sem portão* (*Wumenguan* 無門關) (T 48.2005) introduz a retórica do silêncio na forma narrativa. Escrita na dinastia Song, retoma uma história da vida de Buda que não foi levada em consideração nas escrituras dos primeiros 1500 anos de Budismo. Quando os discípulos se reuniram em torno de Śākyamuni no Pico do Abutre, ele simplesmente ergueu uma flor e seu aluno Mahākāśyapa sorriu. Os estudantes lhe pediram que explicasse e sua famosa resposta foi: “Eu possuo o tesouro do verdadeiro olho do *dharma*; é o coração do *nirvāṇa* e o misterioso portão informe do *dharma*. Ele não se apoia em escritos ou palavras, mas se constitui em uma tradição especial fora das escrituras. Eu acabei de transmiti-lo a Mahākāśyapa” (T 49.2005.293). Essa citação é importante para nossa presente discussão, porque localiza os dois primeiros dos quatro princípios do Budismo Chan na vida de Buda e, assim, provê a mais alta autoridade para a retórica do Chan, que permeia muito do ensinamento Chan e, em especial, do pensamento Zen de D. T. Suzuki, que popularizou o Zen Budismo em inglês.

Por outro lado, os textos Chan herdaram a concepção Mahāyāna de que “*samsāra* não é diferente de *nirvāṇa* e *nirvāṇa* não é diferente de *samsāra*”. Esta posição não-dual é expressa em ditos como “esta mente é o Buda” (*jixinshifo* 即心是佛) (T 48.2005.296). O *Wumenquan* localiza essa frase em uma conversa entre Daoyi Mazu 馬祖道 (709-788) e Damai Fachang 大梅法常 (752-839). É uma dentre as várias frases Chan, incluindo a famosa sentença de Linji “o *dharma* de Buda não é útil nem cumpre nada; não constitui nada senão o cotidiano e ordinário: defecar e urinar, vestir-se, comer e beber, retirar-se quando estiver cansado” (T 47.1985.498), que colapsaram a distinção entre Buda e os seres sencientes. Tais ditos são iconoclastas, por um lado, e profundamente filosóficos, por outro, na medida em que eles não deixam espaço, como argumentarei adiante, nem para o dualismo, nem para o monismo. Citei a frase de Mazu porque Dōgen escreveu um comentário sobre ela e Nishida a cita para desenvolver seu conceito de “identidade das contradições absolutas” (*zetai mujunteki jiko dōitsu* 絶対矛盾的自己同一) (NKZ 8: 516). Mesmo o *Sūtra da plataforma* declara, a despeito de sua clara distinção entre aqueles que aderem às palavras e aqueles engajados na prática, que “pessoas ordinárias são Budas, desejo é a mente desperta” (T 48.2008.350) e assim colapsa a cuidadosamente construída distinção entre a “mente iludida” (*wangxin* 妄心) (T 48.2008.354) das pessoas ordinárias e a “não-mente” (*wuxin* 無心) da “sabedoria” (T

48.2008.357).

A tensão entre a retórica do silêncio que permeia a tradição Chan Budista e o não-dualismo de imanência e transcendência, “essa mente” e o Buda, deixa pensadores nas tradições Sōn e Zen advirem com soluções criativas sobre como reconciliar tais posições aparentemente opostas. Pojo Chinul 普照知訥 (1158-1210) facilita uma síntese entre Budismo doutrinário e meditativo para fazer de sua ordem Chogye 曹溪宗 a mais forte potência budista da dinastia Chōson. Para Chinul, *samādhi* (*sanmae* 三昧), o mais alto estado meditativo, constitui a função e *prajñā* a essência da mente. Suscintamente, *samādhi* e *prajñā* são dois caminhos e descrições do mesmo estado cognitivo. Robert Buswell explica:

Samādhi, à guisa de calma, concorda com a vacuidade noumenal; é usado como contra-distração. *Prajñā*, à guisa de alerta, concorda com pluralidade fenomenal; é usado para simular a mente fora do ocasional embotamento que obscurece a qualidade penetrativa natural. Em suas formas relativas, *samādhi* e *prajñā* são instrumentos para reagir contra a ignorância e seu alastramento; eles são usados até a iluminação ser alcançada (Buswell, 1983, p. 63).

Soseki Musō 夢窓疎石 (1275-1351), igualmente, enxerga doutrinas e meditações como cura para a “ilusão e ignorância” (Musō, 2000, p. 110). Entretanto, ele aborda a divisão entre Budismo doutrinário (*kyō* 教) e meditativo (*zen* 禪) como um estado anormal e considera-os patológicos. Ele usa o termo “doença doutrinária” (*kyōbyō* 教病) e “doença meditativa” (*zenbyō* 禪病) para descrever seu estado de dissociação:

No lugar original das pessoas, os aspectos patológicos de ilusão e despertar, de seres ordinários e santos, não existem. Os corretos ensinamentos do portão do *dharma* constituem a meditação. Portanto, se você inicia com tais aspectos patológicos, haverá sofrimento baseado em falta de precisão... Se pessoas desenterram ilusões e ignorância, eles não verão a reencarnação de nascimento-e-morte passado-e-futuro. Não há discriminação entre pessoas ordinárias e santos, ilusão e despertar. (Musō, 2000, pp. 109-10).

Essa passagem está impregnada de conceitos e imagens. O que é importante para nós, todavia, é que, como Chinul, Musō também vê os Budismos doutrinário e meditativo como dois meios para o mesmo fim. Mais ainda, Musō sugere que a diferença entre ilusão e despertar, palavra e silêncio, não é essencial, mas, como diria Nishida, “apenas uma diferença de graus”. Especificamente, Nishida diz que “se nós pensarmos sobre isso minuciosamente, no final das contas, mesmo unidade e não-unidade não são diferentes, senão apenas em grau” (NKZ 1:16). Para Nishida, sua experiência “pura” (*junsui* 純粹) e “impura” (*fujunsui* 不純粹) não são essencialmente diferentes entre si.

Tampouco o são, para pensadores como Chinul e Musō, palavra e silêncio, estudo e meditação. Então, como ambos atingem os mesmos objetivos? A resposta para essa questão, acredito eu, pode ser encontrada na desconstrução de Dōgen da interpretação dominante do sermão da flor.

O fascículo no qual Dōgen explora o famoso, embora não necessariamente histórico, sermão da flor de Śākyamuni no Pico do Abutre é o fascículo “Palavras esotéricas”¹⁰ (*Mitsugo* 密語) em sua coleção *O tesouro do olho do verdadeiro dharma* (*Shōbōgenzō* 正法眼藏).¹¹ Nesse fascículo, ele usa o termo “palavras esotéricas” (*mitsugo* 密語), um termo usado nos textos Mahāyāna, tais quais o *Sūtra Mahāparinirvāṇa* (*Da banniepan jing* 大般涅槃經) (T 12.374) e o *Sūtra Avataṃsaka* (*Dafangguang fo huayan jing* 大方廣佛華嚴經) (T 10.278-279) para referir-se aos ensinamentos de Śākyamuni não explicados nos sūtras. Particularmente, Dōgen interpreta o sermão da flor por meio das lentes da observação do Mestre Chan Yunju 雲居禪師 (?-902) nas quais “se você não entendeu isso, você possui a ‘explicação secreta’ d’Aquele-mundialmente-honrado; se você entendeu isso, você manifestou a noção de Kāśyapa de não manter as coisas para si mesmo” (SBGZ 4: 146). Como sugerido acima, pensadores tradicionais como Zenkei Shibayama 柴山全慶 (1894-1974) declaram que somente a ignorância não compreende a “fala da não-fala” (Shibayama, 1974, p. 61) a “transmissão do intransmitível” e o “sempre inominado” como “fala secreta” (Shibayama, 1974, p. 62), enquanto a mente desperta se dá conta do “verdadeiro *dharma*”, o “*dharma* do ‘assim-como-ele-é’”, e a “verdade que transcende espaço e tempo” (Shibayama, 1974, p. 63). Shibayama acrescenta a explicação de Śākyamuni: “eu possuo o tesouro do verdadeiro olho do *dharma*, ele é o coração do *nirvāṇa* e o misterioso portão informe do *dharma*. Ele não se apoia em escritos ou palavras, mas constitui uma tradição especial fora das escrituras. Eu acabei de transmiti-lo para Mahākāśyapa”, não é suficiente para descrever a “fala da não-fala”.

Dōgen discorda radicalmente dessa proposição a sarcasticamente salienta que “se Aquele-mundialmente-honrado odeia usar palavras, mas ama pegar flores, ele teria pegado uma flor na segunda vez também (ao invés de dar sua explicação)”. E acrescenta ainda, “como pôde Kāśyapa não compreender, como pôde as pessoas não ouvirem” (SBGZ 4: 153). Dōgen enfatiza que Śākyamuni usou palavras para explicar o “pegar uma flor” e pergunta retoricamente “isto são palavras, ou isto não são palavras” (SBGZ 4: 153). A razão de Dōgen para enfatizar o caráter linguístico da explicação de Śākyamuni é tripla. Primeiro, Dōgen argumenta que a ilusão não pode ser entendida como “palavras

esotéricas”, mas como ignorância sobre as “palavras esotéricas”. Como Musō sugeriu, essa ignorância é causada por uma visão de mundo dualista, que distingue entre “outros” que “não sabem” e o “mesmo” que “sabe”, entre “pessoas que não sabem” e “pessoas que sabem” (SBGZ 4: 155). Tal visão de mundo atribui “palavras esotéricas” (*mitsugo* 密語) ao “não-aprendido” (*gakugyō naki mono* 學業なきもの) e clama que os “olhos do *dharma*” (*hōgen* 法眼) e os “ouvidos do *dharma*” (*hōji* 法耳) sejam destituídos de “segredos”. Dōgen corrige sua posição e afirma que, “no tempo dos Budas-patriarcas, palavras secretas e ações secretas eram presenciadas”. Ele confirma sua rejeição do dualismo quando observa que “quando eu me conheço, eu conheço ações secretas” (SBGZ 4: 155). Mais tarde, ele acrescenta que “ações secretas não existem onde o mesmo e o outro se conhecem, mas apenas o segredo conhece a si mesmo, fora do segredo ele não é conhecido” (SBGZ 4: 156). Essas passagens são reminiscências das observações de Dōgen sobre *O sūtra da montanha e da água* (*Sansuikyō* 山水經). Nesse fascículo, Dōgen explica o problema epistemológico da atitude dualista, que é simbolizada com “pessoas fora das montanhas” (*sangenin* 山水外人), quando ele observa que “pessoas fora das montanhas não experienciam. Pessoas, que não possuem os olhos para ver as montanhas não experienciam, não sabem, não veem, não escutam” (SBGZ 1: 407). Ao passo que “nas montanhas... não há uma pessoa que encontre a outra” (SBGZ 1: 427). Em segundo lugar, Dōgen argumenta que o discurso de Śākyamuni enquanto *mitsugo* compreende o não-dualismo do individual e do universal, formal e informal. Dōgen repreende aqueles que seguem as interpretações tradicionais do sermão da flor como Shibayama. As palavras de Śākyamuni não meramente compreendem “forma” (*meisō* 名相), mas simultaneamente forma e “não-forma” (*meisō naki koto* 名相なきこと). Dōgen continua dizendo que ambos, “pegar a flor” e “palavras” igualmente constituem expressões “formais” do informe. Em terceiro lugar, similarmente, Dōgen argumenta que ambos, “conhecimento” e “ignorância” constituem manifestações do “segredo” e, assim, funcionam como “caminhos” para estudar o “*dharma*-búdico”. Dōgen conclui que mesmo “o momento no qual o Buda-*dharma* não é entendido, constitui um aspecto da fala secreta” (SBGZ 4: 150). Assim, Dōgen radicalmente reinterpreta o sermão da flor, assim como o comentário do Mestre Yunju. Dōgen explica que o verdadeiro *dharma* transcende a linguagem dicotômica e o silêncio constitui “palavras secretas” e “ações secretas”. O verdadeiro *dharma*, enquanto *mitsugo*, permanece transcendente e irrelevante e, subsequentemente, tem que ser manifestado de forma concreta, linguagem ou

silêncio. Mesmo o “pegar a flor” constitui uma forma. O próprio termo *mitsugo* indica o não-dualismo da expressão linguística e não-linguística. Dōgen, entretanto, vai um passo adiante e deixa entender que, nas palavras reminiscentes da frase “Essa mente é o Buda”, o Buda-*dharma* requer um não-dualismo e manifestação subsequente em ambos, entendimento e ignorância. Esta conclusão não apenas enfraquece a dicotomia da linguagem e silêncio, ignorância de despertar, herdadas da retórica do silêncio, mas, mais ainda, abre implicações de longo alcance para concepções da vacuidade e linguagem elas mesmas. Nas seções seguintes, explorarei o quadro para o não-dualismo de Dōgen e o que são suas implicações para a filosofia da linguagem e da prática.

A hermenêutica da “vacuidade” de Dōgen

Hoje, Dōgen é visto como um dos mais importantes pensadores da filosofia budista japonesa em geral, senão o mais importante. Mas não foi sempre assim. Mesmo sendo contemporâneo de Tomás de Aquino (1225-1274) e considerado o fundador do Budismo Japonês Sōtō Zen, sua obra permaneceu em relativa obscuridade até que foi “descoberta” por pensadores da escola Sōtō, como Dōhaku Manzan 卍山道白 (1636-1715) e Zuihō Menzan 面山瑞方 (1683-1769), no período Edo (1603-1867), sendo introduzida, em primeiro lugar, para uma comunidade intelectual maior do Japão, e então para o mundo inteiro por Tetsujirō Watsuji 和辻哲郎 (1889-1960) e Uno Kimura 木村卯之. O que faz de Dōgen uma figura de interesse para nós é o fato de que ele desenvolveu um não-dualismo filosófico, que é provavelmente incomparável em sua consistência, tomando as feições cruciais da “filosofia da vacuidade”, conforme introduzida pela literatura *Prajñāpāramitā*, bem como pelos filósofos do coração Mādhyamaka. Suscintamente, ele segue esta linha de pensamento implicada no *śūnyatāvāda* para atingir sua conclusão radical. Como tentei mostrar na seção anterior, Dōgen aplica a não-dualidade do *nirvāṇa* e *saṃsāra* expressa pelo *dictum* do *Sūtra do coração* – no qual “forma é vacuidade, vacuidade é forma” – e pela assertiva do Mestre Chan Mazu de que “essa mente é Buda”, da retórica do silêncio que perpassa a tradição Chan Budista, e chega à conclusão de que silêncio e discurso são igualmente instâncias nas quais o *dharma* do Buda é “presenciado” (*genjō* 現成). As chaves para essa concepção são as quatro características da filosofia da vacuidade como discutidas acima: 1) uma desconfiança dos conceitos, 2) uma desestabilização metódica da linguagem, 3) um método que antecipa a dialética, ao passo que se engaja no jogo da justaposição dos opostos e 4) a ênfase na prática. O que distingue Dōgen de muitos de seus predecessores, todavia, é que ele realmente dá espaço para o que

se chamaria hoje “prática linguística”. Suas considerações sobre a eficácia soteriológica da prática linguística o trazem para mais perto da desconstrução de Jacques Derrida (1930-2004) do que de qualquer um dos pensadores e textos discutidos aqui. E como Derrida ancora sua teoria e prática da desconstrução no termo *différance* (Derrida, 1982, p. 11), Dōgen fundamenta sua filosofia subversiva em seu próprio entendimento criativo de “vacuidade”.

No início de sua carreira, Dōgen escreveu um fascículo sobre o *Sūtra do coração* e sobre a observação de Mazu, “essa mente é Buda”. Em tal fascículo, Dōgen lembra ao leitor que a não-dualidade, conforme expressa no *Sūtra do coração*, aparece como: “forma é vacuidade, vacuidade é forma”. Concretamente, ele sugere que:

Os cinco *skandhas* são corpo, percepção, emoção, volição e consciência. Eles são os cinco aspectos do *prajñā*. Sua iluminação¹² é *prajñā*. Quando esses significados são presenciados e atingidos, forma é vacuidade, vacuidade é forma, forma é forma, vacuidade é vacuidade. Há cem folhas na grama, há mil fenômenos. (SBGZ 1: 78).

Saṃsāra e *nirvāṇa* não são diferentes um do outro, eles não marcam dois reinos separados. Cada um deles reside, como propõe Dōgen, em algum lugar, em sua própria posição-*dharma* (*hōi 法位*). Em seu fascículo “Presenciando o *kōan*”, (*Genjōkōan 現成公案*), Dōgen observa que as “posições-*dharma*” “cortam” e “possuem” “antes-e-depois” (SBGZ 1: 96). Isso significa que cada posição-*dharma* é tanto individual quanto completa e, ainda, reside em uma continuidade maior e em uma rede causal de infinitas posições-*dharma*. Para colocar em outros termos, a relação entre posições-*dharma* individuais é de ambiguidade: elas não são nem a mesma, nem estão separadas: elas não possuem essência.

A chave para isso é compreender a noção de “vacuidade”. Como Dōgen observa no último parágrafo de seu fascículo sobre o *Sūtra do coração*: “Portanto, os Budas Bhagavats são sabedoria perfeita, sabedoria perfeita é todos os *dharmas*. Todos os *dharmas* revelam a marca da vacuidade. Elas nem aparecem, nem desaparecem, elas nem contaminam, nem purificam, nem crescem, nem decrescem” (SBGZ 1: 89). Cada fenômeno é destituído de uma essência. Assim, é único e ainda inter-relacionado e reflete todo o universo. Setecentos anos depois de Dōgen, Nishida irá se reportar às *mônadas* de Leibniz para expressar esta ambiguidade da posição-*dharma* de Dōgen, mesmo que o substancialismo de Leibniz o previna de articular a ambiguidade dos fenômenos individuais apropriadamente e suficientemente.¹³ No fascículo “Essa mente é o

Buda”, Dōgen nos dá um vislumbre de como sua visão da realidade pode ser concebida. Vociferando contra o que ele chama a “heresia de Senika” (*senni gedō* 先尼外道) (SBGZ 1:141), Dōgen sugere que “os Budas pegam e jogam fora cem folhas da grama” e que “este mundo triplo... não é somente mente, mas que, antes, mente constitui cercas e paredes... Portanto, pratica-se o ‘Essa mente é o Buda’”¹⁴ (SBGZ 1: 141). E cada fenômeno – ou, como disse Dōgen, “posição-*dharmas*” – constitui uma expressão individual do universo inteiro justamente porque vacuidade é a natureza que fundamenta a realidade. Como Dōgen disse em algum lugar: “esquecê-lo é estar atualizado por dez mil *dharmas*” (SBGZ 1: 95).

A lição a ser aprendida aqui é muito importante. A teoria da “vacuidade” rejeita a noção de essência, não a noção de existência. “Essência” e “natureza-própria” implicam a existência independente causal do ser permanente. A teoria da “vacuidade” diz que a realidade é impermanente, interconectada e, acima de tudo, ambígua. Para evitar as armadilhas do essencialismo e dualismo, Dōgen inventa uma estratégia conceitual sofisticada. Na boa tradição da filosofia budista, Dōgen provê seu próprio dispositivo heurístico sobre como interpretar várias posições filosóficas, bem como estados epistêmicos, durante o processo de autocultivo. Enquanto seu modelo não é tão acurado historicamente ou doutrinariamente quanto os sistemas *panjiao* 教判 de, por exemplo, Fazang 法藏 (643-712) e Kūkai 空海 (774-835), não é apenas conceitualmente preciso e consistente, mas também contínuo com as tradições filosóficas do *sūnyatāvāda* e Budismo Chan. Nesta seção, examinarei, em primeiro lugar, o modelo heurístico de Dōgen para, então, explorar suas implicações para as teorias da linguagem e da prática, ao final da seção.

O protótipo do modelo heurístico de Dōgen pode ser encontrado no parágrafo de abertura do fascículo “Presenciando o *kōan*”:

Quando todos os *dharmas* possuem a natureza de Buda, há ilusão e despertar, há prática, há vida, há todos os Budas, há os seres sencientes. Quando nenhum dos *dharmas*, nem o mesmo, existem, não há ilusão nem despertar, não há nem Budas, nem seres sencientes, não há nem vida, nem morte. Porque o caminho-do-Buda está originalmente além de preenchimento ou falta, há nascimento e destruição, ilusão e despertar, seres sencientes. Contudo, flores caem no arrependimento, a grama cresce no desânimo. (SBGZ 1: 94).

Essa passagem pode ser confusa em uma primeira leitura e mesmo os eruditos não necessariamente concordam em como interpretá-la. Entretanto, um segundo olhar já possibilita revelar claramente a estrutura quádrupla. Cada linha começa com uma condição, uma descrição de um estado mental ou cognitivo, que é

seguido por uma posição ou crença característica do estado particular. As posições descritas na segunda parte de cada sentença são sobre os temas budistas como: ilusão, despertar, vida, morte, seres sencientes e Budas. Essa passagem, então, parece implicar que, mesmo no Budismo, haja uma variedade de crenças sobre aqueles assuntos centrais. Está em jogo o processo da ilusão para o despertar e a relação entre tais estágios. Como ele não identifica as crenças por escolas ou pensadores, como fazem Fazang e Kūkai, essa passagem implica um *ranking* destas crenças e, assim, uma crítica de certas posições dentro do Budismo. Como a leitura desse fascículo “Essa mente é o Buda” revela, seu alvo principal é a chamada heresia Senika, que ele acusa de “acreditar na permanência do mesmo” (*ātmavāda* 計我論). No mesmo fascículo, ele também acusa certas interpretações de “Essa mente é o Buda” de Mazu e, por implicação, certas teorias da “natureza-búdica”, também referidas como a doutrina do *tathāgatagarbha* do essencialismo. A primeira linha da passagem reitera esta crítica. Mas qual o objetivo desta passagem? Como tais posições podem ser interpretadas?

As primeiras três linhas são remissivas do famoso dito Chan dos *Registros da transmissão da lâmpada* (*Xu zhuangdeng lu* 續傳燈) (T 51.2077):

Trinta anos atrás, quando ainda não havia iniciado a meditação, vi que montanhas eram montanhas, águas eram águas. Depois de meditar e ganhar algum conhecimento, vi que as montanhas não eram montanhas, águas não eram águas. Mas, agora, como atingi o lugar do livre desejo, vejo que montanhas são apenas montanhas e águas, apenas águas” (T 51.2077.614).

Não apenas estão sendo atacadas as similaridades entre ambos os modelos, mas também as referências de Dōgen para esse dito, em *Sūtra da montanha e da água*, indicam que ele o conhecia. A estrutura dos três níveis é introduzida nas primeiras três linhas de “Presenciando o *kōan*”, de Dōgen – e, no famoso dito dos *Registros da transmissão da lâmpada*, é afirmação, negação e o que D. T. Suzuki chama de “afirmação mais alta” (Suzuki, 1964: 66). Dōgen acrescenta a essa estrutura três elementos: 1) enquanto os *Registros da transmissão da lâmpada* localizam os vários estágios cognitivos no próprio processo de meditação, Dōgen atribui a eles posições ideológicas, a) positivismo, que é a crença de que os “*dharmas* possuem natureza”; b) niilismo, que é a crença de que eles não são “nem *dharmas*, nem o mesmo”; e c) a terceira posição, mais bem nomeada “não-dualismo”, que vai além das simples justaposições e descreve a condição primária de forma literal, “originária” (*motoyori* もとより) de qualquer tipo de conhecimento. Dōgen também distingue a terceira posição

das duas estruturalmente apresentadas anteriormente e, assim, parece indicar que a terceira posição media as duas primeiras, especialmente desde que foi dito que está além das dicotomias. As primeiras duas linhas começam com a frase “porque” e implicam um ponto de vista “original”. Finalmente, 2) Dōgen está definitivamente interessado no inter-jogo entre dualidades, além dos aspectos da afirmação e negação e, acima de tudo 3) acrescenta a quarta linha.

Então como entenderemos o modelo heurístico de Dōgen? Ele incorpora muito claramente aspectos das “duas verdades” (*erdi* 二諦), desenvolvidos na filosofia Mādhyamaka: “verdade mundana” (*saṃvṛti-satya* 世俗諦) e “verdade última” (*paramārtha-satya* 勝義諦), e as “três verdades” (*sandi* 三諦): “vacuidade” (*kong* 空), “provisoriamente” (*jia* 假) e “meio” (*zong* 中) de Zhiyi智顓 (538-597). Entretanto, em algum sentido, o modelo de Dōgen parece ter mais em comum com o tetralema de Nāgārjuna. Permita-nos lembrar da discussão de Nāgārjuna do *nirvāṇa*, na qual ele rejeita a noção de que o *nirvāṇa* constitui ser, não-ser, ambos, ou nenhum deles. Similarmente, Dōgen sugere para a relação entre os dois termos, mas não sem considerar o termo, que há uma dualidade, não há uma dualidade, há coexistência de ambos os termos da dualidade e há o desaparecimento da dualidade. Essa comparação necessita de quatro caminhos básicos: 1) Nāgārjuna fala sobre termos, Dōgen sobre relação entre opostos; 2) Dōgen não diz realmente que a dualidade de ambos existe, mas antes insinua a predicação ao expressar que os fenômenos existem na relação para com os opostos e, assim, são opostos, simultaneamente, separados e conectados; 3) Dōgen evita completamente a fraseologia da quarta linha do tetralema ao empregar terminologia poética; 4) Nāgārjuna rejeita as quatro possibilidades do ser, não-ser, ambos e nenhum deles, enquanto Dōgen parece afirmá-los, localizando-os em contextos epistêmicos diferentes. O que faz essa analogia interessante, entretanto, é que a quaternidade de “é”, “não é”, “ambos” e “nenhum” realmente informa o modelo de Dōgen se é aplicada à relação entre opostos, antes do que aos termos eles mesmos.

O que mais ajuda seu modelo heurístico, entretanto, é o fato de que Dōgen provê a si mesmo, em seu fascículo “natureza-búdica” (*Busshō* 佛性), uma reinterpretação da famosa linha do *Sūtra Mahāparinirvāṇa*, na qual “todos os seres sencientes possuem natureza-búdica” (T 12.374.522). O que é de interesse para a discussão atual não é a releitura de Dōgen dessa linha, mas antes sua reinterpretação da noção de “natureza-búdica” (佛性) pelo que ele chamou “sendo-natureza-búdica” (有佛性) (SBGZ 2:206), “não-sendo-natureza-búdica” (無佛性) (SBGZ 2:223), “vacuidade-da-natureza-búdica” (空佛性) e

“impermanência-da-natureza-búdica” (*mujōbusshō*). O termo “não-sendo-natureza-búdica” é criado por Dōgen ao brincar com a leitura dos *Registros da transmissão da lâmpada*. Esses textos relembram o primeiro encontro entre o quinto e o sexto patriarcas do Budismo Chan, também registrado no *Sūtra da plataforma* (T 48.2008.348). Entretanto, os *Registros da transmissão da lâmpada* citam o quinto patriarca dizendo “pessoas do sul não possuem natureza-búdica” (T 51.2076.222). Dōgen relê “não possuem natureza-búdica” (無佛性) como “não-sendo-natureza-búdica” (無佛性). No fascículo “Natureza-búdica”, Dōgen só utiliza o termo “sendo-natureza-búdica” e “não-sendo-natureza-búdica” como substantivos, mas conclui depois com uma análise idiossincrática das anedotas dos “registros Zen” (*Chanyulu* 禪語錄) e dos sūtras centrais do Mahāyāna, nos quais “a natureza de Buda é originalmente inexistente” (*foxingbenwu* 佛性本無) (T 48.2008.348), “a natureza-búdica é vazia” (佛性空) (T 31.1589.70) e “a natureza-búdica é impermanente” (*busshōmujō* 佛性無常), ou literalmente, “impermanência é a natureza-búdica” (SBGZ 2:228; T 48.2008.359). Não é coincidência, é claro, que Dōgen identifica “ser” e “não-ser” como substantivos e “vacuidade” e “impermanência” como adjetivos. Como Nāgārjuna, Dōgen utiliza a “medicina da vacuidade” para evitar a conclusão de que tanto “natureza-búdica” ou “não-ser” constituem ou possuem uma essência. E apenas no caso de alguém estar tentado a essencializar “ser vazio” em “vacuidade”, Dōgen se dirige ao ponto de dizer, “não”, “natureza-búdica é impermanente”.

Finalmente, Dōgen exorta o leitor a “sempre praticar” (*gyōji* 行持) (3:33-192). Essa exortação indica uma abertura inerente e reflete seu comprometimento para com a doutrina da impermanência. Em algum sentido, Dōgen parece deferir “obtenção”, seja cognitiva, moral ou espiritual, indefinidamente.

Conclusão

Então, como podemos compreender uma visão de mundo sem essência? Qual é a relação entre individual e *dharm*a-Buda, entre mesmo e outro, neste mundo? Provavelmente, a mais citada passagem de Dōgen está no fascículo “Presenciando o *kōan*”, na qual Dōgen sugere que meditação é autodespertar. Ele disse: “estudar o caminho-de-Buda é estudar o mesmo, estudar o mesmo é esquecer o mesmo, esquecer o mesmo é ser atualizado por dez mil *dharm*as” (SBGZ 1:95). Em algum sentido, essa é apenas uma descrição da meditação como processo para o autodespertar. Mas, em um olhar mais próximo, é óbvio que o modelo hermenêutico quádruplo de Dōgen aplica o sentido de que: 1) “estudar o mesmo” constitui uma afirmação do mesmo, 2) “esquecer o mesmo”

é negação, 3) “estar atualizado por dez mil *dharmas*” leva o praticante para além das dicotomias do mesmo e do não-mesmo, individual e totalidade, e sugere que, em sua prática, o mesmo “expressa”¹⁵ o mundo, 4) essa “expressão” está além das dualidades do mesmo e do outro, corpo o mente. Claro que isso não está completamente correlacionado à noção de impermanência no modelo quádruplo, mas precisa ser lido no contexto da exortação total de Dōgen à “prática contínua”. Dōgen acredita que mesmo um momento de “sentar em meditação” (*zazen* 坐禪) realiza “todos os *dharmas*” (SBGZ 1:35).

E isso nos traz de volta para a filosofia da linguagem de Dōgen. Para explicar que “palavras esotéricas e ações esotéricas são presenciadas” (SBGZ 4: 155), Dōgen utiliza o “expressão do lugar comum” (Kim, 1987, p. 67) (*dōtoku* 道得). O composto compreende os caracteres chineses para “caminho” e “falar” (*dō* 道) e realização (*toku* 得). Hee-Jin Kim sugere que “o termo significa simultaneamente o que é dito e o que pode ser dito – expressão e expressabilidade; ao mesmo tempo, significa apropriação do Caminho, fazendo e exprimindo a incorporação do Caminho” (Kim, 1987, p. 67). Dōgen define “expressão” como atividade de “todos os budas”: “todos os budas constituem verificação” (SBGZ 3: 384) e “todos os budas-patriarcas constituem expressão” (SBGZ 3: 366).

Ao mesmo tempo, entretanto, ele pontua a dialética necessária entre “expressão” e “não-expressão” (*fudōtoku*). Dōgen explica que:

Enquanto nós exprimimos expressão, nós não exprimimos não-expressão. Mesmo quando reconhecemos expressão na expressão, se nós não percebemos a profundidade da não-expressão como a profundidade da não-expressão, nós não estamos nem face aos ancestrais-buda, nem nos ossos e medula dos ancestrais-buda... Em mim, há expressão e não-expressão. Nele há expressão e não-expressão. No caminho há o mesmo e o outro e no não-caminho há o mesmo e o outro. (SBGZ 3: 368-369).

Aqui, Dōgen faz três observações fundamentais. Primeiro, a linguagem é altamente ambígua: expressão linguística e não-linguística usurpam o espaço entre linguagem e silêncio como demonstrado na análise das “palavras esotéricas”. Similarmente, expressões implicam seu oposto, senão necessitam de seu oposto, não-expressão, já que “mesmo quando nós reconhecemos expressão na expressão, se nós não verificamos a profundidade da não-expressão como a profundidade da não-expressão, nós não estamos nem face aos ancestrais-buda, nem nos ossos e medula dos ancestrais-buda”. Segundo, “expressões” e “não-expressões”, linguagem e silêncio, pressupõem o espaço intersubjetivo entre o mesmo e o outro – e assim apontam em direção ao diálogo entre mestre e

discípulo. “No caminho há o mesmo e o outro e no não-caminho há o mesmo e o outro”. No fascículo “Vinhas entrelaçadas” (*Kattō* 葛藤), Dōgen elabora este entrelaçamento psíquico do mesmo e do outro, exemplificado como mestre e discípulo, quando ele exorta o praticante, “obtendo a mim e a você” e “obtendo a você e a mim” (SBGZ 4:15). Similarmente, ele observa em seu *Sūtra da montanha e da água* que “a pessoa ver Decheng significa que há Decheng, enquanto ‘Decheng toca a pessoa’ significa que há pessoa.” (SBGZ 1: 431). Terceiro, expressões são indeterminadas, ao passo que elas pressupõem um mínimo de quatro possibilidades: a expressão da expressão, a expressão da não-expressão, a não-expressão da expressão e a não-expressão da não-expressão. Essa multiplicidade de possibilidades descortina a derradeiramente volátil e ambígua natureza da linguagem, mas também a expressão não-linguística. Cada momento da “meditação sentada” e qualquer outra atividade “expressa” totalmente o Buda-*dharma*. Ao mesmo tempo, constitui a não-expressão, ao falhar em “expressar” uma infinidade dentre outras expressões. Portanto, “meditação sentada” constitui um processo aberto que nunca se completa. Este é o paradoxo da meditação, que “expressa o *dharma*-Buda totalmente, mas não completamente”.¹⁶

Como vimos, em seus escritos, Dōgen usa a pletora das estratégias heurísticas: leituras criativas de frases do cânone budista, como no caso do “não (não-sendo)-natureza-búdica”; justaposição dos opostos tal qual “ilusão” (*mayoi* 迷い) e “despertar” (*satori* 悟い), modelos heurísticos tripartites que se expandem sobre a justaposição de “ser” e “não-ser” ao incluir a “vacuidade” para evitar quaisquer formas de dualismo e os modelos quádruplos discutidos acima, que incorporam o momento da impermanência para repelir o essencialismo. Especialmente os modelos tripartite, que Dōgen parece empregar em sua maior parte para introduzir um elemento desconstrutivo e para desestabilizar a linguagem conceitual, tem sido usada por pensadores Zen em geral 1) para mapear o processo de autocultivo. Filósofos modernos e contemporâneos tentaram traduzir as mudanças epistêmicas expressas no modelo heurístico de Dōgen na linguagem discursiva da filosofia acadêmica; 2) para estabelecer uma fenomenologia do autocultivo; e 3) para desenvolver um sistema *panjiao* moderno.

1) A ideia de que ao menos um dos tríplexes modelos usados no Zen funcionam para traçar a transformação cognitiva facilitada pelo processo de autocultivo não é nova. Já nos *Registros de transmissão da lâmpada* são indicados três prefixos: “trinta anos atrás, quando ainda não havia iniciado a meditação”, “depois de

começar a meditação, ganhei algum conhecimento” e “mas agora que atingi o lugar do livre desejo”, que identificam a prática da meditação como o *locus* destes descritores dos estágios cognitivos. Sōhō Takuan (1573-1645) explicitamente identifica e rotula os três termos dos modelos heurísticos tripartites desenvolvidos pelas tradições do Budismo Chan/Zen como três estágios do processo de autocultivo. A “pessoa ordinária” (Takuan, 1970, p. 35) toma as percepções na medida em que enfrenta o valor e assume que “montanhas são montanhas e águas são águas”. Esse é o estágio do literalista, que reifica conceitos religiosos e imagens e acredita que eles significam entidades reais. Entretanto, o praticante da meditação, portanto da teoria, aprende a entender o processo cognitivo e se dá conta do *dictum* do *Sūtra do diamante*: “o que nós chamamos ‘todos os *dharmas*’ não são todos os *dharmas*, portanto, nós os chamamos ‘todos os *dharmas*’”. Isso, conforme os pensadores budistas japoneses, tais quais Dōgen, descreve a posição do aniquilacionista e, para Kūkai, descreve mesmo o *śūnyatāvādin*, que simplesmente nega a realidade do mundo fenomênico e a utilidade da linguagem”. Também indica o estágio do iconoclasta que, reconhecendo a diferença entre símbolo e realidade significada, joga fora o bebê com a água do banho. Takuan chama o praticante, nesse estágio, de uma “pessoa de pequena sabedoria” (Takuan, 1970, p. 35), desde que ele ou ela, como Dōgen lamenta em seu fascículo “Essa mente é o buda”, igualmente cai na armadilha do essencialismo, reificando “vacuidade” e se enganando quanto às “palavras esotéricas”. Similarmente, Kūkai identifica a mentalidade que correlaciona os primeiros dois estágios do modelo heurístico de Dōgen como formas “exotéricas” do Budismo.¹⁷ Somente no terceiro estágio, o praticante entende que o mundo é destituído de essências, impermanente e livre de enredamentos, por sua cognição, emoção, intelecção ou psicologização. A chave para a liberdade do sofrimento é a habilidade de abandonar os preconceitos conceituais.

2) Em seu famoso *Ação Zen/pessoa Zen*, Kasulis analisa as “instruções para a meditação sentada” (*zazengi* 坐禪儀) de Dōgen. No fascículo com o mesmo título, Dōgen descreve a prática mental com as seguintes palavras: “quando você alinha mente e corpo nesse sentido, tome um fôlego profundo e pense (*shiryō* 思量) sobre não-pensar (*fushiryō* 不思議). Como você pensa sobre não-pensar, pelos termos de não-pensar (*hishiryō* 非思量). Esta é a prática da meditação sentada” (SBGZ 4: 334). Kasulis traduz “*hishiryō*” (Kasulis, 1972, p. 72) muito apropriadamente como “sem-pensamento”. A despeito da incompreensibilidade, essa passagem parece, à primeira vista, ser óbvia na matriz do modelo heurístico

tripartite de Dōgen; entretanto, não sugere que se interprete essas três passagens como três estágios, mas antes como comportamentos existenciais. Em *Ação Zen/pessoa Zen*, Kasulis descreve “pensamento” como uma atitude “posicional” que dá lugar aos “objetos conceitualizados” como seu “conteúdo noemático”. “Não-pensamento” é igual a “posicional” na tentativa de negar “pensamento”, e toma a modalidade do “pensamento enquanto ‘conteúdo noemático’”. Finalmente, “não-pensamento”, ou “sem-pensamento”, como propõe Kasulis, é “não-posicional” e toma como “conteúdo noemático” a “pura presença das coisas como elas são” (Kasulis, 1981, p. 73). Kasulis interpreta os três termos do modelo tripartite para indicar três caminhos do sujeito em engajar o mundo e, assim, três atitudes existenciais.

3) Finalmente, Nishida e Yasuo Yuasa 湯浅泰雄 (1925-2005) desenvolveram o que pode ser chamado tipo-moderno de sistema *panjiao*. Argumentei em outro lugar (Kopf, 2010a) que, em seu primeiro trabalho, *Inquirição sobre o bem (Zen no kenkyū 善の研究)* (NKZ 1:1-200), Nishida, provido pela tradição filosófica, divide as respostas para qualquer problema filosófico em três categorias. Ele identifica como três protótipos ontológicos o “conceito abstrato” (*chūshōteki gainen 抽象的概念*) de “natureza” (*shizen 自然*) (NKZ 1:82), o “idealismo” (*yuishinron 唯心論*) fundamentado pela concepção do “espírito” (*seishin 精神*) (NKZ 1:88), e a concepção de “deus” como “unidade espiritual” (*seishinteki tōitsu 精神的統一*) (NKZ 1:96); como os três protótipos da ética: “ética heterônima” (*taritsuteki rinrigakusetsu 他律的倫理学説*), “ética autônoma” (*taritsuteki rinrigakusetsu 自律的倫理学説*) (NKZ 1:121) e “teoria da ação” (*katsudōsetsu 活動説*) (NKZ 1: 142); e os paradigmas básicos da teologia, no sentido mais amplo do mundo: “teísmo” (*yūshinron 有神論*), “panteísmo” (*hanshinron 汎神論*) (NKZ 1:175) e a concepção de “deus” como “poder unificante” (*tōitsu chikara 統一力*) (NKZ 1:179). Especialmente nas seções sobre ética, suas descrições dos vários sistemas éticos, alcançando da deontologia ao utilitarismo, são dificilmente reconhecidas na forma como ele se apropria deles para encaixá-los em suas categorias. Em suas preleções sobre filosofia (NKZ 15: 3-220) e sobre religião (NKZ 15: 223-381), ele continua esta prática de dividir respostas para questões filosóficas em três categorias. Em seus trabalhos tardios, ele revela que o paradigma básico que sublinha suas clarificações foi sua convicção de que cada filosofia expressa, mais ou menos, uma das três posições filosóficas fundamentais: “objetivismo” (*kyakkanshugi 客観主義*), “subjetivismo” (*shukanshugi 主観主義*) (NKZ 7: 218) ou um não-dualismo das duas primeiras posições, isto é, o ponto de vista da “autoidentidade

dos contraditórios absolutos” (*zettai mujunteki jiko dōitsu 絶対矛盾的自己同一*).¹⁸ A primeira posição localiza a realidade fora do mesmo; a segunda, dentro do mesmo, e na terceira se realiza pela necessidade de uma visão de mundo que acomode a ambos, o mundo interno e o externo.

Enquanto o sistema de classificações de Nishida comporta similaridades óbvias com os modelos de Dōgen, ele permanece extremamente abstrato; os três paradigmas morais de Yuasa, entretanto, parecem um pouco mais concretos. Yuasa identifica como três posições morais fundamentais a “atitude da explicação” (*setsumeiteki taido 説明的態度*), a “atitude da conversão” (*kaishinteki taido 回心的態度*) e a “atitude prática” (*jissenteki taido 實踐的態度*).¹⁹ A primeira atitude responde ao mundo externo e ao conjunto de regras objetivas com teoria especulativa, enquanto a segunda joga fora o mundo externo dentro de onde “montanhas não são montanhas, águas não são águas”. A terceira atitude percebe que os mundos interno e externo não se excluem um ao outro; marca duas realidades separadas, mas constitui dois ângulos diferentes da mesma realidade. Obviamente, estes sistemas de categoria são altamente complexos e merecem mais espaço do que este trabalho pode oferecer. O que é importante para o presente trabalho, entretanto, é que esses exemplos identificam uma variedade de aplicações contemporâneas do modelo heurístico de Dōgen. No final, todos os três exemplos, o mapa do processo de autocultivo, a descrição fenomenológica da meditação e o *panjiao* da filosofia acadêmica, reforçam a acima-mencionada reivindicação de que os modelos de Dōgen objetivam examinar estados mentais que se exprimem em uma variedade de crenças sobre a natureza da realidade. Inadvertidamente, cada posição se constitui “provisional”, já que o conhecimento nunca é completo e mesmo a filosofia é um processo aberto.

E isso resume a teoria da vacuidade de Dōgen. Constitui uma rejeição do positivismo, aniquilacionismo, dualismo, monismo, e, resumidamente, qualquer forma de essencialismo. Por esse motivo, ele rejeita a retórica do silêncio, que Noriyaki Hakamaya chama de “*dhātuvāda*” (Hakamaya, 1990, p. 63), a doutrina do *tathāgatagarbha* e mesmo a “doutrina da vacuidade”. Não que esses pontos estejam tão errados que se constituam insuficientes e provejam uma amplitude de oportunidades de ligações. Para salvaguardar a possibilidade de ligações, Dōgen sistematicamente subverte os conceitos em questão, já que a simples negação do *Sūtra do coração* pode levar ao aniquilacionismo, e a lógica de Nāgārjuna, à retórica do silêncio. Dōgen igualmente critica seus predecessores na tradição Chan, se seus *slogans* caem ou na armadilha positivista ou na

armadilha aniquilacionista. Mas mesmo filosofias não-duais não estão imunes ao essencialismo. É por isto que Dōgen sempre enfatiza a “ação contínua”. Filosofia é uma prática e uma abertura. Os três estágios, conforme delineados nas três primeiras linhas do fascículo “Presenciando o *kōan*”, podem então ser entendidos como três estágios do processo de autocultivo *a la* Takuan, como os três níveis de redução fenomenológica sugeridos por Thomas Kasulis ou, seguindo Nishida, como três modalidades epistemológicas. Todas essas abordagens podem ser extensões do pensamento de Dōgen contanto que sempre se lembra de seu aviso: “Contudo, flores caem em arrependimento, grama cresce em desânimo”.

Tradução

Luiz Fernando Fontes-Teixeira

Referências bibliográficas

Abreviações

- NKC (1986-1995) 『西谷啓治著作集』 [Collected works of Keiji Nishitani] (Tokyo: Sōbunsha), 26 vols.
- NKZ (1988) 『西田幾多郎全集新版』 [Complete works of Kitarō Nishida] (Tokyo: Iwanami Shoten), 20 vols.
- NZG (1977-1981) 『日本禅語録』 [Collected Zen records of Japan] (Tokyo: Kōdansha), 20 vols.
- SBGZ (1993-1994) 『正法眼蔵』 [Treasury of the true dharma eye], ed. by Kōshirō Tamaki 玉城康四郎 (Tokyo: Daizōshuppan), 6 vols.
- SDZ (1968-1971) 『鈴木大拙全集』 [Complete works of Daisetsu Suzuki] (Tokyo: Iwanami Shoten), 32 vols.
- T (1961) 『大正大藏經』 [Taisho Taizōkyō], ed. by Junjirō Takakusu and Kaigyoku Watanabe (Tokyo: Taishō Shinshū Daizōkyō Kankōkai).
- YYZ (1999-2006) 『湯浅泰雄全集』 [Complete works of Yasuo Yuasa] (Tokyo: Hakua Shobō), 17 vols.

Outros trabalhos

ABE, M. (1985). Zen and western thought. Ed. William LaFleur. Honolulu:

- University of Hawaii Press.
- BUSWELL JR.; ROBERT, E. (1983). “The life and thought of Chinul”. In: *The Korean approach to Zen: The collected works of Chinul, 1-95*. E. and transl. Robert E. Buswell Jr. Honolulu: University of Hawaii Press.
- CHINUL. (1983). *The Korean approach to Zen: the collected works of Chinul*. E. and transl. Robert E. Buswell Jr. Honolulu: University of Hawaii Press.
- DERRIDA, J. (1982). *Margins of philosophy*. Trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.
- HAKAMAYA, N. 袴谷憲昭. (1990). 『批判仏教』 [Critical Buddhism]. Tokyo: Daizō Shuppan.
- KASULIS, T. P. (1981). *Zen action/Zen person*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- (Transl.). 2011. “Esoteric words”. In: *Japanese philosophy: a sourcebook*. 160-161. Eds. James W. Heisig, Thomas P. Kasulis, and John C. Maraldo. Honolulu: University of Hawaii Press.
- KIM, H. (1987). *Dogen Kigen – mystical realist*. Tucson: University of Arizona Press.
- KIMURA, U. 木村卯之. (1937). 『道元と日本哲学』 [Dōgen and Japanese philosophy]. Kyoto : Chōjiya Shoten.
- KOPF, G. (2001). *Beyond personal identity: Dōgen, Nishida, and a phenomenology of no-self*. Richmond, U.K.: Curzon Press.
- . 2005. “Critical comments on Nishida’s use of Chinese Buddhism”. In: *Journal for Chinese philosophy*, Vol. 32, No. 2, 335-351.
- . (2010a). “The self-identity of the absolute contradictory what?—Reflections on how to teach the philosophy of Nishida Kitarō”. In: *Teaching texts and contexts: the art of infusing Asian philosophies and religions*. Eds.: David Jones, Ellen Klein. Albany: SUNY Press, 129-148.
- . (2010b). “Language games, selflessness, and the death of god; a/theology in contemporary Zen philosophy and deconstruction”. In: *Continental and Japanese philosophy: comparative approaches to the Kyoto school*. Eds.: Bret Davis, Brian Schroeder, and Jason Wirth. Bloomington: Indian University Press, 160-178.
- . (2011). “Ambiguity, diversity, and an ethics of understanding: what Nishida’s philosophy can contribute to the pluralism debate”. In: *Culture and dialogue*, Vol.1, No. 1, 2-25.
- . (2012). "Meditation as moral training: reading Dōgen's 'Shoakumakusa' in the

- light of his meditation manuals". In: *Buddhist meditation: text, tradition and practice*. Eds. Charles Willemen and Ven.Khammai Dhammasamai. Mumbai: Somaiya Publication, 341-352.
- KŪKAI. (2011). "Esoteric and exoteric teachings", Transl. David L. Gardiner. In: *Japanese philosophy: a sourcebook*. 52-59. Eds. James W. Heisig, Thomas P. Kasulis, and John C. Maraldo. Honolulu: University of Hawaii Press.
- LINDTNER, C. (1986). *Master of wisdom*. Berkeley: Dharma Publishing.
- MARALDO, J. (2003). "Rethinking god: Heidegger in the light of absolute nothing, Nishida in the shadow of onto-theology". In: *Religious experience and the end of metaphysics*. Ed. Jeffrey Bloechl. Bloomington: Indiana University Press. 2003), 40.
- MUSŌ, S. 夢窓疎石. (2000). 『夢中問答集』 [The collection of questions and answers in a dream]. Ed. Kasume Kawase 川瀬一馬. Tokyo: Kōdansha.
- NAGATOMO, S. (2000). "The logic of the diamond sutra: a is not a, therefore it is a". In: *Asian philosophy*, Vol. 10, No. 3, 213-244.
- RAUD, R. (2003). "The genesis of the logic of immediacy". In: *Asian philosophy*, Vol. 13, No. 2/3, 131-143.
- SHIBAYAMA, Z. (1974). *Zen comments on the Mumonkan*. New York: Harper and Row.
- SIDERITS, M.; SHŌRYŪ, K. (transl.). (2013). *Nāgārjuna's middle way: Mūlamadhyamakārikā*. Boston: Wisdom Publication.
- SUZUKI, D.T. (1964). *An introduction to Zen Buddhism*. New York: Grove Press.
- . (1976). *Essays in Zen Buddhism*, third series. New York: Samuel Weiser, 269.
- TAKUAN, S. 沢庵宗彭. (1970). 『不動智神妙録』 [The mysterious records of unmovable wisdom]. Ed. and transl. Ikeda Satoshi 池田諭. Tokyo: Tokuma Shoten.
- YUSA, M. (2014). "D. T. Suzuki and the 'logic of sokuhi,' or the 'logic of Prajñāpāramitā'". In: *The Dao companion to Japanese Buddhist philosophy*. Ed. Gereon Kopf. Dordrecht: Springer.
- WATSUJI, T. 和辻哲郎. (1926). 『車紋道元』 [The monk Dōgen]. Tokyo: Ryūbunkan.
- WILLIAMS, P. (1989). *Mahāyāna Buddhism: the doctrinal foundations*. London: Routledge.

¹* Gostaria de agradecer ao Luther College por meu sabático, à Saitama University por minha afiliação de pesquisa e ao Nazan Institute for Religion and Culture pela hospitalidade. Este trabalho não seria possível sem o suporte dessas três instituições. Também gostaria de agradecer o recurso online CBETA e o *Digital*

Dictionary of Buddhism, sem os quais seria muito mais difícil completar este trabalho. A primeira parte deste texto foi publicada originalmente em Jeeloo, L.; Berger, D. L. (2014). (Orgs.). *Nothingness in Asian Philosophy*. New York: Routledge. Agradecemos ao organizador e ao editor pela autorização para publicar a tradução para o português. A segunda parte será publicada, em sua versão original, em Heine, S. (Org.). (2015). *Dōgen and Sōtō Zen*. Oxford: University of Oxford Press. (pp. 156-7). Agradecemos ao organizador e ao editor pela autorização para publicar a tradução para o português.

Tornou-se uma convenção se referir à totalidade da tradição Zen budista por seu nome japonês “Zen”. Neste trabalho eu irei me referir à tradição chinesa como “Chan”, à coreana como “Sōn” e à japonesa como “Zen”.

[2](#) Escreverei os nomes japoneses romanizados, seguindo as convenções linguísticas do inglês e os caracteres chineses seguindo as convenções linguísticas chinesas e japonesas.

[3](#) Abe distingue entre “não-ser”, que é concebido como oposto ao “ser”, e “natividade”, que transcende a dualidade. Aqui, sigo a pista de Nishida e utilizo o “não-ser relativo” (*tairitsuteki mu* 対立的無) (NKZ 4: 219) e posteriormente o “não-ser absoluto” (*zettai mu* 絶対無) (NKZ 5: 176).

[4](#) Em *O que é religião* (*Shūkyō to wa nani ka* 宗教とは何か) (NKC 10), traduzido para inglês como *Religion and Nothingness*, Nishitani sugere a “vacuidade” como paradigma fundamental para as bases da filosofia religiosa.

[5](#) Para um argumento detalhado sobre como Nishida entende o uso do termo “*soku*” como desconstrução, cf. Maraldo (2003); Kopf (2010b).

[6](#) No verso 52 de sua *Acintyastava*, Nāgārjuna escreve que “a Verdade Derradeira é o ensinamento de que as coisas não tem ser-próprio. Essa é a medicina insuperável para aqueles consumidos pela febre do *svabhāva*” (Lindtner, 1986, p. 29).

[7](#) A tradução de Kumārajīva do *Sūtra do diamante* mostra duas ocorrências de “espaço vazio” (虚空). Para uma discussão mais detalhada desse termo, veja a seção 2 deste trabalho

[8](#) Michiko Yusa faz esta sugestão em sua discussão da filosofia de D. T. Suzuki, que aparecerá no ano seguinte em *Dao Companion to Japanese Buddhist Philosophy*. Suzuki acredita que os pensadores do Budismo Mahāyāna desenvolveram essa “lógica do *sokuhi*” para expressar a intersecção do transcendente e do imanente na experiência religiosa (SDZ 6: 14-5). Em seus *Essays in Zen Buddhism*, ele sugere que “Talvez, nossa nomeada lógica seja tão somente um instrumento derradeiramente utilitário, por meio do qual nós lidamos com as coisas pertencentes à superficialidade da vida. O espírito, ou aquilo que ocupa a parte mais profunda de nosso ser, requer algo cuidadosamente não-conceitual, isto é, algo imediato e muito mais penetrante que a mera inteligência, que desenha tal material de conceitos. O espírito demanda percepções imediatas.” (Suzuki, 1976, p. 270).

[9](#) A despeito das similaridades óbvias, esta classificação não corresponde à distinção entre significante (*signifiant*) e significado (*signifié*) de Ferdinand de Saussure (1857-1913), que conceitualiza a relação entre signo e significado.

[10](#) Thomas P. Kasulis emprega a mesma tradução do “*mitsugo*” (Kasulis, 2011, p. 160).

[11](#) O origem do título desta coleção do ensaio de Dōgen não é clara. Já que sua partida da China precedeu a distribuição da *Barreira sem portão*, ele provavelmente não conhecia seu sexto caso. Uma possível fonte é a coleção do *kōan* de Zonggao Dahui 大慧宗杲 (1089–1163), que possui o mesmo título.

[12](#) Dōgen usa o termo “*zhaojian*” (照見) (T 8.253.849, T 8.254.850, T 8.255.850), utilizado na maioria das traduções chinesas do *Sūtra do coração*.

[13](#) Nishida explica que “Espinosa vai tão longe ao ponto de negar o individual e chegar, com isso, ao mundo atemporal. Quando chegamos a Leibniz, vemos que ele pensa o ser na direção de muitos indivíduos. Ele introduz a noção de ação expressiva para considerar a relação entre uno e múltiplo. Daí, nós temos que proceder para a identidade contraditória daquilo que é expresso. Entretanto, Leibniz para no ponto de vista do pluralismo.” (NKZ 10: 490-491).

[14](#) Na verdade, Dōgen sugere cinco caracteres diferentes combinados de “Essa mente é o Buda”, os quais devem ser todos praticados.

- [15](#) Eu tomo emprestado o termo “expressão” (*hyōgen* 表現) de Nishida, que o usa para descrever como o individual é determinado pelo mundo que o circunda e, ao mesmo tempo, “cria” (*tsukuru* 作る) o mundo futuro por meio de ações.
- [16](#) Eu mapeei esta dinâmica de expressão em meu trabalho “Ambiguity, Diversity, and an Ethics of Understanding: What Nishida’s Philosophy can contribute to the Pluralism Debate” (Kopf, 2011).
- [17](#) Para um sumário da distinção de Kūkai sobre os budismos “esotérico” e “exotérico”, veja Kūkai (2011, pp. 52-9).
- [18](#) Em seus *Ensaio filosóficos volume 2* (*Tetsugaku ronbunshū daini* 哲学論文集第二), Nishida sugere que estas três posições levantam o “mundo das leis físicas” (*butsuriteki sekai* 物理的世界), o “mundo dos organismos vivos”.
- [19](#) Ele desenvolve esses termos em “Experiência religiosa e o problema da ética” (“*Shūkyō keiken to rinri no mondai*” 宗教経験と倫理の問題) (YYZ 2: 6-65).

O pensamento de Shinran e a filosofia da Escola de Kyoto

Joaquim Antônio Bernardes Carneiro Monteiro

O pensamento de Shinran (1173-1262) e a filosofia da Escola de Kyoto, conforme representada por autores como Kitaro Nishida (1870-1945), Hajime Tanabe (1885-1962) e Keiji Nishitani (1900-1990), são considerados duas correntes representativas do pensamento japonês. Shinran é visto como um dos pensadores mais importantes da idade média japonesa e como um dos pioneiros de um pensamento filosófico especificamente japonês. Já a Escola de Kyoto é considerada como a mais influente corrente filosófica da modernidade japonesa. A posição central assumida por estas duas vertentes de pensamento suscita a questão dos aspectos em comum e das diferenças essenciais entre suas perspectivas. A Escola de Kyoto pode ser compreendida tanto como uma leitura japonesa da tradição filosófica ocidental, quanto como uma tentativa de recolocar o sentido do pensamento japonês tradicional. No que diz respeito a este segundo aspecto, sua relação com o pensamento de Shinran pode ser resumida através dos três pontos a seguir elencados: **a)** sob um ponto de vista estritamente factual, é perfeitamente claro que existe um forte interesse no pensamento de Shinran por parte dos autores representativos desta escola. Como exemplos concretos, é possível apontar para os estudos desenvolvidos por Yoshinori Takeuchi (1913-2002), Hajime Tanabe e Kiyoshi Miki (1897-1945), assim como para a visível influência de Shinran na obra final de Kitaro Nishida, *a Lógica do topos e a visão de mundo religiosa*. É possível apontar nesse processo para um forte engajamento dos filósofos de Kyoto na compreensão do pensamento de Shinran. **b)** Considerado em termos das temáticas filosóficas abordadas, existe nesses estudos um forte interesse em Shinran como um precursor da desmitologização existencial dos discursos religiosos e como um importante filósofo da história no contexto da idade média japonesa. Essas temáticas expressam um dos aspectos fundamentais da abordagem da Escola de Kyoto: o emprego de abordagens e de metodologias de origem ocidental no estudo do pensamento tradicional japonês. Esse emprego não é necessariamente problemático, mas existe aí uma questão que precisa ser confrontada: até que ponto conceitos como o “Nada absoluto” e a “Autodeterminação do presente absoluto” são capazes de fazer justiça ao conteúdo teórico do pensamento de

Shinran? **c)** Uma das limitações dos autores da Escola de Kyoto é que, com a exceção parcial de Yoshinori Takeuchi, nenhum deles era um especialista na disciplina dos estudos budistas. Essa limitação se reflete na dificuldade presente em todos eles de situar Shinran em relação ao seu pano de fundo no pensamento da idade média japonesa.

O engajamento dos filósofos de Kyoto na compreensão do pensamento de Shinran pode ser devidamente atestado em função dos tópicos acima citados, mas a proposta deste artigo se articula em uma direção distinta. Trata-se aqui de desenvolver um esforço no sentido de explicitar a especificidade do pensamento de Shinran em sua diferença e em seu contraste com a perspectiva desta escola. Esse esforço de articulação pode ser expresso através dos dois pontos seguintes: **a)** Shinran é um pensador extremamente complexo, autor de uma vasta obra. Como a diversidade de suas obras aponta para muitas possibilidades de interpretação, não é possível tratar as temáticas de seu pensamento como se se tratassem de coisas óbvias. Assim sendo, a exegese de sua obra exige uma definição de critérios a ela imanentes no processo de elucidação de sua perspectiva central. **b)** Na abordagem empregada neste artigo, Shinran precisa ser pensado a partir de seu pano de fundo no pensamento da idade média japonesa. Em concordância com a perspectiva inaugurada pelo Budismo crítico (*Hihan Bukkyo*) a partir da segunda metade da década de 80 do século XX, esse pano de fundo será pensado em termos da temática da continuidade ou da descontinuidade em relação ao “pensamento da Iluminação Original” (*Hongaku Shisô*). Uma exegese detalhada deste pensamento é impossível dentro dos limites deste artigo, mas é possível defini-lo através das duas características seguintes. A primeira delas, é que em contraste com a visão budista ortodoxa que postula claramente a impermanência, a insatisfatoriedade e o vazio de *âtman* dos *dharmas*, nesse pensamento é postulada uma perfeita identidade entre a impermanência, a insatisfatoriedade e o vazio dos *dharmas* com sua essência não nascida e imperecível. A segunda implica em uma perfeita identidade entre o *Sânsara* e o *Nirvana*, as paixões e a Iluminação. Decorre dessa segunda característica uma negação de qualquer processo de tornar-se Buda. Se assumirmos essa lógica, já somos Budas em sua plenitude e só precisamos tomar consciência disso. Caso considerado em termos deste pano de fundo, o pensamento de Shinran pode se tornar objeto de uma série de questionamentos. Se Shinran for pensado em termos de obras como o *Yuishishô Mon-i* é possível apontar para sua continuidade essencial com o “pensamento da Iluminação Original”, mas obras como o *Jodo Sankyô Ojô Monrui* apontam para uma

ruptura radical em relação a esse pensamento. Mesmo sem recorrer a essa obra, é possível apontar para uma descontinuidade essencial em relação ao conceito da “Iluminação Original”, através da citação do trecho seguinte do segundo capítulo de sua obra principal, o *Ken Jodo Shinjitsu Kyogyoshô Monrui*:

O oceano significa que as águas do rio do cultivo e dos bens mesclados dos ignorantes e dos sábios, e que as águas do oceano dos violadores do *dharma* correto e sua ignorância tão profunda quanto as águas do Ganges desde tempo imemorial, são transmutadas como as verdadeiras compaixão e sabedoria do Voto Original, tornando-se no Grande Tesouro do Oceano de virtudes tão profundas quanto o Ganges. Eles são assim comparados ao Oceano. Devemos saber que isso é conforme ensinado no *Sutra*: o gelo das paixões é derretido, tornando-se nas águas da virtude (Shinran, 1941, p. 39).

O trecho acima aponta claramente para uma clara distinção entre a ignorância e a sabedoria, não dando margem a uma visão da identidade entre elas. É possível apontar desta forma para a existência em Shinran de uma estrutura de pensamento essencialmente distinta daquela do “pensamento da Iluminação Original”.

Em função do exposto acima, é possível resumir da seguinte forma as pretensões deste artigo. Em primeiro lugar, ele visa a articular o conceito da “causalidade do ir-nascer” em função da perspectiva de pensamento do *Jodo Sankyô Ojô Monrui*, ou seja, em termos de uma ruptura radical com o “pensamento da Iluminação Original”. Em segundo, ele pretende esclarecer o alcance e os limites da desmitologização dos conceitos budistas desenvolvido por Shinran no contexto do pensamento da idade média japonesa. Em terceiro, ele visa a apontar para a diferença entre a “causalidade do ir-nascer” em Shinran e a “autodeterminação do presente absoluto” em Nishida.

A “causalidade do ir-nascer” e a compreensão da condição humana em Shinran

O esclarecimento da “causalidade do ir-nascer” em Shinran exige em primeiro lugar uma consideração de sua compreensão da condição humana. O primeiro pressuposto dessa compreensão é uma radicalização do conceito budista de *sânsara* ou “devir cíclico”. Para Shinran, a condição dos seres sensíveis implica em um círculo vicioso impulsionado pela ignorância e que se expressa através do ódio e da cobiça. Nessa compreensão, é negada completamente a existência de fatores supramundanos no fluxo de *dharma*s mentais que caracteriza os seres sensíveis. A consequência disto é a completa inexistência de um fator interno aos seres sensíveis, capaz de conduzi-los à ruptura com o *sânsara*. O segundo pressuposto é a existência na condição humana de uma clareza mental capaz de

ouvir e de refletir sobre o ensinamento de Buda. A “Mente-da-Fé”, que consiste no *dharma* supramundano que possibilita a ruptura com o *sânsara*, não é um fator que exista a priori na consciência humana: ela surge como um terceiro fator a partir da interação entre o ensinamento e a relativa clareza mental característica da condição humana. A implicação óbvia disto é que a ruptura com o *sânsara* não se dá em função de um fator pré-existente no fluxo de *dharmas* que constitui os seres sensíveis, mas em função do surgimento de um fator completamente novo. O trecho abaixo, do segundo capítulo do *Ken Jodo Shinjitsu Kyogyoshô Monrui*, pode apresentar alguma ambiguidade, mas ilustra claramente essa lógica:

Mesmo existindo uma conjunção das causas e condições ativas e passivas, é impossível alcançar a Terra da Luz sem a consciência cármica da Mente-da-Fé. A consciência cármica da verdadeira Fé é a causa interna, o Nome luminoso paterno e materno é a condição externa. É em função da concordância entre as causas e condições internas e externas que se realiza o corpo verdadeiro da Terra da fruição (Ibid., p. 34).

Uma análise atenta desse trecho aponta para uma conjunção entre a consciência cármica da Mente-da-Fé e o Nome luminoso, como causa e condição do “ir-nascer” na Terra Pura. O fato de a Mente-da-Fé seja definida em termos da “consciência cármica” implica que ela é uma função mental condicionada e incontaminada. A estrutura do trecho pode dar a impressão de que esta Mente-da-Fé existe como um a priori já dado no fluxo de *dharmas* que constitui a condição humana, mas a impossibilidade dessa interpretação será esclarecida durante o desenvolvimento deste artigo. Resumindo, é possível sintetizar a estrutura desta “causalidade do ir-nascer” através dos quatro *dharmas* do Ensino, da Prática, da Mente-da-Fé e da Realização. O Ensino é entendido tradicionalmente como o *Grande sutra da vida imensurável*, mas pode ser definido como as causas e condições que conduzem ao encontro entre o nascimento na condição humana e o surgimento do Buda Sáquia-Muni no mundo; a Prática, entendida como a Louvação do Nome pelos Budas, consiste na transmissão desse Ensino pelos sete Patriarcas dos três países (Índia, China, Japão); a Mente-da-Fé é o primeiro instante de consciência supramundana que surge em função do ouvir e da reflexão sobre o “Ensino”; e a Realização consiste na completude do Grande *Nirvana*, que ocorre no instante da morte. Nesse contexto, a relação entre a Mente-da-Fé (causa) e a Realização (fruto) assume uma dimensão central no processo de elucidação do pensamento de Shinran. Dentre as diversas obras escritas por

Shinran, não existe nenhuma que tenha explicitado de forma tão clara e incisiva a relação causal entre a Mente-da-Fé e a Realização, assim como a tensão existente entre o presente (Mente-da-Fé, causa) e o futuro (Realização, fruto), quanto o *Jodo Sankyo Ojô Monrui*. Como um claro exemplo, é possível citar o trecho inicial desta obra:

Chamamos de Outro-poder ao ir-nascer de acordo com o Grande *Sutra*, ao Voto Original da opção do Tathagatha e ao inconcebível Oceano do Voto. Ou seja: em função da causa proporcionada pelo Voto de ir-nascer através do Nembutsu, realiza-se o fruto da infalível realização da extinção. Estabelecendo-se no estado corretamente assegurado na existência presente, alcança certamente a Terra da verdadeira fruição. Como isso se deve à causa proporcionada pelo direcionamento para o ir-nascer derivado do Tathagatha Amitabha, conduz à abertura da iluminação do Supremo *Nirvana*. A isso chamamos de essência do Grande *Sutra*. Assim sendo, é intitulado o ir-nascer de acordo com o Grande *Sutra*, ou ainda, de ir-nascer difícil de ser concebido (Ibid., p. 551).

Esclarecida a estrutura geral do conceito da “causalidade do ir-nascer”, abordaremos agora separadamente a exegese da Mente-da-Fé e da Realização, conforme elucidadas pela obra central de Shinran, ou seja; o *Ken Jodo Shinjitsu Kyogyoshô Monrui*. A exegese da Mente-da-Fé, desenvolvida no terceiro capítulo dessa obra, tem como um de seus tópicos centrais a identidade entre as Três Mentes presentes no *Grande sutra da vida imensurável* e a Mente indivisa, conforme aparece no *Tratado da terra pura* atribuído a Vasubandhu e no comentário a este Tratado escrito pelo Patriarca Tan Luan (476-542). No entanto, tanto ou mais importante do que esse tópico é a estrutura teórica desta mesma Mente-da-Fé. No que diz respeito ao conteúdo teórico da primeira destas Três Mentes - a saber, da Mente do Despertar da Aspiração, Shinran se refere da seguinte forma:

Questão: podemos concluir do significado etimológico das Três Mentes que, de acordo com o Tradadista, elas se constituem em uma única mente e que o Tathagatha Amitabha suscitou o Voto das Três Mentes em função de sua compaixão pelos seres sensíveis. Como podemos compreender essa questão? Resposta: difícil é avaliar a intenção de Buda. No entanto, se refletirmos a respeito dessas Três Mentes, podemos dizer que o Oceano dos seres sensíveis está dominado pelo mal e pelas paixões desde um tempo imemorial até o presente, sem possuir a pura mente, que esses seres sensíveis dominados pela falsidade não possuem a verdadeira mente. Em contraste com isso, quando o Tathagatha realizava as práticas do Bodhisatva por longos e inconcebíveis Calpas, em função de sua compaixão pelo Oceano dos seres sensíveis sujeitos à dor e ao sofrimento, a atividade de seus três carmas era completamente pura em cada um de seus instantes de consciência, constituindo-se como a verdadeira mente. O Tathagatha realizou assim virtudes incomparáveis e inexpressáveis através de sua Mente pura e verdadeira. E foi através do Despertar da Aspiração que o Tathagatha ofereceu suas virtudes ao Oceano de todos os seres sensíveis dominados pelo carma das paixões e pelo falso discernimento. Ou seja, como ela consiste na verdadeira Mente do benefício ao outro, ela não é

mesclada com a dúvida-hesitação. Essa Mente do Despertar da Aspiração tem por sua essência o Nome venerável do Despertar das virtudes (Ibid., pp. 59-60).

A estrutura teórica do trecho acima pode ser clarificada através das proposições que seguem: **a)** o fluxo de *dharmas* mentais dos seres sensíveis é definido aqui como se constituindo exclusivamente de *dharmas* contaminados (*âsrava dharmas*) – ou seja, de *dharmas* associados à ignorância e às paixões. Está pressuposto aqui o contraste entre a inexistência no fluxo mental dos seres sensíveis de *dharmas* supramundanos capazes de conduzir à ruptura com o “devir cíclico” e uma relativa clareza mental que possibilita o ouvir e a compreensão do ensinamento de Buda. **b)** O fluxo dos *dharmas* mentais do Tathagatha Amitabha em sua condição de Bodhisatva é definido aqui como se constituindo exclusivamente de *dharmas* incontaminados (*ânasrava dharmas*) e supramundanos, que implicam não só na ruptura com o “devir cíclico”, como também na atividade compassiva em benefício dos seres sensíveis. **c)** É importante frisar aqui que essas definições do Buda e dos seres sensíveis como categorias claramente distintas e diferenciadas pressupõem uma conceituação rigorosamente situada na tradição escolástica do Abhidharma. **d)** A Mente-da-Fé consiste aqui em um conceito que esclarece a correlação entre o Buda e os seres sensíveis como duas realidades inseparáveis, mas claramente distintas. Ou seja, a Mente-da-Fé implica uma correlação em que a sabedoria búdica espelha e ilumina a ignorância dos seres sensíveis, conduzindo-os à ruptura com o “devir cíclico”. Evidentemente, essa correlação se estabelece através do ato de “ouvir o *dharma*” (*Monpô*), ato que pressupõe por sua vez uma relativa clareza mental do fluxo de *dharmas* especificamente humano. **e)** Na medida em que é negada a presença de *dharmas* supramundanos e incontaminados no fluxo mental dos seres sensíveis, torna-se impossível entender a Mente-da-Fé como um *dharma* já dado no interior do fluxo mental dos seres sensíveis. A conclusão inescapável desta premissa é que essa Mente-da-Fé é um terceiro fator que surge através da interação entre o Ensino e a relativa clareza mental característica do fluxo de *dharmas* que compõe a consciência humana.

O fato de que as duas outras Mentes (a saber, a Mente da Alegria da Fé e a Mente da Aspiração pelo Nascimento) possuem a mesma estrutura teórica pode ser atestado através da citação dos dois trechos seguintes do terceiro capítulo do *Ken Jodo Shinjitsu Kyogyoshô Monrui*:

Em seguida, a Alegria da Fé é o Oceano da mente da fé da completa e desimpedida compaixão do Tathagatha. Assim sendo, ela não é mesclada com a dúvida-hesitação. Assim sendo, ela se chama a

Alegria da Fé. Ou seja, ela tem por sua essência a transmutação da mente do Despertar do benefício ao outro. No entanto, o Oceano de todos os seres sensíveis transmigra no mar da ignorância desde um tempo imemorial até o presente, afundando na roda dos renascimentos. Presos à roda do sofrimento, esses seres sensíveis não possuem a Alegria da Fé. Assim sendo, difícil é encontrar a suprema virtude, difícil é realizar a suprema, pura e verdadeira Fé. Em todos os pequenos e ignorantes, em todos os instantes, a mente da cobiça polui continuamente a mente incontaminada, a mente dominada pelo ódio incendeia permanentemente os tesouros do *dharma*. Nos seres sensíveis dominados por essas chamas, a isso se chama o bem mesclado com veneno, ou ainda se chama a falsa atividade, não se constituindo de forma alguma na verdadeira atividade. É impossível aspirar pelo nascimento no país da luz imensurável através desse bem mesclado com veneno. Por que razão? Porque nenhum dos instantes de consciência do Tathagatha estava mesclado com o veneno da falsidade no momento em que ele realizava suas práticas de Bodhisatva. Sendo essa a mente da grande compaixão do Tathagatha, ela se constitui necessariamente na causa decisiva do nascimento no país da correta retribuição. Como o Tathagatha compadecido do sofrimento dos seres sensíveis lhes ofereceu sua mente pura, ampla e sem impedimentos, a isso se chama a Verdadeira Mente da Fé do benefício ao outro (Ibid., p. 62).

Em seguida, no que diz respeito à Aspiração pelo nascimento, ela consiste no apelo direcionado pelo Tathagatha aos seres sensíveis. Ou seja, ela faz da Verdadeira Alegria da Fé a essência da Aspiração pelo nascimento. Ela não resulta em momento algum da transferência do poder interno dos grandes ou dos pequenos, dos ignorantes ou dos sábios. Assim sendo, ela se intitula a não transferência. No entanto, os seres sensíveis do mundo, transmigrando no Oceano das paixões e imersos no Oceano dos nascimentos e mortes, não possuem a mente da verdadeira transmutação, não possuem a verdadeira mente da transmutação. Assim sendo, o Tathagatha realizou a Grande mente da transmutação em cada um de seus instantes de consciência. Essa realização deveu-se à sua compaixão pelo Oceano dos seres sensíveis sujeitos ao sofrimento. Ele ofereceu sua mente do benefício ao outro ao Oceano das existências, ou seja, ela é a Mente da Aspiração pelo nascimento. Como a Aspiração pelo nascimento é a mente da transmutação e a mente da Grande compaixão, ela não é mesclada com a dúvida-hesitação (Ibid., pp. 65-6).

Para concluir essa exposição de Mente-da-Fé como a causa no interior da “causalidade do ir-nascer”, parece-me importante frisar sua conexão com a ruptura do “devir cíclico”. Shinran se expressa da seguinte maneira no mesmo capítulo terceiro do *Ken Jodo Shinjitsu Kyogyoshô Monrui*:

A ruptura significa que em função do direcionamento da mente indivisa em seu aspecto do ir-nascer não existe mais um nascimento a ser recebido, não existe mais nenhum caminho da transmigração a ser repetido. Como está extinta a causa e eliminada a retribuição nos seis caminhos da transmigração e nas quatro modalidades do nascimento, está cortada definitivamente a relação com o nascimento e morte nos três mundos. Assim sendo, se intitula a ruptura. Os quatro influxos significam as quatro correntezas violentas (correntezas do desejo, da existência, da visão falsa e da ignorância); ou ainda, nascimento, doença, velhice e morte (Ibid., p. 74).

A causa, entendida como a “condição corretamente estabelecida”, ou como a “condição sem retrocesso na existência presente”, implica o surgimento de um primeiro instante de consciência supramundana, que embora não elimine de todo a ignorância e as paixões, produz um infalível direcionamento para a realização

do Grande *Nirvana*. A respeito do Grande *Nirvana*, entendido como o fruto da “causalidade de ir-nascer”, Shinran se expressa da seguinte forma no quarto capítulo do *Ken Jodo Shinjitsu Kyogyoshô Monrui*:

Ao refletir reverentemente, constato que a Verdadeira Realização consiste na prodigiosa condição da plenitude do benefício ao outro e no fruto extremo do Supremo *Nirvana*. No entanto, os ignorantes atormentados pelas paixões e as multidões de seres sensíveis afligidos pelo pecado do nascimento e morte penetram na condição corretamente assegurada no Grande Veículo ao realizarem a Mente da prática em seu aspecto do ir-nascer. Como estão estabelecidos na condição corretamente assegurada, realizam infalivelmente a extinção. A infalível realização da extinção consiste na alegria permanente; a alegria permanente é a suprema extinção; a extinção é o Supremo *Nirvana*; o Supremo *Nirvana* é o corpo incondicionado do *dharma*; o corpo incondicionado do *dharma* é o verdadeiro aspecto; o verdadeiro aspecto é a natureza do *dharma*; a natureza do *dharma* é a essência da verdade; a essência da verdade é o não-dual. No entanto, o Tathagatha Amitabha surge a partir da verdade, manifestando seus diversos corpos da retribuição e da correspondência (Ibid., p. 103).

A Grande Realização conforme compreendida no pensamento de Shinran, implica essencialmente a perfeição da sabedoria e a extinção da ignorância, do ódio e da cobiça e não uma continuidade temporal para além da morte. Nesse sentido, o fruto entendido como a Grande Realização implica a plenitude e a completitude da causa estabelecida como a Mente-da-Fé.

Existe um aspecto final de grande importância a ser ressaltado no contexto da temporalidade da “causalidade do ir-nascer”. Trata-se da tensão existente entre o presente e o futuro. Essa tensão se constitui por um lado na dinâmica que possibilita a ruptura constante com o ódio, a cobiça e a ignorância característicos da condição humana, e por outro, delimita claramente a diferença entre a “causalidade do ir-nascer” e a concepção de um “presente eterno” que abarca o passado e o futuro em seu interior. Esse é um ponto decisivo que permite diferenciar o pensamento de Shinran dos conceitos do “Nada absoluto” e da “autodeterminação do presente absoluto” presentes em autores da Escola de Kyoto, como Nishida, Tanabe e Nishitani. É precisamente nesse sentido que a temporalidade da “causalidade do ir-nascer” possibilita uma clara diferenciação entre o pensamento de Shinran e o dos filósofos da Escola de Kyoto.

A questão da desmitologização no pensamento de Shinran

Tendo esclarecido a estrutura teórica da “causalidade do ir-nascer” em Shinran, o próximo passo consiste em elucidar sua possível relação com a temática da desmitologização na moderna teologia e filosofia da religião. Como é perfeitamente claro na abordagem destas disciplinas, a desmitologização implica uma tradução conceitual das expressões mitológicas presentes no discurso das religiões. A tendência central deste processo de tradução consiste em pôr em

cheque a capacidade destes símbolos e mitos de esclarecer a existência humana, mas sua motivação está associada ao impacto sofrido pelas religiões mundiais em seu confronto com a visão de mundo científica e com os demais aspectos da modernidade cultural. Essa característica da temática da desmitologização pode nos conduzir a uma conclusão interessante em relação ao pensamento de Shinran: como um bom pensador medieval, Shinran não pressupõe em momento algum a ciência moderna ou as demais formas da modernidade cultural, mas é perfeitamente possível apontar para um processo de tradução conceitual das expressões mitológicas presentes na tradição do Budismo da Terra Pura, e essa tradução pertence à própria estrutura temática de seu pensamento. Pensar o alcance e os limites da desmitologização em Shinran exige uma reflexão a respeito de suas motivações em meio ao pensamento medieval. Como exemplo de temáticas mitológicas presentes no Budismo da Terra Pura, é possível apontar para a transmigração (*sânsara*) e sua superação através do ir-nascer na Terra Pura. Podemos resumir da seguinte maneira a abordagem desenvolvida por Shinran a respeito destes tópicos: **a)** No que diz respeito à questão da transmigração, como um bom pensador medieval, Shinran pressupõe sua veracidade sem colocá-la em cheque em momento algum. No entanto, a compreensão deste tópico em seu pensamento apresenta uma série de matizes bastante próprios. O primeiro deles é que, mesmo pressupondo a veracidade dessa doutrina, Shinran jamais a expressa em termos de uma linguagem objetivista nem procura apresentar argumentos que comprovem sua veracidade. Em sua abordagem, a transmigração só pode ser pensada como o conteúdo da autoconsciência da Mente-da-Fé. Nesse contexto, a transmigração não pode ser encarada como um dado natural, objetivo ou autoevidente: ela só pode ser tematizada como o conteúdo da autoconsciência da Mente-da-Fé. O segundo é que esse conteúdo implica a consciência de minha própria ignorância e é precisamente essa consciência que conduz ao autoconhecimento como aquele que é desprovido de qualquer fator imanente capaz de conduzir por si mesmo à ruptura com o *sânsara*. Como a questão da transmigração em Shinran é inseparável do processo de autoconhecimento e de autotransformação implícito no suscitador da Mente-da-Fé, sua abordagem implica uma recusa radical de qualquer linguagem objetivista que veja nela um “fato objetivo” a ser confirmado ou refutado. Assim sendo, é possível afirmar que Shinran procede a uma desmitologização dessa doutrina em meio ao pano de fundo do pensamento medieval. **b)** Ocorre um processo semelhante em relação à compreensão da Terra Pura do Buda Amitabha em Shinran. De modo geral, a visão tradicional do

Budismo da Terra Pura incluía uma rica imagética simbólica de uma realidade a ser vivenciada após a morte. Na abordagem desenvolvida por Shinran, não só ocorre a tradução dessas imagens e símbolos em conceitos abstratos como a Suprema extinção ou o Supremo *Nirvana*, como também há uma mudança essencial em seu conteúdo: ela passa a significar não uma continuidade temporal para além da morte, mas a perfeita realização da sabedoria e a completa extinção do ódio, da cobiça e da ignorância que se dá no momento da morte. Como essa Suprema extinção só pode ser pensada em sua relação com a forte tensão entre o presente e o futuro implícita na abertura presente da Mente-da-Fé, também aqui é excluído por princípio o recurso a qualquer linguagem objetivista que pretenda falar de “dados objetivos” a serem comprovados ou refutados. Como todo o processo da “causalidade do ir-nascer” consiste no autoconhecimento e na autotransformação, ele exclui por completo a referência a qualquer perspectiva factual.

É possível concluir que Shinran desenvolve uma tradução conceitual de expressões mitológicas, como a transmigração e o ir-nascer na Terra Pura, no contexto do pensamento medieval e que esse processo pode ser expresso através do conceito da “causalidade do ir-nascer”. A questão final a ser colocada neste artigo é a diferença entre essa “causalidade do ir-nascer” e o conceito da “autodeterminação do presente absoluto” em Kitaro Nishida. O esclarecimento dessa diferença é a condição essencial que nos possibilita pensar a relação entre Shinran e a Escola de Kyoto.

A “autodeterminação do presente absoluto” em Kitaro Nishida

Shinran e Kitaro Nishida são duas figuras centrais na história do pensamento japonês. Shinran é um dos pensadores mais representativos da idade média japonesa e um dos candidatos mais sérios à posição de um dos pioneiros de uma filosofia especificamente japonesa. Nishida, além de representar o ponto de partida da Escola de Kyoto, é visto por muitos como a figura central da moderna filosofia japonesa. Como Nishida possuía um forte interesse no pensamento de Shinran, torna-se importante situar aqui seus pontos de contato e suas diferenças essenciais. Essas semelhanças e diferenças podem ser devidamente esclarecidas através dos três pontos que se seguem: **a)** Um possível ponto de contato entre Shinran e Nishida pode ser situado em função da importância central atribuída à religião em seus respectivos pensamentos. No entanto, existem algumas diferenças essenciais em suas perspectivas de compreensão da religião. Para Shinran, a tradição budista constitui-se como um ponto de partida autoevidente e o próprio critério que permite a diferenciação entre o falso e o verdadeiro. Assim

sendo, ele não só pressupõe a tradição budista, como a entende a partir de um dos textos fundamentais de sua tradição, o *Sutra da vida imensurável*. A existência desse ponto de vista pode ser atestada através da citação do trecho seguinte do primeiro capítulo do *Ken Jodo Shinjitsu Kyogyoshô Monrui*:

Ao refletir reverentemente a respeito da verdadeira essência da Terra Pura, constato que existem duas modalidades de direcionamento. A primeira é o direcionamento para a ida (para a Terra Pura de Amitabha), a segunda é o direcionamento do retorno (para o mundo Saha). No que diz respeito ao direcionamento da ida, existem o Verdadeiro Ensino, a Prática, a Mente-da-Fé e a Realização. O Verdadeiro Ensino é o *Grande sutra da vida imensurável*. A grande intenção desse *Sutra* consiste em que Amitabha, compadecido dos pequenos e ignorantes, despertou seu juramento e abrindo amplamente o relicário do *dharma* optou por lhes oferecer a jóia de seu mérito. Sáquia-Muni, ao surgir no mundo, esclareceu o Despertar e aspirou pela salvação dos seres sensíveis através do benefício da verdade (Ibid., pp. 2-3).

É possível concluir daqui que para Shinran não faz sentido algum pressupor um conceito de “religião em geral” ou buscar uma fundamentação da verdade religiosa em supostos “fatos de experiência espiritual” no sentido moderno do termo.

A perspectiva de Nishida na filosofia da religião apresenta um contraste essencial com essa visão. Existem duas razões para pensar dessa forma. A primeira delas é que, mesmo supondo um vínculo essencial entre sua filosofia e uma perspectiva religiosa, ele nunca foi um filósofo da religião no sentido rigoroso do termo. Seu pensamento inclui reflexões decorrentes de sua postura, enquanto pensador da modernidade japonesa, sobre a ética, a estética e a ciência. A segunda e mais importante é que a filosofia da religião em Nishida possui mais o caráter de uma “filosofia da religião em geral” do que de uma filosofia exclusivamente budista. Nishida não pressupõe em momento algum uma relação autoevidente com a tradição budista e procura pensar a essência da religião a partir de supostos “fatos da experiência espiritual”. É possível demonstrar a existência desse ponto de vista através da citação dos seguintes trechos de sua obra final, a *Lógica do topos e a visão de mundo religiosa*: “A religião é um fato espiritual” (Nishida, 2002, p.299); “Os filósofos não devem inventar a religião a partir de seus sistemas. Eles devem apenas explicar esses fatos espirituais” (Ibid.). “Não existe religião sem Deus: Deus é o conceito central da religião” (Ibid, p. 300). “Deus surge como um fato espiritual de nosso si-mesmo” (Ibid.). A referência ao conceito de “Deus” pode parecer estranha em um filósofo associado à tradição budista, mas esse “Deus” pressuposto pela filosofia de Nishida pode ser pensado como um denominador comum de todas as religiões.

Nesse sentido, é possível apontar para uma diferença essencial na abordagem da religião em Shinran e Nishida. **b)** Uma diferença essencial do conteúdo teórico da filosofia da religião em Shinran e Nishida pode ser detectada através da diferença entre os conceitos da “causalidade do ir-nascer” e da “autodeterminação do presente absoluto”. A “causalidade do ir-nascer”, conforme entendida por Shinran, pressupõe uma forte tensão entre o presente e o futuro. Uma consequência dessa tensão é a contínua ultrapassagem da realidade dada: essa ultrapassagem se dá, tanto em relação ao ódio, à cobiça e à ignorância, como em relação aos pensamentos hegemônicos em uma época dada. No entanto, será possível identificar uma perspectiva semelhante no conceito da “autodeterminação do presente absoluto” em Nishida? É possível situar essa questão a partir dos trechos seguintes de sua obra final: “Chamo a este mundo de mundo da autodeterminação do presente absoluto” (Ibid., p. 305). “Isso é verdadeiramente a autodeterminação do presente absoluto a que me refiro” (Ibid., p. 362). “O verdadeiro indivíduo surge em função do instante da autodeterminação do presente absoluto” (Ibid., p. 369). “Nosso si mesmo consiste verdadeiramente na criação do mundo histórico como a autodeterminação do presente absoluto” (Ibid.).

Para Nishida, a “autodeterminação do presente absoluto” surge a partir do nascimento do indivíduo histórico, que se dá em função da consciência da morte e da irreversibilidade do tempo histórico. Esse nascimento é considerado como o fator que possibilita a práxis da criação do mundo histórico. Essa abordagem pareceria promissora em termos de inaugurar uma relação tensa entre o presente e o futuro, assim como a ultrapassagem da realidade dada, não fosse pela característica explicitada no trecho seguinte: “Ele torna-se o centro do presente absoluto, que inclui em si o passado e o futuro eternos” (Ibid., p. 307).

Essa concepção de um centro do presente absoluto que inclui em si o passado e o futuro eternos aponta para uma perspectiva estática que anula a tensão entre o presente e o futuro e a possibilidade de uma ultrapassagem crítica da realidade dada. Acredito existir aí uma diferença irreduzível entre as perspectivas de Shinran e Nishida. Essa visão de um presente absoluto que abarca o passado e o futuro em seu interior parece trazer em si o risco de transformar em um absoluto a realidade histórica dada. **c)** O ponto final a exigir nossa atenção é a relação de Shinran e Nishida com o “pensamento da Iluminação Original”. Caso a questão da continuidade ou da descontinuidade em relação a esse pensamento seja considerada como a questão central da avaliação do pano de fundo do pensamento de Shinran no Budismo da idade média japonesa, coloca-se diante

de nós um problema que exige uma análise rigorosa dos diversos aspectos de sua obra. No entanto, caso seu pensamento seja compreendido através da articulação do conceito da “causalidade do ir-nascer”, torna-se necessário reconhecer uma ruptura radical em relação a este padrão de pensamento. A relação de Nishida com o “pensamento da Iluminação Original” é mais complexa e exige uma atenta consideração. Em que pese sua pretensão de não assumir uma postura inequivocamente budista em sua filosofia, Nishida não só se interessa pelo pensamento do *Prajnaparamita*, como também alimentou a expectativa de aplicá-lo na compreensão da historicidade e da individualidade. A presença desta intenção pode ser claramente atestada através da citação seguinte: “É precisamente o pensamento do *Prajnaparamita* no Budismo que é verdadeiramente capaz de realizar a dialética absoluta” (Ibid., p. 329). Na medida em que não existe uma relação inequívoca entre o pensamento do *Prajnaparamita* e o conceito da “Iluminação Original”, não é possível apontar para o trecho acima como demonstrando a existência de um vínculo entre a filosofia de Nishida e este último conceito. No entanto, é possível conferir a forma com que Nishida compreende o *Prajnaparamita* através das citações seguintes: “Podemos nos referir a isto como consistindo na identidade entre o *Sânsara* e o *Nirvana*” (Ibid., p. 352); “Em função disso, trata-se da autoidentidade entre o *Sânsara* e o *Nirvana*” (Ibid., p. 354).

Os dois trechos acima citados apontam claramente para uma das características do “pensamento da Iluminação Original”: a autoidentidade entre o caráter impermanente e insatisfatório dos *dharmas* e sua essência não nascida e imperecível. Esse aspecto não pode ser considerado como uma demonstração suficiente da relação entre a filosofia de Nishida e o “pensamento da Iluminação Original”, mas o trecho seguinte pode ser bastante esclarecedor a este respeito: “Nosso si mesmo não penetra no mundo do não surgimento e da não extinção abandonando a sua vida. Ele é não nascido e imperecível desde o começo” (Ibid., p. 352). Nesse trecho, Nishida aponta para o caráter originário do si mesmo humano como idêntico à natureza não nascida e imperecível dos *dharmas*. Essa asserção não só parece apontar para uma identidade entre o pensamento de Nishida e o conceito da “Iluminação Original”, como também fornece uma inequívoca fundamentação metafísica para a visão do tempo histórico como um absoluto, expressa no conceito da “autodeterminação do presente absoluto”. É possível apontar aqui para uma diferença essencial entre as perspectivas de Shinran e de Nishida.

A conclusão é que, como existe uma diferença essencial entre as perspectivas

de pensamento em Shinran e Nishida, uma compreensão do pensamento de Shinran em termos da Escola de Kyoto deve ser considerada pelo menos problemática.

Conclusão

É possível sintetizar o percurso da análise desenvolvida no presente estudo através das proposições: **a)** Shinran e a Escola de Kyoto se constituem como duas tendências de importância decisiva na história do pensamento japonês. Shinran é um autor de importância central no contexto intelectual da idade média japonesa e considerado como um dos possíveis precursores de uma filosofia especificamente japonesa. A Escola de Kyoto se constitui como a tendência central da moderna filosofia japonesa. A perspectiva dessa escola implica por um lado uma leitura especificamente japonesa da filosofia ocidental e, por outro, uma tentativa de recolocar as questões do pensamento tradicional japonês. **b)** Em meio às tentativas de retomar as temáticas do pensamento tradicional japonês, a obra de Shinran se tornou objeto de um forte interesse por parte de alguns filósofos da Escola de Kyoto. Shinran foi pensado nesse contexto como um precursor da desmitologização existencial dos discursos religiosos e como um importante filósofo da história. Esse interesse por parte dos autores da Escola de Kyoto pode proporcionar um importante contraste a partir do qual é possível que se possa colocar a especificidade do pensamento do próprio Shinran. Como um exemplo importante desse contraste, é possível colocar a seguinte questão: será possível compreender corretamente o conteúdo teórico do pensamento de Shinran através de conceitos como o “Nada absoluto” e a “autodeterminação do presente absoluto”? **c)** Uma deficiência da abordagem dos autores da Escola de Kyoto em relação à obra de Shinran é a falta de uma perspectiva capaz de situá-la em relação ao seu pano de fundo no pensamento budista da idade média japonesa. No contexto deste artigo, esse pano de fundo foi pensado em termos da questão da continuidade ou da descontinuidade em relação ao “pensamento da Iluminação Original” (*Hongaku Shisô*), conforme proposto pela perspectiva do Budismo crítico (*Hihan Bukkyo*). **d)** A obra de Shinran é extremamente complexa, apresentando matizes bastante diversos. Caso ela seja pensada em termos de obras como o *Yui shinshô Mon-i*, é possível detectar traços de uma forte continuidade com o “pensamento da Iluminação Original”; caso compreendida através de um trabalho como o *Jodo Sankyô Ojô Monrui*, ela se constitui como uma ruptura radical com esse pensamento. O conceito da “causalidade do ir-nascer” articulado a partir da estrutura lógica dessa última obra possibilita uma expressão contundente de sua ruptura com esse padrão de

pensamento. **e)** A “causalidade do ir-nascer” implica uma relação tensa entre o estabelecimento presente na Mente-da-Fé (causa) e a futura realização da Grande extinção (fruto). Essa tensão entre o presente e o futuro implica um processo contínuo de ultrapassagem da realidade dada. Essa ultrapassagem implica tanto a ruptura com o ódio, a cobiça e a ignorância característicos da condição humana, como na crítica aos pensamentos hegemônicos de uma época dada. **h)** O conceito da “autodeterminação do presente absoluto”, conforme compreendido na obra final de Nishida, a *Lógica do topos e a visão de mundo religiosa*, implica uma temporalidade estática em que o presente abarca em seu interior o eterno passado e o eterno futuro. Não existe aí nem a tensão entre o presente e o futuro, característica da “causalidade do ir-nascer”, nem um processo de ultrapassagem da realidade dada. Ao mesmo tempo, a proximidade entre a estrutura lógica do pensamento do Nishida tardio e o conceito da Iluminação Original traz em si o forte risco de uma compreensão da realidade histórica como um absoluto. **i)** É possível concluir que existe uma diferença essencial entre o pensamento de Shinran, compreendido em termos da “causalidade do ir-nascer”, e a perspectiva da Escola de Kyoto, conforme expressa em conceitos como o “Nada absoluto” e a “autodeterminação do presente absoluto”. Isso aponta para a forte possibilidade de que talvez seja precisamente em função de uma crítica radical ao pensamento dessa escola que se tornará possível um renovado desenvolvimento da perspectiva inaugurada por Shinran em sua relação com a contemporaneidade.

Referências bibliográficas

- AMSTUTZ, G. (1997). *Interpreting Amida: history and orientalism in the study of Pure Land Buddhism*. Nova York: State University of New York Press.
- BLOOM, A. (org.). (2007). *The essential Shinran- a buddhist path of true entrusting*. Bloomington: World Wisdom.
- HAKAMAIA, N. (1989). *Hongaku Shisô hihan*. Tokyo: Daizô shuppan.
- . (1990). *Hihan Bukkyo*. Tokyo: Daizô shuppan.
- . (1998). *Honen to Myoe*. Tokyo: Daizô shuppan.
- HEISIG, J. W.; KASULIS, T. P.; MARALDO, J. C. (orgs.). (2011). *Japanese philosophy: a sourcebook*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- HIROTA, D. (Org.). (2000). *Toward a contemporary understanding of Pure Land buddhism- creating a Shin buddhist theology in a religiously plural world*.

- Nova York: State University of New York Press.
- . (1997). The Collected Works of Shinran. Shin buddhism translation series. Kyoto: Jodo Shinshu Honganji-ha.
- HUBBARD, J.; SWANSON, P. L. (1997). Pruning the Bodhi tree - the storm over critical Buddhism. University of Hawaii Press.
- MARK SHIELDS, J. (2011). Critical Buddhism - engaging with modern japanese buddhist thought. Farnham: Ashgate.
- MIKI, K. (1999). Shinran, reeditado por Ākira Omine, Miki Kiyoshi, Pasukaru Shinran. Kyoto: Tōeisha.
- MONTEIRO, J. (2009). “Pensamento budista medieval- uma breve consideração sobre o Pensamento budista medieval- centrado na obra de Shinran”. In: Revista de filosofia SEAF, ano 8, número 8, coedição Uapê.
- NISHIDA, K. (2002). “Bashōteki ronri to Shukkyoteki sekaikan”. In: Nishida Kitaro *tetsugaku Ronshu*, v.III. Tokyo: Iwanami Bunko.
- SHINRAN. (1941). *Shinshu Shogyo Zenshō*. vol.2. Shusōbu, Kyoto: Ōyagui Kobundō.
- TAKEUCHI, Y. (2002). *Kyogyoshinshō no tetsugaku*, reedição. Kyoto: Hōzokan.
- . (1974). *Shinran to gendai*. Tokyo: Chuōkoron-shinsha.
- TANABE, H. (2000). *Sanguedō toshite no tetsugaku*, reedição. Shotō Hase: Tōeisha.

Princípio de Individuação e Originação Interdependente: Schopenhauer e o Budismo – Um Diálogo Ocidente-Oriente

Oswaldo Giacoia Junior

Prefigurando, antes mesmo de qualquer esboço de formulação sistemática, o vetor decididamente prático que seria assumido por sua filosofia, Schopenhauer experimentou, desde muito cedo, no plano pessoal e existencial, um concernimento intenso e profundo em relação aos sofrimentos do mundo: já aos 16 anos, o jovem foi profundamente atingido pela profusão das dores, pelos abismos da maldade humana. A esse respeito, a visita à infame prisão de Bagno, em Toulon, que reunia em seis mil galés uma amostra terrível da *conditio humana*, representou um ponto de culminância de sua vida. “A experiência do sofrimento no mundo foi o impulso decisivo para que Schopenhauer se voltasse para a filosofia. A estadia de várias semanas num internato em Winbledon fez despertar em Schopenhauer uma decidida aversão pela carolice e pela religiosidade cristalizada em rituais” (Salaquarda, 2007, p. 2).¹

Schopenhauer volta-se para a filosofia, portanto, a partir de sua experiência da *conditio humana* como essencialmente sofredora, e essa consciência das dores do universo, acolhida no elemento do pensamento, faz toda a diferença entre sua reflexão e a atividade cerebrina do intelectual apartado do mundo:

Uma curiosa e indigna definição de Filosofia, que porém é dada até mesmo por Kant, é a seguinte: que a filosofia é uma ciência dos conceitos puros (*blosse Begriffe*). No entanto, os conceitos nada mais têm de próprio do que aquilo que neles é depositado, depois que o tomamos emprestado e mendigado ao conhecimento intuitivo, essa fonte efetiva e inexaurível de todo discernimento (*Einsicht*). Em razão disso, uma verdadeira Filosofia não se deixa brotar cerebrinamente a partir de meros conceitos abstratos, mas tem de ser fundada em observação e experiência, tanto interna quanto externa. Nada direito em filosofia será também realizado a partir de tentativas de combinação de conceitos, como tantas vezes foram feitas, principalmente, porém, pelos sofistas de nosso tempo; a saber por Fichte e Schelling, da maneira mais repugnante, todavia, por Hegel – ao lado deles, também, em matéria moral, por Schleiermacher. Tanto quanto a arte e a poesia, a filosofia tem de ter sua fonte na apreensão intuitiva do mundo: ainda que a cabeça tenha que permanecer erguida, em filosofia não se deve também proceder com tanto sangue frio que, ao final, a humanidade inteira não fosse levada à ação com a cabeça e o coração, e não fosse inteiramente comovida. Filosofia não é nenhum exemplo de Álgebra. Pelo contrário, disse Vauvernagues: ‘Os grandes pensamentos vêm do coração’ (*Réflexions et Maximes*, nr. 127) (Schopenhauer, 1986, § 9).

Como podemos perceber pela leitura já dos parágrafos iniciais do primeiro livro de *O mundo como vontade e representação*, mesmo na atmosfera rarefeita da teoria do conhecimento, Schopenhauer não perdia de vista a limitação representada pelo conhecimento meramente teórico e conceitual, que tem a natureza de um transcendentalismo da representação. À natureza desse sistema transcendental pertence a limitação de acordo com a qual ele só pode nos proporcionar o conhecimento de *relações*, apenas exibir a rede infinita do *como das coisas*, das regras de modificação, seus estados, sem jamais atingir a dimensão de seu *o quê (Was)* – a realidade íntima ou seu ser.

Essa limitação vale para todo conhecimento científico, isto é, para todas as especificações do princípio de razão suficiente, que é a forma pura do entendimento humano, pois todo conteúdo do princípio de razão, que é a forma a priori da objetividade de todo objeto real ou possível, tem de estar submetido às determinações formais desse mesmo princípio – que deve, portanto, preceder logicamente qualquer objeto particular representado – como à condição incontornável de toda objetividade. Todo objeto pressupõe o sujeito como seu correlato necessário, formando com ele o pressuposto estrutural da representação em geral.

A crise em que cai o transcendentalismo da reflexão não vem *dele mesmo*; ela é desencadeada, antes e muito mais, em virtude de que a explicação máxima do como-do-mundo é mantida em suspenso por um momento que não pode ser explicado a partir do princípio de razão suficiente, que é o princípio daquela explicação –; isto é, ela é mantida em suspenso pelo (para o transcendentalismo da representação, no qual, em geral, existe apenas explicação) *inexplicável*. A presença desse inexplicável constringe o transcendentalismo da representação à reflexão a respeito de que, na medida em que, a propósito de tudo, ele fundamenta de modo formal (porque ele tem apenas princípios formais), ele só tem como objeto relações e complexos de relações, aos quais se contrapõe um inexplicável (isto é, não-relacional) (Malter, 1991, p. 160).

Com esse tipo de conhecimento, porém,

Jamais se atinge a essência íntima das coisas, mas somente se perseguem fenômenos ao infinito, num movimento sem fim e sem alvo – semelhante ao esquilo que corre na roda de uma gaiola – até que se cansa e para, acima ou abaixo, para o qual então se exige respeito. O autêntico modo de consideração filosófica do mundo, ou seja, aquele que nos ensina a conhecer a sua essência íntima, e, dessa maneira, nos conduz para além do fenômeno, é exatamente aquele que não se pergunta ‘de onde’, ‘para onde’, ‘por que’, mas sempre e em toda parte pelo QUÊ do mundo; vale dizer, não considera as coisas de acordo com alguma relação, isto é, vindo a ser e perecendo, numa palavra, conforme uma das quatro figuras do princípio de razão, mas, diferentemente, tem por objeto precisamente o que permanece após eliminar-se o modo de consideração que segue o referido princípio, noutros termos, tem por objeto o ser do mundo sempre igual a si e a aparecer em todas as relações, porém sem se submeter a essas,

numa palavra, as Ideias mesmas. A filosofia, como a arte, procede de tal conhecimento” (Schopenhauer, 2005, pt. IV, p. 356s).

Só tomamos consciência da vontade objetivada na natureza sob a forma inevitável na infinita multiplicidade dos indivíduos, pluralidade resultante da conexão entre tempo, espaço e causalidade. Toda multiplicidade, porém, só pode existir como contiguidade e sucessão, em decorrência da divisibilidade das formas transcendentais da sensibilidade (espaço e tempo), e do modo de conexão de suas partes pela regra universal do entendimento (causalidade). Esses são os *principia individuationis*, constitutivos da realidade empírica, necessariamente integrada pelas séries de entes *individuais*, que, nos termos do idealismo de Schopenhauer, são objetivações fenomênicas derivadas de essências inteligíveis (as forças da natureza e as ideias platônicas).

Quem reconheceu a forma do princípio de razão que aparece no tempo puro como tal e na qual se baseia toda numeração e cálculo, também compreendeu toda essência do tempo. Este nada mais é do que justamente aquela forma do princípio de razão, e não possui nenhuma outra propriedade. Sucessão é toda sua essência. – Quem, ademais, conheceu o princípio de razão, tal qual ele rege no mero espaço puramente intuído, esgotou com isso toda a essência do espaço, visto que este é, por completo, tão somente a possibilidade das determinações recíprocas de suas partes, o que se chama POSIÇÃO. A consideração pormenorizada desta, bem como a formulação dos resultados daí advindos em conceitos abstratos para emprego cômodo, constitui o conteúdo de toda geometria. – Do mesmo modo, quem compreendeu a figura do princípio de razão que rege o conteúdo daquelas formas (tempo e espaço), de sua perceptibilidade, isto é, a matéria, portanto a causalidade, também compreendeu a essência inteira da matéria como tal, pois esta é por completo apenas causalidade, do que cada um se convence tão logo reflita sobre isso. O ser da matéria é o seu fazer-efeito. Causa e efeito, portanto, são a essência inteira da matéria. Seu ser é seu fazer-efeito (Schopenhauer, 2005, pt. I, pp. 49s).

Os diferentes âmbitos ou domínios da natureza são objetivações diversas da vontade, em graus distintos de complexidade e perfeição: o inorgânico e mineral, o orgânico dividido em vegetal e animal, sendo que em todos esses graus existe necessariamente uma luta contínua entre os indivíduos de todas as espécies – a disputa pela matéria - já que esse conflito é a expressão da divisão interna da vontade, da contradição consigo mesma. A vontade – essência metafísica – existe integral e indivisa em todas as suas criaturas, razão pela qual todas elas, são expressão integral dessa mesma ânsia de satisfação eternamente frustrada. Nas espécies mais elevadas, essa contradição e conflito se expõem com mais nitidez e veemência, podendo ser mais facilmente compreendidas. O egoísmo é, portanto, o ponto de partida e o fulcro de todo conflito.

E assim é porque a natureza, em seus diferentes domínios, é o âmbito de vigência do *principium individuationis*, segundo o qual os entes se tornam

objetos de representação para um sujeito, nas coordenadas do espaço, do tempo e da causalidade, regendo-se, como fenômenos, pelas regras transcendentais que decorrem da quádruplice raiz do princípio de razão suficiente. O universo da experiência é o mundo como representação, o universo dos fenômenos nas séries espaço-temporais, existindo como efeitos necessários de uma ou muitas causas.

Em realidade, à medida que o fenômeno da Vontade se torna cada vez mais perfeito, o sofrimento se torna cada vez mais manifesto. Na planta ainda não há sensibilidade alguma, portanto nenhuma dor. Um certo grau bem baixo de sofrimento encontra-se nos animais menos complexos, os infusórios e radiados. Só com o sistema nervoso completo dos vertebrados é que a referida capacidade aparece em grau elevado, e cada vez mais quanto mais a inteligência se desenvolve. Portanto, à proporção que o conhecimento atinge a distinção a que a consciência se eleva, aumenta o tormento, que, conseqüentemente, alcança seu grau supremo no homem, e tanto mais quanto mais ele conhece distintamente, sim, quanto mais inteligente ele é. O homem no qual o gênio vive é o que mais sofre (Schopenhauer, 2005, pt. I, v. IV, pp. 399s).

A limitação de todo conhecimento ao plano relacional do *como* na ocorrência das coisas, aos modos de aparecer das mesmas como fenômenos, esvazia a realidade empírica de todo conteúdo substancial e permanência; ou melhor, torna toda substancialidade e toda predicação, toda permanência e movimento apenas aparência e fenômeno, jamais essência e coisa em si mesma, uma vez que toda individuação depende inexoravelmente de espaço (localização) e tempo (sucessão), cuja ação conjunta constitui a relação de causalidade na qual está inexoravelmente contida toda matéria e movimento, do que resulta que o mundo fenomênico constitui uma *realidade objetiva*, não meramente fantasmática - embora a realidade metafísica esteja encoberta pelo princípio de individuação, que atua como um véu de Maya.

Mas dessas mesmas teses resulta também que a essência do universo é eternamente sofredora, pois que a vontade é fratura, anseio, insatisfação, ânsia, desejo, sendo o prazer (satisfação) apenas a impermanente e ilusória cessação momentânea de uma carência, de um vazio que se repõe a cada fruição de seu objeto. O movimento da vontade é idêntico àquele de um pêndulo oscilando entre o sofrimento (desprazer) e o tédio.

A vontade como coisa em si encontra-se, em cada ente, íntegra e totalmente indivisível, assim como o centro é uma parte integradora de todos os raios: enquanto a terminação periférica desse raio está ligada, pelo mais rápido circuito, à superfície que representa o tempo e seu conteúdo, a outra terminação permanece ligada ao centro, no qual encontra-se a eternidade, no mais profundo repouso; porque o centro é o ponto a partir do qual a metade ascendente não se diferencia da metade declinante (Schopenhauer, 1986, pt. II, cap. 25).

A despeito de considerar a filosofia de Kant como a única cuja familiaridade íntima é requerida e pressuposta para a compreensão de seu sistema do pensamento único, Schopenhauer insiste em remeter também seu leitor, visando a promover um adequado entendimento de sua obra, à frequência da escola do divino Platão, e, além disso:

[Ao] “pensamento dos Vedas (cujo acesso permitido pelo *Upanixade*, a meus olhos, é a grande vantagem que este século ainda jovem tem a mostrar aos anteriores; pois penso que a influência da literatura sânscrita não será menos impactante que o renascimento da literatura grega no século XV), se recebeu e assimilou o espírito da milenar sabedoria indiana, então estará preparado da melhor maneira possível para ouvir o que tenho a dizer. Não lhe soará, como a muitos, estranho ou mesmo hostil. Gostaria de afirmar, caso não soe muito orgulhoso, que cada aforismo isolado e disperso que constitui o *Upanixade* pode ser deduzido como consequência do pensamento comunicado por mim, embora este, inversamente, não esteja lá de modo algum já contido (Schopenhauer, 2005, pt. I, p. 23).²

A referência aos *Upanixade*, a frequência com que a expressão ‘véu de Maya’ comparece no texto schopenhaueriano, as recorrentes citações do *Bhagavad-Gita* não são artifícios estilísticos de retórica filosófica, mas indicam uma vinculação teórica entre o pensamento hindu – e budista – e o sistema filosófico de Arthur Schopenhauer. Vínculo que se mostra operante tanto no âmbito da teoria do conhecimento como também nos planos da estética, da ética e da mística – como não poderia deixar de ser, se levarmos a sério a ideia de um sistema do pensamento único.

É o que podemos constatar, por exemplo, a partir de uma interpretação do conceito de Nada absoluto, tal como formulado pelo fundador da Escola Zen Budista de Kyoto, o filósofo Kitarô Nishida, autor da *‘Lógica do lugar’*. Para esse filósofo, o Nada absoluto tem não apenas um sentido negativo, extraído do ato lógico de negação de alguma propriedade ou atributo, mas também, e fundamentalmente, um significado positivo, de acordo com o qual é a verdadeira realidade da mente e das coisas, ou seja, da mente como um espelho puro que reflete (ou autorreflete) e das coisas ‘assim como são’. Nessa realidade, não há distinção entre mente e coisas e, coerentemente, do ponto de vista linguístico, trata-se de um nível indizível e último, que não representa mais um terreno para as definições do pensamento, mas para a prática – religiosa, artística ou poética – ou a contemplação.

Nessa dimensão não se intenta recuperar a acepção realística do ser relativo (o lugar do ser), como se poderia entender a partir da lógica clássica, que define o positivo sempre como negação de seu oposto. Não se trata, entretanto, tampouco

da perspectiva hegeliana que supera as limitações do intelecto na concretude do espírito absoluto, que se enriquece do momento do negativo, sublimado e elevado à verdade.

Para compreender o sentido do discurso de Nishida, deve-se procurar o significado do conceito de Nada absoluto. Pode-se antecipar, todavia, que o aspecto central dessa concepção coincide com a ideia de autonegação, que deve ser entendida não tanto em sentido lógico, senão como *negação da negação do ser* (e, portanto, sua afirmação); isto é, de um nada meramente relativo à positividade do ente, como ocorre, por exemplo, na negatividade do *ego cogito*, em qualquer de suas clássicas acepções.

Para reforçar minha hipótese hermenêutica de uma coincidência mais que meramente literária entre o pensamento oriental e a filosofia de Schopenhauer, sublinho, na sequência, outra notável afinidade entre a teoria do conhecimento de Schopenhauer e as teses Zen-budistas, desta feita recorrendo à doutrina de Nāgārjuna da originação interdependente e da interpenetração entre todas as coisas.

Na célebre compilação intitulada *O caminho do meio*, Nāgārjuna demonstra que a nenhuma entidade existente ou possível corresponde um caráter substancial, que nada é ‘pleno’, dotado de substancialidade, nem no polo objetivo, nem no polo subjetivo da relação de conhecimento; também o sujeito – aparentemente contraposto ao objeto – nada tem de fixidez e constância, não é uma ‘alma’, menos ainda imortal, mas está submetido à ‘lei (*dharma*)’ do surgimento e perempção, segundo a causalidade cármica, como de resto todas as coisas existentes no cosmos.

Porém, essas categorias ontológicas e a legalidade que lhes é correlata valem apenas para o mundo fenomênico, o universo das aparências – que tem senão uma consistência ilusória, sortilégio do véu de Maya. Sendo assim, se do ponto de vista de uma ‘verdade superior’, não existem nem sujeitos, nem objetos, então também não existem nem causas, nem efeitos. É precisamente esta suprema sabedoria que encontramos no pórtico da *Doutrina do meio*:

Aquele que se encontrava em condições de esclarecer que nem surgimento nem perecimento, nem subsistência (continuidade) nem finitude (descontinuidade), nem unidade (identidade) nem diferença (não identidade), nem tradição (passado) nem prosseguimento (futuro) são causas formais (*yin yuan/hetu*); aquele que, por meio disso, refutava elegantemente todas as conclusões daí extraídas (*xi lun/prapanca*); perante ele, o Buda, inclino minha cabeça em veneração, perante o fundador da doutrina do meio.³

Se nós representarmos a realidade em sua verdade, mostra-se justamente a

vacuidade das categorias lógicas, com auxílio das quais povoamos o universo com hipóstases, sobretudo a vacuidade da relação de causa e efeito. Nesse sentido, Nagarjuna se aplica em tornar patente que causa e efeito não são nem idênticos, nem diferentes, nem as duas coisas juntas. Se aplicarmos essa percepção à teoria do conhecimento, isso leva à desconstrução tanto do sujeito como do objeto, pois sujeitos são as instâncias do processamento das sínteses de apreensão e das sínteses dos conceitos nos juízos. Em termos da filosofia de Nagarjuna, pensamento, sensação, consciência e tato, unificam-se num ato subjetivo de apreensão, razão, pensado como a causa tanto dessas operações de síntese como também de ação no mundo, portanto também como causa da existência de uma nova personalidade depois da morte. Ora, tais sujeitos, na medida, porém, em que existem, foram causados por uma existência anterior.

Se, entretanto, causas e efeitos não são idênticos nem diferentes, nem as duas coisas ao mesmo tempo, então a identidade pessoal não pode ser sustentada nem no domínio do ‘sujeito das sínteses’ (consciência transcendental), nem do objeto do pensamento. Por extensão, o mesmo argumento pode-se fazer valer em relação à pretensa identidade substancial. Em face da teoria budista da originação interdependente, de acordo com a qual todas as coisas individuais devem sua existência reciprocamente umas as outras, sendo, portanto, umas tanto condição como condicionadas pelas outras, toda identidade ou permanência torna-se insubsistente, de modo que qualquer individuação não passa de aparência, sendo o vazio, a nada (*sunyata*), o unicamente verdadeiro.

Na medida em que pode ser reportado à condição de representação submetida ao princípio de razão, o mundo é a totalidade dos objetos figurados para um sujeito, de acordo com as formas a priori de sua capacidade cognitiva. A infinitude dos fenômenos conectados de acordo com as regras do espaço, do tempo e da causalidade é idêntica à realidade correspondente à atualidade ou à possibilidade da experiência, ou seja, o tecido das relações regradas entre nossas percepções atuais ou possíveis.

A essência metafísica, a realidade única desse mundo das aparências, é Vontade metafísica, não acessível pela representação submetida ao princípio de razão – o equivalente da *coisa em si* em Kant. Schopenhauer, porém, sustenta tanto a tese da possibilidade da intuição intelectual quanto aquela que admite o acesso possível à coisa em si, entendida como Vontade ou essência metafísica do mundo. Esse acesso ele o reconhece na experiência do corpo próprio do homem: o corpo é o *médium* vinculante entre o universo fenomênico e a essência

metafísica do mundo como Vontade. O corpo, então, não é objetivação, mas **objetividade** da vontade, sendo, pois, cada corpo individual uma concreção singular da vontade, uma expressão imediata da mesma, que tem o mesmo *status* metafísico das forças naturais e das ideias platônicas.

Tudo se passa como se cada individualidade corporal fosse uma ideia, ou uma força da natureza, um ato imediato ou autoposição singular da essência metafísica do mundo, num certo grau e veemência únicos. Daí decorre a importância da experiência corporal, verdadeiro acesso ao Si-Próprio enquanto vontade, ponto de conexão com a coisa-em-si. A experiência imediata do corpo próprio – não do corpo como objeto existindo entre outros corpos, para o sujeito do conhecimento, mas do corpo *que eu sou e que imediatamente sinto* – é também a passagem do mundo como representação para o mundo como vontade.

Como o corpo do homem é já a objetividade da Vontade como ela aparece neste grau e neste indivíduo, segue-se que o querer individual, a desenvolver-se no tempo, é, por assim dizer, a paráfrase do corpo, a elucidação do sentido referente ao todo e às partes; é um outro modo de exposição da mesma coisa-em-si cujo fenômeno o corpo já é. Eis por que, em vez de afirmação da Vontade, podemos também dizer afirmação do corpo. O tema fundamental de todos os diferentes atos da Vontade é a satisfação das necessidades inseparáveis da existência do corpo em estado saudável, necessidades que já têm nele sua expressão e podem ser reduzidas à conservação do indivíduo e à propagação da espécie (Schopenhauer, 2005, p. 421).

Desse ponto de vista, Schopenhauer pode afirmar que a existência humana *corporal* é a raiz do egoísmo, e que o egoísmo é, por sua vez, a origem do sofrimento, das dores do mundo, evidenciadas no apego. A libertação, que redime o homem do sofrimento constante, experimenta uma modalidade de realização no mundo empírico na fruição da obra de arte. Na experiência estética, o indivíduo fenomênico desprende-se do agulhão da vontade, que exige e impele incessantemente à satisfação, fazendo girar por todo o tempo a roda de Íxion do sofrimento.

Na vivência artística, elevamo-nos à condição de puro sujeito do conhecimento – e, nessa condição, não é mais um indivíduo, de alguma maneira vivendo uma experiência de transcendência em seu próprio corpo –, calma e límpida superfície especular de refração não de um objeto qualquer, mas da ideia ou das ideias, que são como que os protótipos ou modelos ideais, dos quais derivam as entidades existentes no mundo atual ou possível.

Nesse sentido, o sujeito anula-se como sujeito eternamente desejante, acossado pelo querer e pela insatisfação, para tornar-se espelho das ideias, identificando-se, dessa maneira, com elas, e, por esse meio, apaziguando-se temporariamente

na pura fruição estética, uma vivência que é fim em si mesma, e não simplesmente meio de satisfação de necessidades, penúrias ou atos volitivos.

Para entender a verdadeira realidade e para conhecer a verdadeira natureza do universo e da vida humana, temos de romper com a convicção de senso comum segundo a qual consideramos que as coisas existem no mundo externo apartadas da consciência, e que alguma coisa chamada mente existe atrás da consciência, como substrato de faculdades que se exercitam como funções. O ponto de partida de um pensador Zen budista como Kitarô Nishida, que ele denomina de experiência pura, é que não há sujeito separado da objetividade, sendo a própria consciência uma função de unidade, de modo que o conhecimento da verdade consiste em seguir esse si-próprio superior, realizar esse si-próprio superior.

A existência independente da mente e da matéria é geralmente considerada um fato intuitivo, mas, por meio da reflexão, tomamos claramente consciência de que esse não é o caso. O que é a mesa diante de mim agora? Sua cor e sua forma são sensações do olho; o sentimento de resistência, quando a toco, é uma sensação da mão. A forma, o tamanho, a posição e o movimento de uma coisa – aquilo que intuímos/percebemos – não são estados objetivos da coisa nela mesma. Perceber as coisas nelas mesmas, à parte de nossa consciência, é impossível. A mesma coisa vale, da mesma forma, para nossa mente. Aquilo que conhecemos não é a própria mente, mas a atividade de conhecimento, sentimento e vontade. Quando visto psicologicamente, aquilo que pensamos como nosso si-próprio, funcionando em meio ao tempo, nada mais é do que a continuação da sensação ou do sentimento; a mente e a matéria que tomamos como fatos intuitivos são meramente combinações não variáveis de fenômenos similares de consciência. Somos levados a pensar na existência da mente e da matéria por aquilo que nos é exigido pela lei da causalidade (Nishida, 1963, pt. II, cap. 5, § 1).⁴

Desenvolvendo teses que se aproximam surpreendentemente das posições filosóficas de Schopenhauer, Kitarô Nishida faz notar que, para além do que a mente e os sentidos nos revelam como realidade empírica, à luz do princípio de individuação, mente e espírito não existem separadamente, aliás, nada existe separadamente na realidade: a única coisa efetivamente real é a impermanência de todas as coisas.

A natureza e o espírito não são duas espécies completamente diferentes de realidade. A distinção entre ambos resulta das diferentes maneiras de olhar para uma e mesma realidade. Todo aquele que compreende profundamente a natureza discerne uma unidade espiritual na base dela. Mais ainda, o espírito completo, verdadeiro, está unido como a natureza; só existe uma realidade no universo. E, como disse antes, essa única realidade é ambas as coisas: infinita oposição e conflito e infinita unidade. Ela é uma atividade independente, infinita, autoplênificada (Nishida, 1963, pt. II, cap. 14, § 10).⁵

Essa unidade metafísica irreduzível a toda estabilidade e permanência, tem, para Nishida, o mesmo significado que a atividade infinita Deus. Não se trata,

como em Schopenhauer, da unidade da Vontade, mas de Deus como o não-algo que não transcende, mas constitui o âmago e a base da realidade: Deus é aquilo que dissolve a distinção entre subjetividade e objetividade, e reúne espírito e natureza.

A teoria estética, objeto do livro III de *O mundo como vontade e representação*, não constitui apenas uma doutrina do belo e do juízo de gosto, uma metafísica do sublime e da beleza, mas também – talvez sobretudo – um passo no caminho da *Erlösung* da vontade de viver.

A ideia é para nós somente a objetividade imediata, e por isto adequada, da coisa em si, que porém ela própria é a *vontade*, a vontade enquanto ainda não objetivada, ainda não tornada representação. Pois a coisa em si deve, conforme Kant, ser livre de todas as formas presas ao conhecimento como tal: e é apenas um erro de Kant não ter incluído entre estas formas da representação, antes de todas as outras, o ser-objeto-para-um-sujeito, justamente por ser esta a forma primeira e mais universal de todo fenômeno, isto é, representação; eis porque ele deveria ter recusado expressamente à sua coisa em si [a condição de] ser objeto, o que o teria preservado daquela grande inconsequência, que não se tardou em descobrir.

Por outro lado, a ideia platônica é necessariamente objeto, algo reconhecido, uma representação; e justamente devido a isto, e somente devido a isto, distinta da coisa em si; ela se despojou apenas das formas subordinadas do fenômeno, todas compreendidas sob o princípio de razão, ou melhor, ainda não as adotou; contudo manteve a forma primeira e mais geral, a da representação em geral, do ser objeto para um sujeito (Schopenhauer, 2005, v.III, § 32).⁶

Ora, uma vez que o princípio de razão suficiente, em sua quadrúplice raiz, é a forma a priori e universal do intelecto, nosso conhecimento está necessariamente adstrito ao princípio de individuação, pois só podemos nos representar aquilo que pode ser identificável, submetido a regras lógicas como, por exemplo, os princípios de identidade, de não contradição e do terceiro excluído, o que significa que a relação entre sujeito e predicado é condição *sine qua non* da representação (e, portanto, conhecimento possível) de objetos, que se faz pelas formas universais da predicação.

Portanto, se, como indivíduos, não temos conhecimento algum fora do subordinado ao princípio de razão, essa condição é excludente do conhecimento das ideias, que são essências atemporais, logo, não submetidas às relações de contiguidade e sucessão – tempo e espaço e causalidade como *principia individuationis*. Desse modo, para que seja possível um gênero qualquer de conhecimento das ideias, então deve operar-se uma profunda modificação no sujeito, uma transformação essencial, que deve ser, de acordo com a estética de

Schopenhauer, correspondente e análoga a uma não menos considerável de todo o modo do objeto, e mediante o qual o sujeito, enquanto conhecendo uma ideia, deixa de ser indivíduo.

Nessa supressão do condicionamento reside, pois, o caráter redentor da vivência artística, de que todo homem, em diferentes medidas e proporções, é sempre capaz, sendo a criação da beleza e do sublime artístico a tarefa reservada ao gênio, que capta, configura e expressa a universalidade da ideia na particularidade do objeto singular.

Passo, então, à aproximação do pensamento de Schopenhauer com o aspecto ético da filosofia oriental, no passo que ora empreendo, com as doutrinas fundamentais do Budismo. Um dos mais célebres discursos atribuídos a Sidarta Gautama, podemos ler: que o Buda dirigiu-se ao Parque dos Veados em Benares [Sarnath] e expôs a sua doutrina aos que tinham sido anteriormente seus companheiros na vida ascética, sob a forma das Quatro Nobres Verdades, apresentando-as sob a forma tradicional védica do diagnóstico e da receita, formulados por um médico competente: a identificação da doença e sua causa, o juízo quanto à possibilidade de cura e a prescrição do remédio.

A Primeira Verdade refere-se à problemática palavra *duhkha* [pali, *dukkha*], traduzido livremente por “sofrer” e que designa a grande doença do mundo para a qual o método de Buda é a cura. Tudo é sofrimento-sofredor. O nascimento é *duhkha*, a velhice é *duhkha*, a doença é *duhkha*, a morte é *duhkha*; a dor, o lamento, a angústia, o desespero são *duhkha*; a união com aqueles de quem não se gosta é *duhkha*, a separação daqueles de quem se gosta é *duhkha*; não obter o que se deseja é *duhkha*. A vida, tal como habitualmente a vivemos, é sofrimento – ou mais precisamente é infectada pela peculiar frustração que resulta de tentar o impossível, ou seja, satisfazer nossos desejos.

A Segunda Nobre Verdade é: existe uma origem; um surgimento do sofrimento relaciona-se com a causa da frustração, considerada como *trishna*, apego ou possessão, baseado no *avidya*, que é ignorância ou inconsciência. A Terceira Nobre Verdade consiste em que existe uma cessação do sofrimento. A cessação do sofrimento diz respeito ao fim da autofrustração, do apego às coisas. A Quarta Nobre Verdade diz respeito ao caminho que leva à cessação do sofrimento, caminho que é descrito como os Oito Degraus do *Dharma* do Buda, isto é, o método ou doutrina pela qual a autofrustração é aniquilada (cf. Watts, 1957, pp. 67-74).

Ora, não há como passar ao largo da reflexão desses ensinamentos na doutrina schopenhaueriana da objetivação da vontade na natureza, ocorrendo o fio

condutor do *principium individuationis*:

Denominamos tempo e espaço, já que só neles e por eles é possível a pluralidade do que é um e o mesmo, *principium individuationis*. Tais formas são essenciais ao conhecimento natural, que brota da Vontade. Em virtude disso, a Vontade aparece em toda parte na pluralidade dos indivíduos. Todavia, semelhante pluralidade concerne não à Vontade como coisa-em-si, mas exclusivamente a seus fenômenos. A Vontade se encontra em cada um destes por inteiro, indivisa e em torno de si vê a imagem inumeráveis vezes repetida de sua própria essência, porém esta, portanto o que é de fato real, é encontrada imediatamente só em seu interior. Eis por que cada um quer tudo para si, quer tudo possuir, ao menos dominar, e assim deseja aniquilar tudo que lhe opõe resistência (Schopenhauer, 2005, p. 426).

Todo corpo humano é, portanto, inexoravelmente individual – e se volta para a satisfação de suas necessidades. O corpo é o que o intelecto e a sensibilidade apreendem como objetivação da vontade, sua concreção num indivíduo singular; por conseguinte, na medida em que a vontade se afirma nesse corpo individual, ela só pode relacionar-se imediatamente consigo mesma. “Sua existência, tal como esta é imediatamente dada, realiza-se, por força de necessidade, como autorreferência do sujeito, e expressa-se em meio às demais existências corporais no comportamento autorreferente, no *egoísmo prático*.” (Malter, 1991, p. 352).

Aqui se desvela a inexorável necessidade ontológica do egoísmo: a vontade se encontra em cada indivíduo por inteiro e indivisa, e, ao menos via de regra, só divisa as outras individualidade – pluralidade existindo no tempo e no espaço – como múltiplas imagens de sua própria essência, que só ela é real. No entanto, a essa realidade a vontade individual só tem acesso na experiência interna de sua própria existência corporal – só em seu próprio interior, como Schopenhauer afirma. Portanto, todo *ego* corporal necessariamente quer ter tudo para si, quer tudo possuir, porque ele realiza, em sua imediatez, a essência insaciavelmente desejante da vontade – que deseja também aniquilar tudo aquilo que a ela resiste e se opõe.

Eis a razão de ser da destrutividade do egoísmo prático, assim como do caráter sofredor de toda existência, considerada desse ponto de vista como conflito eterno. A essa razão prática vem somar-se um fator teórico:

Acresce ao dito o fato de que, no ser cognoscente, o indivíduo é o sustentáculo do sujeito que conhece e este é o sustentáculo do mundo. Noutros termos, toda natureza exterior ao sujeito que conhece, portanto todos os demais indivíduos existem apenas em sua representação: sempre está consciente deles apenas como sua representação, portanto de maneira meramente mediata, como algo dependente de seu próprio ser e existência, pois se sua consciência sucumbisse, o mundo também sucumbiria

necessariamente, isto é, a existência ou inexistência dos demais indivíduos ser-lhe-iam indiferentes e indiscerníveis. Em verdade, todo indivíduo conhece, é e encontra a si mesmo como a Vontade de vida em sua totalidade, como o em-si mesmo do mundo, portanto, como a condição complementar do mundo como representação, consequentemente como um microcosmo equivalente ao macrocosmo (Schopenhauer, 2005, p. 426).

O problema é que o egoísmo – teórico ou prático – é essencialmente vão. Pois toda existência corporal e todo interesse egoísta existe no tempo, e, portanto, porta em si uma impermanência radical.

O que *foi*, não é mais; tanto quanto aquilo que *nunca* foi. Mas tudo o que é, nesse mesmo instante já terá sido. Por isso, em termos de *realidade* (*Wirklichkeit*), o mais insignificante presente, se considerado em relação ao mais significativo passado, ainda continua sendo ainda algo, comparado com o nada – pelo que o presente se relaciona com passado como algo existente, em comparação com o nada (Schopenhauer, 2001, cap. XI, § 143).⁷

Portanto, existir é estar submetido à roda do nascimento e da morte, do apego e do sofrimento, e todo anseio para conservar mais um pouco o próprio Si é já reposição e reprodução do sofrimento originário. Afirmar a própria vontade, em qualquer movimento volitivo do corpo é já preparar a próxima dor; nascer é já começar a morrer. Numa “concisão lapidar, diz uma vez Anaximandro: ‘De onde as coisas têm seu nascimento, ali também devem ir ao fundo, segundo a necessidade; pois têm de pagar penitência e ser julgadas por suas injustiças, conforme a ordem do tempo.’” (Nietzsche, 1973, p. 23).

Sendo assim, então, a única libertação efetiva, a única possibilidade de resgate e salvação consiste na (auto) supressão da vontade, no aniquilamento do egoísmo, que é fonte de todo apego e sofrimento. Para Schopenhauer, a filosofia é, em seu ápice, soteriologia, salvação e libertação a partir da negação da essência sofredora do universo. Daí decorre que o tipo humano supremo, a quintessência da sabedoria e da liberdade, encontra-se nas figuras da santidade e ascese, nas quais se torna efetivo o único ato de liberdade possível no mundo empírico: a autonegação da vontade de viver, sob a forma do jejum voluntário, da obediência e disciplina ascéticas, e da castidade. Essa sabedoria representa também a conquista da verdade sobre Si-Mesmo, uma iluminação que equilibra à *unio mistyca*, a dissipação das ilusões e delírios da arrogância e vaidade humana.

Também para os budistas, a Iluminação consiste em ascender à consciência do verdadeiro Si-Próprio, que é também, ao mesmo tempo, a consciência da ilusão do Ego e da interpenetração de todas as coisas. Concepções do Si-Próprio, não apenas no Budismo, mas também em todas as religiões e até na maior parte das filosofias se estendem da espécie mais estreita de *ego* até o fundamental,

verdadeiro Si-Próprio, assim como o Atman do Brahmanismo ou a natureza búdica (conquanto essas sejam muito diferentes). O próprio Schopenhauer escreve a esse respeito: “Em razão disso, encontramos também no *Bhagavad-Gita*: ‘Ele habita Indiviso nos seres e, todavia, ele assim o faz como se fosse divisível. Temos de conhecê-lo como o ser que mantém, engole e produz. – Decerto, caímos aqui numa mística linguagem figurativa, mas ela é a única na qual deixa-se ainda dizer alguma coisa desse tema inteiramente transcendental (Schopenhauer, 1986, cap. 25). Analogamente, tanto em Schopenhauer quanto no Zen Budismo, não há outro caminho para se alcançar esse estágio de sabedoria e plenitude senão *começar* a partir da consistência ilusória de nosso si-próprio; ele é nosso caminho de acesso à realidade. Do ponto de vista dos mestres Zen budistas, temos de começar com o si próprio e ir *através* dele – deixar o si próprio para trás, esquecê-lo. Só assim se pode alcançar a natureza do Buda.

Por causa disso, a solução final da prática meditativa Zen-Budista, de que o pensamento de Nishida é uma espécie de consideração teórica, só pode ser a Iluminação Redentora, a plena realização do Verdadeiro Si-Mesmo. Se as quatro nobres verdades professadas pelo Budismo nos confrontam, desde logo, como o problema da temporalidade, e com a impermanência como o elemento fundamental, esta, por sua vez, consiste, no revela-se em sua verdade suprema na identificação entre Samsara e Nirvana: Samsara não é nada de essencialmente diferente do que o Nirvana. Nirvana nada é de essencialmente diferente que Samsara. Os limites de Samsara são também os limites de Nirvana. Portanto, não há a mais leve tênue diferença entre os dois, de modo algum (Dōgen, 2006, pp. 172s).

Assim é que o pensamento de Kitarō Nishida culmina em filosofia da religião.

Desconsideração feita da idade histórica ou do grupo cultural, todos têm uma palavra para ‘Deus’. Devido às diferenças no nível de conhecimento e na diversidade das exigências, essa palavra é interpretada de variadas maneiras. Alguns povos religiosos concebem Deus como alguma coisa como um grande ser humano, que se encontra fora do universo e o controla. Essa noção de Deus é extremamente infantil, e não somente conflita com o aprendizado e conhecimento atual, mas também na esfera religiosa não consegue ser algo com que os seres humanos podem realizar a unidade íntima de nossos corações. Ao mesmo tempo, contudo, não posso acreditar, como hoje em dia afirmam alguns cientistas que representam as ciências duras, que a matéria seja a única realidade e que a força material seja a origem e a base do universo. – Como afirmei anteriormente, existe um princípio espiritual fundamental na base da realidade, e esse princípio é Deus. Essa ideia está de acordo com a verdade fundamental da religião hindu: Átman e Brahman são idênticos. Deus é o grande espírito do universo (Nishida, 1963, pt. II, cap. 14, § 10).⁸

Inversamente, no sistema do pensamento único, formulado por Schopenhauer, a filosofia não culmina em religião; o filósofo de *O Mundo* permanece do início ao fim um intransigente materialista ateu. No entanto, sua filosofia, na medida

em que é otimismo prático, é uma soteriologia. O quarto livro de *O Mundo como vontade e representação* conclui com uma evocação do nirvana budista, que traz à luz, uma vez mais, o caráter ilusório e insubsistente de todo fenômeno que se encontra submetido à forma geral do entendimento: o princípio de razão suficiente. Depois de ter exposto seu ensinamento da autonegação da vontade de viver, nas linhas finais da obra capital, Schopenhauer inscreve o seguinte paradoxo:

“Para todos aqueles que ainda estão cheios de Vontade, o que resta após a completa supressão da Vontade é, de fato, o nada. Mas, inversamente, para aqueles nos quais a Vontade virou e se negou, este nosso mundo tão real com todos os seus sóis e vias lácteas é – Nada.” (Schopenhauer, 2005, p. 519). A tese soteriológica da autonegação da vontade como única possibilidade de realização fenomênica da liberdade e único caminho de redenção libertadora implica então também a superação até mesmo da esfera ética da existência. O agir moral, fundado no sentimento universal de compaixão, é ainda guiado pela lógica do véu de Maya, tecido pelo *principium individuationis*; o agir moral ainda é fundado em motivo, que se exhibe à vontade no espelho do intelecto.

A compaixão permite vislumbrar a meta última da comunidade de todos os seres sofredores, da identificação de minha própria dor como dor do mundo inteiro, e de todas as dores do mundo como minha própria dor – mas a vida ética ainda não é a redenção. Esta, assim como na iluminação búdica, é salvação consistente na autonegação da vontade; ela é também a redenção de todas as criaturas, já que não é negação e supressão do fenômeno, do indivíduo, mas da essência sofredora e autocontraditória do mundo, desse impulso cego e irracional que não é senão sofrimento eterno. Razão pela qual, ‘para todos aqueles que ainda estão cheios de Vontade, o que resta após a completa supressão da Vontade é, de fato, o nada’.

Referências bibliográficas

- Dōgen. (2006). *Shobogenzo*. Ausgewählte Schriften. Shoji – Leben und Tod. Übersetzt und Herausgegeben von Ryosuke Ohashi und Rolf Elberfeld. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann. Günther Holzboog Verlag.
- Kossler, M.; Salaquarda, B. (2007). *Die Deutung der Welt*. Jörg Salaquardas Schriften zu Arthur Schopenhauer. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Malter, R. (1991). *A. Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik*

- des Willens. Stuttgart. Bad-Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Nagarjuna. (2010). *Die Lehre von der Mitte (Mula-madhyamaka-karika)*. Trad. Lutz Geldsetzer. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Nietzsche, F. (1973). *A filosofia na época trágica dos gregos*. In: *Os pré-socráticos. Seleção de textos de José Cavalcante de Souza. Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.
- Nishida, K. (1963). *Ensaio sobre o bem*. Madrid: Revista de Occidente.
- Salaquarda, J. (2007). *Arthur Schopenhauer (d'1788-1860)*. In: Broese, K.; Koßler, M.; Salaquarda, B. (Hrsg.). *Die Deutung der Welt. Jörg Salaquardas Schriften zu Arthur Schopenhauer*. Würzburg. (Mimeo).
- Schopenhauer, A. (1986). *Die Welt als Wille und Vorstellung. Sämtliche Werke*. Ed. Wolfgang Frhr. Von Löneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- . (2005). *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Edunesp.
- . (2001). *Parerga und Paralipomena II*. Oxford: Oxford University Press.
- Watts, A. W. (1957). *The way of Zen*. Trad. port. de Carlos Babo. New York: Pantheon.

¹ Na nota 2 desse mesma página podemos ler: “Perante Wieland, Schopenhauer (como estudante) expressou-se em 1811: ‘A vida é uma coisa infeliz, eu prescrevi a mim mesmo refletir sobre ela (Gespräch, 22).” Esse mesmo texto foi posteriormente republicado por Mathias Kossler e Barbara Salaquarda (Kossler; Salaquarda, 2007, pp. 59-66). Infelizmente, o trecho citado não consta da publicação.

² “Prefácio à Primeira Edição”.

³ Tradução feita a partir de: (Nagarjuna, 2010, p. 3).

⁴ “O Ponto de Partida da Investigação”.

⁵ “Deus como Realidade”.

⁶ Créditos da digitalização: Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia). Homepage do grupo: <<http://br.egroups.com/group/acropolis/>>.

⁷ “Adendo à Doutrina da Natividade da Existência.”

⁸ “Deus como Realidade”.

Rumo a uma concepção da Filosofia como expressão: Abordando a Filosofia Intercultural a partir de um paradigma Zen-budismo*

Gereon Kopf

A filosofia está se tornando global

Os últimos quarenta, cinquenta anos têm visto um aumento no interesse pelas filosofias chamadas comparativas, interculturais e globais.¹ O que esses termos parecem indicar, embora em diferentes graus,² é uma tentativa de liberar a filosofia de ser uma disciplina acadêmica dos confins das tradições europeias e norte-americanas e abri-la para as tradições intelectuais de todo o mundo. A distinção entre “filosofia” *per se* e “filosofia global” parece ser artificial uma vez que a maior parte das definições de filosofia parece implicar uma relevância e um escopo universais, o que tornaria o qualificador ‘intercultural’ ou ‘global’ redundante e desnecessário. A filosofia tem sido alternativamente definida como “vida examinada”,³ “uma tentativa persistente de pensar as coisas” (Beck, 1952, p. 4), “o estudo da sabedoria e da verdade” (Berkeley, 1957, p. 5), “a tentativa de entender a natureza do mundo e nosso lugar e destino nele” (Cornforth, 1962, p. 219) e a “batalha contra o encanto de nossa inteligência por meio da linguagem” (Wittgenstein, 1953, p. 47). Ironicamente, entretanto, apesar dessas definições selecionadas de grandes nomes das tradições filosóficas da Europa e América do Norte, se livros didáticos e programas curriculares forem alguma referência, a filosofia é ainda predominantemente compreendida como um projeto europeu ou norte-americano. Em outras palavras, é tomado como certo que exista filosofia na Europa e na América do Norte; já filósofos do campo da filosofia comparativa, intercultural e global, bem como filósofos de tradições outras que não aquelas da Europa e da América do Norte, devem provar de que modo sua tradição ou trabalho se qualifica como filosofia, uma tarefa raramente esperada de pensadores na Europa e na América do Norte.⁴ Mesmo estudiosos que são sinceramente apoiadores da iniciativa comparativa tendem a tornar as tradições euro-americanas de filosofia seu paradigma e tentar identificar projetos de método e discussões semelhantes em outras tradições. As realizações intelectuais em outras tradições são então consideradas filosofia se elas, de algum modo, se assemelham à produção filosófica da tradição que se estende dos Pré-Socráticos

às abordagens contemporâneas analíticas e continentais. Para parafrasear a perspicaz observação de Thomas P. Kasulis a respeito da pesquisa acadêmica por uma “ética Zen”, “a pressuposição oculta na conversa é (...) que um sistema filosófico no budismo (...) seria imediatamente reconhecível a um ocidental como um sistema filosófico” (Kasulis, 1990, p. 41). Por fim, investigações como “existe filosofia no Japão” quase nunca servem para aumentar a compreensão das realizações da tradição em questão, mas, ao invés, constituem-se em uma tentativa de determinar se elas estão no mesmo nível da filosofia feita na Europa ou na América do Norte. Na análise final, essas atividades se resumem a investigar se culturas fora da Europa e da América do Norte podem ser consideradas como intelectualmente iguais ou não. O problema central aqui é simplesmente o eurocentrismo. Se a filosofia, entretanto, é compreendida como uma tentativa de fazer sentido do predicamento humano e tomar uma atitude autorreflexiva e crítica em relação às nossas interações com o mundo, a questão não deve ser “que cultura possui filosofia”, mas “que formas culturais a filosofia toma”.

Neste artigo, fingirei não precisar mostrar que existe filosofia fora da Europa e da América do Norte. Pelo contrário, começarei minha discussão com a suposição de que existe. Como indicado no parágrafo anterior, eu defino a filosofia como uma reflexão sobre o predicamento humano e uma atitude autorreflexiva e crítica em relação à nossa interação com o mundo. É essa autorreflexão que deu surgimento às tradicionais sub-disciplinas da filosofia europeia, como a metafísica, a epistemologia e a ética, mas também a filosofia da linguagem, a filosofia da ciência e etc. É então o objetivo deste artigo esboçar um modo alternativo de pensar sobre a filosofia como a disciplina da autorreflexão sistemática; uma abordagem que está baseada na filosofia Zen-budismo e sua adaptação pelos filósofos da Escola de Kyoto no início do século XX no Japão. Eu escolhi essa tradição por três motivos: primeiro, muitos pensadores dessa tradição como Keiji Nishitani 西谷啓治 (1900-1990) explicitamente identificam a filosofia com a autorreflexão; segundo, parece não existir tradição cuja habilidade de produzir filosofia acadêmica seja tão posta em dúvida quanto o é o Zen-budismo, que se tornou famoso pelo seu uso de paradoxos e pela forma estilística do *non-sequitur*; terceiro, não apenas a tensão entre universalidade e particularidade, que é o centro do debate acerca da filosofia global e intercultural e da questão “o que é filosofia”, desempenha um papel significativo na filosofia budista japonesa, mas os membros da Escola de Kyoto também aplicaram esta discussão de universalidade/particularidade à

questão de especificidade cultural com sucesso variável. Assim, sua filosofia não se torna apenas um requintado estudo de caso para uma abordagem ‘alternativa’ à filosofia, ela também pode contribuir com a controvérsia acerca da própria filosofia comparativa, intercultural e/ou global.

O ponto de vista do filósofo

A filosofia começa com autorreflexão crítica, isto é, a “vida examinada”. Foi o gênio de René Descartes (1596-1650) o primeiro a localizar o início da filosofia no sujeito autorreflexivo, o *cogito*, razão de sua duradoura importância para as tradições filosóficas da Europa e das Américas. Esse *cogito* é inextricavelmente ligado à divisão da experiência humana em dois reinos, o reino das ideias e o reino do fenômeno. A filosofia primariamente investiga o reino das ideias, isto é, os conceitos que usamos para descrever a realidade, dinâmicas políticas, linguagem, arte, etc., em vez dos “fenômenos da experiência” em si mesmos.⁵ Entretanto, embora a separação entre filosofia e ciências naturais coincida mais ou menos, pelo menos de uma perspectiva histórica, com a distinção de Descartes entre *res cogitans* e *res extensa*, eu não diria com convicção que sua metafísica dualista captura o escopo da filosofia adequadamente. Parece-me que a filosofia primariamente investiga o que Immanuel Kant (1724-1804) chama de “formas de conhecimento” ou, pelo menos, a *res cogitata* ao invés do conhecedor subjetivo ou mesmo uma substância como a *res cogitans*. É por essa razão que Kitaro Nishida 西田 幾多郎 (1870-1945) define filosofia como um conhecimento do ponto de vista da objetividade e não da subjetividade.⁶ Em outras palavras, a filosofia constitui a atividade de pensamento que investiga a si mesmo e assim a externalização e objetificação de uma atividade interna e subjetiva, o pensamento.⁷ O que torna a filosofia única entre todas as disciplinas acadêmicas é que ela é inerentemente autorreflexiva e assim rememora a estrutura fundamental da autoconsciência – e qualquer estudo da mente sobre essa questão – na qual um sujeito epistemológico estuda a si mesmo como seu próprio objeto.⁸

Em última análise, a filosofia começa com um momento de autoconsciência, o “eu do filósofo”. Essa autoconsciência não é o pensamento de um *cogito* sobre alguma outra coisa, mas sobre si mesmo. Além disso, ele não é uma coisa (*res*), embora pense sobre si mesmo.⁹ Nesse ato de pensar, o *cogito* diferencia o si mesmo como o “eu” das coisas que estão ao redor de outros “eus”. Ele se delinea não a partir de uma *res extensa*, mas de uma multiplicidade de outros seres individuais – sejam eles materiais, como árvores, ou mentais, como outros

seres – e do mundo como um senso coletivo de alteridade. Esse ato autoconsciente de pensamento – ou, mais precisamente, o ato de autoconsciência – não é idêntico à identidade pessoal, ou ao ‘eu’. Primeiro, a autoconsciência não é uma coisa: ela é ativa, dinâmica e mutável. Mas, mais importante, esse ato de autoconsciência também diferencia a si mesmo dos aspectos do indivíduo que Sigmund Freud (1856-1939) chama de “inconsciente” (*das Unbewusste*) e o “estranho” (*das Unheimliche*) nos atos de “repressão” (*Verdrängung*), ou o que C. G. Jung (1875-1961) chamava “dissociação” (*Dissoziation*). Finalmente, a autoconsciência não experiencia a si mesma, na maior parte das vezes, como um pensamento sem corpo, mas como uma autoconsciência corporificada. Em um nível básico, não existem, como os naturalistas afirmam, nenhuma autoconsciência sem o cérebro. Mas, além disso, o cérebro requer um corpo que se move e percebe, como Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) observou em seu *Phénoménologie de la perception* [*Fenomenologia da percepção*] – Nishida refere-se a essa modalidade bi-direcional de corporificação da autoconsciência como “intuição agente” (*koiteki chokkan* 行為的直観) – para dar surgimento à autoconsciência. Em resumo, o *cogito* “eu sou” sobre o qual é falado aqui não é uma substância mental sem corpo, mas um ato corporificado que concebe a si mesmo como diferente e, de certo modo, independente de um mundo que consiste em uma multiplicidade de objetos inanimados e outras mentes.

Por colocar a si mesmo como o “eu”, conforme o filósofo budista Vasubandhu (século V d.c.) observou, a autoconsciência divide a realidade da consciência dentro de uma dimensão subjetiva e objetiva, em vez de [dividi-la] em duas substâncias. Nishida refere-se a essas duas dimensões, usando a linguagem Husserliana, como a “direção noemática” (*noemateki hoko* ノエマ的方向) e “noética” (*noeshisuteki hoko* ノエシス的方向) da consciência. Essa bifurcação da experiência humana engendrada pela autoconsciência do “eu” é expressa nas várias dicotomias que são características da construção humana do mundo, tais como interno-externo, mente-matéria, bem como eu-mundo, e apresenta o inquiridor filosófico com uma série de alternativas: a consciência é ou mental ou física, a realidade é ou interna ou externa, e o corpo é ou um sujeito ou um objeto. Essas dicotomias aparentemente razoáveis revelam uma série de paradoxos ou pelo menos enigmas: 1) o eu que concebe a si mesmo como em oposição ao mundo é na verdade uma parte dele; 2) a consciência está sempre corporificada; 3) o corpo que a consciência corporificada chama de seu é simultaneamente subjetivo e objetivo, ativo e passivo; 4) a distinção entre interno e externo é concebida alternativamente como a justaposição eu e mundo,

consciente e inconsciente, bem como emoção e racionalidade, e assim mostra-se como um alvo que muda de forma. Filósofos budistas Mahayana, que herdaram a fenomenologia de autoconsciência de Vasubandhu, tendem a interpretar esses paradoxos e enigmas não como uma indicação da inefabilidade da realidade ou como uma rejeição da lógica, mas, ao contrário, como uma crítica do quadro dualístico que está subjacente. O problema do quadro dualístico é ressaltado pela impossibilidade do eu subjetivo conhecer a si mesmo como objeto. Para filósofos budistas Mahayana, a chave para entender o caminho pelo qual o eu conhece a si mesmo e o mundo está na autoconsciência, na qual o sujeito cognitivo se torna seu próprio objeto e o eu externaliza a si mesmo.¹⁰ Para esses pensadores, é através da exploração da autoconsciência que as atitudes sobre a realidade objetificada revelam a si mesmas como o produto de pontos de vista particulares e pressuposições metodológicas e o filósofo ganha um vislumbre no trabalho dos processos cognitivos e da mente humana.

Um filósofo que explicitamente identifica a introversão e a autodescoberta como seu ponto de partida é Keiji Nishitani. Em seu famoso trabalho “*Zen no tachiba*” 禪の立場 (*O ponto de vista do Zen*), Nishitani (1986-95, vol. 11, pp. 3-257) sugere que tanto a filosofia quanto a prática Zen tomam como seu interesse básico a “investigação da matéria do eu” (*koji kyumei* 己事究明)¹¹ – um termo que ele empresta do mestre Zen japonês, conhecido como Daito Kokushi 大燈国師 (1282-1337).¹² Nishitani, obviamente, não é o primeiro pensador a conectar o pensamento e prática Zen-budismo com a introspecção e a consciência. O mestre Zen japonês medieval Eihei Dōgen 永平道元 (1200-1253) equiparou o budismo com a autodescoberta. Em uma passagem muitas vezes citada, Dōgen observou que “estudar o caminho de Buddha é estudar o eu; estudar o eu é esquecer o eu; esquecer o eu é ser realizado pelos dez mil dharmas; ser realizado pelos dez mil dharmas é abandonar o corpo e a mente do eu e do outro” (Dōgen, 1993-4, vol. 1, p. 95). Em geral, não é segredo que a busca por autoconsciência tem sempre estado no primeiro plano do projeto Zen-budismo. Nishitani, entretanto, não limita essa busca por autoconsciência à prática religiosa no reino da espiritualidade, mas traça paralelos explícitos entre a prática Zen-budismo e o projeto filosófico em geral e o *cogito* cartesiano em particular. Em *O ponto de vista do Zen*, Nishitani evoca uma expressão que usualmente é conhecida como “quatro princípios do Zen”- [1] “existe uma tradição fora das escrituras; [2] não confie em palavras; [3] aponte diretamente ao coração da pessoa; e [4] torne-se um Buddha por ver sua natureza” (教外別伝 不立文字 直指人心 見性成佛) – como uma evidência de que o projeto da prática Zen-budismo e a prática da

filosofia em ambos necessita de autorreflexão e autoanálise ao modo do *dictum* de Sócrates “conhece a ti mesmo”. Essa leitura é mais surpreendente, uma vez que, em sua maioria, os estudiosos e praticantes Zen têm interpretado os quatro princípios, que são extremamente populares no *cânon* Zen¹³ e têm sido atribuídos ao legendário fundador do Zen budismo, Bodhidharma, como uma referência à suposta natureza antilinguística e antifilosófica do projeto Zen-budismo. De acordo com as correntes principais de leitura na tradição Zen-budismo, os quatro princípios parecem postular a superioridade da experiência de “ver a própria natureza” (cf. *jianxing*, J. *kensho* 見性) e a transmissão face-a-face (cf. *mianshou*, J. *menju* 面授) sobre a reflexão e a linguagem. É aqui que a leitura de Nishitani aparece como uma surpresa. Nishitani está convencido de que a prática Zen e a prática da filosofia são similares, uma vez que ambas não apenas tentam investigar o eu, mas também tentam revelar a estrutura fundamental da experiência humana e assim fornecer a chave para compreender porque nós percebemos e concebemos o mundo do modo como fazemos.

Prática Zen e filosofia

Enquanto a maior parte das pessoas com uma compreensão, mesmo que superficial, da prática e do projeto filosófico Zen-budismo concordará prontamente com o fato de que ambos os empreendimentos lidam, de certa forma ou configuração, com a autorreflexão e autoconsciência, parece que a maior parte dos autores de trabalhos sobre o tema “Zen e a filosofia” parecem sugerir que uma comparação como a de Nishitani requer um considerável salto de fé. Em resumo, o termo “Filosofia Zen” é geralmente considerado como um paradoxo, especialmente desde a exclamação diamantina de D. T. Suzuki 鈴木大拙 de que o “Zen” é “decididamente um sistema não fundado sobre a lógica e a análise. Se é a antítese da lógica, entendida como o modo dualístico de pensar (...) o Zen não ensina nada” (Suzuki, 1964, p. 38). É assumido pela maioria dos filósofos, estudiosos, e leitores ocasionais que a filosofia é uma disciplina acadêmica e o Zen-budismo uma prática espiritual; que filósofos usam a lógica e o pensamento racional e mestres Zen rejeitam a ambos; que escritos filosóficos esclarecem significados, enquanto textos Zen deliberadamente os obscurecem. Enquanto essa dicotomização tem algum fundamento nas tradições respectivas e desfruta de certo apelo popular, em última análise ela é enganosa e falsa. Em primeiro lugar, essa dicotomização comete o erro de essencializar as tradições do Zen-budismo, bem como da filosofia acadêmica; em segundo lugar, ela se torna presa à retórica que é usada por ambos os lados por propósitos ideológicos e falha em tomar seriamente os próprios textos. Mesmo reflexões sobre práticas

espirituais que têm o sentido de explorar os reinos do inconsciente e dos vestígios menos racionais da mente humana não podem não implicar pelo menos algum senso de significado e racionalidade, se eles não querem admitir sua própria irrelevância. O presente trabalho não fornece o fórum apropriado para discutir esse tópico, mas mesmo textos que apelam para paradoxos e os usam, não o fazem para destruir a lógica e a razão – isso seria derrotar a si mesmo ou evocar, no melhor dos casos, o *credo quia absurdum* – mas para subverter ou, se for preferível, “desconstruir”¹⁴ as suposições não faladas, que estão na base da fundação de cada discurso e argumento para atingir uma maior clareza, uma maior consciência sobre a linguagem que usamos e, de modo último, a autoconsciência. Por outro lado, se a filosofia está realmente preocupada com a “vida da mente” e a “vida examinada”, como muitos filósofos gostam de afirmar, ela não pode ser reduzida a formas lógicas, mas deve ter aplicação e relevância concretas para praticar a si mesma. É por esses motivos que eu acredito que o uso de dicotomias não é útil quando estamos examinando os paralelos entre a prática Zen e a filosofia acadêmica que Nishitani evoca. Uma abordagem mais construtiva é oferecida por Shizuteru Ueda, o primeiro entre os filósofos da Escola de Kyoto a conectar consistente e persistentemente os termos “filosofia” e “Zen”.

Para ser capaz de discutir a questão da “filosofia Zen” apropriadamente, Ueda evita a linguagem dicotomicamente essencializada do “Zen” e da “filosofia” e introduz suas próprias categorias. No *Zen to sekai* 禅と世界 (Zen e o mundo), ele distingue entre “o estudo da reflexão superior” (*koji no hansei no gaku* 高次の反省の学) e “a prática do sem-pensar” (*hishiryō no gyo* 非思量の行) (Ueda, 2002, vol. 5, pp.11-2). Sua escolha de palavras, aqui, é extremamente interessante e reveladora. Enquanto os caracteres para “*hansei*” realmente ocorrem no *cânon* budista – um número especialmente alto de ocorrências pode ser encontrado no *Yiqiejing yinyi* 切經音義 (*Sons e significados de todas as escrituras*) (Takakusu; Watanabe, 1961, 54. 2128) – o termo tem sido usado no Japão nos períodos de Meiji (1868-1912) e Taisho (1912-1926) para representar a reflexão filosófica no “estilo-ocidental” (Ueda, 2002, v. 5, p. 11); isto é, o discurso que esclarece a base do próprio pensamento filosófico. A segunda expressão “*hishiryō no gyo*” claramente evoca a tradição budista. “*Gyo*” compreende o termo japonês para prática budista, enquanto o termo “*hishiro*” tem suas raízes no *cânon* budista. O último termo constitui a tradução chinesa da palavra sânscrita *acintayitva*, “não pensar” ou “não discriminar”. Entretanto, enquanto a expressão “*fushiryō*” 不思量, que é também traduzida por “não

discriminar” ou “não pensar”, foi frequentemente utilizada para designar a negação de “shiryō” 思量, isto é, “pensar” ou “discriminar”¹⁵ – um termo utilizado por filósofos budistas para identificar a função básica da consciência – “hishiryō” aparece em suas notações iniciais como uma expressão solitária, que indica ausência de discriminação.¹⁶ É apenas mais tarde, na literatura colecionada no *Xuzangjing* e especialmente nos fascículos de Dōgen *Zazengi* 坐禅儀 [*Princípios da meditação sentada*] e *Fukanzazengi* 普勸坐禅儀 [*Promoção geral dos princípios da meditação sentada*], que “hishiryō” é incluído como uma expressão com as outras derivações de “shiryō” para compor a famosa citação “como alguém pensa (shiryō) no não-pensar (fushiryō)? Sem pensar¹⁷ (hishiryō)” (Dōgen, 1993-4, v. 4, p. 334), na qual claramente denota o termo-médio entre “pensar” e “não-pensar” sem, entretanto, perder sua conotação de “não-discriminar”. Em um segundo passo, Ueda explica que a “prática do não-pensar” resulta em “experiência pura” (*junsui keiken* 純粹經驗), enquanto “o estudo da reflexão superior” constitui a tentativa de “explicar todas as coisas” (*subete wo setsumei*) (Ueda, 2002, v. 5, p. 12). Ueda pega emprestado de Nishida essas expressões, visto que estabeleceu em sua introdução que seu objetivo em escrever a *Investigação sobre o bem* era exatamente “explicar todas as coisas” baseado na “pura experiência”. Ele então continua a explicar que “a experiência é conhecer as coisas como elas são... Dizer que é pura... Não é adicionar pensamentos discriminativos, mas apontar a condição da própria experiência” (Nishida, 1988, v. 1, p. 8). Em outras palavras, a experiência pura precede a diferenciação entre o sujeito e objeto epistemológicos. Ueda assim descreve a “prática do sem-pensar” como uma experiência pré-consciente e pré-linguística enquanto ele usa o termo “estudo da reflexão superior” para denotar a tentativa de um conhecimento sistemático sobre a realidade.

O que é importante aqui é que Ueda não prossegue para a identificação da filosofia com a “reflexão” ou “o estudo da reflexão superior” e de “Zen” com a “prática do sem-pensar”. Ele, ao invés, distingue três tipos de discursos dentro da tradição Zen: “Zen” (*zen* 禅),¹⁸ o “pensamento Zen” (*zenshiso* 禅思想) e “filosofia” (*tetsugaku* 哲学). O primeiro está preocupado com a “prática do Zen” (*zenshugyo* 禅修行) e a “experiência concreta” (*gutaiteki na keiken* 具体的な經驗), o segundo com a “compreensão do Zen” (*zenrikai* 禅理解) e o último com a “compreensão do mundo” (*sekairikai* 世界理解) (Ueda, 2002, v. 5, pp. 6-7). Uma “pessoa Zen” (*zensha* 禅者) está unicamente interessada na prática que leva ao autodespertar e à “pura experiência” (Ibid., 68), ambos que Ueda situa no

coração da prática Zen. O projeto de uma pessoa Zen é verbalizar¹⁹ e fornecer uma análise da experiência do despertar. Ueda identifica como o principal representante desse projeto Shin'ichi Hisamatsu 久松真 (1889-1980), um mestre Zen e discípulo de Nishida. Um pensador Zen (*zenshisoka* 禅思想), por outro lado, é alguém que interpreta a “pura experiência como única realidade” (Ueda, 2002, v. 5, p. 69) e reflete sobre a autoconsciência. Como tal, ele ou ela está interessado em algum tipo de reflexão de segunda ordem e em estruturas conceituais. O que distingue o “pensamento Zen” do “Zen” é que o primeiro requer o processo de teorização (*shisoka* 思想化) sobre a verbalização das “puras experiências” características do “Zen”. Essas diferenças entre “pensamento Zen” e “Zen” parecem insignificantes, mas eu retornarei às diferenças entre essas duas categorias em breve.

Ueda denomina D.T. Suzuki, amigo de longa data de Nishida e o divulgador do Zen-budismo na língua inglesa, como o protótipo do pensamento Zen. Finalmente, um “filósofo” (*tesugakusha* 哲学者) dentro da tradição Zen é uma pessoa que, como Nishitani – estudante e segundo sucessor de Nishida na direção da Escola de Kyoto – desenvolve uma filosofia de autoconsciência. O objetivo da “filosofia Zen” é “explicar todas as coisas” (Ibid., p. 70), isto é, sistematicamente refletir na experiência Zen por adotar metodologia, terminologia e programa característicos da tradição filosófica como era desenvolvida na Europa. Finalmente, esses três pontos de vista esboçam três modos de refletir sobre a prática Zen de “estudar o eu”, bem como três modalidades de autoconsciência.²⁰ “Zen”, que Ueda parafraseia como “despertar” (*kaku* 覚), fornece a fundação (*kongen* 根源) da autoconsciência; “pensamento Zen” ilumina a autoconsciência apropriadamente; e a “filosofia” resulta na compreensão do eu (*jikorikai* 自己理解), bem como do mundo e, finalmente, na “compreensão da compreensão” (*rikai no rikai* 理解の理解).

Entretanto, Ueda não distingue meramente esses três discursos por seu método, uma segunda característica ao menos tão importante quanto é a linguagem discursiva que eles aplicam. Por exemplo, o que torna Hisamatsu o protótipo da pessoa Zen, afirma Ueda, não é uma interpretação particular de textos Zen, mas, pelo contrário, o fato de que ele está na maior parte das vezes preso na própria linguagem Zen e rejeita outros discursos completamente. Já o Hisamatsu posterior parece abrir-se a outras linguagens; por usar expressões como “o caminho do sujeito absoluto”, “sujeito ativo” e “o eu sem-forma”, seu domínio é claramente o discurso Zen e seu pensamento poderia ser caracterizado pelo que Ueda chama de “monismo do Zen” (Ibid., p. 25). O termo “monismo” aqui não

deve ser tomado como indicativo de um sistema metafísico, mas, ao invés, deve ser compreendido como indicando um solespismo ou exclusivismo metodológico, que, de acordo com Ueda, evita o pensamento e métodos de pensadores e textos fora da tradição Zen. Hisamatsu, assim, não rejeita expressões linguísticas *per se*, mas, ao contrário, ideias e aspectos da “cultura ocidental” como incapazes de fazer justiça à “pura experiência” e recorre à linguagem do “koan fundamental” (*kihonteki koan* 基本的公案), bem como à retórica da negação utilizada por textos Zen ao longo da história. O que é de interesse principal para a presente discussão é que o critério de “Zen” concerne primariamente a um discurso e não a uma ideologia. “Pessoas Zen”, de acordo com a análise de Ueda, restringem a si mesmas a linguagens desenvolvidas na tradição Zen, recusando-se a “traduzi-las”.²¹ Como um subproduto, eles enfatizam uma dicotomia entre “Leste” e “Oeste”,²² o que está em desacordo com o não-dualismo global que “pessoas Zen”, tais como Hisamatsu, parecem propagar.²³

A principal diferença entre Suzuki, o “pensador Zen”, e Hisamatsu, a “pessoa Zen”, não é ideológica – ambos enfatizam, cada um de seu próprio modo, a centralidade de um paradigma não-dual para seu sistema²⁴ – Ueda discute, mas, como John Maraldo assinala, [...] de expressão.²⁵ Enquanto Hisamatsu rejeita todos os discursos externos à tradição Zen, Suzuki volta-se em direção ao “oeste” e à “filosofia”. Ueda enfatiza o fato de que Suzuki viveu nos Estados Unidos e foi casado com uma americana, para ilustrar seu argumento de que Suzuki “viveu no mundo”: “o próprio Suzuki, que havia deixado o mundo e vivido no mundo, estava consciente de que ele tinha alterado o significado do Zen pelo que ele tinha vivido” (Ueda, 2002, v. 5, p. 32). Nesse processo, Suzuki não apenas tenta reconciliar duas tradições mas também os paradigmas da pura experiência e da pura reflexão. As implicações de sua estratégia metodológica são de longo alcance conceitual. Se experiência e reflexão são concebidas como diametralmente opostas, a reflexão sobre o inefável precisa de um paradoxo; isto é, ele requer o que Suzuki chama de “diferenciação da não-diferenciação” e, de modo infame, “lógica do não-é” (Suzuki, 1968-71, v. 5, p. 382). O próprio Suzuki não deixa dúvidas de que, em sua mente, “o pensamento Zen é expresso em *slogans* e expressões tais como o conhecimento do não-conhecimento, o pensamento do não-pensamento, a mente da não-mente, a consciência da não-consciência, a diferenciação da não-diferenciação, a correlatividade no não-correlativo, a penetração desobscurecida dos fenômenos, e a semelhança entre os

dez mil *dharmas* (Ibid., v. 13, pp. 10-1). Enquanto formulações como essas são muitas vezes interpretadas enquanto rejeição da racionalidade e da lógica, Ueda argumenta que elas não indicam uma irracionalidade inerente ou mesmo uma não-racionalidade do “pensamento Zen”, mas são, ao invés, a tentativa de Suzuki de reconciliar dois paradigmas. É porque esses paradigmas foram construídos como pólos opostos e as duas esferas do “Zen” e do “mundo” foram definidas como mutuamente exclusivas que a linguagem paradoxal se tornou necessária. Ueda assim parece sugerir que do mesmo modo que a retórica de negação de Hisamatsu nasceu da rejeição de paradigmas incompatíveis com a linguagem Zen, a retórica do paradoxo de Suzuki surgiu da tentativa de “traduzir” além de limites discursivos e adotar a linguagem Zen para um novo paradigma.

Finalmente, o aspecto do projeto de Nishitani que Ueda enfatiza é, como no caso do “Zen” de Hisamatsu e “pensamento Zen” de Suzuki, não uma compreensão particular do “Zen”, ou uma ideologia idiossincrática, mas seu lugar dentro do panorama discursivo. O que qualifica Nishitani como um dos “filósofos Zen” *vis-à-vis* Suzuki é que ele faz filosofia do ponto de vista do “Zen”. Ueda delinea os projetos de Nishitani do seguinte modo: “Não é que a questão seja colocada pelo leste; ao contrário, começa-se com um problema comum e possivelmente o leste se torna a resposta comum” (Ueda, 2002, v. 5, p. 48). Ueda enfatiza que, para Nishitani, a filosofia se direciona a problemas comuns em um contexto global. O quadro do projeto de Nishitani é o “um mundo” *hitotsu no sekai – つの世界*, como Nishitani observa, “a condição do tempo atual é que os mundos orientais e ocidentais rapidamente consolidem-se em um único mundo” (Nishitani, 1986-95, v. 11, p. 6) – seu objetivo é uma “filosofia mundial” (*sekai tetsugaku* 世界哲学) (Ueda, 2002, v. 5, p. 49). A chave para uma “filosofia Zen” e “Zen filosófico” (*tetsugakuteki zen* 哲学的禅) (Ibid., p. 13), Ueda sugere aqui, está na visão de uma “filosofia mundial”, que articula a autoconsciência do “único mundo” e o que Nishida chama de “mundo mundano” (*sekaiteki sekai* 世界的世界).

Prolegômenos a uma concepção Zen-budismo japonesa de filosofia:

Enquanto Ueda introduz uma tipologia que parece ser orientada para uma tradição específica, eu acredito que ela forneça valiosos insights para nossa discussão de filosofia em geral e filosofia intercultural em particular. Primeiro, Ueda não pensa em filosofia como uma tradição, mas como um discurso e, por implicação, como Maraldo sugere, a expressão²⁶ de um discurso particular. Isso pode parecer óbvio, mas possui implicações de longo alcance. Se a filosofia é

uma forma de discurso, ela não pode ser limitada a uma tradição, mas a filosofia pode ser encontrada ou pelo menos vislumbrada em cada tradição intelectual, incluindo a tradição Zen-budismo. Uma filosofia Zen-budismo então se constitui em um entre muitos discursos que pensadores Zen utilizam para refletir sobre a experiência, prática e visão de mundo centrais aos textos e práticas Zen-budismos. Ueda identifica três discursos, uma vez que ele está principalmente interessado na intersecção entre o pensamento Zen-budismo e a filosofia da Escola de Kyoto, mas pode-se suplementar essa lista com poesia *haiku* e encontrar diálogos com pinturas de nanquim, cantos e mesmo rituais como a cerimônia de chá, se a observação de Jacques Derrida de que “não existe nada fora do texto” (Derrida, 1998, p. 158; Wright, 2006, p. 54) for verdade. É muito claro que Ueda não considera “a prática do sem-pensar” ou mesmo o “pensamento Zen” como filosofia; entretanto, a diferença não é de essência, mas de grau e discurso. Assim como existe a “filosofia da literatura” bem como “filosofia na literatura”, pode existir filosofia do pensamento Zen e no pensamento Zen, nos *haikus* 俳句 e mesmo nas pinturas de nanquim e cerimônias de chá (*chanoyu* 茶の湯). O que torna o discurso da filosofia Zen “filosofia”, de acordo com Ueda é, como John Maraldo sugeriu, a tradução de uma linguagem cultural em um contexto global. Debates e conversas sobre o *Dharma* são mantidos na linguagem da tradição Zen-budismo e assim podem ser negados como tendo significado universal. A filosofia Zen, por outro lado, é escrita com um apelo global, ou seja, universal, e assim transcende especificidades culturais e étnicas. Entretanto, apesar de várias tentativas de uma linguagem universal, a linguagem é sempre de uma cultura específica. Mesmo trabalhos que traduzem a lógica formal em uma linguagem específica não podem negar sua cultura específica. Maraldo sugere que a filosofia não constitui uma “língua universal”, mas depende “de uma comunidade” (Maraldo, 1995, p. 233). Eu iria além e sugeriria que o fato de que a filosofia não é (exclusivamente) escrita em lógica formal, ilustra que a filosofia como autorreflexão e a “vida examinada” não podem evitar as dimensões culturais e individuais da existência humana. Em resumo, cada filosofia, como “filosofia mundial”, revela pelo menos três facetas básicas: autoconsciência pessoal, especificidade cultural e apelo global. Consequentemente, qualquer definição de filosofia deve dar conta de reconciliar os momentos de universalidade, particularidade e individualidade.

Os filósofos japoneses da Escola de Kyoto, especialmente Nishida, Hajime Tanabe 田辺元 (1885-1962) e Risaku Mutai 務台理作 (1890-1974), desenvolveram uma terminologia que captura e resolve esse enigma. Nishida

identifica o ato de autoconsciência, que é sem essência e duração, e postula a si mesmo vis-à-vis um mundo com coisas e o eu como indivíduo (*kotai* 个体). Como vimos acima, esse ato individual de autoconsciência é inerentemente corporificado e, como tal, não é essencialmente diferente do mundo físico que o rodeia. Pelo mesmo motivo, o conteúdo da autoconsciência não é essencialmente diferente do mundo mental que o cerca. Assim como o eu corporificado consiste na mesma coisa – células, moléculas, etc – que o mundo que o rodeia, o pensamento do individual não é essencialmente diferente, mas inspirado pelas conversas que o eu teve, pelos livros e jornais que ele leu, e em geral pelo *Zeitgeist* de seu tempo. Nishida chega a afirmar que a autoconsciência corporificada não apenas constitui um ser-no mundo (*in-der-Welt-sein*), mas constitui uma “expressão” (*hyogen* 表現) do mundo em que vive. É apenas como a determinação e expressão do mundo que o indivíduo determina a si mesmo e, do mesmo modo, é apenas como uma determinação e conteúdo expresso de autoconsciência que o universal determina a si mesmo.²⁷ Mutai adiciona a essa dialética de “determinação mútua” um terceiro termo. Como eu expliquei em outro lugar, “Mutai sugere que o abismo entre o infinitamente pequeno e efêmero indivíduo e a totalmente abrangente, mas nunca completa totalidade (*zentai* 全体) deve ser mediada (*baikai* 媒介) por identidades específicas tais como identidade pessoal, cultura e religião” (Kopf, 2009, p. 176). Seguindo a terminologia de seu professor Tanabe, Mutai refere-se a esse “específico” (*shu* 種) como uma “totalidade particular” (*tokushuteki zentai* 特殊の全体) (Mutai, 2000–2, v. 4, p. 84), uma “orientação particular” (*tokushuteki hoko* 特殊的方向) (Ibid., p. 83) do “mundo histórico” e, por último, como um “pequeno mundo” (*shoseka i* 小世界) (Ibid., p. 59). Assim, o específico parece constituir a totalidade espaço-temporal na qual vivemos, mas na verdade é particular, impermanente e um de muitos. Ideologias são criadas quando esse específico é tomado como absoluto. Essa particularidade da existência humana é expressa nas várias identidades que as pessoas reivindicam, cultura, religião, vernáculos etc, que são indicativos do predicamento de que a experiência humana é sempre individual-e-ainda-assim-universal, ou, como Nishida diria, seguindo a retórica do budismo Huayan, “muitos-e-assim-um” (*issokuta* 即多).²⁸

A filosofia é tal expressão específica da totalidade a partir da perspectiva e através da atividade da autoconsciência corporificada em forma discursiva. Ela difere de outras formas de expressão como a arte, moralidade ou religião, porque ela toma a forma de um discurso externalizado e surge do que Yasuo Yuasa 湯浅泰雄 (1925-2005) chama de “atitude de explicação” (*setsumeiteki taido* 説明的

態度).²⁹ Ela difere de outros discursos porque constitui, na elaboração sistemática da autorreflexão, em uma autoconsciência corporificada. Como uma expressão particular, ela é indicativa de um ponto de vista e expressa a verdade de maneira inteira, mas não completa. Como um discurso particular, ela expressa o predicamento humano em alguns graus e falha em outros. Cada expressão particular de um “eu” autoconsciente expressa sua própria perspectiva, mas falha em enfatizar a de outros. O mesmo se aplica, claro, a discursos. Cada expressão da verdade, ao mesmo tempo, a obscurece uma vez que privilegia um ponto de vista em detrimento do outro. Dōgen identifica esse predicamento quando ele explica que “quando nós expressamos a expressão, nós não expressamos a não-expressão... Em mim, existe a expressão e a não-expressão... No caminho existe o eu e o outro e no não-caminho, existe o eu e o outro” (Dōgen, 1993-4, v. 2, pp. 368-9). Essa dialética do eu e do outro, expressão e não-expressão, é característica da particularidade e aponta ao trágico predicamento o filósofo que “é assombrado pelo abismo que separa a reflexão filosófica e a experiência não reflexiva, um abismo sobre o qual ele procura fazer uma ponte não por construções especulativas, mas pelo fenômeno mediador, embora nunca completamente” (Mohanty, 1989, p. 18). O critério básico para uma boa filosofia, então, não é necessariamente sua forma, mas o grau no qual ele inclui ou permite a inclusão de outros pontos de vista. Se a verdade, embora efêmera, enquanto ideal constitui o “único” (*itsu*), conforme expresso pela multiplicidade de indivíduos, os “muitos” (*ta* 多) de Nishida, então sua realização deve incluir a multiplicidade e assim infinitos pontos de vista.³⁰ E é aqui que nós fechamos o ciclo. A filosofia como discurso autorreflexivo de autoconsciência é sempre intercultural e global. É global na medida em que a reflexão da autoconsciência corporificada que vive e assim expressa o mundo inclui o mundo inteiro. É intercultural na medida em que, para expressar o mundo e a verdade disso completamente, uma autoconsciência individual deve incluir todos os outros pontos de vista.

A partir dessas reflexões bem superficiais, nós podemos concluir que pelo menos um grupo de filósofos da Escola de Kyoto, cujo pensamento é influenciado pela tradição Zen-budismo japonesa, sugere que a filosofia deve ser concebida como expressão. Eles argumentam que a filosofia começa com a autoconsciência, toma uma forma discursiva, e expressa o predicamento da autoconsciência em seu mundo histórico. É claro que a filosofia não é a única expressão da autoconsciência. Entretanto, a filosofia difere de outros discursos, como a poesia e o “pensamento” (*shiso* 思想), bem como de outras expressões,

como a arte, a moralidade e o ritual, por grau e não em essência. Ela difere, pois oferece uma reflexão crítica, pensamento sobre pensamento, para “explicar todas as coisas” no contexto do que Nishida chama de “mundo mundano” e assim não pode tornar absoluto ou mesmo priorizar uma perspectiva ou uma linguagem cultural. Consequentemente, a filosofia assim definida é inerentemente intercultural e global, enquanto tenta dialogar com filosofias desenvolvidas a partir de outros pontos de vista para atingir aquela sempre esquiva verdade única que abrange todas as perspectivas e pontos de vista.

Tradução
Ethel Panitsa Beluzzi

Referências bibliográficas

- BECK, L. W. (1952). *Philosophical inquiry: an introduction to philosophy*. New York: Prentice-Hall.
- BERKELEY, G. (1957). *A treatise concerning the principles of human knowledge*. Ed. Colin M. Turbayne. New York: The Liberal Arts Press.
- CORNFORTH, M. (1962). *Science versus idealism*. New York: International Publishers Co.
- DERRIDA, J. (1998). *On grammatology*. transl. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: John Hopkins University Press.
- DŌGEN. (1993-4). *Shōbōgenzō 正法眼藏*. (6 vols). Ed. Kōshirō Tamaki. Tokyo: Daizō Shuppan Kabushiki Kaisha.
- HISAMATSU, S. (1969). *Tōyōteki mu: Hisamatsu shin'ichi chosakshū 1 東洋の無 : 久松真一著作集第一*. [Oriental nothingness: the collected works of Shin'ichi Hisamatsu vol. 1]. Tokyo: Risōsha.
- KASULIS, T. P. (1990). “Does East Asian Buddhism have an ethical system?”. In: *Zen Buddhism today: annual report of the Kyoto Zen symposium*. (Vol. 8).
- . (1981). *Zen action – Zen person*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- KOPF, G. (2011). “Language games, selflessness, and the death of god: atheology in contemporary Zen philosophy and deconstruction”. In: *Japanese and continental philosophy*. Eds. Bret W. Davis, Bria Schroeder, Jason Wirth. Bloomington: Indiana University Press.
- . (2009). “Nationalism, globalism, and cosmopolitanism: an application of Kyoto school philosophy”. In: *Frontiers of Japanese philosophy 6: confluences and*

- cross-currents. Eds. Raquel Bouso, James Heisig. Nagoya; Nanzan Institute for Religion and Culture.
- LYNCH, M. P. (2009). *Truth as many and one*. Oxford: Oxford University Press.
- MARALDO, J. (1995). "Tradition, textuality, and translation: the case of Japan". In: *Japan in traditional and postmodern perspectives*. Eds. Charles Fu and Steven Heine. Albany: SUNY.
- MOHANTY, J. N. (1989). *Transcendental phenomenology: an analytical account*. Oxford: Basil Blackwell.
- MUTAI, R. (2000-2). *Mutai risaku chosakushū 務台理作著作集*. [Escritos reunidos de Mutai Risaku]. (9 vols.). Tokyo: Kobushi Shobō.
- NISHIDA, K. (1988). *Nishida kitarō zenshū 西田幾多郎全集* [Trabalhos reunidos de Kitarō Nishida]. (20 vols.). Tokyo: Iwanami Shoten.
- NISHITANI, K. (1986-95). *Nishitani keiji chosakushū 西谷啓治著作集* [Escritos reunidos de Keiji Nishitani]. (26 vols.) Tokyo: Sōbunsha.
- SHIBAYAMA, Z. (1974). *Zen comments on the Mumonkan*. New York: Harper & Row.
- SUZUKI, D. T. (1964). *An introduction to Zen Buddhism*. New York: Grove Press.
- . (1968-71). *Suzuki daisetsu zenshū 鈴木大拙全集*. [Trabalhos reunidos de Daisetsu Suzuki]. (30 vols.) Tokyo: Iwanami Shoten.
- TAKAKUSU, J.; WATANABE, K. (Eds.). (1961). *Taishō Taizōkyō 大正大藏經*. Tokyo: Taishō Shinshū Daizōkyō Kankōkai.
- TAKEMURA, M. (2009). *Nyūmon: Tetsugaku toshite no bukkyō*. [Introdução: Budismo como filosofia]. Tokyo: Kōdansha.
- UEDA, S. (2002). *Ueda shizuteru shū 上田閑照集*. [Trabalhos reunidos de Ueda Shizuteru]. (11 vols.). Tokyo: Iwanami Shoten.
- . (1991). *Nishida kitarō o yomu 西田幾多郎を読む*. [Lendo Nishida Kitarō]. Tokyo: Iwanami Shoten.
- WITTGENSTEIN, L. (1953). *Philosophical investigations*. transl. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe. Oxford: Blackwell.
- . (2009). *Tractatus logico-philosophicus*. New York: Cosimo.
- WRIGHT, J. L. (2006). *The philosopher's "I": autobiography and the search for the self*. Albany: SUNY.
- YUASA, Y. (2000). *Yuasa yasuo zenshū 湯浅泰雄全集*. [Trabalhos reunidos de Yasuo Yuasa]. (16 vols.). Tokyo: Hakua Shobō.

¹* Eu gostaria de agradecer aos Professores Victor Sogen Hori, Yin J. Park, James W. Heisig, Graham

Parkes e Kent Simmonds por suas sugestões em vários rascunhos desse trabalho. Este texto foi publicado originalmente em Sweet, W. (Org.). (2014). *What is Intercultural Philosophy?*. Washington DC: Council for Research in Values and Philosophy. Agradecemos ao organizador e ao editor pela permissão para publicar a tradução para o português.

“Filosofia global” é muitas vezes denominada “filosofia mundial”.

2 O termo “filosofias comparativas” implica certa consistência, senão coerência, dentro das tradições individuais, que podem ser comparadas umas às outras, embora o termo tenha agora sido usado para identificar comparações dentro de tradições – chamadas “comparações intratradicionais” – também. Os termos “intercultural” e “global”, por outro lado, parecem indicar que a filosofia se utiliza de uma multiplicidade de tradições em sua discussão de problemas específicos. Assim, o primeiro termo parece enfatizar as diferenças e os dois últimos termos o que existe de comum entre as tradições filosóficas individuais.

3 Kent Simmonds traduz a famosa citação da *Apologia* de Platão de que “a vida não examinada não é digna de ser vivida para um ser humano” (38a).

4 John Maraldo critica essa tendência a essencializar tradições filosóficas quando ele observa que “raramente é considerada a possibilidade de que as tradições sejam entidades mutáveis, e que a tradicionalização de um grupo seletivo de textos se tornou a condição para fazer filosofia.” (Maraldo, 1995, p. 226).

5 Similarmente, Ludwig Wittgenstein sugere que “o objeto da filosofia é o esclarecimento lógico de pensamentos. A filosofia não é uma teoria, mas uma atividade. Um trabalho filosófico consiste essencialmente de elucidações. O resultado da filosofia não é um número de “proposições filosóficas”, mas tornar as proposições claras. A filosofia deve esclarecer e delimitar nitidamente os pensamentos que, de outra maneira, pareceriam opacos e turvos.” (Wittgenstein, 2009, p. 52).

6 Em sua palestra sobre *Shūkyō to gakumon oyobi dōtoku* (A relação da Religião com o Conhecimento Acadêmico e a Moralidade), Nishida argumenta que o conhecimento acadêmico está baseado no ponto de vista da objetividade e a moralidade no da subjetividade (Nishida, 1988, vol. 15, pp. 331-5).

7 Na terceira sessão de seu *Zen no kenkyū [Investigação sobre o bem]*, Nishida sugere que essa razão ocupa um lugar interessantemente ambíguo: é interno ao ser enquanto compreende o pensamento do individual, e externo enquanto sua validade universal transcende o individual.

8 Similarmente J. Lenore Wright nota que “autobiografias de primeira pessoa” revelam “a natureza dual do eu – eu *qua* eu-examinador e eu *qua* autoexaminado.” (Wright, 2006, p. 5).

9 Estudiosos de Descartes geralmente concordam que, se as *Meditações* cartesianas provam alguma coisa, é a existência e mesmo a primazia metodológica do pensamento, mas não uma substância descorporificada.

10 Wright sugere de maneira similar que o processo autobiográfico bifurca o eu em um ‘eu interior’ e um ‘eu exterior’ (Wright, 2006, pp. 5; 55-107). Ela também sugere que nesse processo o “eu” se torna “outro que si mesmo” (Ibid., p. 111).

11 O termo “matéria do eu” (cf. *jishi*, J. *koji*) bem como a expressão “investigando a matéria do eu” (cf. *jiumingjishi*, J. *kyūmei koji*) realmente ocorre com alguma frequência na literatura Zen.

12 Similarmente, Makio Takemura argumenta que a expressão “investigação da matéria do eu” está no centro da filosofia budista (Takemura, 2009, p. 240).

13 Veja, por exemplo, o *Linjilu 臨濟錄* [Dizeres do Mestre Zen Linji], em *Taishō Taizōkyō 大正大藏經* (Takakusu; Watanabe, 1961, 47.1985.495b).

14 Eu argumentei em outro lugar que a filosofia Zen-budismo tende a subverter quadros dualísticos e preconceitos conceituais. (Kopf, 2011, pp. 160-78).

15 Veja, por exemplo, o *Liuzu tanjing 六祖壇經* [Sutra plataforma do sexto patriarca] (Takakusu; Watanabe, 1961, 48.2007.339b) and the *Xu zhuandeng lu 續傳燈錄* [Transmissão da lamparina] (Ibid., 51.2077.518c).

16 Veja o *Mahāprajñāpāramitā sūtra* [Sūtra da perfeita sabedoria] (Takakusu; Watanabe, 1961, 8.232.731a) e o *Transmissão da lamparina* (C. Xu zhuandeng lu 續傳燈錄) (Ibid., 51.2077.675b).

- [17](#) Thomas Kasulis interpreta “*hishiryō*” como “sem-pensar” para distingui-lo da atitude negativa de “*fushiryō*” e para expressar que acredita que isso significa uma atitude “não posicional” (Kasulis, 1981, p. 73).
- [18](#) O termo “Zen” aqui é um pouco enganador, uma vez que implica uma essência de Zen ou pelo menos uma diferença qualitativa em relação aos dois outros tipos uma vez que o termo “zen” aqui é utilizado como um substantivo e não um adjetivo como nos dois outros casos. O que Ueda tem em mente aqui é uma forma de discurso usando dentro da tradição Zen-budismo para refletir e encorajar a prática Zen tal como “conversas de *Dharma*” (*seppō*).
- [19](#) Muitos pensadores Zen nunca negaram a importância das palavras. Dōgen, por exemplo, interpretou o famoso, embora não necessariamente histórico, discurso da flor no Pico dos Abutres, não para ilustrar a superioridade do silêncio sobre o “falar do não-falar” (Shibayama, 1974, p. 62) como alguns professores Zen sugeriram. Ao invés, muito sarcasticamente, “se o *Bhagavan* detestasse usar palavras mas amasse pegar flores, ele deveria ter pegado uma flor no período posterior também” ao invés de explicar suas ações verbalmente (Dōgen, 1993-4, v.4, p. 153).
- [20](#) Ueda chega a sugerir que esses três tipos marcam três instantâneos do processo bilateral de progressiva “objetificação” (*kyakkanka*) do “Zen” à “filosofia Zen” e de progressiva “subjetificação” (*shukanka*), e vice versa, que está envolvido em qualquer discurso Zen (Ueda, 2002, v.5, p.18).
- [21](#) Em seu brilhante trabalho *Tradition, Textuality, and Trans-lation: The Case of Japan*, John Maraldo (1995) define a filosofia como “um idioma de tradução”.
- [22](#) A retórica orientalista de Hisamatsu exemplificada pela frase “nada oriental” (*tōyōteki mu*) pode ser traçada pela maior parte do trabalho que carrega seu nome (Hisamatsu, 1969, v. 1, pp. 11-81).
- [23](#) Hisamatsu se refere ao “nada oriental” como “indivisível” (*ittaifuni*) (Ibid., p. 41).
- [24](#) Suzuki chama esse paradigma de “lógica do não-é” (*sohuki*) e lhe dá a forma lógica de “A não-é A” (Suzuki, 1968-71, v. 5, p. 381)— enquanto Hisamatsu usa expressões conectando opostos com a palavra “é” (*soku* 即) (Hisamatsu, 1969, v. 1, p. 30).
- [25](#) Veja a nota 22.
- [26](#) Veja a nota 22.
- [27](#) Ueda explica essa relação com o seguinte exemplo: “Não existe como fugir do fato de que a Inglaterra e eu não podemos ser separados. A Inglaterra é o país no qual eu vivo, eu reflito a Inglaterra por viver lá... Enquanto eu reflito a Inglaterra, a Inglaterra está também me refletindo” (Ueda, 1991, p. 309).
- [28](#) Não sem relevância para o tópico atual, é fascinante que Michael P. Lynch argumente, em um contexto e discurso completamente diferentes, que a verdade é simultaneamente muitas e uma: “A verdade é muitas porque diferentes propriedades podem manifestar a verdade em diferentes domínios de investigação... A verdade é uma porque existe uma unidade corretamente manifestada e a ‘verdade’ rigidamente nomina essa propriedade”. Enquanto existem diferenças óbvias entre o projeto de Lynch e o de Nishida, é interessante que Lynch também localize a pluralidade de verdades e a multiplicidade de discursos e a singularidade da verdade em algo compartilhado em uma comunalidade “manifestada” ou “expressada” nela (Lynch, 2009, p.78).
- [29](#) Em seu *Shūkyō keiken to rinri no mondai* 宗教経験と倫理の問題 [*Experiência religiosa e o problema da ética*], Yuasa contrasta o projeto acadêmico qua “atitude de explicação” com o ponto de vista religioso qua “atitude de conversão” (*kaishinteki taido* 回心的態度). O primeiro expressa o que Nishida chama de *noemático* e o último a *noética* direção. Embora aparentemente inconciliáveis, ambas as atitudes são essenciais à experiência humana em geral, mas também ao processo cognitivo em particular no qual eles constituem dois tipos e expressões da modalidade fundamental qua “atitude de prática” (*jissenteki taido* 実践的態度) (Yuasa, 2000, v. 2, pp. 6-65).
- [30](#) Infelizmente, como Satomi Takahashi 高橋里美 (1886-1964) observou, isso terá de esperar até o fim dos tempos.

Nishitani e o tradicional problema da superação da metafísica

Antonio Florentino Neto

Introdução

O pensamento filosófico da Escola de Kyoto se constitui a partir de três pilares básicos que são as ideias de Kitarô Nishida (1880-1945), Hajime Tanabe (1890-1970) e Keiji Nishitani (1900-1990). Essas três linhas não podem, porém, ser pensadas isoladamente, pois elas se formam em uma relação de reciprocidade crítica e de assimilação de elementos comuns entre si. Este *corpus* extremamente heterogêneo que se consolida como uma Escola de Filosofia tem como elemento comum um método aparentemente simples: pensar as questões centrais postas pela filosofia ocidental a partir de elementos das tradições filosóficas orientais. A simplicidade, porém, se desvanece a partir do instante em que entramos com mais cautela no universo da filosofia de algum desses pensadores. Nishida e Tanabe constroem sistemas filosóficos bem elaborados e dialogam com pensadores ocidentais que criaram grandes sistemas metafísicos, tais como Platão, Aristóteles, Kant, Hegel, Schelling e Fichte, assimilando dessa tradição uma forte influência na forma de fazer filosofia. Nishitani, por outro lado, dialoga com os principais filósofos ocidentais tidos como antimetafísicos, principalmente Mestre Eckhart, Nietzsche e Heidegger, e esse diálogo marca decisivamente sua filosofia, que pode ser dividida em dois momentos distintos, cujo marco divisor é a Segunda Guerra.

A primeira impressão que se tem, ao se iniciar as leituras sobre a Escola de Kyoto, é que ela se constitui a partir de uma releitura simples da tradição filosófica ocidental, apresentando apenas alguns aspectos originais particulares oriundos da fusão de elementos da tradição oriental com temas pontuais da filosofia ocidental. Um olhar mais próximo, entretanto, coloca-nos diante de algumas questões que, com seus desdobramentos, apresentam uma perspectiva filosófica que tem origem em pressupostos diferentes das bases da tradição ocidental. A filosofia da Escola de Kyoto dialoga com o pensamento ocidental, todavia, a partir de pressupostos próprios. São precisamente alguns desses pressupostos que serão tomados aqui, como referência para a exposição de um aspecto elucidativo da dinâmica fundamental da filosofia da Escola de Kyoto, especificamente da filosofia de Nishitani, um de seus principais expoentes.

A filosofia da Escola de Kyoto se insere dentro da tradição filosófica Zen-budista que tem, em sua história, importantes monges-filósofos tais como Seng Zhao, Fa Zang, Rinzai, Dōgen e Shinran, pesadores cruciais para uma das mais importantes vertentes da tradição filosófica oriental. Todos esses pensadores tem em comum o fato de estarem vinculados de alguma forma ao Zen-budismo, filiação esta que nos remete diretamente a duas vertentes filosóficas orientais distintas: a Madyamaka de Nāgārjuna da Índia e o Taoísmo de Laotzi e Tschuanzi da China, que se encontram e se fundem, dando origem assim ao Zen-budismo, importante linha do Budismo *Māhāyana*, que chega até a Escola de Kyoto.

A escola budista Madyamaka, fundada por Nāgārjuna, constitui-se fundamentalmente a partir de duas referências centrais: *shunyata* (vacuidade) e *pratityasamupada* (co-originação dependente). Tais elementos, com seus abrangentes desdobramentos, são as bases do Budismo que, nos primeiros séculos da era cristã, chega à China, encontra-se com elementos do Taoísmo e a ele se funde, principalmente com os princípios *wu-wei* e *wu-wo*, dando origem assim ao que denominamos, de forma geral, Zen-Budismo. Esses conceitos, ou princípios fundamentais, perpassam toda história da filosofia Zen-budista e permanecem presentes nas referências orientais que fundamentam a releitura dos problemas da filosofia ocidental, feita pelos filósofos da Escola de Kyoto, principalmente por Keiji Nishitani.

A superação da metafísica através da superação do niilismo

Com Nishitani, a filosofia da Escola de Kyoto inicia sua “fase Heidegger” que se torna uma de suas referências filosóficas ocidentais importantes. Mais de uma década após concluir seu doutorado sobre Schelling no Japão, Nishitani viaja para a Alemanha, onde frequenta os cursos de verão oferecido por Heidegger sobre Nietzsche, na segunda metade da década de 1930, em Freiburg, e apresenta, nessa ocasião, um seminário sobre o “nada” em Mestre Eckhart e Nietzsche. Tais cursos de Heidegger, publicados posteriormente com os títulos *Nietzsche I* e *Nietzsche II* (Heidegger, 2007), marcaram profundamente suas duas principais obras posteriores. A primeira delas, intitulada *Niilismo*, traz, já no título, uma referência direta ao tema principal abordado nos cursos de Heidegger e a segunda, intitulada *O que é religião?* (Nishitani, 1986), é um desdobramento das questões principais da obra anterior e se torna o escrito principal de Nishitani.

Esta conjunção marca decisivamente o trabalho de Nishitani, principalmente o livro *O que é religião?* Não temos, nesta obra de Nishitani, somente as

influências das leituras de Mestre Eckhart, em um curso sobre Nietzsche, ministrado por Heidegger; temos também o pano de fundo desta leitura, qual seja, sua própria trajetória budista que, de maneira mais evidente que a filosofia de Nishida e Tanabe, fora fortemente inspirada pela ontologia *madhyamaca*, pelo “caminho do meio”, corrente dominante do budismo do grande veículo, cujas fontes remontam aos escritos do filósofo indiano Nāgārjuna. Nishitani dialoga, portanto, com pensadores centrais da metafísica ocidental, principalmente com Eckhart, Nietzsche e Heidegger a partir de referências orientais e somente a partir de tais referências podemos compreender seu projeto de superação do niilismo. Antes, porém, faz-se necessário destacar alguns pontos referentes ao problema.

O projeto de superação da metafísica em Nishitani se funde com a ideia de superação do niilismo e é o ponto central de sua filosofia após a Segunda Guerra Mundial, permanecendo presente em alguns escritos importantes das gerações posteriores da Escola de Kyoto, principalmente em Ueda (cf. Ueda, 2013). Somente a afirmação da necessidade da superação do niilismo já nos coloca diante de algumas questões instigantes que permitem levantar objeções simples a Nishitani, tais como: por que o niilismo deve ser superado? Por que não podemos simplesmente conviver em paz com o niilismo? Em última instância, essa afirmação nos permite pôr ainda uma questão fundamental: seria o niilismo uma manifestação exclusivamente ocidental, europeia? Se o niilismo for o resultado da história da metafísica que se desenvolveu no ocidente, pode-se então perguntar se Nishitani, ao tratar desse tema, não estaria somente assumindo a perspectiva de superação do niilismo já apontada por Heidegger em seus seminários sobre Nietzsche, na segunda metade da década de 1930.

Nishitani tem, portanto, o niilismo ocidental como tema central de sua pesquisa filosófica e os resultados desse trabalho, publicados em seu livro intitulado *The overcoming of nihilism*, de 1949 (Nishitani, 1990), reaparecem de forma ainda mais clara em sua obra principal, *O que é religião?*, publicado na década posterior. É, entretanto, a compreensão de Heidegger sobre a própria origem do niilismo ocidental que se torna o elemento central para ele. Heidegger não compreende o niilismo como resultado da construção dos valores que ocorrem no mundo ocidental a partir de Platão, perpassando toda história a filosofia ocidental, os quais teriam sido desconstruídos com o anúncio da morte de Deus, em Nietzsche. Mais que a destruição de todos os valores - morais, religiosos, científicos e filosóficos - a questão central, a “essência” do niilismo ocidental, estaria, para Heidegger, diretamente vinculada a um “esquecimento ontológico”,

a uma ineficiência da metafísica ocidental para pensar rigorosamente sua questão mais importante: o “nada”.

A essência do niilismo talvez resida no fato de não se levar a sério a pergunta sobre o nada. De fato, deixamos a questão sem desdobramento e permanecemos parados obstinadamente no esquema interrogativo de um ou-ou há muito habitual. Diz-se, com uma concordância genérica: *ou bem* o nada “é” algo inteiramente nulo, *ou bem* ele precisa ser um ente. Todavia, na medida em que o nada nunca pode ser evidentemente um ente, não resta outra coisa senão afirmar que ele é o puro e simplesmente nada. Quem se disporia a se subtrair a essa “lógica” concludente? Todos respeitam a “lógica”; mas o pensamento correto só pode ser conclamado como o tribunal de uma decisão derradeira se estiver anteriormente certo de que aquilo que deve ser pensado como “correto”, segundo as regras da lógica, também esgota tudo aquilo que é pensável, tudo aquilo que há para pensar e tudo aquilo que é entregue ao pensamento (Heidegger, 2007, p. 38).

O problema da “essência” do niilismo posto por Heidegger, como aparece na citação acima, é mais importante para Nishitani do que o empreendimento nietzscheano de levá-lo às últimas consequências superando-o assim. Para Heidegger, Nietzsche também não havia pensado o “nada” em sua radicalidade, pois também permanecera dentro do universo da metafísica substancialista, elemento central do próprio niilismo. A questão que nos interessa diretamente aqui, não está vinculada ao embate entre “heideggeianos” e “nietzscheanos” sobre o fato de Nietzsche ser ou não o último metafísico, ou ter sido o desconstrutor da metafísica. O ponto que nos interessa é a simples afirmação de que a pergunta pelo “nada” ainda não havia sido colocada de forma correta. Nishitani toma essa questão como ponto de partida, mas a aborda de forma a torná-la o centro de convergência para os problemas tradicionais da metafísica ocidental, qual seja: o caráter avassalador da abrangência planetária da técnica moderna, com avanço incontrolável da economia de mercado e com a resposta oriental a essa pergunta pelo “nada”. A filosofia da Escola de Kyoto surge e se consolida tendo como referência básica a ideia, presente na citação acima, de que a metafísica ocidental não havia pensado o “nada” em sua “essência” e esse não pensar o “nada” em sua “essência” chega de forma abrupta no Japão, com projeto do ocidente de domínio sobre o mundo oriental. Neste domínio, que se mostra na forma mais clara enquanto domínio econômico, mostra-se também o domínio metafísico da tradição ocidental, que se funda no não pensar o “nada” em sua radicalidade.

A reabertura do Japão para o mundo ocidental na década de 1860 significa também a abertura para os pressupostos avassaladores da metafísica ocidental, que teria atingido seu ápice com a filosofia da subjetividade de Hegel, e o projeto nietzscheano de superação da tradição metafísica teria permanecido, de

acordo com Heidegger e Nishitani, apenas em seu início. Porém, esse começo, com o anúncio da morte de Deus, torna-se o ponto de partida, o elemento central que permite o avanço radical em direção ao golpe final, que deveria consumir a superação da metafísica. As possibilidades apontadas por Nietzsche, no entanto, com a afirmação da *vontade de poder*, do *eterno retorno do mesmo*, e com o *além do homem*, ainda permanecem dentro das determinações substancialistas da metafísica e é justamente nesse momento que a introdução do elemento fundamental da filosofia nagarjuniana e do taoísmo entram em cena e possibilitam a Nishitani pensar a superação do niilismo, e conseqüentemente da metafísica, em sua forma mais radical, a partir da constatação da *vacuidade* de todos os entes e de sua *co-originação dependente*.

O que chega ao Japão com a reabertura dos portos é o caráter substancializante da metafísica ocidental, que se constitui a partir da relação entre substância e predicação em Aristóteles, desdobra-se em diversas variantes na Idade Média e consolida-se na modernidade enquanto substância que pensa, enquanto sujeito, enquanto subjetividade. O *cogito* cartesiano, que é a manifestação máxima da substancialização, que atinge seu ápice com a transformação do Eu em substância, em algo que subsiste independente de qualquer determinação externa, enquanto o que permanece diante de todas as limitações dos acidentes impermanentes, da *res extensa*, torna-se, para a filosofia da Escola de Kyoto e particularmente para Nishitani, a questão central a ser pensada a partir das referências orientais, principalmente de Nāgārjuna. A substancialização do Eu enquanto afirmação máxima do *ego* que retorna exclusivamente a si mesmo é, para Nishitani, o elemento desencadeador da consumação do niilismo europeu, que somente pode ser superado se for abordado a partir de referências que trataram o “nada” como o problema filosófico mais relevante e não o transforma em mais uma substância.

Vacuidade e co-originação dependente em Nāgārjuna

Os pressupostos do Budismo *Māhāyana* podem ser encontrados em diversos escritos anteriores ao século II de nossa era, mas sua estruturação como linhagem e sua fundamentação filosófica somente se tornam possíveis a partir dos escritos do monge Nāgārjuna, que viveu, provavelmente, por volta do ano 150 d. C., na Índia. Nāgārjuna produz uma obra vasta, que ainda não foi definitivamente circunscrita, devido às divergências existentes entre os pesquisadores atuais sobre a autoria de vários textos atribuídos a ele: alguns desses escritos são tidos como mais, outros como menos prováveis contribuições de sua autoria. Uma delas, porém, que nos interessa particularmente, é

consensualmente atribuída a ele: os *Mulamadyamakakarika, Versos fundamentais sobre o caminho do meio* (Weber-Brosamer, 2009).¹ Esse texto demarca decisivamente a ruptura do recém-surgido Budismo *Māhāyana* com os princípios metafísicos de várias correntes budistas deste período, sendo ele, porém, uma resposta direta às especulações metafísicas dos *Sarvastivadas* sobre a constituição dos *Dharmas*.

Ao se contrapor à tradição metafísica *Abidarmika*, principalmente à vertente dos monges *Sarvastivadas*, que se ocupavam fundamentalmente com a definição última dos entes, dos *darmas* e que se propunham a definir a constituição da substância última de todas as coisas (*svabhava*), a filosofia da vacuidade de Nāgārjuna afirma que todos os entes são, em última instância, vazios e que não há nada que possa ser afirmado como sendo a realidade própria, a essência última que determina a constituição de todas as coisas. O ser próprio ou a natureza própria, ou ainda mais, o si próprio da realidade em geral e de cada entidade singular é a vacuidade, a não-substância. Não sendo em si, as coisas, os entes, os *darmas* são, somente, em relação às outras coisas e isso significa uma ruptura com qualquer projeto que se assemelhe à construção metafísica próxima ao que se desenvolveu no ocidente entre Platão e Nietzsche. A objeção imediata que pode ser feita a esse raciocínio é o da impropriedade da comparação do termo *svabhāva*, presente nos textos de Nāgārjuna, com o conceito de substância, conceito base da tradição ocidental. Quanto a essa objeção recorro a uma passagem do texto de Ferraro, no qual se lê:

Uma leitura corrente da temática nāgārjuniana em questão é aquela que interpreta a independência que Nāgārjuna atribui (nas citadas *kārikās* iniciais de MK.XV) a *svabhāva* como total autonomia ontológica: ser um ente de tipo *svabhāva* tem, segundo essa interpretação, o significado de ser algo totalmente independente de causas e condições. Nesse sentido, a noção de “substância” – entendida, etimologicamente, como algo que está por baixo e permanece idêntica ao mudar dos “acidentes”, e que é “*causa sui*”, a saber, ontologicamente independente – seria um bom equivalente de *svabhāva* (Ferraro, 2013, p. 213).

À estrutura argumentativa dessa obra de Nāgārjuna segue uma dinâmica que pode ser, metaforicamente, definida como uma espiral ascendente a ser compreendida a partir de duas constituições básicas: a primeira, aparentemente circular, funciona como um movimento repetitivo de desconstrução de todos os pressupostos substancialistas de todas as coisas e conceitos; a segunda, em sua constituição ascendente, visa à aquisição do elemento fundamental que permite a compreensão da cadeia relacional que sustenta a constituição antissubstancialista dos mesmos entes e dos conceitos. *Os versos sobre o caminho do meio* de

Nāgārjuna se compõem de 25 capítulos curtos, compostos inicialmente em forma de versos, apresentados em forma de debate, dos quais apresento, a seguir, um deles, que expressa claramente o estilo argumentativo e a estrutura lógica do raciocínio. O capítulo II desta obra trata de um tema bastante familiar as tradições filosóficas ocidental e oriental: a essência do movimento.

Nāgārjuna - Os versos fundamentais sobre o caminho do meio capítulo II

I O trecho a ser andado

- o trecho já andado

- o trecho que atualmente é andado

- o trecho ainda não andado

2.1 O (trecho) já andado não é andado, como também não é o (trecho ainda) não andado. Separado do (já) andado e do (ainda) não andado, o (trecho) atualmente andado também não é andado.

(Objeção):

2.2 (Mas nós percebemos o movimento e) onde há movimento há andar. E como movimento se realiza no andar atual – e não no já andado, nem no ainda não andado – no andar atual se realiza também o andar.

(Nāgārjuna):

2.3 Então (como você diz) o andar realiza-se (somente) no (trecho) atualmente andado, por que o atualmente andado não é possível sem o andar?

2.4 Mas se o atualmente andado se relaciona a um andar (diferente de si), resulta que um atualmente andado existe também sem andar. (Mas isto não tem sentido, pois) o atualmente andado significa: o andar se realiza.

2.5 (E mais:) Se o trecho atualmente andado é diferente do andar, resulta um duplo sentido de andar: um andar que constitui o andar atualmente andado e um andar em si.

2.6 (E finalmente:) Do duplo sentido do andar resultam necessariamente dois andantes; pois é impossível um andar sem um andante.

II O Sujeito do andar

2.7 Se o andar é impossível sem um andante, de onde viria então (pelo contrário) um andante, se não existe o andar?

2.8 E enquanto o andante não anda, o não-andante também não anda. Qual terceiro então anda, que não é andante nem não-andante?

2.9 Pode-se dizer realmente “o andante anda”, se o andante nem existe sem andar?

2.10 Mas (se mesmo assim) alguém acha (que seria certo dizer) “o andante

anda” e com isto exige um andar do andante, esse tem que admitir necessariamente também um andante sem andar.

2.11 Se um andante anda, resulta necessariamente um duplo andar: um andar que o caracteriza o como andante; outro que ele anda como andante.

III Início e fim do andar

2.12 A gente não começa a andar no já andado nem no ainda não andado e também não no atualmente andado. Quando então se começa a andar?

2.13 Nem o atualmente andado, nem o já andado acontecem antes do início do andar. Onde então poderia começar o andar? Talvez no (ainda) não andado?

2.14 Como se distingue o já andado, o atualmente andado e o (ainda) não andado, se no começo do andar não se encontra em todos os três?

2.15 Assim como o andante (por definição) não fica parado, também o não-andante não fica parado. Qual terceiro então, que não é andante nem não-andante, fica parado?

2.16 Pode se dizer realmente “o andante, agora, fica parado”, se o andante sem andar não existe?

2.17 O andante não fica parado depois do andar atual, nem depois do já andado, nem depois do ainda não andado. Andar, começar e terminar de andar é um só (pois não distinguíveis).

IV A relação entre andante e andar

2.18 A afirmação “o andar é a mesma coisa que o andante” é tão sem sentido como a afirmação “o andante é outra coisa que não o andar”.

2.19 Se tivesse sentido, que andar = andante, teria como consequência a unidade de ator e ação.

2.20 Mas distinguindo e dizendo “andar” é diferente de “andante”, nesse caso existiria um andar sem andante e um andante sem andar.

2.21 Nem com a ideia da unidade, nem com a da diferença dos dois chegamos a um resultado satisfatório. Mas como chegaremos a um resultado?

2.22 O andar, que manifesta o andante, esse andar o andante não anda. E como ele antes de andar nem existe (deveríamos dizer em lugar de “o andante anda o andar”) “Alguém anda algo” (e isto não tem sentido).

2.23 O andante também não pode andar um andar diferente daquele que o manifesta como andante, pois um duplo andar é impossível quando há um só andante.

V Resultado

2.24 Um andante, que realmente existe, não anda (então) um tríplice andar, nem um andante que não existe anda um tríplice andar.

2.25 Da mesma forma, um andante, que simultaneamente existe e não existe, não anda um tríplice andar. Por este motivo, não se encontra um andar, nem um andante, nem um trecho a ser andado.²

A questão central abordada nesse capítulo de *Os versos fundamentais sobre o caminho do meio* nos remete imediatamente às aporias do tempo de Zenão de Eleia sobre a impossibilidade matemática do movimento, e a forma de tratar o problema é muito próxima do tetralema cético pirrônico. As proximidades estruturais e argumentativas não se transpõem, porém, às consequências fundamentais das distintas perspectivas, pois não temos em Nāgārjuna algum tipo de negação racional do movimento e o caráter aparentemente cético de sua argumentação não conduz a qualquer tipo de afasia. O que temos na análise de Nāgārjuna é constatação de que qualquer tentativa de aprender e substancializar entes tais como o andar, o andante e o trecho a ser andado nos leva a aporias; porém tais aporias, por sua vez, não nos conduzem a uma postura cética e sim à afirmação de interdependência de tais termos. Ao não admitir a possibilidade da existência de um ser próprio, de uma substância última (*svabhava*) que permita compreender como as coisas são em si mesmas, Nāgārjuna afirma que todos os entes somente podem ser, em relação aos outros entes, pois em si, são vazios, são dotados de *sunya*. *Sunyata* (vacuidade) é constituição última de todos os entes que não possuem *svabhāva* (essência/substância última) e é também o caráter interdependente do andante com o andar, do andar com o trecho a ser andado e do trecho a ser andado com o andante. Essa perspectiva de abordagem não substancialista se aplica a todos os elementos possíveis, inclusive a mim mesmo, ao meu ser, àquele que designo como EU, o *ego*.

O caráter ontológico da filosofia de Nāgārjuna, que visa em última instância à verdade última sobre os entes, funda-se, portanto em dois pilares: a inexistência de uma substância última e a interdependência total de todas as coisas; em outras palavras, a co-originação dependente de todos os entes. Isso significa que os fenômenos existem somente em relação a outros fenômenos, que o princípio de causalidade linear se torna secundário, que o princípio de identidade perde o sentido enquanto referência lógica e que a busca pela verdade última das coisas, enquanto retorno ao interior do fenômeno, deve ser abandonada. O ser do ente não se constitui, portanto, enquanto substância e sim em seu caráter relacional (Stevens, 2003, p. 122). Nesse sentido, a própria estrutura predicativa da linguagem como fundamento básico para a busca ontológica se mostra inapropriada, e a lógica formal se torna somente a expressão inicial da metafísica que surge na Grécia e se consolida no mundo moderno.

Conclusão

A chegada do mundo ocidental ao Japão no final do século XIX não leva consigo somente o desenvolvimento técnico e a economia de mercado, mas leva também a tradição metafísica ocidental, que se funda nos pressupostos gregos de substância, de imutabilidade, de permanência e em seus desdobramentos modernos, enquanto substância pensante e subjetividade. Chega ao Japão uma tradição fortemente marcada por uma concepção substancialista, que visa em última instância a compreender o que é o homem, em sua “essência”. Que visa a compreender a *svabhāva* do ente que denominamos homem e é justamente neste contexto de encontro que surge a filosofia da Escola de Kyoto, especialmente as reflexões de Nishitani, que retomam a ideia de vacuidade e co-originação dependente de Nāgārjuna, como ponto de partida.

O caráter relacional de todos os entes, principalmente do EU, e sua constituição não substancialista, enquanto entes não constituídos de propriedades em si, que são os fundamentos do Budismo japonês, herdeiros da tradição *Madyamaka* de Nāgārjuna, encontram com a substancialização máxima do Eu na forma como vemos na filosofia moderna, após Descartes. A perspectiva de superação da metafísica em Nishitani tem como ponto central a aplicação do “método” nagarjuniano de compreensão dos entes – do ente que somos nós mesmos e do ente que é o outro - enquanto entes que vivem em um mundo na era da técnica, da patologização total do EU substancializado que perdeu de vista sua constituição relacional e por isso vê a vacuidade de seu próprio EU como uma falta, um nada que se torna mais uma vez substância (cf., Bin, 1995).

Nishitani se ocupa intensivamente da tradicional questão da superação da metafísica. Questão essa que aparece, recorrentemente, na história do pensamento filosófico ocidental, mas ao fazê-lo ele nos apresenta, a nós do Ocidente, uma agradável surpresa: esse problema também esteve presente, a seu modo, no início, na consolidação da tradição filosófica fundada pela Nāgārjuna. Mais ainda, sua solução é, ao mesmo tempo, a consolidação de uma perspectiva de pensamento distinta da que se formou no mundo ocidental. Distinta mas não desconhecida, pois de alguma forma ela nós é familiar. A questão central que permanece é a da radicalidade dos pressupostos do método de abordagem do problema, que assume radicalmente o “nada”, a vacuidade, a não existência de algo em si como a fundamentação de qualquer possibilidade de compreensão do que denominamos realidade, sem transformá-lo em substância.

Referências bibliográficas

- AKITOMI, K. (2012). “Sobre o niilismo e o vazio – Nishitani e Heidegger”. In: Florentino Neto, A.; Giacoia Jr, O. (Orgs.). Heidegger e o pensamento oriental. Uberlândia: EDUFU.
- ARIFUKU, K. (1999). Deutsche Philosophie und Zen-Buddhismus: komparative Studien. Mit einer Einleitung von Günther Wohlfart. Berlin: Akademie Verlag.
- BECKER, H. (1983). Die frühe Nietzsche-Rezeption in Japan: (1893-1903) – Ein Beitrag zur Individualismusproblematik im Modernisierungsprozeß. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- BIN, K. (1995). Zwischen Mensch und Mensch: Strukturen japanischer Subjektivität. Weinmayr, E. (Trad. e Org.). Darmstadt: Wiss Buchges.
- ELBERFELD, R. (2004). Phänomenologie der Zeit im Buddhismus – Methoden Interkulturellen Philosophierens. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag.
- FERRARO, G. (2012). ‘Verdade ordinária’ e ‘verdade suprema’ como bases dos ensinamentos budistas no pensamento de Nāgārjuna. Tese apresentada como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, Belo Horizonte.
- GARFIELD, J. L.; PRIEST, G. (2003). Nāgārjuna and the Limits of Thought. In: Philosophy East & West, vol. 53, nº 1, Janeiro. Honolulu: University of Hawaii Press.
- HEIDEGGER, M. (2007). Nietzsche. vol. II. Casanova, M. A. (Trad.). Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária.
- KOHL, C. T. (2005). Buddhismus und Quantenphysik: Die Wirklichkeitsbegriffe Nāgārjunas und der Quantenphysik. Aitrang: Windpferd Verlagsgesellschaft.
- NĀGĀRJUNA. (2010). Die Lehre von der Mitte: Aus dem chinesischen Text des Kumarajiva übersetzt und mit einem Kommentar herausgegeben. Geldsetzer, L. (Trad. e Org.). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- NISHITANI, K. (1985). All-Einheit als eine Frage. In: Heinrich, Stuttgart, Klett-Cotta.
- . (1986). Was ist Religion? Fischer-Barnicol, D. (Trad.). Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- . (1990). The Self-overcoming of Nihilism. SUNY Series in Modern Japanese Philosophy. Parkes, G.; Aihara, S. (Trads.). New York: State University of New York Press.
- OHASHI, R. (Org.) (1990). Die Philosophie der Kyôto-Schule. München: Verlag

- Karl Alber Freiburg.
- PÖRTNER, P.; HEISE, J. (1995). Die Philosophie Japans – Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kröner.
- SCHLIETER, J. (1999). “Berichte und Diskussionen: Nāgārjuna – ein budistischer Vorläufer der Dekonstrution?” In: Allgemeiner Zeitschrift für Philosophie. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag.
- STEVENS, B. (2000a). “La thématique du nihilisme chez Heidegger et Nishitani”. In: Berque, A. (Org.). Logique du lieu et dépassement de la modernité. vol. I. Paris: OUSIA.
- . (2000b). Topologie du Néant – Une aproche de l’école de Kyôto. Louvain/Paris: Peeters.
- . (2003). Le Néant Évidé – Ontologie et Politique chez Keiji Nishitani. Une Tentative D’Interprétation. Louvain/Paris: Peeters.
- UEDA, S. (2013). “O nada absoluto no Zen em Eckhart e em Nietzsche”. In: Florentino Neto, A.; Giacoia Jr, O. (Orgs.). O nada absoluto e a superação do niilismo: os fundamentos filosóficos da escola de Kyoto. Campinas: Editora PHI.
- WEBER-BROSAMER, B.; BACK, D. M. (2009). Die Philosophie der Leere: Nāgārjunas Mūlamadhyamakā-Kārikās Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen. Beiträge zur Indologie, vol. 28. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

¹ O texto base que uso de Nāgārjuna é a versão alemã, traduzida e comentada por Weber-Brosamer.

² Essa tradução foi feita pelos membros do “Grupo de Estudos sobre o Taoísmo”, de Caldas-MG, a partir de traduções europeias do texto original em sânscrito. Agradeço especialmente a contribuição de Hans Born, Tomiko Born e Claudia Souza, membros ativos do Grupo, que contribuíram diretamente com o trabalho de tradução. Em breve teremos uma tradução comentada completa dessa obra, feita por Giuseppe Ferraro, a partir do original.

Contribuição budista ao debate contemporâneo sobre ‘si’, ‘não si’ e ‘subjetividade’

Giuseppe Ferraro

Introdução: Substancialismo, Reduccionismo, Transcendentalismo

No âmbito da tradição fenomenológica e, mais recentemente, no campo da ‘filosofia da mente’, encontramos um debate amplo e articulado, dedicado à temática da natureza do si individual. A noção de ‘si’ é pré-filosófica; sua definição comum ou *folk psychologic* pode ser a proposta por Albahari (2011, pp. 82-3):

Self is a unified, unbrokenly persisting subject of experience with personalized boundaries and a perspective on the world. It is a thinker, owner, and agent¹ that stands behind, and is somewhat in charge of, the stream of thoughts and experiences, as opposed to being constructed by them.

Mais analiticamente, G. Strawson (1999, p. 3):

I propose that the mental self is ordinarily conceived or experienced as:

- (1) A *thing*, in some robust sense
- (2) A *mental thing*, in some sense
- (3, 4) A *single thing* that is single both *synchronically* considered and *diachronically* considered
- (5) *Ontically distinct* from all other things
- (6) A *subject of experience*, a conscious feeler and thinker
- (7) An *agent*
- (8) A thing that has a certain character or *personality*

O debate filosófico moderno sobre o conceito de *self* se desenvolve, inicialmente, entre pontos de vista que confirmam substancialmente ou, ao contrário, negam resolutamente a existência real de uma entidade dotada dessas características. Aos dois extremos desse debate – e como seu ponto de partida ideal na tradição filosófica ocidental moderna – podem ser respectivamente colocadas as posições de Descartes e de Hume. De acordo com o primeiro, conhecidamente, o fim do percurso dubitativo iniciado no começo das suas *Meditações* é que: “*Je suis, j’existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit*” (Descartes, 1647, p. 26). Mais precisamente – continua a reflexão de Descartes – “*je ne suis donc [...] qu’une chose qui pense*” (Ibid., p. 29); explicando ulteriormente, uma *chose qui pense* é: “*une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne*

veut pas, qui imagine aussi, et qui sent” (Ibid., p. 31). Uma *res cogitans* – Descartes ainda observa – goza de total autonomia com relação tanto aos objetos externos, quanto aos conteúdos do pensamento: “*il est très certain que cette notion et connaissance de moi-même, ainsi précisément prise, ne dépend point des choses[...]; ni par conséquent, et à plus forte raison, d’aucunes de celles qui sont feintes et inventées par l’imagination*” (Ibid., p. 30).

A substancialidade, a *agência* (com relação aos diferentes estados mentais) e a independência com relação aos conteúdos mentais do si cartesiano são, entretanto, negados por Hume, que expressa exemplarmente uma posição ‘reducionista’:² a sensação de ser um sujeito autônomo, duradouro e responsável (no que diz respeito à nossa atividade mental), não passa – assevera o filósofo escocês – de uma *ficção* (Hume, 2009, p. 399); a introspecção, com efeito, sempre nos coloca diante de uma ou outra percepção (“*of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure*” (Ibid., p. 395)) e, por isso, “*I never can catch myself at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception*” (Ibid.). Em suma, as pessoas não são nada mais do que “*a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement*” (Ibid., p. 396). A mente, assim, pode ser comparada a um teatro,³

where several perceptions successively make their appearance; pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations. There is properly no simplicity in it at one time, nor identity in different; whatever natural propension we may have to imagine that simplicity and identity (Ibid.).

O debate filosófico ocidental sobre o si, no entanto, não se exaure nas duas posições – substancialista e reducionista. Entre esses dois extremos, com efeito, é possível individuar uma posição mediana que, em breve, embora negue a existência do si (cartesiano), afirma que é possível falar de ‘subjetividade’, equivalente à fundamental modalidade de ‘primeira pessoa’ com a qual se apresenta a experiência que qualificamos como *nossa*. Uma modalidade que não pode absolutamente ser *reduzida* aos nossos conteúdos mentais e que corresponde à perspectiva autoconsciente com a qual aqueles conteúdos se dão. Um antecedente ‘clássico’ dessa ideia de ‘pura subjetividade’ – distinta da sensação do si individual cartesiano e irreduzível ao fluxo das percepções internas – pode ser considerada a noção kantiana de ‘eu penso’ ou ‘apercepção transcendental’:

It must be possible for the ‘I think’ to accompany all my representations [...]. I call it *pure apperception*, to distinguish it from empirical apperception or, again, *original apperception* because it is the self-consciousness which, while generating the representation ‘*I think*’ (a representation which must be capable of accompanying all other representations, and which in all consciousness is one and the same), cannot itself be accompanied by any further representation. The unity of this apperception I likewise entitle the *transcendental* unity of self-consciousness [...]. For the manifold representations, which are given in an intuition, would not be one and all *my* representations, if they did not all belong to one self-consciousness (Kant, 1929, pp. 152-3) (B.131-2).

As teses substancialista, reducionista e transcendentalista, respectivamente de Descarte, Hume e Kant são, portanto, uma premissa imprescindível ao debate ocidental contemporâneo sobre o si. O objetivo dessas páginas é, entretanto, mostrar como antecedentes filosóficos bem mais antigos dos constituídos por esses três filósofos podem ser encontrados no âmbito da reflexão budista antiga e alto-medieval. Com efeito, dentro dos sermões do Buda histórico, assim como nos tratados das tradições Abhidharma e Mahāyāna podemos encontrar intuições e sugestões teóricas que enriquecem a discussão contemporânea sobre o si e a subjetividade com contribuição de grande valor filosófico e psicológico. Na seção 5 deste escrito, de uma forma necessariamente sumária, serão propostas algumas dessas intuições, mostrando sua conexão com os aspectos do debate ocidental contemporâneo, apresentados (também sinteticamente) nas seções 2-4.

Argumentos favoráveis às teses substancialista e reducionista

A favor do *ponto de vista cartesiano*, seus defensores podem contar com uma série de argumentos. A *existência* de um si real – dotado das características elencadas anteriormente – parece oferecer uma explicação direta e convincente: (1) da nossa inegável *sensação* de ser um si: a saber, um *sujeito* que percebe a sua própria experiência em primeira pessoa; experiência que, de maneira alguma, pode ser confundida com a experiência alheia; (2) do fenômeno da continuidade diacrônica, que se manifesta, em primeiro lugar, na capacidade de ‘recordar’ como inquestionavelmente *nossa* uma série de eventos passados; (3) do fenômeno da continuidade sincrônica, que consiste na experiência de perceber de forma unitária e sintética sensações provenientes de diversos campos sensoriais; a multiplicidade, a variação contínua e a contingência dos *imput* sensíveis parecem ser recebidas por uma estrutura mental que se mantém estável; (4) da sensação de sermos livres, logo, moralmente responsáveis. A não ser que essa sensação seja apenas ilusória, é necessário admitir que existe um sujeito agente que não pode ser reduzido à mera dimensão neurofisiológica. Os defensores da existência do livre arbítrio – a menos que não sigam posições ‘compatibilistas’ (isto é, posições que admitem contemporaneamente o

determinismo e a existência de livre arbítrio) – devem postular a presença de algum tipo de entidade que se subtrai a uma causação exclusivamente mecânica.⁴

Por sua vez, os reducionistas *à la* Hume podem contar com algumas evidências e contra-argumentos. Em particular, o seu ponto de força – a partir do próprio Hume – é a falta de suficientes evidências empíricas que confirmem a existência de uma entidade que transcende a observabilidade e se coloca além das ‘leis da física’. A ideia da existência real do si, embora, sem dúvida, em sintonia com algumas das nossas sensações, não é, de fato, objeto de nenhuma *experiência direta*, e parece extrapolar para a metafísica.

Ultimamente, algumas contribuições provenientes do âmbito das neurociências parecem oferecer argumentos válidos favoráveis ao ponto de vista *no-self* do debate em análise. Os mais recentes estudos sobre o cérebro parecem oferecer um quadro no qual, às *sensações* de unidade e de controle corresponde uma *realidade* neurológica bem diferente. Gazzaniga (2012, p. 66) relata:

[T]he brain has all kinds of local consciousness systems [...]. Although the feelings of consciousness appear to be unified to you, they are given form by these vastly separate systems. Whichever notion you happened to be conscious of at a particular moment is the one that comes bubbling up, the one that becomes dominant. It's a dog-eat-dog world going on in your brain with different systems competing to make it to the surface to win the prize of conscious recognition.

Também no que diz respeito à sensação ‘de controle’, que parece justificar a presença de uma entidade separada dos eventos supostamente controlados (pensamentos, volições, escolhas), uma posição cientificamente mais fundamentada nos diz que:

[N]o central command center keeps all other brain systems hopping to the instructions of a five-star general. The brain has *millions* of local processors making important decisions [...]. There is no one boss in the brain. You are certainly not the boss of the brain. Have you ever succeeded in telling your brain to shut up already and go to sleep? (Ibid., p. 44).

A própria sensação de continuidade – diacrônica e sincrônica – pode ser reduzida a funções neurológicas específicas. Entre os vários *brain systems* que compõem a atividade mental, é possível individuar um que, ainda de acordo com Gazzaniga, desenvolve o papel de ‘intérprete’: uma função “adaptativa” (Ibid., p. 85), especializada em encontrar “*order in the chaos*” (Ibid.). O intérprete é, portanto, o mecanismo mental que ‘mantém juntas’ as diferentes memórias e experiências e dá a elas sentido, dentro de uma ‘narrativa’:

We do not experience a thousand chattering voices, but a unified experience [...]. The psychological unity we experience emerges out of the specialized system called “the interpreter” that generates explanations about our perceptions, memories and actions and the relationship among them. This leads to a personal narrative, the story that ties together all the disparate aspects of our conscious experience into a coherent whole (Ibid., p. 102).

Finalmente, com relação à nossa convicção de possuir livre arbítrio – convicção que, em falta de um sujeito independente da dimensão física e determinística da nossa mente, parece infundada –, entre os defensores do *self-reductionism*, podemos individuar duas linhas de pensamento principais: os autores que, sem muitos escrúpulos, acreditam que o *free will* seja mera ilusão (p. ex., Pereboom, 2007; Harris, 2012), e os que pensam que a ausência do si e o determinismo dos fenômenos psicológicos sejam *compatíveis* com algum grau de liberdade individual.⁵ Não é o caso, aqui, de aprofundar uma temática – como a do livre arbítrio – que nos distanciaria dos objetivos deste escrito. Neste contexto, é suficiente observar que também a ‘sensação de sermos livres’, segundo os defensores das posições *no-self*, não pode ser considerada como uma prova a favor do ponto de vista cartesiano: os reducionistas podem afirmar ou que, simplesmente, não é verdade que somos livres (como nos sentimos), ou que é verdade, mas isso não implica necessariamente a existência de um si separado e independente.

Em suma, do ponto de vista reducionista, a unidade, o controle e a liberdade que ordinariamente atribuímos a nós mesmos são sensações que não correspondem à existência real de nenhuma entidade realmente unitária, livre e *in charge*.

Limitações e dificuldades das teses substancialista e reducionista

A quantidade e a qualidade dos argumentos (e das evidências empíricas) apresentados pelos defensores das teses reducionistas parecem embaraçar os partidários do ponto de vista cartesiano: com efeito, quem, como por exemplo Hodgson, ainda hoje propõe a ideia de uma “*volitional causation*” diferente da “*physical causation*” (cf., Hodgson, 1999, p. 201), e argumenta que “*a choice is made by me, a person having a certain character and also a capacity to choose*”, pode facilmente aparecer como um “*Don Quixote versus mainstream science and philosophy*” (Clark, 1999, p. 286).

Entretanto, ao menos no que diz respeito a um dos pontos de força das ‘teorias cartesianas’, a saber, o primeiro dos quatro pontos elencados acima, as explicações reducionistas aparecem decididamente insuficientes: de fato, elas não conseguem explicar satisfatoriamente o ‘dar-se em primeira pessoa’ (*first-*

person givenness) com o qual ocorrem determinadas experiências. Os pensamentos, as recordações, as sensações que defino como *meus* têm, com efeito, a característica de apresentar-se numa perspectiva subjetiva e pessoal, que os diferencia nitidamente das experiências alheias, isto é, das experiências das quais falo em segunda ou terceira pessoa. Os defensores da ideia de que o si é ilusório, e que existe apenas um fluxo ou um feixe de eventos neurológicos objetivos e discretos, têm que explicar por qual razão alguns desses eventos se apresentam como irredutivelmente *meus*, internos e subjetivos. Em outras palavras, se a *res cogitans* for inteiramente reduzida à *res extensa*, por que minha experiência da própria *res extensa* é tão nitidamente diferenciada entre o que vivenciamos como experiência subjetiva e o que experimentamos como objetivo?

Portanto, tanto a posição ‘cartesiana’ como a ‘humeana’ parecem ter limitações importantes: a ideia de uma ‘substância espiritual’ separada do fluxo psicofísico soa como metafísica e colide com o *mainstream* científico contemporâneo; enquanto as teorias reducionistas não explicam a sensação de subjetividade e de *first-person givenness* com a qual vivenciamos *nossas* experiências. Contudo, esses dois pontos de vista não esgotam as posições que encontramos na discussão contemporânea dedicada ao si: com efeito, na reflexão de alguns filósofos (frequentemente conectados, de alguma forma, à tradição fenomenológica) podemos encontrar uma posição intermediária. Uma posição que, sumariamente, contra o reducionismo, defende a ideia da existência do si; não, porém, de um si cartesiano, separado do fluxo psicofísico, e sim de um ‘si mínimo’, equivalente à própria *subjetividade* com a qual vivenciamos nossa experiência pessoal.

Si e subjetividade

First-person givenness

Entre os autores que recusam tanto as interpretações substancialistas sobre o si, quanto as reducionistas, Zahavi começa observando que as posições que negam a realidade do si individual não explicam a fundamental *first-personal givenness*, com a qual se dão os fenômenos da *nossa* experiência interna. Essa modalidade experiencial de primeira pessoa não é algo secundário ou que possa ser subestimado:

This first-personal givenness of experiential phenomena is not something incidental to their being, a mere varnish that the experiences could lack without ceasing to be experiences. On the contrary, this first-personal givenness makes the experiences *subjective* (Zahavi, 2005, p. 122).

Mais uma forma com a qual Zahavi caracteriza a experiência da subjetividade é a qualidade do *ser-meu* (*mineness*), com a qual se dá a mesma experiência:

Although the various modes of givenness (perceptual, imaginative, recollective, etc.) differ in their experiential properties, they also share certain features. One common feature is the quality of *mineness*, that is, the fact that the experiences are characterized by a first-personal givenness that immediately reveals them as one's own (Ibid., p. 124).

Esse sentido de *first-personal givenness* e de *mineness* equivale, segundo Zahavi, a uma consciência pré-reflexiva, que constitui a própria base das sucessivas experiências autoconscientes.

Como um precursor mais recente da sua própria posição, Zahavi aponta Sartre, que numa passagem do *L'être et le néant* afirma: “*it is the non-reflective consciousness which renders the reflection possible; there is a pre-reflective cogito which is the condition of the Cartesian cogito*”.⁶

Esses aspectos pré-reflexivos de *first-personal givenness* e de *mineness* – espécie de “*subtle background presence*” (Ibid.) – podem ser identificados, segundo Zahavi, “*with a minimal, or core, sense of self*” (Ibid., p. 125). Isso novamente em sintonia com Sartre (mas também com Kant, conforme a citação anterior, na introdução deste artigo): “*pre-reflective consciousness is self-consciousness. It is this same notion of self which must be studied*”.⁷

Essa definição ‘fenomenológica’ do si, evidentemente, não corresponde à definição *folk* ou cartesiana da qual partimos. Zahavi não considera o si como uma substância duradoura, independente da experiência e ‘no comando’ da mesma, mas sim como parte integrante da própria experiência: “*the self is not something that stands opposed to the stream of consciousness, but is, rather, immersed in conscious life; it is an integral part of its structure*” (Ibid.). Este uso ‘minimalista’ (que não é exclusivo da tradição fenomenológica, já que pode ser encontrado também na reflexão, de matriz analítica, de G. Strawson)⁸ do termo ‘si’ é, sem dúvida, problemático: conduz a uma posição que, ao interior do debate ‘si/não-si’, admite o si, mas o entende num sentido diferente do que é tradicionalmente utilizado dentro do mesmo debate. A questão, porém, de fato, parece, sobretudo, terminológica e não particularmente substancial.⁹ Uma reformulação não equívoca de uma posição como a de Zahavi distinguiria entre ‘si’ e ‘subjetividade’, excluiria a existência do primeiro e admitiria a existência da segunda: a negação do si cartesiano seria, assim, acompanhada pela afirmação de uma consciência não reflexiva dada em primeira pessoa, a saber, de uma *mineness* fundamental que caracteriza essencialmente todas as experiências

que vivencio como *minhas*.

É oportuno ressaltar que tanto Zahavi como Strawson não concordariam que a introdução de uma distinção entre si e subjetividade equivalha a uma ‘reformulação’, mas sim, provavelmente, a uma distorção da sua posição: a equivalência entre si e subjetividade é, com efeito, um ponto firme da reflexão de ambos.¹⁰ Negligenciando, neste contexto, as razões pelas quais esses dois autores preferem continuar utilizando o termo *self* para descrever a experiência da *first-person givenness*, é fato que, dentro do mais recente debate ‘si/não-si’, a ideia de que o si e a subjetividade possam e devam ser distinguidos é defendida por mais de um autor.

Personal e perspectival ownership

Dreyfus (2011, p. 130), por exemplo, acredita que, com relação à questão de *quem somos* seja possível distinguir dois sentidos:

the subject, or, rather subjectivity, that is, the continuum of momentary mental states with their first-personal self-givenness, which are central to being a person [...], and the self, which is an illusory reification of subjectivity as being a bounded agent enduring through time, rather than a complex flow of fleeting self-specified experiences.

Também Albahari distingue entre a fundamental subjetividade com a qual *nossa* experiência se apresenta para nós e o si cartesiano que, ao menos no âmbito da *folk psychology*, atribuímo-nos. Portanto, enquanto “[t]he subject is the locus of our first-person perspective on the world; it is witnessing as it presents from such a perspective” (Albahari, 2006, p. 88), ao invés, “the self [...] is more than just an elusive subject qua perspective on the world: it is the subject assimilated with several other roles. First and foremost is the role of personal owner” (Id., 2011, p. 84). O si como *personal owner* é significativamente distinguido, por Albahari, do sujeito enquanto *witnessing*,¹¹ *witness-consciousness* ou *perspectival owner*:

For a subject to own something in a *perspectival* sense is for that thing, an object, to appear to the subject seemingly in a way that it can appear to no other subject. All ‘private’ phenomena such as thoughts, intentions, perceptions and sensations – at least as they appear to a subject – will be perspectively owned by the subject; i.e., I, as a subject, view them from *my* perspective (Albahari, 2006, pp. 53-4).

Ao contrário, a *personal ownership* é o que caracteriza, nos termos cartesianos de si, o sujeito duradouro, separado e *identificado* com uma série de experiências:

A personal owner, a *me*, is a subject with an *identity* (or who-I-am-ness) as opposed to a merely impersonal point of view [...]. A felt identity is made perspicuous through *identification*, where certain ideas (such as gender, race, character traits, basic roles) are appropriated to a subject's perspective, such that the world seems approached through their filter (Albahari, 2011, p. 85).

Em outras palavras, do ponto de vista de Albahari, à fundamental *first-person givenness* ou *perspectival ownership* das *nossas* experiências se junta ordinariamente uma sensação de apropriação e de identificação que qualificamos como 'nosso si'.¹² Para fortalecer a sua tese da distinção entre 'subjetividade' e 'si cartesiano',¹³ Albahari cita casos de patologias (como a anosognosia e a despersonalização) em que o sujeito, embora mantenha a *perspectival ownership* das suas experiências, perde o sentido de *personal ownership* (cf., Albahari, 2006, pp. 55-6).

Outro contexto, não patológico, no qual Albahari acredita possível encontrar uma vivência de *witness consciousness* 'depurada' de *personal ownership* é nos estados meditativos mais elevados: "*The primary mode of knowledge/wisdom/insight, in the nirvanic state, is based on first-person experience*" (Albahari, 2011, p. 95). Essa experiência¹⁴ equivale à superação de um *self* que, na leitura de Albahari das fontes budista, se qualifica como

a bounded, happiness-seeking/*dukkhā*-avoiding (witnessing) subject that is a personal owner and controlling agent, and which is unified and unconstructed, with unbroken and invariable presence from one moment to the next, as well as with longer-term endurance and invariability (Albahari, 2006, p. 73).

Também outros autores observam que os praticantes das tradições meditativas centradas na cultivação da atenção se referem a experiências que podem ser descritas nos termos de uma redução do sentido do si enquanto *personal ownership*. Claxton, por exemplo, relata os testemunhos de praticantes de *vipassana* que descrevem o surgimento na consciência de uma 'intenção' – ou seja, de um elemento considerado, em um contexto psicológico *folk* ou cartesiano, como um *produto* tipicamente *possuído* e *controlado* pelo *self* – como um fato *impessoal*, apesar de dado, inquestionavelmente, numa dimensão subjetiva e consciente:

the awareness of a rising 'intention' is itself experienced impersonally, as having the same status as an itch or the sound of a cricket. Intentions bubble up into conscious awareness, just as other thoughts and sensations do [...]. As a result of neurological damage, or of a heightening of attentional acuity, the phenomenology of intention undergoes a radical shift (Claxton, 1999, p. 107).

A colocação dentro do universo filosófico de dados e argumentos oriundos de ‘práticas meditativas’ poderia resultar discutível, sobretudo em um contexto ‘acadêmico’ ou ‘científico’. No entanto, além da observação de que o aceno à meditação budista deve ser aqui considerado apenas de suporte a outros argumentos que justificam a distinção entre si e subjetividade, é oportuno salientar, junto com Dreyfus, que a meditação – como demonstram contribuições recentes (cf., p. ex., Lutz; Dunne; Davidson, 2007; Braboszcz; Hahusseau; Delorne, 2010) – “*is gradually being considered as a respectable object of study rather than a mysterious phenomenon to be either dismissed or put as on a pedestal. This newly found openness has also started to include Asian views of the mind, particularly Indian ones*” (Dreyfus, 2011, p. 114).

De qualquer forma, deixando de lado as sugestões que provêm da dimensão ‘prática’ e experiencial do percurso começado pelo Buda histórico, mais importante, aqui, é ressaltar o plano teórico (psicológico e filosófico) desse mesmo percurso. Com efeito, em primeiro lugar, podemos observar que a posição dos autores que mais insistentemente distinguem entre si e subjetividade é frequentemente inspirada e substanciada por conceitos e análises que resultam particularmente desenvolvidos dentro da história do pensamento budista. Em segundo lugar, sem dúvida, é o inteiro debate ‘si/não-si’ – e não apenas seus resultados teóricos mais recentes – que pode beneficiar-se amplamente das intuições, dos argumentos e das reflexões sobre a ‘doutrina do não-si’ (*anattāvāda*) apresentada pelo Buda, e variamente interpretada e reelaborada nas numerosas escolas que se referem ao seu magistério.

Alguns aspectos da reflexão budista sobre si e subjetividade

A doutrina do não-si (*anātma-*, ou, em pāli, *anattā-vāda*), a partir da sua formulação inicial por parte do Buda histórico, funda e perpassa, explícita ou implicitamente, a inteira reflexão budista, antiga e contemporânea. Um seu exame exaustivo, mesmo que apenas sumário, extrapolaria amplamente os limites deste escrito. Nas próximas páginas serão, portanto, apresentadas apenas algumas ideias – com base em textos canônicos, *ābhidharmika* e *yogācārin* –, visando a mostrar algumas das consideráveis possibilidades de diálogo e comparação que o debate filosófico ‘ocidental’ sobre o si pode deduzir da história do pensamento budista.

Doutrina do não-si na formulação do Buda histórico

O ponto de partida mais natural para um percurso dentro da reflexão budista sobre o si é, sem dúvida, o que a tradição considera o segundo sermão do Buda: o *Anattālakkhana-sutta* (“Discurso sobre as marcas do não-si”).¹⁵ Nele, o Buda

examina cada um dos cinco ‘agregados’ ou ‘componentes’ (*skandha*) da personalidade, concluindo que nenhum deles pode ser considerado como o si (*attā*); com efeito, argumenta o Buda, nem a ‘dimensão corporal’ (*rūpa*), nem a ‘sensação’ (*vedanā*), nem a ‘ideação’ (*saṃjñā*), nem a ‘volição’ (*saṃskāra*), nem a ‘consciência’ (*vijñāna*)¹⁶ apresentam as características fundamentais que o si deveria ter: estabilidade ou permanência com relação ao mudar da experiência¹⁷ e capacidade de controle.¹⁸ A isso, o Buda acrescenta que, se houvesse um si permanente, nossa existência não seria tão intrinsecamente conotada pela dor,¹⁹ como de fato é. A conclusão do Buda é, portanto:

qualquer [aspecto da] dimensão corporal [da sensação, da ideação, da volição, da consciência], ocorrido no passado, no futuro ou no presente, interno ou externo, grosso ou subtil, inferior ou elevado, longínquo ou perto, deve ser bem entendido como ele é, com correta sabedoria: “isso não é meu, isso não sou eu, esse não é o meu si”.

Um discurso desse tipo – junto a outros ao longo do *suttapiṭaka*²⁰ (isto é, da coletânea dos discursos do Buda considerados ‘canônicos’) – parece colocar o Buda dentro do universo teórico que chamamos de ‘reducionista’: não existe nenhuma entidade separada do fluxo da nossa experiência interna; a sensação de sermos um ‘si’ possuidor e controlador dos nossos pensamentos e sensações *reduz* a uma realidade na qual encontramos apenas pensamentos e sensações, sem nenhum centro ou continente dos mesmos.

O fato de que, frequentemente, o Buda negue que seja possível fazer qualquer experiência do si e que à ideia que temos dele corresponda apenas um fluxo de eventos discretos em conexão causal não parece, no entanto, a meu ver, suficiente para atribuir-lhe uma posição definitiva e inequivocamente reducionista. Embora haja intérpretes que consideram o Buda um teórico da absoluta inexistência do si,²¹ outras considerações nos induzem a ter cautela com relação a essa conclusão. Com efeito, é inegável que muitos dos seus sermões expressam uma visão que parece respeitar a ideia ordinária de que o si existe como entidade contínua, agente e responsável pelas próprias ações. Por exemplo, o fundamental *Dhammacakkapavattana Sutta* (“Discurso sobre a colocação da roda do Dhamma em movimento”)²² parece pressupor uma concepção *folk* ou cartesiana do indivíduo, na qual o sujeito parece separado e independente das sensações (de angústia, sofrimento e, eventualmente, de fim do sofrimento) que ele vivencia, e é considerado dotado da capacidade de controlar e modificar ‘livremente’ o próprio pensamento e as próprias ações.

Perante discursos aparentemente baseados numa ideia ordinária de si, os defensores da tese de que a posição última do Buda é, de qualquer forma, rigorosamente reducionista, poderão observar que o seu magistério se desenvolve com base em dois registros epistemológicos: os ensinamentos “cujo significado é definido” (pāli: *nītattha*; sânscrito *nīthārtha*) e os ensinamentos “cujo significado deve ser definido” (pāli: *neyattha*; sânscrito: *neyārtha*).²³ Portanto, parece possível sustentar que os discursos do Buda que respeitam a concepção ordinária e cartesiana do si sejam discursos de valor provisório; enquanto os discursos que negam a existência de um si independente e contínuo têm significado definitivo ou absoluto.

Um forte receio com relação a uma conclusão desse teor, entretanto, deriva da consideração que – embora os ensinamentos *anattā* do Buda pareçam, de fato, articulados conforme um registro filosófico mais elevado que aquele dos discursos que parecem respeitar a noção de *attā* – resulta problemático individuar, dentro do magistério do Buda, ensinamentos que possam ser considerados ‘definitivos’ ou ‘ultimamente verdadeiros’. Ao invés disso, parece mais correto concluir, de acordo com a noção crucial de *upāya kauśalya* (“habilidade no uso dos meios [pedagógicos]”),²⁴ que o diferente teor filosófico dos discursos do Buda depende do nível de maturidade espiritual e intelectual dos seus interlocutores. Portanto, conforme essa leitura, nem os ensinamentos do Buda em sintonia com a ideia de um si permanente, nem os seus discursos ‘reducionistas’ podem ser considerados últimos e definitivos. Ambos, ao contrário, dependem do específico ‘contexto pedagógico’ no qual foram pronunciados. A negação do si por parte do Buda, nesse caso, não seria nada mais – igualmente a qualquer outro aspecto do seu magistério – do que um meio, com a finalidade de enveredar seus discípulos no caminho do *nirvāṇa*; ou, metaforicamente, seria equivalente a uma balsa para atravessar as correntezas do *samsāra*.²⁵ No entanto, diante de uma audiência de nível diferente, o Buda modifica sua posição. Como observa Ganeri (2007, pp. 113-4):

The assertion that there is a self is made for an audience of materialist hedonists who take it that all there is are material elements, and who can make no sense within that metaphysics of a notion of personal moral responsibility [...]. Another audience does indeed have a well-entrenched conception of personal identity and moral responsibility, the problem now being that it is too well-entrenched [...]. To help an audience such as this, the Buddha again seeks to effect a revision in their beliefs, this time a revision by deletion rather than by supplementation [...]. Teaching ‘no-self’ to this audience does not turn them into materialist hedonists.

A mesma ideia – de que a doutrina do não-si deva ser considerada apenas

como uma ‘estratégia pedagógica’ – é defendida por Thanissaro:

the anattā teaching is not a doctrine of no-self, but a not-self strategy for shedding suffering by letting go of its cause, leading to the highest, undying happiness. At that point, questions of self, no-self, and not-self fall aside. Once there’s the experience of such total freedom, where would there be any concern about what’s experiencing it, or whether or not it’s a self? (Thanissaro, 1996).

Com efeito, o próprio Buda, quando posto explicitamente diante de questões que se referem ao si ou, mais em geral, ao ser e ao não ser, escolhe o caminho do silêncio²⁶ ou explica que o Dharma deve ser considerado como um ‘caminho mediano’, que recusa tanto o extremo da existência e do substancialismo (*sabbaṃ atthī*), quanto o da não existência e do niilismo (*sabbaṃ nātthī*) (*Kaccayanagotta-sutta*, SN.12.15).

Em conclusão, no que diz respeito ao *real* posicionamento do Buda perante a existência do si cartesiano, o ponto de vista mais correto parece ser o expresso por Nāgārjuna, o autor budista que mais e melhor desenvolve o sentido ‘mediano’ do ensinamento dos *buddhas*: “Às vezes foi explicada a ideia do si; às vezes foi mostrada a do não-si. No entanto, por parte dos *buddha*, foi também mostrado que não existe nem si, nem não si” (MMK.18.6).

Reduccionismo das escolas não mahāyāna (ou de budismo de base)²⁷

Embora a seção precedente tenha concluído que o reduccionismo do Buda não pode ser considerado sua posição final sobre o si, é fato que, nos primeiros séculos depois da sua morte, as escolas que continuaram e reelaboraram o seu ensinamento tenderam a considerar definitivos apenas os sermões que negam a existência de um si permanente, separado dos agregados da personalidade. As principais escolas ābhīdharmika das quais temos fontes disponíveis²⁸ defendem, de uma forma bastante inequívoca, posições reducionistas. É também verdade que temos testemunhos (mas escassíssimas fontes documentárias) de algumas seitas ou escolas *pudgalavādin*;²⁹ escolas que – evidentemente fundamentadas nos aspectos da palavra do Buda que parecem não excluir a possibilidade da existência do ‘si’ – sustentam a tese da existência real do *pudgalā*, ou seja, da ‘pessoa’³⁰ (às vezes, utilizando para designá-la até o termo *ātman*, ‘si’ (cf. Priestley, 2005)). Entretanto, apesar da ampla difusão dos *pudgalavādin* (que as outras escolas consideram doutrinariamente heréticos),³¹ é fato que, dentro dos diversos sistemas filosóficos indianos, bem como na maioria dos estudos contemporâneos, os budistas são considerados, no seu conjunto, como negadores

rigorosos da existência do si. Como observa Siderits, com efeito, independente da questão do posicionamento real do Buda histórico,

[w]hat is [...] beyond dispute is how the Indian philosophical tradition subsequently took the Buddha's teaching of non-self, namely as the straightforward denial that anything ultimately real might serve as experiencer, controller, and ground of diachronic personal identity (Siderits, 2011, p. 305, nota 6).

Como exemplo da tendência reducionista prevalecente nas antigas escolas que antecedem o surgimento do movimento Mahāyāna, é possível citar as *Milinda Pañha*, uma obra – que remonta aos anos entre o primeiro século antes e o primeiro depois de Cristo – cuja autoridade é reconhecida transversalmente pelas várias escolas ābhidharmika (até o ponto de ser considerado um texto paracanônico).

Na primeira parte do escrito, num diálogo intenso entre o rei Milinda³² e o monge budista Nāgasena, esse último mostra ao rei que ao nome próprio não corresponde à existência de nenhuma entidade real, separada dos cinco *skandha*. Nenhum dos agregados, argumenta Nāgasena, pode ser considerado o si;³³ nem pode sê-lo o conjunto dos agregados;³⁴ nem, finalmente, o si pode equivaler a algo independente e além dos agregados.³⁵ A conclusão³⁶ do raciocínio de Nāgasena é que, enfim, um nome próprio é apenas uma palavra (*sadda*), desprovida de referente real. Da mesma maneira que a palavra ‘carruagem’ é a designação convencional que se refere a um conjunto de partes mecânicas reunidas, a palavra *Nāgasena* aponta apenas para um fluxo de processos agregados.³⁷ O ser da carruagem e de Nāgasena deve, portanto, ser entendido como um ‘ser convencional’ (*prajñapti-sat*), e não como um ‘ser substancial’ (*dravya-sat*).

O programa reducionista é desenvolvido pelas diversas escolas ābhidharmika, não apenas no que diz respeito ao si individual, mas também quanto à totalidade dos fenômenos que se manifestam na dimensão ordinária. As metafísicas dessas escolas sustentam, com efeito, a *redução* de qualquer objeto ou experiência fenomênica ao fluxo ininterrupto de certo número³⁸ de tipologias de *dharma*: elementos mínimos, irreduzíveis, discretos, instantâneos, que compõem ultimamente a realidade. Um aprofundamento dos detalhes das ontologias e das psicologias das escolas Theravāda, Sarvāstivāda ou Sautrāntika nos afastaria muito dos objetivos deste escrito. Aqui é suficiente lembrar que, na especulação budista ābhidharmika, o nível analítico alcançado pelo Buda (nos seus discursos *anattā*) e pelas *Milinda Pañha* – isto é, o nível dos cinco *skandha* – é

ulteriormente dissecado: à crença ordinária num si dotado das características individuadas no começo deste escrito, corresponderia, finalmente, a realidade de uma série de instantes psicofísicos separados,³⁹ cuja individuação, catalogação e reconhecimento são os objetivos fundamentais dos percursos filosóficos e experienciais dessas escolas.

Reduccionismo budista e debate contemporâneo

Assim como a tradição filosófica indiana, os estudos modernos dedicados ao budismo atribuíram ao Buda e aos seus epígonos posições quase sempre rigorosamente reducionistas. Portanto, com relação ao debate contemporâneo sobre o si (cujos delineamentos foram esboçados nas primeiras quatro seções deste escrito), a contribuição budista parece limitar-se a oferecer argumentos favoráveis à vertente ‘humeana’ do mesmo debate: argumentos, sem dúvida, de interesse relevante. É suficiente pensar, por exemplo, na surpreendente sintonia que pode ser individuada entre as observações de um neurocientista contemporâneo (como, por exemplo, o citado Gazzaniga) e um discurso como o do Buda, conforme o qual é possível reduzir nossa experiência interna a um fluxo de instantes psicofísicos, desprovidos de um sujeito ‘no comando’. Os ‘sistemas cerebrais’ (*brain systems*) ou os ‘sistemas de consciência local’ (*local consciousness systems*), dos quais fala Gazzaniga, podem ser relacionados aos *skandha* e às diversas tipologias de *dharma* que encontramos nos tratados *ābhidharmika*.

Em particular, entre as funções mentais individuadas pelas escolas do budismo de base, há uma – *saṃjñā* – que pode ser, a meu ver, aproximada proficuamente do mecanismo mental que Gazzaniga chama de ‘*interpreter*’. Esse *skandha*, variamente traduzido como ‘reconhecimento’, ‘ideação’, mas também como ‘cognição’,⁴⁰ é associado em particular com a função linguística, portanto, com a ‘atitude narrativa’ (cf. MacKenzie, 2008, p. 5) com a qual nos relacionamos conosco e com o mundo. É *saṃjñā*, com efeito, que ‘reconhece’ ou ‘interpreta’ como parecido e contínuo o que, na realidade, é diferente e descontínuo. A concepção de ‘seres convencionais’ (*prajñapti-sat*) – como, por exemplo, a carruagem e o si individual de Nāgasena – é o resultado de uma operação conceitual ou ‘interpretativa’ realizada, justamente, por *saṃjñā*. Como explica Williams:

The *saṃjñā* “x (is) blue”⁴¹ does not identify this blue patch as having this particular case of blue⁴² but rather verbalizes the membership of this blue patch in the class of blue [...]. To include a blue patch in the class of blue is to give rise to hypostatisation since a series of momentary blue patches seen as

all members of the same class is conducive to forming the notion ‘blue patch’ as something transcending the individual moment⁴³ [...]. *Samjñā* thereby becomes the principal element in the creation of a single term for a multitude of changing factors, and thus, by virtue of the requirement of a single referent, *samjñā* creates *prajñaptisat* entities [...]. Necessarily therefore its function is for a Buddhist falsification (Williams, 1980, pp. 16-7)

Em suma, decididamente, os possíveis paralelismos entre a filosofia da mente budista e a vertente reducionista da reflexão contemporânea sobre a natureza do si são múltiplos e fecundos. Entretanto, também no que diz respeito às teorias que examinamos na seção 4 deste escrito – ou seja, aquelas que, ao negar o si ‘cartesiano’, admitem uma subjetividade ‘transcendental’ – o pensamento budista parece ter muito a oferecer. Como ressaltado por numerosos autores contemporâneos que se dedicam às questões aqui analisadas, é possível encontrar, particularmente dentro da reflexão da escola Yogācāra e da escola lógico-epistemológica,⁴⁴ um preciso antecedente conceitual da ideia de que seja necessário distinguir entre si e subjetividade. Assim, embora, como observado anteriormente, o reducionismo seja a posição mais frequentemente atribuída ao budismo no seu conjunto, seria errado considerá-la como sua posição conclusiva com relação às questões aqui examinadas.

Teorias budistas e distinção si/subjetividade

Ālaya-vijñāna

Dreyfus, que como relatado anteriormente é fator da necessidade de distinguir teoreticamente entre subjetividade fundamental e si individual, acredita que o conceito *yogācārin* de *ālaya-vijñāna* – tradicionalmente traduzido como ‘consciência depósito’, mas que Dreyfus prefere verter como ‘*basic consciousness*’ – corresponda àquela dimensão que, na discussão contemporânea sobre a mente, encontramos indicada (como visto na seção 4) com expressões como ‘si mínimo’, ‘*witness-consciousness*’, ‘*perspectival owner*’ ou também ‘apercepção transcendental’, ‘eu penso’, ‘*pre-reflective cogito*’. A noção de *ālaya-vijñāna*, com efeito, dentro da rica reflexão que a filosofia *mahāyāna* (e *yogācārin* em particular) dedica à mente e à consciência, designa, segundo Dreyfus: “[t]he idea of [...] a constant, neutral, and subliminal baseline consciousness” (Dreyfus, 2011, p. 141). O *ālaya-vijñāna* constituiria, portanto, uma esfera de consciência mais profunda do sentido ordinário do si: “the basic consciousness is at the core of the idea of the person. It is on its basis that the person understands himself or herself as a person” (Ibid., p. 144). Mais especificamente, continua Dreyfus, essa dimensão mental básica equivale a um “element of subjectivity that is present, a minimal feel of how it is for the person

to undergo this process” (Ibid., p. 146); e ainda: “it implies being a subject of experience, that is, having a sense of ownership of one’s body [...]. Such sense of ownership implies a phenomenal mineness that comes in degrees” (Ibid.).

Esse fundamental sentido de subjetividade deve ser distinguido atentamente da ideia de si empírico, substancial e separado (do fluxo das experiências), do qual os filósofos da escola Yogācāra – em linha com a ortodoxia budista – continuam a negar a existência. O eu empírico (“the sense of agency, the sense that one is the author of one’s thoughts and actions” (Ibid.)), com efeito, corresponde a uma dimensão mental de ofuscamento e aflição (*kliṣṭa-manas*), e deve ser considerado ilusório e inexistente em si.

Esse relato de Dreyfus do conceito de *ālaya-vijñāna*, no entanto, não parece muito fundamentado textualmente. Com efeito, examinando os escritos onde a noção de ‘consciência depósito’ recorre principalmente,⁴⁵ reparamos que essa designa uma dimensão psíquica que parece corresponder mais à esfera do *id* e do inconsciente. Āsaṅga, por exemplo, parafraseado por Waldron, assevera que “there must be a continuous and neutral type of mind which can receive and transmit seeds of various nature uninterruptedly, [...] a type of mind endowed with all the seeds, that is, the *ālaya-vijñāna*” (Waldron, 2004, p. 105). Essa última, portanto, se configura como uma instância psíquica totalmente subliminal, que alimenta ou abastece as outras dimensões da consciência: “It comprises, in other words, the totality of the mental stream minus whatever conscious processes happen to be arising on its surface” (Ibid., p. 100). Também o *Samdhinirmocana Sūtra* (tradicionalmente considerado como a primeira escritura da escola Yogācāra) considera o *ālaya-vijñāna* como uma espécie de armazém⁴⁶ e o compara com as águas subjacentes à formação das ondas.⁴⁷ Trata-se, enfim, de uma “vague, subtle, virtually imperceptible form of awareness” (Ibid., p. 110).

Certamente, é correto – conforme proposto por Dreyfus – distinguir essa dimensão psíquica da sensação do si empírico individual, da qual o *ālaya-vijñāna* é, como de qualquer outra forma cognitiva, a base: “*ālaya-vijñāna* arises as subliminal perception of the world, thereby serving as the locus of the dispositions toward self-grasping and self-identity (the thought “I am”)” (Ibid., p. 107). Entretanto, a subconsciência característica da ‘consciência depósito’ torna discutível, a meu ver, que essa possa ser considerada – como defendido por Dreyfus – o antecedente budista da dimensão de subjetividade pura e de *first-person givenness*, que na seção 4 foi individuada como distinta da ideia do si substancial cartesiano. Como observado por Ganeri: “Items in the store[-

consciousness] do not themselves carry a feeling of mineness, but ground the feeling of mineness which attaches itself to the stream's conscious self-attention. They comprise a sort of database for the mind” (Ganeri, 2011, p. 184, nota 10). Em outras palavras, *ālaya-vijñāna* pode ser considerada como *base* da sensação fundamental de *first-person givenness*, com a qual se dão as experiências que considero como *minhas*; mas, então, a consciência depósito não *equivale* a essa mesma sensação.

Enfim, apesar de reconhecermos a profundidade e o extraordinário valor histórico-filosófico das análises que – 15 séculos antes de Freud – o pensamento budista dedica às dimensões inconscientes da psique,⁴⁸ parece oportuno excluir que essas dimensões possam ser comparadas à experiência fundamental e primária da subjetividade, precedente e distinta da sensação do ‘eu empírico’.

Svasaṃvedana

Ainda Dreyfus, analisando a epistemologia de Dharmakīrti (cf. Dreyfus, 1997, pp. 338-41), se entretém na noção – crucial na economia deste escrito – de *svaṃvedana* ou *svasaṃvitti* (*rang ri* in tibetano),⁴⁹ traduzido por Dreyfus (1997, p. 339) com “*self-cognition*”:

Self-cognition can be compared to what Western philosophers call *apperception*; namely, the knowledge that we have of our own mental states [...]. The self-cognizing or self-presencing factor of every mental episode brings us a nonthematic awareness of our mental states [...]. Self-cognition is nothing but the self-revealing aspect of a mental episode. It is the intuitive presence that we feel we have toward our own mental episodes (Ibid., pp. 339-40).

Dissecando um ‘episódio mental’ singular, podemos, portanto, individuar nele uma dimensão objetiva, que corresponde ao conteúdo do mesmo episódio, e a dimensão subjetiva do *svasaṃvedana*: a sensação fundamental de primeira pessoa e de autoconsciência com a qual aquele conteúdo ocorre na *nossa* experiência. A dicotomia objetividade/subjetividade dos nossos estados mentais é expressa por Dharmakīrti nos termos de *grāhyā-kāra* e *grāhakā-kāra*,⁵⁰ que apontam respectivamente, de uma experiência perceptiva qualquer, “the intentionality or object-directedness of that awareness” (MacKenzie, 2008, p. 4) e “one’s awareness of how the objective aspect represents the object” (Ibid.).

Nos desenvolvimentos sucessivos da história da filosofia budista,⁵¹ o conceito de *svasaṃvedana* foi ulteriormente elaborado. Williams (1998) observa que, de acordo com a análise, por exemplo, de *Śāntarākṣita*,⁵² *svasaṃvedana* perde seu aspecto de intencionalidade e se torna pura subjetividade, independente do seu conteúdo objetivo.⁵³ Da mesma maneira que – conforme o exemplo de

*Mokṣākaragupta*⁵⁴ – uma lâmpada, ao iluminar ao seu redor, ilumina a si mesma, também a consciência, no momento em que ‘apreende’ o seu objeto, ‘faz luz’ a si mesma e é autoconsciente (cf. Kajiyama, 1966, p. 47).⁵⁵ *Svasaṃvedana* – continua *Mokṣākaragupta* – é um tipo de “*indeterminate knowledge free from fictional constructs and unerring, because its nature consists in direct intuition of itself*” (*Mokṣākaragupta*, 1966, *Tarkabhāṣā* 6.2. Trad. Kajiyama, p. 47). Essa, assim, conclui MacKenzie: “*provides a continuous, immediate, and internal first-person perspective on one’s own stream of experience*” (MacKenzie, 2008, p. 5).

Ademais, essa dimensão ‘transcendental’ da consciência, nos contextos budistas em que é apresentada, é nitidamente distinguida da ‘sensação egoica’ ou *ahaṃ-kāra* (“eu- agente” ou, talvez mais corretamente, “a expressão «eu»”),⁵⁶ por meio da qual a subjetividade se manifesta mais imediatamente. Como explica ainda MacKenzie (ibid., p. 3):

The term *ahaṃkara* (I-maker) denotes self-awareness in the broad sense of having a sense or conception of oneself as a single entity through time, distinct from the ever-changing psychophysical series or continuum. More than this, it can also refer to the generally egocentric structure of human experience.

O conceito de ‘eu’ – enquanto entidade singular, duradoura e distinta do fluxo da experiência interna – não passa, porém, de uma construção mental, que não corresponde a nada de real. Desde os tempos do Buda, a ausência do si substancial, ‘no comando’ da nossa experiência mental interna, é um ponto fixo e inquestionável da ortodoxia budista. Consequentemente, o *svasaṃvedana* que acompanha toda *nossa* experiência interna não deve ser confundido com a ideia cartesiana ou *folk psychologic* de ‘si individual’. Nos termos utilizados por Albahari (cf. seção 4.2), a subjetividade como *perspectival ownership*, nos meios (lógico-epistemológicos) onde é reconhecida, é mantida nitidamente distinta do si como *personal ownership*, desprovido de referente real, logo ilusório.

A distinção entre si e subjetividade não implica, de qualquer forma, a autonomia de *ahaṃkāra* com relação a *svasaṃvedana*; o primeiro, com efeito, deriva do segundo: “*the minimal self (ahaṃkāra) emerges from the more basic inherent reflexivity of consciousness*” (MacKenzie, 2011, p. 271).⁵⁷ Mais especificamente, a perspectiva de primeira pessoa com a qual vivenciamos nossa experiência interior – esclarece MacKenzie – “*reinforces the individual’s false sense that there is an enduring substantial self or subject that exists over and above this on-going stream*” (MacKenzie, 2008, p. 5). Portanto, embora

“*svasaṃvedana* [...] can be present without necessarily invoking *ahaṃkāra*” (Krueger, 2011, p. 31), “*the converse is not the case*” (Ibid.). Ou seja, apesar do ‘sentido do ego’ desenvolver-se com base na experiência da modalidade de primeira pessoa com a qual se dão nossos eventos subjetivos, a experiência de uma subjetividade pura e desprovida de *ahaṃkāra* é concebível e – conforme as conclusões de Albahari (cf. seção 4.2) – pode ser vivenciada; isto é, existe a possibilidade (não necessariamente patológica) de uma *perspectival ownership* não acompanhada pela *personal ownership* dos nossos eventos mentais.

Enfim, essas reflexões budistas sobre uma consciência reflexiva que antecipa e se distingue da sensação do si individual configuram uma posição alternativa tanto ao substancialismo cartesiano, quanto ao reducionismo humeano. Como observa MacKenzie, estamos aqui diante de um ponto de vista intermediário: “*a middle path between substantialism and reductionism, between treating the self as either an independent entity or a mere fiction*” (MacKenzie, 2011, p. 270).

Perguntas cruciais se impõem a essa altura: se há a possibilidade de uma subjetividade pura que não ‘decaia’ na sensação do si pessoal, porque, como e para que, em circunstâncias ordinárias (ou seja, nem patológicas, nem ‘místicas’), essa passagem acontece contínua e inevitavelmente? E também, quais são as implicações ‘existenciais’ dessa passagem? As respostas a essas questões nos levariam a considerar os mecanismos psicológicos,⁵⁸ psicolinguísticos,⁵⁹ biológicos⁶⁰ ou até mesmo sociopolíticos⁶¹ que governam a transformação do *svasaṃvedana* puro no *svasaṃvedana* acompanhado (ou ‘contaminado’) pelo *ahaṃkāra*. Tudo isso, entretanto, ultrapassaria abundantemente os limites deste artigo. Aqui, somente vale a pena ressaltar que sobre muitos desses assuntos, dentro da antiga literatura filosófica budista, encontramos material de extraordinário valor teórico.⁶²

Em conclusão, as possíveis contribuições oferecidas pela antiga reflexão budista ao inteiro debate contemporâneo sobre o si e a subjetividade – tanto na sua vertente reducionista, como também na ‘transcendentalista’ e fenomenológica; tanto nas suas premissas psicológicas, quanto nas suas implicações existencialistas – são amplas, profundas e, a meu ver, imprescindíveis.

Referências bibliográficas

ALBAHARI, M. (2006). Analytical Buddhism. The two-tiered illusion of self.

- Basingstoke, New York: Palgrave MacMillan.
- . (2011). "Nirvana and ownerless consciousness". In: Siderits, M.; Thompson, E.; Zahavi, D. (eds.) *Self, no self? : Perspectives from analytical, phenomenological, and indian traditions*. Oxford University Press.
- BRABOSZCZ, A.; HAHUSSEAU, S.; DELORNE, A. (2010). "Meditation and neuroscience: From basic research to clinical practice". In: *Integrative clinical psychology, psychiatry and behavioral medicine: Perspectives, practices and research*. Nova York: R. Carlstedt Springer Publishing.
- CLARK, T., W. (1999). "Fear of mechanism". In: B. Libet; A. Freeman; K. Sutherland, (eds.) *The volitional brain. Towards a neuroscience of free will*. Thorverton: Imprint Academic.
- COLLINS, S. (1982). "Selfless persons: imagery and thought". In: *Theravāda Buddhism*. Cambridge University Press.
- DENNETT, D. (1991). *Consciousness explained*. New York, Boston, London: Back Bay Books, Little, Brown and Company.
- . (2003). *Freedom evolves*. New York: Penguin Books.
- DESCARTES, R. (1647). *Méditations métaphysiques*. Traduites du Latin par M. le D.D.L.N.S (i.e. Louis Charles D'Albert de Luyenes). Et les objections faites contre ces meditations, avec les réponses de l'auteur. Traduites par Mr. C.L.R (i.e. Claude Clerselier). Paris: Camusat. Disponível em: PhiloSophie, 2010. <http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/file/descartes_meditations.pdf>.
Acessado em 17/06/14.
- DREYFUS, G. B. J. (1997). *Recognizing reality. Dharmakīrti's philosophy and its tibetan interpretations*. Albany: State University of New York.
- . (2011). "Self and subjectivity: a middle way approach". In: Siderits, M.; Thompson, E.; Zahavi, D. (eds.) *Self, no self? : Perspectives from analytical, phenomenological, and indian traditions*. Oxford University Press.
- FERRARO, G. (2011). "Alguns momentos do debate sobre as teorias do 'não-si' e das 'duas verdades' na história da filosofia budhista". In: *Kriterion*, v. LII, Nº 123.
- . (2012). *Verdade ordinária e verdade suprema como bases dos ensinamentos budistas no pensamento de Nāgārjuna*. Tese de Doutorado, não publicada. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil. Disponível em: <https://www.ufmg.br/online/arquivos/anexos/guseppe_ferraro.pdf>. Acessado em 17/06/14.
- FERRARO, G. (2013). "A doutrina dos cinco skandha: uma contribuição budista

- à reflexão contemporânea sobre a mente”. In: Redyson, D. (org.) *Budismo e Filosofia*. São Paulo: Fonte Editorial.
- FISCHER, J. M. (2007). “Compatibilism”. In: Fischer, J. M.; Kane, R.; Pereboom, D.; Vargas, M. (eds.) *Four views on free will*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing.
- FISCHER, J. M., KANE, R., PEREBOOM, D., AND VARGAS, M. (eds.). (2007) *Four views on free will*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing.
- GALLAGHER, S.; SHEAR, J. (eds). (1999). *Models of the self*. Exeter, Charlottesville: Imprint Academic.
- GANERI, J. (2007). *The concealed art of the soul*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- . (2011). “Subjectivity, selfhood and the use of the word ‘I’”. In: Siderits, M.; Thompson, E.; Zahavi, D. (eds.) *Self, no self? : Perspectives from analytical, phenomenological, and Indian traditions*. Oxford University Press.
- GAZZANIGA, M. S. (2012). *Who’s in charge?* London: Constable & Robinson Ltd.
- HARRIS, S. (2012). *Free will*. New York: Free Press.
- HODGSON, D. (1999). “Hume’s Mistake”. In: Libet, B.; Freeman, A.; Sutherland, K. (eds.) *The volitional brain. Towards a neuroscience of free will*. Thorverton: Imprint Academic.
- HUME, D. (2009). *A treatise of human nature. Being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects*. Auckland: The Floating Press. Primeira edição: 1740.
- KAJIYAMA, Y. (1966). “An Annotated Translation of the *Tarkabhāṣā* of *Mokṣākaragupta*”. In: *Memoirs of the Faculty of Letters (Kyoto University)*, vol. 10.
- KANT, I. (1929). *Kritik der reinen Vernunft*. Primeira edição Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1781. Traduzido por N. Kemp Smith. Londres: Macmillan.
- KEENAN, J. P. (2000). *The scripture on the explication of underlying meaning*. Translated from the Chinese by Hsüan-tsang. In: *Taishō*, vol. 16, n° 676. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- KRUEGER, J. W. (2011). “The who and the how of experience”. In: Siderits, M.; Thompson, E.; Zahavi, D. (eds.) *Self, no self? : Perspectives from analytical, phenomenological, and indian traditions*. Oxford University Press.

- LIBET, B., FREEMAN, A., SUTHERLAND, K. (eds.) (1999). The volitional brain. Towards a neuroscience of free will. Thorverton: Imprint Academic.
- LOWE, E. J. (1999). "Self, agency and mental causation". In: Libet, B.; Freeman, A.; Sutherland, K. (eds.) The volitional brain. Towards a neuroscience of free will. Thorverton: Imprint Academic.
- LOY, D. (2010). Money, sex, war, karma. Notes for a Buddhist revolution. Somerville: Wisdom Publications.
- LUTZ, A.; DUNNE, J. D.; DAVIDSON, R. J. (2007). "Meditation and the neuroscience of consciousness". In: Zelazo, P.; Moscovitch, M.; Thompson, E. (eds.) The Cambridge handbook of consciousness. Cambridge University Press.
- MacKENZIE, M. (2008). "Self-awareness without a self: Buddhism and the reflexivity of awareness". In: Asian philosophy, 18.3.
- . (2011). "Enacting the self: Buddhist and enactivist approaches to the emergence of the self". In: Siderits, M.; Thompson, E.; Zahavi, D. (eds.) Self, no self? : Perspectives from analytical, phenomenological, and indian traditions. Oxford University Press.
- MacCRONE, J. (1999). "A bifold model of free will". In: Libet, B.; Freeman, A.; Sutherland, K. (eds.) The volitional brain. Towards a neuroscience of free will. Thorverton: Imprint Academic.
- PARFIT, D. (1984). Reasons and persons. Oxford, New York: Oxford University Press.
- PEREBOOM, D. (2007). "Hard incompatibilism". In: Fischer, J. M.; Kane, R.; Pereboom, D.; Vargas, M. (eds.) Four views on free will. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing.
- PRIESTLEY, L. (2005). Pudgalavada Buddhist philosophy. Disponível na Internet Encyclopedia of Philosophy: <<http://www.iep.utm.edu/p/pudgalav.htm>>. Atualizado em 2005. Acessado em 17/06/14.
- SCHROEDER, J. (2004). Skillful means: The heart of Buddhist compassion. Delhi: Motilal Banarsidass.
- SEYFORTH RUEGG, D. (2002). Two prolegomena to Madhyamaka philosophy. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien.
- SIDERITS, M. (2001). "Buddhas as zombies: a Buddhist reduction of subjectivity". In: Siderits, M.; Thompson, E.; Zahavi, D. (eds.) Self, no self? : Perspectives from analytical, phenomenological, and indian traditions. Oxford

- University Press.
- SIDERITS, M.; THOMPSON, E.; ZAHAVI, D. (eds.) *Self, no self? : Perspectives from analytical, phenomenological, and indian traditions*. Oxford University Press.
- STRAWSON, G. (1999). "The self". In: Gallagher, S.; Shear, J. (eds) *Models of the self*. Exeter, Charlottesville: Imprint Academic.
- . (2009). *Selves. An essay in revisionary metaphysics*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- . (2011). "Radical self-awareness". In: Siderits, M., Thompson, E., Zahavi, D. (eds.) *Self, no self? : Perspectives from analytical, phenomenological, and indian traditions*. Oxford University Press.
- THANISSARO, BIKKHU. (1996). No-self or not-self? Disponível em: <http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/thanissaro/notself2.html>>.
Acessado em 17/06/14.
- WALDRON, W. (2004). *The Buddhist unconscious*. London and New York: Routledge Curzon.
- WILLIAMS, P. (1980). "Some aspects of language and construction in the adhyamaka". In: *Journal of indian philosophy*, v.8.1.
- WILLIAMS, P. (1998). *The reflexive nature of awareness*. Richmond, Surrey: Curzon Press.
- ZAHAVI, D. (2005). *Subjectivity and selfhood. Investigating the first-person perspective*. Cambridge, Massachusetts, London: The Massachusetts Institute of Technology Press.
- . (2011). "The experiential self: objections and clarifications". In: Siderits, M.; Thompson, E.; Zahavi, D. (eds.) *Self, no self? : Perspectives from analytical, phenomenological, and indian traditions*. Oxford University Press.
- ZELAZO, P.; MOSCOVITCH, M.; THOMPSON, E. (eds.). (2007). *The Cambridge handbook of consciousness*. Cambridge University Press.
- ¹ Zahavi (2011), p. 61, esclarece: "[T]he owner of experiences, the thinker of thoughts, and the agent of actions."
- ² O uso do termo 'reducionismo', na literatura dedicada ao debate 'si/não-si', não é rigoroso. Neste escrito – em acordo com a definição de Parfit (1984, p. 210) – consideraremos reducionista o ponto de vista que defende que: "*the fact of a person's identity over time just consists in the holding of certain more particular facts*"; e que: "*this facts can be described in an impersonal way*"
- ³ A metáfora do teatro, entretanto, repara Hume, pode ser enganosa (com efeito, Dennett (1991, p. 107) a utiliza, justamente, para descrever a posição de Descartes): dá a ideia de que haja um 'lugar' ou um continente das percepções internas. Por isso, o próprio Hume acrescenta: "*They are the successive perceptions only, that constitute the mind; nor have we the most distant notion of the place, where these scenes are represented, or of the materials, of which it is composed*" (Hume, 2009, p. 396).

- 4 “[E]ven if one has identified all the physical causes of a certain event within a certain time-space region – for instance, even if one has identified all the neural events causally responsible for a certain bodily movement – this doesn’t preclude the possibility that the existence of a non-physical (mental) event or state [...] might serve to explain why that movement is non-coincidental” (Lowe, 1999, p. 234).
- 5 Uma versão ‘clássica’ de compatibilismo é a de Hume. Mais recentemente, Dennett (2003) ou Fischer (2007), entre outros, podem ser citados como típicos defensores do ponto de vista compatibilista.
- 6 Sartre, *Being and Nothingness*, cit. em Zahavi (2011, p. 56).
- 7 Sartre, *Being and Nothingness*, cit. em Zahavi (2011, p. 56).
- 8 “A self is some sort of inner conscious presence that is not the same thing as a human being considered as a whole, if it is anything at all. It’s the kind of thing human beings have had in mind, over thousands of years, in talking of ‘my inmost self’; ‘my self, my inward self I mean’; the ‘living, central,...inmost I’; the ‘secret self...enclosed within’” (Strawson, 2009, p. 8). “I propose to take the unchallengeable, ontologically non-committal notion of the subject of experience in a minimal or ‘thin’ way” (Strawson, 2011, p. 275).
- 9 De fato, a proposta de Zahavi é, explicitamente, a de renegar o uso pré-filosófico e ordinário do termo ‘si’, em favor de uma definição sua mais complexa, “found in contemporary discussions of self” (Zahavi, 2011, p. 67).
- 10 “I reject the attempt to distinguish subjectivity and selfhood” (Zahavi, 2011, p. 69). “[T]he presence of subjectivity is already sufficient for the presence of a subject [...]. I mean, the subject considered as something ‘inner’, something mental, the ‘self’, if you like” (Strawson, 2011, pp. 274-5).
- 11 “[W]itnessing can be described as the broadest mode of phenomenal apprehending, subsuming all species of conscious experiencing, perceiving, thinking and introspecting, whether these apprehendings are attentive or inattentive, human or non-human” (Albahari, 2006, p. 8).
- 12 McCrone salienta o valor evolucionista da aquisição do sentido de uma individualidade ‘cartesiana’: “Using the structure of self-addressed speech to organize our thinking – to turn our attention on ourselves – we begin to reflect and deliberate, passing a social rule over our every impulse towards action (or inaction). [...] [T]his active sense of self would be better than a simple programmed obedience” (McCrone, 1999, p. 249).
- 13 Essa distinção, observa Albahari (2006, p. 56), não parece ser claramente identificada dentro do pensamento ocidental: “It is notable that Western philosophy does not seem to have formalised a distinction between perspectival and personal ownership, the two sometimes being conflated despite their differences”.
- 14 “My argument is [...] based upon an epistemic aspect that grows out of the idea that the primary mode for understanding the mind, in nirvana, is experiential” (Albahari, 2011, p. 95).
- 15 SN.22.59.
- 16 Traduzo dessa maneira termos que, dentro da literatura secundária, receberam muitas e variadas interpretações e que, pela amplitude do seu leque semântico, são relutantes a serem traduzidas através de um termo único. Para um estudo mais aprofundado da temática dos cinco *skandha* reenvio a Ferraro (2013).
- 17 “Monges, o que vocês pensam sobre isso: a dimensão corporal é permanente (*niccam*) ou impermanente (*aniccam*)?”; a pergunta é repetida para os outros quatro *skandha*, e a resposta – correta – dos monges é sempre a mesma: “impermanente, senhor”.
- 18 Se os *skandha* fossem o si, argumenta o Buda, seria possível obter deles: “que minha dimensão corporal [etc.] seja assim; que ela não seja assim”.
- 19 “Ora, o que é impermanente é [fonte de] dor ou [de] prazer?”; “É [fonte de] dor, senhor”.
- 20 Por exemplo, em MN.38, o Buda se opõe com firmeza ao ponto de vista do monge Sāti, o qual concebia a consciência (*vijñāna*) em termos substancialistas, como uma entidade imutável, que transmigra dentro do *saṃsāra*. Ou em SN.22.95, onde os cinco agregados são comparados a objetos (como uma bolha de espuma, um trunco de uma bananeira, uma miragem, etc.) que podem parecer dotados de

substancialidade, mas internamente são vazios.

- [21](#) Collins (1982, p. 7) observa que, no que diz respeito à negação do si por parte do Buda, os estudiosos tendem a se dividir em dois grupos: os que se recusam acreditar que a doutrina *anattā* do Buda seja o que parece ser; e os que, ao invés, a tomam ao pé da letra, deduzindo dela uma visão niilista e pessimista. Entre esses últimos, Collins cita Bareau, Oldenberg e Stcherbatsky.
- [22](#) SN.56.11.
- [23](#) Cf. AN.2.25. A distinção apresentada nesse *sūtra* é o embrião do que se tornará, na história sucessiva do pensamento budista, a distinção entre ensinamentos de ‘verdade ordinária’ (*saṃvṛti-satya*) e os ensinamentos de ‘verdade suprema’ (*paramārtha-satya*) (Cf., Ferraro, 2012).
- [24](#) A noção de *upāya* (‘meio, ferramenta’) – particularmente desenvolvida no meio doutrinal *mahāyāna* (por exemplo, no *Vimalakīrtinirdeśa*) – equivale à ideia de que os discursos do Buda têm seu pleno significado e podem ser corretamente entendidos somente considerando o contexto retórico e pedagógico no qual foram pronunciados (cf. Schroeder, 2004, p. 10).
- [25](#) Em MN.38 o Buda convida seus discípulos a “não agarrar-se” a seus ensinamentos, “não entesourá-los, não cobiçá-los, não tratá-los como se fossem uma posse”; dessa forma, será possível “compreender o Dhamma que foi ensinado como semelhante a uma balsa (*kullūpamaṃ*) a ser utilizada para cruzar a correnteza e não com o propósito de agarrar-se a ela”.
- [26](#) Por exemplo, no *Ānanda-sutta*, SN.44.10, no qual o Buda não responde a uma explícita pergunta do asceta Vacchagotta sobre a existência do si. Ao pedido de Ānanda para explicar o seu silêncio, o Buda responde que as respostas positiva ou negativa a tal pergunta teria aprisionado o asceta em um dos dois pontos de vista dogmáticos: o eternalismo (*sassatavāda*) e o aniquilacionismo (*ucchedavāda*) – ambos a serem evitados.
- [27](#) ‘Budismo de base’ (*mainstream buddhism*) é uma expressão – preferível ao pejorativo Hīnayāna (“Veículo pequeno”) – que encontramos na literatura secundária para indicar, na história do budismo, a fase anterior (portanto, a da pregação do Buda histórico e a das escolas ābhīdharmika) ao Mahāyāna (“Veículo grande”) (Cf., Williams, 2000, pp. 255-6, nota 2).
- [28](#) Em particular, portanto, as escolas Theravāda, Sarvāstivāda e, parcialmente, Sautrāntika.
- [29](#) As mais importantes escolas *pudgalavādin* são as Vātsīputrīya e a Sāmmītiya.
- [30](#) Na metáfora fundamental por eles utilizada, o ‘si’ ou a ‘pessoa’ são comparados ao fogo, e os agregados da personalidade (*skandha*), ao combustível.
- [31](#) Priestley (Ibid.) calcula que no século VII d. C. os adeptos dessas escolas deviam ser cerca de um quarto da inteira população monástica budista (e a metade das escolas ābhīdharmika).
- [32](#) Milinda é o rei grego Menandro I, ‘o sábio’, que governou, aproximadamente, entre 160 e 130 a.C., na região leste do reino grego de Bactriana (correspondente a algumas províncias do atual Paquistão).
- [33](#) “Venerável, *Nāgasena*, por acaso, é a forma material (*rūpa*)?”
“Não, majestade!”
“*Nāgasena* são, por acaso, a sensação (*vedanā*), a ideação (*saññā*), as atividades volitivas (*saṅkhāra*), a consciência (*viññāṇa*)?”
“Não, majestade!”
- [34](#) “Mas, então, venerável, talvez *Nāgasena* seja o conjunto de forma material, sensação, ideação, atividades volitivas, consciência?” “Não, majestade!”
- [35](#) “Mas, então, venerável, *Nāgasena* é outra coisa independente da forma material, sensação, ideação, atividades volitivas, consciência?” “Não, majestade!”
- [36](#) Para detalhes textuais e implicações (histórico-) filosóficas das *Milinda Pañha* (cf. Ferraro, 2011).
- [37](#) “Muito bem, majestade, você sabe o que é uma carruagem! As mesmas considerações valem para mim também. Com efeito, é em virtude [...] de forma material, sensação, ideação, atividades volitivas e consciência que *Nāgasena* existe como apelido, noção comum, designação, uso corrente, nome. Segundo o ponto de vista absoluto (*paramattha*), aqui não há pessoa”.
- [38](#) 82 de acordo com a escola Theravāda; 75 segundo a Sarvāstivāda.

- 39 Por exemplo, na escola Sarvastivāda, o *skandha* ‘dimensão corpórea’ (*rūpa*) se apresenta em forma de 11 *dharma* (5 órgãos sensoriais, 5 objetos sensíveis e uma matéria não manifesta); entre os *dharma* mentais (em grande maioria pertencentes ao *skandha* ‘volição’, *saṃskāra*), podemos citar mecanismos mentais como ‘raiva’ (*krodha*), ‘ciúme’ (*īrṣyā*), ‘remorso’ (*kaukr̥tya*), ‘escrutínio’ (*vicāra*).
- 40 “The term *saṃjñā* (sam: ‘together’ + jñā: ‘knowledge’) is cognate to ‘cognize’ and can have the sense of ‘synthesis’ as well as ‘association’. Lusthaus translates *saṃjñā* as ‘associational knowledge’ (Lusthaus, 2002, p. 47)” (MacKenzie, 2011, p. 242). O texto de Lusthaus ao qual MacKenzie se refere é: *Buddhist Phenomenology*.
- 41 O exemplo do reconhecimento de um tecido como ‘azul’ recorre em SN.22.79, e pode ser considerado o exemplo padrão para descrever o funcionamento de *saṃjñā*.
- 42 Ou seja, *saṃjñā* não apanha o que há de único e irrepetível em uma experiência determinada, e sim o que, dela, há de comum a outras experiências.
- 43 O raciocínio pode ser repetido para o si: as experiências internas, sempre originais e diferentes entre elas, são unificadas nas noções de ‘eu’ e de ‘meu’ que transcendem as mesmas experiências individuais.
- 44 A escola dita ‘lógico-epistemológica’ é uma linha de pensamento, interna ao movimento Mahāyāna, inspirada na reflexão de Vasubandhu (IV-V séc. d. C.) – um autor eclético, cuja obra pertence tanto ao universo filosófico *sarvāstivādin*, como *sautrāntika* e *yogacārin* –, fundada por Dignāga (V-VI séc. d. C.) e desenvolvida por Dharmakīrti (VII séc.).
- 45 Encontramos a temática do *ālaya-vijñāna* principalmente no *Samdhinirmocana Sūtra*, na *Yogācārabhūmi* de Asaṅga e no *Mahāyāna-Saṃgraha* do mesmo Asaṅga.
- 46 “[T]his consciousness mines and accumulates material forms, sounds, odors, tastes, and touches”, *Samdhinirmocana Sūtra*. Trad.: (Keenan, 2000, p. 28).
- 47 “[I]t is like a great rush of flowing waters. If the conditions for one wave are present, only one wave will develop. If the conditions for two or more are present, then many waves will develop. But that great rush of waters itself flows on constantly without interruption or cessation”. Trad.: (Ibid.).
- 48 Apesar das possibilidades comparativas relevantes e surpreendentes entre a psicologia budista antiga e a psicologia contemporânea, não podemos esquecer que a primeira se desenvolve dentro de um paradigma – metafísico e, sobretudo, soteriológico – diferente do da segunda.
- 49 Além de Dharmakīrti, a noção de *svasaṃvedana* pode ser encontrada em vários outros autores das tradições Sautrāntika, Yogācāra, Madhyamaka e lógico-epistemológica, como por exemplo Dignāga, Jñānagarbha, Śāntarākṣita ou Mokṣākaragupta. Para indicações textuais mais precisas cf. Seyfort Rugg (2002, p. 220, nota 120).
- 50 *Grāhyā* e *grāhakā* (de *√grah*, literalmente: pegar, apanhar, agarrar, capturar) podem ser traduzidos, respectivamente, com “o que tem que ser apanhado” e “apanhador”.
- 51 Entretanto, uma definição de *svasaṃvedana* como a que se segue no corpo do texto, pode ser encontrada já em Bhāviveka (portanto, em um autor contemporâneo a Dignāga e anterior a Dharmakīrti) que no *Tarkajvālā*, depois de uma primeira definição de *svasaṃvedana* nos termos de subjetividade oposta à objetividade, afirma: “Accompanying all the consciousnesses that are aware of others there is also a mere luminosity, a mere awareness, of its own nature, turned solely inwards, without dependence on the external object, and [here] all the dual-appearances of object and subject are posited as a mistake”, traduzido por Williams (1998, p. 5).
- 52 VIII século.
- 53 A conclusão de Williams (1998, pp. 30-1) é que, portanto, podemos identificar dois sentidos de *svasaṃvedana*: (1) o significado utilizado por Dignāga e Dharmakīrti, ou seja, *svasaṃvedana* como uma dimensão caracterizada por uma “estrutura intencional” (“‘intentional’ in Brentano’s sense of intending an object, i.e. taking a referent”); (2) o significado que encontramos a partir de Śāntarākṣita (mas com o antecedente de Bhāviveka), ou seja, *svasaṃvedana* como “the essential characteristic of consciousness itself, [...] something which distinguishes sui generis consciousness from everything else, i.e. that which is insentient. This is reflexivity. Thus wherever there is consciousness there is that characteristic of

reflexivity, and in the sense in which ‘reflexivity’ is being used here it can only characterize consciousness. It is what makes consciousness”.

A proposta de Williams (1998, p. 3), é de considerar o primeiro significado como, mais propriamente, *self-awareness*, enquanto o segundo deveria ser interpretado como *reflexive awareness*.

54 XI-XII século.

55 A comparação com a lâmpada serve a Mokṣākaragupta para distinguir a fenomenologia da consciência de outros casos (como o de um acrobata que não pode subir em suas próprias costas, de uma espada que não pode cortar a si mesma, ou de um fogo que não pode queimar-se) desprovidos de reflexividade.

56 O termo *kāra* (da raiz \sqrt{kr} , fazer), geralmente indica o agente, aquele que faz. No âmbito da tradição gramatical (*Vyākaraṇaśāstra*), no entanto, no final de um composto, *kāra* significa “expressão de [o que precede no composto]”. Por isso, por exemplo, *a-kāra* significa “o fonema *a*”. Collins (1982, p. 100), seguindo a proposta interpretativa de van Buitenen, observa que *ahaṃkāra* “resembles *omkāra*, *svāhākāra*, and the like, which mean ‘the utterance (of) «om», «svāha» [...] Accordingly, *ahaṃkāra* could mean here ‘the utterance «I»”.

57 Observemos que, nesse caso, a expressão ‘*minimal self*’ não corresponde ao uso que Zahavi ou Strawson fazem da mesma (cf. seção 4.1); neles, com efeito, a expressão indicava justamente a dimensão da subjetividade fundamental e, kantianamente, ‘transcendental’.

58 Em particular, sobre o mecanismo mental da identificação, cf. Albahari (2006, pp. 53-68).

59 Sobre a ligação entre o ‘sentido do si’ e a linguagem – relatada, por exemplo, por Dreyfus (2011, p. 136) (“*The sense of self is narratively constructed*”) ou por MacKenzie (2011, p. 271) (“*A more robust self is constructed through the self-referential resources of language and narrative*”) – cf., p. ex., Zahavi (2005, pp.73-98).

60 Cf. nota 12.

61 Uma análise sugestiva do relacionamento entre sensação egoica, ausência de si e aspectos da vida contemporânea ocidental foi recentemente apresentada por Loy (2010).

62 O interesse do budismo na exploração das causas e das consequências da nossa autorrepresentação substancialista e ego-centrada é, em primeiro lugar, psicoexistencial: com efeito, a descoberta fundamental do Buda é que o fenômeno do *ahaṃkāra* é intrinsecamente patogênico.

Buddhavacana e Śabda Pramāṇa

Razão Soteriológica no Budismo Mahāyāna e no Advaita Vedānta

Dilip Loundo

Metafísicas Instrumentais

A espiritualidade postula que a Verdade não está disponível para o sujeito como um direito. (...) Postula que a Verdade não está disponível para o sujeito por um simples ato de ‘conhecimento’, que seria justificado pelo simples fato de que ele é um sujeito e porque possui esta ou aquela estrutura de subjetividade. Postula que para ter acesso à Verdade, ele deve ser mudado, transformado, deslocado, e tornar-se, até certo ponto e em certa medida, um outro de si-mesmo. A verdade disponibiliza-se ao sujeito ao custo de colocar em questão a existência mesma desse sujeito. (...) Segue-se, necessariamente, dessa perspectiva, que não pode haver acesso à Verdade sem a conversão ou a transformação do sujeito. Esquemáticamente, podemos afirmar que, ao longo do que chamamos de Antiguidade, e em modalidades as mais diversas, a questão filosófica de ‘como se alcançar a Verdade’ e a prática da espiritualidade (as transformações necessárias do próprio existir do sujeito que lhe permitem o acesso à Verdade), essas duas questões, esses dois temas, não se achavam jamais separados.(...) O cuidado de si (epiméleia heautoû) designa, precisamente, o pacote de condições da espiritualidade, o pacote de transformações do sujeito, constitutivo das condições necessárias para o acesso à Verdade.

(Foucault, 2005, pp. 15-7)

Pode parecer estranho iniciar um ensaio sobre filosofia indiana, e mais especificamente sobre Budismo e Vedānta, citando Michel Foucault. Mais ainda, para quem se acostumou ao procedimento marcadamente desconstrutivo do filósofo francês, a citação acima, postulando uma espiritualidade enquanto filosofia transformativa, pode igualmente soar herético. Entretanto, para os mais familiarizados com os desdobramentos derradeiros da obra de Foucault e com a influência nela exercida pelo historiador e filósofo Pierre Hadot, tudo isso parecerá congruente com uma postura crítica que se abre, em momentos cruciais,

para uma preocupação subliminar com a ineficácia dos encaminhamentos racionais do ocidente e com o sentido da existência e a busca da felicidade.

A postulação foucaultiana reitera, de forma inequívoca, uma questão central da filosofia crítica de Martin Heidegger: a da necessidade de se enxergar a possibilidade de uma ontologia como processo ou dinâmica eventiva, ao invés de uma metafísica discursiva. A teleologia filosófica entendida, então, como ‘cuidado de si’ (*epiméleia heautoû*), como imbricação *sui generis* entre ser e conhecer, entre ética e epistemologia, confere ao conjunto das proposições argumentativas de encaminhamento racional a condição do que denominaria de *metafísica instrumental*. Como ilustração da tradição grega, isso implicaria considerar a dialética de Platão – seus momentos ‘positivos’ e ‘negativos’ – como um empreendimento racional, fundamentalmente subsumido pelos princípios da maiêutica socrática.

É na perspectiva, portanto, de uma filosofia eminentemente espiritual, que faz recurso a uma ‘metafísica instrumental’, que gostaria de tecer minhas considerações e aproximações entre a epistemologia budista da tradição Mādhyamika da *vacuidade* (*śūnyatā*) e a epistemologia *upaniśádica* ou *vedântina* da tradição Advaita Vedānta da *não-dualidade* (*advaita*). Numa terminologia afeita a essas duas correntes, a expressão ‘metafísica instrumental’ poderia ser descrita através da combinação *sui generis* de duas palavras sânscritas: (i) a palavra *siddhānta*, que poderia ser traduzida como ‘princípios doutrinários’ identificadores de uma determinada escola filosófica; (ii) e a palavra *upāya* ou *yukti*, que apontaria para o caráter estratégico e instrumental da utilização desses mesmos princípios doutrinários enquanto pedagogia.

Calcadas numa concepção soteriológica (i) que é ela mesma a realização ontológica de uma condição metalinguística sempre-presente (*śūnyatā/brahman*); (ii) e que tem na linguagem da racionalidade reflexiva (*vicāra*) seu instrumento imediato de efetivação, o delineamento das ‘metafísicas instrumentais’ das duas correntes constitui, genuinamente, uma problemática epistemológica de caráter expandido. Reside, aqui, o sentido multivalente dos termos mais comumente designativos da totalidade do empreendimento cognitivo: *prajñā* na tradição budista e *jñāna* na tradição *upaniśádica*. Seu sentido primário aponta para realização das respectivas teleologias metalinguísticas: *śūnyatā* (budismo) e *brahman* (Upaniśads) *enquanto condição de realização/libertação* (*nirvāṇa* e *mokṣa*, respectivamente). Seu sentido derivado, por outro lado, é designativo de uma instrumentalidade que abarca tanto os processos racionais de reflexão – a ‘epistemologia’ no sentido ocidental

– quanto as proposições doutrinárias fundamentais que deles decorrem – a ‘metafísica’ no sentido ocidental. Em outras palavras, o sentido derivado dos termos *prajñā* e *jñāna* aponta, muito peculiarmente, para uma instrumentalidade extraordinária da ‘metafísica’ (*siddhānta-upāya*): *sūnyatā* (budismo), *brahman* (*Upaniṣads*), e muitos outros, enquanto conceitos ou doutrinas-ponte, eminentemente soteriológicas, que envolvem uma dialogia discursiva e racional que é decisiva, insubstituível e conducente, de forma imediata, à realização de seus sentidos metalinguísticos (*nirvāṇa/mokṣa*).

Sadba Pramāṇa e o Budismo Mahāyāna

A funcionalidade epistemológica extraordinária que singulariza as metafísicas instrumentais das tradições em tela demanda uma investigação preliminar sobre alguns dos elementos fundamentais do discurso epistemológico na Índia, com destaque para a noção central de *pramāṇa*. Geralmente traduzida como ‘meio de conhecimento’, a noção de *pramāṇa* envolve a postulação dos fatores e das condições necessárias e suficientes que concorrem para a produção do conhecimento. Há controvérsias, como veremos abaixo, sobre se tais fatores e condições devem, necessariamente, constituir instrumentalidades causais (*karaṇa*) na emergência de uma consciência cognitiva.

Dentre as escolas afiliadas à matriz védica (*āstikas*), três *pramāṇas* são comuns a todas elas, viz., a percepção (*pratyakṣa*), a inferência (*anumāna*) e a palavra dos *Vedas* (*śabda*). Três outras *pramāṇas* são, adicionalmente, postuladas por algumas delas, dentre as quais a escola Vedānta: a analogia (*upamāna*), a presunção (*arthāpatti*) e a não-apreensão (*anupalabdhi*). Note-se que as escolas que rejeitam estas três últimas *pramāṇas*, tendem a subsumir suas operacionalidades enquanto variantes das demais. Das escolas afiliadas, exclusivamente, a matrizes não-védicas (*nāstika*), o budismo é comumente apresentado – em função, fundamentalmente, de leituras específicas das obras dos grandes lógicos Dignāga, Dharmakīrti e Dharmottara, reforçadas por uma leitura transversa da crítica de Nāgārjuna à teoria das *pramāṇas* - como postulador de duas *pramāṇas* apenas, viz, a percepção e a inferência.

Um fator complicador dos empreendimentos comparativos entre as opções epistemológicas das diferentes escolas é o fato de que, por detrás de uma mesma designação *pramāṇica*, se acham amiúde diferentes operacionalidades epistemológicas. No que tange ao presente ensaio, duas *pramāṇas* são particularmente ilustrativas, como veremos abaixo, dessa ambiguidade ou polissemia semântica: *śabda* e *anupaladbhi*.

Por outro lado, considerando que as escolas filosóficas têm em mira não

apenas o estabelecimento dos pressupostos epistemológicos atinentes aos vários níveis de conhecimento, mas, primordialmente, o propiciamento efetivo do conhecimento conducente, de forma definitiva, à realização da condição existencial de superação do sofrimento (*nirvāṇa/mokṣa*), é mister destacar a *pramāṇa* eleita por cada uma delas visando à consecução desse desiderato. No que tange à escola Advaita Vedānta, não restam dúvidas: a *pramāṇa* suprema é *śabda* e, mais especificamente, o testemunho e a autoridade dos *Upaniṣads*. No que tange à escola do Budismo Mādhyamika, a questão apresenta uma ambiguidade curiosa. Se nos ativermos ao menu formal de opções tal como acima referido, a resposta seria: ‘nenhuma’. Seria possível, então, que o conhecimento supremo fosse, nesse caso, destituído de um ‘meio de conhecimento’ correlato? Seria o Budismo Mādhyamika uma forma de ceticismo agnóstico?

A pretensa rejeição de necessidade de uma *pramāṇa* como condição *sine qua non* para o conhecimento soteriológico é sustentada em alguns círculos tradicionais e reforçada pelas leituras mais recentes de um orientalismo ocidental. Sua linha de argumentação sustenta que a condição inata de ‘budidade’ (*buddhatva*) e o encaminhamento reflexivo fundado na racionalidade, dispensaria a necessidade de uma plataforma de autoridade tradicional. Isso atestaria o caráter ‘democrático’, leigo da tradição budista. O problema inarredável dessa argumentação é que ela deixa em suspenso o caráter específico do procedimento racional soteriológico, uma vez que a inferência fundada nas pretensas substancialidades do cotidiano está descartada enquanto meio comprobatório da vacuidade. Por outro lado, ela simplesmente ignora toda uma tradição altamente codificada de disciplinas de reflexão racional (*vicāra*) e de comportamento quotidiano (*vinaya*), transmitidas de mestre a discípulo, que constituem condição precípua para a realização da realidade última. O ideal do *bodisattva*, como desdobramento crítico da tradição *mahāyāna* do ideal do *śrāvaka* ou *arhat*, envolve precisamente uma inserção necessária nesse contexto gregário, extremamente especializado, que não deixa margem para encaminhamentos ou desdobramentos solipsistas ou heróicos.

Note-se, finalmente, que a condição inata de budidade (*buddhatva*), encoberta pela ignorância, não dirime, mas ao invés, torna indispensável, a necessidade de meios de ‘memorização’. Se a dependência externa, no contexto das aspirações mundanas, reside no caráter de exterioridade dos objetos almejados, a dependência externa, no contexto das aspirações soteriológicas, reside na impossibilidade de um ego obscurecido pela ignorância, poder, por si mesmo,

i.e., sem a intervenção instigadora de um outro ‘desperto’, renunciar à presunção de substancialidade.

Voltemos, portanto, à questão central: qual a *pramāṇa* soteriológica do budismo, mais especificamente da escola Mādhyamika? Um retrospecto das posturas assumidas por algumas de suas maiores personalidades com relação a *śabda pramāṇa*, por um lado, e com relação ao caráter de autoridade das palavras do Buda, por outro, poderá nos ajudar nesse desiderato.

As origens da crítica budista a *śabda pramāṇa* remontam ao próprio Buda, e tem como objeto precípuo a tradição e a autoridade dos *Vedas*. Mais do que uma crítica generalizada à pertinência soteriológica de *śabda*, a postura do Buda trata de uma crítica específica com relação ao que diagnosticou como condição de ineficácia soteriológica dos *Vedas* enquanto *śabda pramāṇa*. Quem eram, então, os *Vedas*, alvo da crítica do Buda? Pelas referências dos *Nikāyas*, e mais notadamente no *Brahmajāla Sūtra* (*Brahmajāla Sutta*), *Traividya Sūtra* (*Tevijja Sutta*), e *Caṅkī Sūtra* (*Caṅkī Sutta*), a tradição védico-bramânica sob ataque cerrado pode ser descrita nos seguintes termos. A centralidade operacional do sistema estaria na realização de rituais (*yajña*), mediante os quais a alma (*ātman*), ente impermanente, alcançaria uma condição de beatitude descrita como união com *brahman* (variante masculina cujo nominativo singular é *brahmā*), “deus criador, ser supremo, ordenador, todo-poderoso, senhor de tudo o que existe e existirá”¹. A crítica do Buda às noções substancializadas de *ātman* e *brahman* – a primeira enquanto agente interessado na ação ritual e a segunda enquanto deus personificado – está longe do sentido adquirido por essas noções no contexto da soteriologia dos *Upaniṣads*. Com efeito, não só a variante neutra da palavra *brahman* que é, de fato, o conceito central dos *Upaniṣads*, está ausente dos *Nikāyas* como também, em momento nenhum, se enuncia a postulação central da não-diferença fundamental entre *brahman* e *ātman*, em que o primeiro conceito aponta para algo inobjetificável e o segundo para os múltiplos sentidos de autoidentificação, que deverão ser corrigidos e purgados, já que se tratam de outras tantas falsas objetificações do ‘eu’. Em suma, a crítica do Buda se exerce, portanto, sobre uma tradição védica reduzida ao ritual e, conseqüentemente, tomando-se o ritual como ritualismo soteriológico. Não há ciência, nas suas palavras, da distinção védica entre a funcionalidade relativa do ritual dos *Brāhmaṇas* e a funcionalidade última da reflexão dos *Upaniṣads*.

Poder-se-ia, ainda assim, indagar se os *Vedas* de sua época não seriam exatamente e apenas isso que diz o Buda, e se os desdobramentos *upaniṣádicos* não teriam ocorrido posteriormente, tendo ainda o próprio budismo como fator

concorrente. Isso me parece, entretanto, inaceitável, quando se considera, por um lado, a antiguidade de alguns dos *Upaniṣads* e das tendências *sannyāsicas/śramāṇicas* a ele associadas e, por outro, a autonomia de origem e desenvolvimento dessas duas matrizes da civilização indiana.

Um segundo momento a ser analisado no contexto da postura budista com relação a *śabda pramāṇa* é do filósofo Nāgārjuna, pioneiro aclamado da escola Mādhyamika. Interessa-nos, em particular, sua obra *Vigrahavyāvartanī* (*O Fim das Controvérsias*) e o que ficou conhecido, entre os críticos, como a rejeição da teoria das *pramāṇas*. O rigor da contextualização exige a nomeação do opositor em tela, viz., a escola védica *Nyāya*, também conhecida como escola da lógica, afiliada à tradição védica.² Essa contextualização filosófica sugere, de imediato, que a crítica *nāgārjuniana* não atinge as *pramāṇas* enquanto meio de conhecimento dos objetos empíricos, cuja correção se mede pela eficácia ou não aquisição dos objetos que lhe são correlatos. O que ela atinge são as pretensões metafísicas e substancialistas do realismo da escola *Nyāya*. Trata-se, em outras palavras, de uma rejeição específica, i.e., da rejeição de sua eficácia soteriológica. O argumento central de que o processo de validação da operacionalidade de uma *pramāṇa*, enquanto meio de comprovação metafísica de seus conteúdos, exigiria uma outra *pramāṇa* num processo de regressão infinita (*anavasthā*), que tem por objetivo evidenciar o fato de que, em momento algum, evidencia-se (*na vidyate*) nesses processos a existência de realidades subsistentes (*svabhāva*) (Nāgārjuna, 1990, pp. xxxi-xlix; pp. 62-71).

O sentido específico da rejeição soteriológica de *śabda pramāṇa* aparece, de forma mais elaborada, na obra *Pramāṇasamuccaya* (*Compêndio sobre os Meios de Conhecimento*) de Dignāga. Após sancionar *pratyakṣa* e *anumāna* como *pramāṇas* legítimas de vigência empírica, Dignāga submete a autenticidade do testemunho da palavra textual/tradicional ao caráter de fidedignidade do autor, reduzindo, assim, o mecanismo de validação do conhecimento adquirido dessa forma a uma operação inferencial (cf. Yao, 2011, pp. 478-9). Fica evidenciado que o contexto crítico de Dignāga é a noção de *śabda pramāṇa* como *āpta-puruṣa-śabda* ('palavra de sujeito autorizado/confiável/fidedigno'), postulação específica da escola do pluralismo realista do *Nyāya*³, que diverge consideravelmente das escolas umbilicalmente (leia-se hermeneuticamente) ligadas ao *Vedas*, viz., *Mīmāṃsā* e *Advaita Vedānta*. Isso fica claro quando, numa aparente contradição com o reconhecimento de apenas duas *pramāṇas* no interior do texto, Dignāga inicia o *Pramāṇasamuccaya* atribuindo um caráter eminentemente *pramāṇico* às palavras do Buda. Diz ele: "Prostro-me em

reverência àquele (o Buda) que é a personificação de um meio de conhecimento correto (*pramāṇabhūta*), o Benfeitor do mundo, o Mestre, o Sugata, e o Protetor”.⁴

O *āpta-puruṣa-śabda* do Nyāya trata-se de meio de conhecimento (*pramāṇa*) substituível, i.e., um meio de conhecimento gerador de um conhecimento que poderia ter sido obtido através de outros meios, mais especificamente através da percepção e da inferência. Nesse sentido, a palavra dos *Vedas*, enquanto palavra de um autor divino, seria necessária, não por sua absoluta indispensabilidade, mas pelo fato de que as conclusões de que trata, fundadas em percepções e inferências, são de grande sutilidade exigindo requisitos técnicos específicos. Ora, como veremos abaixo, o entendimento das escolas Mīmāṃsā e Advaita Vedānta é bem distinto: a autoridade textual dos *Vedas* não decorre de autoria ou intencionalidade subjetiva, seja ela humana ou divina (*apauruṣeya*)⁵; seus conteúdos cognitivos são, por consequência, inacessíveis aos demais meios de conhecimentos (percepção, inferência, e outros) e destinam-se, respectivamente, a duas áreas da experiência humana (*puruṣārtha*) distintas, viz., (i) a busca de uma condição transmigratória superior através do ritual (*dharma*) e a busca soteriológica de libertação definitiva do ciclo de transmigrações através da reflexão (*mokṣa*).

Em suma, a rejeição budista de *śabda pramāṇa* é compreensível para uma escola que busca se afirmar fora do regime de autoridade dos *Vedas*. Entretanto, a forma como ela apreende essa autoridade é seletiva e está longe de esgotar todas as suas nuances. Os dois sentidos específicos dessa rejeição – viz., (i) a rejeição do ritual e (ii) a rejeição do *āpta-puruṣa-śabda* enquanto meios soteriológicos – não afetam, em virtude de sua absoluta dessemelhança, o sentido atribuído pela escola soteriológica do Advaita Vedānta à autoridade textual dos *Upaniṣads* enquanto *śabda pramāṇa*. Por outro lado, o discurso epistemológico inaugurado por Dharmakīrti, enquanto sistematização das proposições de seus antecessores *yogācāricos* Vasubandhu e Asaṅga, trata de temperar o ímpeto de rejeição aos *Vedas* com uma reflexão inadiável sobre o caráter autoritativo, de rigor e precisão racional, dos ensinamentos do Buda enquanto meio de conhecimento soteriológico insubstituível, irreduzível à inferência ou à percepção. Nasce, daí, a reinserção gradual de *śabda pramāṇa*, sob designações as mais diversas, no contexto da epistemologia do Budismo *mahāyāna*, cujos desdobramentos mais acentuados estão registrados nas tradições chinesas e tibetanas.⁶ Vejamos, então, a convergência epistemológica entre as duas tradições.

Āgama (Pramāṇa) e Śabda Pramāṇa

De acordo com as versões chinesas e tibetanas de obras cujos originais sânscritos se encontram perdidos, Asaṅga e Vasubandhu reconheciam a existência de *śabda pramāṇa* como terceiro meio de conhecimento. (cf. Yao, 2011, pp. 478-9) Tal reconhecimento comporta uma ambivalência significativa. Com efeito, nela se incluem tanto os testemunhos de um *āpta-puruṣa* (sujeito fidedigno), nos termos já discutidos no contexto da escola Nyāya – i.e, testemunhos redutíveis a variantes da inferência e passíveis de uma verificação, ainda que rara, através da percepção e/ou inferência –, quanto os ensinamentos do Buda e seus comentadores, centrados nas noções de originação dependente (*pratītyasamutpāda*), insubstancialidade (*anātman*) e vacuidade universal (*śūnyatā*), que são refratárias, na esteira da crítica de Nāgārjuna acima mencionada, a qualquer verificação conclusiva através das *pramāṇas naiyāyikas* – viz., percepção, inferência, analogia e *śabda* enquanto *āpta-puruṣa* – ou a qualquer descritibilidade em termos de juízos proposicionais de veleidades metafísicas.

A especificidade dos ensinamentos búdicos vai exigir uma elaboração sofisticada visando a um enquadramento categorial mais preciso do sentido extraordinário que assume o caráter de fidedignidade da palavra do Buda. Onde reside o caráter de autoridade da ‘metafísica instrumental’ *mahāyānica* que mais *aponta* do que *diz*? Dois termos, originariamente designativos dos ensinamentos do Buda, assumem, gradualmente, o caráter de *pramāṇa*: (i) *āgama*, que designa o conjunto das palavras de ensinamento do Buda presente no *Sūtra Piṭaka* (*Sutta Pitaka*) do cânon páli e nos *sūtras* originalmente compostos em sânscrito da tradição *mahāyāna*; (ii) e *buddhavaçana* (lit. ‘discurso do Buda’). De sujeito individual e mestre de outros homens, a personalidade do Buda assume, gradualmente, no contexto da hermenêutica *mahāyāna*, um caráter de personificação historial do *dharma* transcendental. As palavras do Buda (*buddhavaçana*) não são propriamente palavras de um sujeito, mas a presentificação, através de um sujeito, de um ensinamento fundamental da uma tradição de mestres e discípulos. O Buda não tem conhecimento, ele é conhecimento; o Buda não é um mestre, ele é a mestridade. O Buda, enfim, não é nem mesmo *um* Buda, ele é a buidade (*buddhatva*), o *dharma*.

Como confinar essa sobredeterminação de um ensinamento fundamental à noção de intencionalidade e capacitação técnica de um sujeito individual (*āpta puruṣa*)? É interessante notar que a tradição comentarial da escola Nyāya considera tanto o *āpta puruṣa* quanto o *āpta upadeśa* (ensinamentos fidedignos)

como *pramāṇa* (cf. Vātsyāyana, 1990, v. II.i.68, p. 224). Entretanto, o fundamento de autoridade (*prāmāṇya*) deste *último depende*, em última instância, no entendimento dessa escola, da autoridade originária dos primeiros. Ora, as postulações epistemológicas do *mahāyāna*, no que tange aos ensinamentos soteriológicos, vão subverter essa ordem de enunciação: é a *correção dos ensinamentos que valida a correção de uma intencionalidade subjetiva*; em outras palavras, lá onde se encontra esse ensinamento, lá se encontra o Buda (*samyak-buddha*).

Essa postulação, que tem seu momento privilegiado na filosofia de Dharmakīrti, guarda uma proximidade extraordinária com relação às postulações de Śāṅkarācārya – seu quase contemporâneo e sistematizador da filosofia Advaita Vedānta – com relação ao caráter não autoral (*apauruṣeya*) dos ensinamentos dos *Upaniṣads*. A essencialidade de *śabda pramāṇa* residiria, precisamente, nessa dimensão meta-autoral, enquanto fundamentalmente distinto da noção de *āpta-puruṣa*. É esse o ponto de partida para uma irmandade epistemológica entre o *śabda pramāṇa* da escola *Vedānta* e o *āgama* da tradição *mahāyāna*. Começemos com Dharmakīrti.

A não inclusão de *śabda/āgama* na discussão inicial sobre *pramāṇas*, no capítulo intitulado ‘Svārthānumāna’ de sua obra máxima *Pramāṇavārttika* (*Comentário sobre os Meios de Conhecimento*), tem sustentado a opinião da crítica especializada de que Dharmakīrti teria postulado apenas duas *pramāṇas*, a saber, percepção (*pratyakṣa*) e inferência (*anumāna*). Permito-me discordar dessa leitura. O contexto crítico de Dharmakīrti inclui tanto seus antecessores Vasubandhu e Asaṅga quanto seu mestre mais imediato, Dignāga. Já vimos a ambiguidade presente na inclusão de *śabda pramāṇa* no contexto da epistemologia dos mestre da escola *yogācāra*. Por outro lado, o texto de Dharmakīrti constitui comentário pontual à obra de Dignāga, propugnador de duas *pramāṇas* apenas. Considerando esses dois aspetos contextuais, parece-me razoável admitir que a rejeição inicial à autonomia de *śadba pramāṇa* e sua inclusão enquanto variante da inferência, decorre de sua concordância com a postura crítica de Dignāga com relação à dimensão de *āpta puruṣa* sustentada por Vasubandhu e Asaṅga.

Entretanto, no capítulo adiante da mesma obra intitulado ‘Pramāṇasiddhi’, Dharmakīrti analisa a natureza epistemológica dos ensinamentos do Buda com base na afirmação seminal de Dignāga de que as palavras do Buda seriam ‘tal qual uma *pramāṇa*’ (*pramāṇa-bhūta*). Ao reorientar o sentido da palavra *bhūta* na direção de sua etimologia originária – ‘tornar-se’ – Dharmakīrti interpreta o

composto *pramāṇa-bhūta* da seguinte forma: (a palavra do Buda) possui, de forma inerente, o potencial de tornar-se uma *pramāṇa*.⁷ Esse potencial consubstancia-se no ato de eficácia cognitiva (*arthakriyāsthiti*),⁸ i.e., no ato de condução de outrem à realização da ‘sempre-presente’ vacuidade universal (*śūnyatā*), algo que nenhuma outra *pramāṇa* tem a capacidade de fazer. Sua conclusão é clara: os ensinamentos do Buda possuem o caráter de autoridade *pramāṇica* autônoma (*pramāṇatā*), fato ratificado pelas múltiplas referências às chamadas ‘três *pramāṇas*’ (*pramāṇatraya*) no comentário de sua própria autoria ao *Pramāṇavārttika* intitulado *Pramāṇavarttikasvavṛtti* (cf. Ruegg, 1994, p. 314).

Portanto, se, por um lado, o caráter de autonomia *pramāṇica* (*āgama pramāṇa*) sugere a indispensabilidade dos ensinamentos do Buda, por outro, seu caráter último de contingência (*bhūta*) aponta para sua instrumentalidade. Em outras palavras, longe de proverem uma descrição ou conceituação da vacuidade, eles conduzem à sua realização num patamar de silêncio que os transcende: a validação ou correção cognitiva é aqui definida como uma forma de eficácia cognitiva, de produção de um efeito (*arthakriyāsthiti*). Diferentemente das demais *pramāṇas* que operam causalmente na geração das suas respectivas cognições, o mecanismo de produção de *āgama pramāṇa* ou *buddhavacana* tem um caráter propiciatório. Em outras palavras, ele não contempla propriamente uma produção, mas uma facilitação no processo de realização de uma condição jamais ausente.

Na opinião de Dharmakīrti, são três as características principais desse mecanismo facilitador (cf. Dunne, 2004, pp. 235-53). A primeira refere-se ao recurso a uma linguagem coerente, precisa e clara, ao invés de misteriosa e obscura. Trata-se aqui de uma defesa radical da primazia dos processos de racionalidade analítica. A segunda refere-se à disponibilização e implementação de um método de encaminhamento e de disciplinas auxiliares de supervisão (*vinaya*) dessa mesma racionalidade analítica. E a terceira refere-se à subordinação definitiva desse método ao teste da eficácia, i.e., à sua capacidade de impelir à realização da vacuidade e da superação do sofrimento (*bodhi*).

Passemos agora a uma breve exposição do caráter operacional de *śabda pramāṇa* no contexto da escola Advaita Vedānta, pela voz de seu principal representante Śaṅkarācārya, que sistematizou os ensinamentos de uma linhagem ininterrupta de mestres *vedāntinos*. De acordo com a tradição, os *Vedas* constituem *śabda pramāṇa* por excelência. São eternos e sem autoria (*apauruṣeya*). Comportam uma divisão dupla em termos de funcionalidade e

teleologia: os Brāhmaṇas, voltados para a prática do ritual enquanto meio de obtenção de uma condição transmigratória superior, paradisíaca (*svarga*); e os *Upaniṣads*, voltados para a realização de *brahman*, enquanto condição inata encoberta pela ignorância, e solução definitiva para o problema do sofrimento existencial. É, portanto, nos *Upaniṣads*, enquanto *śabda pramāṇa* soteriológica, e correlato dos *āgamas* budistas, que se concentram as atenções da escola Advaita Vedānta. A fórmula fundamental que deles emerge compreende uma dupla dimensão: (i) a postulação da substancialidade de *brahman* enquanto realidade única (*advaita*); (ii) a não-diferença fundamental, última, entre *ātman* (o princípio da subjetividade) e *brahman*; com isso, a experiência da dualidade de *ātman* decorreria de uma disposição, causada pela ignorância, de reificação de sujeitos e objetos. São esses, portanto, os elementos constitutivos da ‘metafísica instrumental’ dos *Upaniṣads*.

Considerando que (i) a postulação da substancialidade unicista de *Brahman* proscree toda e qualquer possibilidade de objetificação (ii) e que a não-diferença fundamental entre *ātman* e *brahman* tornam tal descritibilidade dispensável, ao assegurar a sempre-presença deste último, os *Upaniṣads* não reivindicam sua autoridade *pramāṇica* com base numa descritibilidade positiva de *brahman*. Daí que a expressão maior que neles aponta para sua natureza seja *neti, neti* (‘não é isso, não é aquilo’). Por outro lado, nenhuma das demais *pramāṇas*, cuja vigência transcorre no contexto da dualidade, pode jamais apreendê-lo. Segue-se daí que a instrumentalidade dos *Upaniṣads* deve ser entendida, outrossim, como ímpeto à realização/rememoração de *brahman*, ao pôr em marcha um processo de reflexão racional que, diferentemente daquele de caráter empírico, não possui sua conclusividade em qualquer forma de cognição verbal/mental. Tudo o que lhe cabe é eliminar a ignorância que impede a realização imediata dessa condição inata. É precisamente em função desse papel instrumental de abertura à experiência de unicidade ontológica (*anubhava*) que Śaṅkarācārya denomina a racionalidade *upaniṣádica* de *razão soteriológica* (*anugrhita-tarka/vicāra-tarka*), i.e., de instrumento diretamente conducente – ainda que não causa produtora – à realização de *brahman*.

Ao definir os *Upaniṣads* como ‘conhecimento/instrução secreta’ (*rahasya-upadeśa*), cuja ‘não-autoria’ (*apauruṣeya*) aponta para a ausência de determinações de intencionalidade subjetiva e para uma aplicabilidade criteriosa no contexto de uma tradição de mestres e discípulos, Śaṅkarācārya dá os contornos epistemológicos de *śabda pramāṇa* enquanto disciplina racional rigorosa que é ela mesma (i) um ‘estratagema da imaginação’ (*kalpita-upāya*)

(Śaṅkarācārya, 1983b, v. IV.iv.25, p. 658) justificável apenas em função dos resultados (*mokṣa*). Isso nos leva à ideia de que o status da linguagem instrucional dos *Upaniṣads* – incluindo-se aí as chamadas ‘grandes sentenças’ (*mahāvākya*) - é tão insubstancial quanto qualquer outra entidade fenomênica. Como afirma Śaṅkarācārya, não existe regra alguma que exija que as condições necessárias para produzir um resultado sejam tão reais quanto o resultado. Tal princípio ratifica, abundantemente, a declaração dos *Upaniṣads* proclamando sua própria inutilidade para os homens liberados: “lá (na condição de *mokṣa*) os *Vedas* não são mais os *Vedas*”.⁹

Em suma, o caráter epistemológico dos *Upaniṣads* enquanto conhecimento *puro*, i.e., enquanto conhecimento proscritivo de impulsos subsequentes de aquisição de objetos de apego, reflete uma instrumentalização essencialmente pedagógica da linguagem. Quanto menor a validade epistemológica *per se* de suas proposições instrucionais, maior sua validade epistemológica no que diz respeito à realização de *brahman*. Sua singularidade enquanto estratégia imaginativa reside, portanto, na eliminação que promove da raiz da própria imaginação fantasiosa (*vikalpa*), acarretando, com isso, a dissolução das ideias reificadas de agente, paciente, instrumento, ação e resultados. Daí sua designação como ‘meio de conhecimento último’ (*antyapramāṇa*), i.e., meio de conhecimento após cuja atuação nada mais resta a ser feito.

A Não-Apreensão Eliminativa

Do acima exposto, fica claro que, ao invés de uma coisa, de uma ideia, ou de um princípio substancial, o conteúdo da ‘revelação’ de *āgama pramāṇa* ou *buddhavaçana* (o *Sūtra-Piṭaka* e os *sūtras* do *mahāyāna*) da escola Mādhyamika e de *śabda pramāṇa* (*Upaniṣads*) da escola Advaita Vedānta é um método de pensar soteriológico junto com os requisitos para sua aplicação eficaz. Os conteúdos explícitos de suas proposições ou doutrinas fundamentais – a ‘negatividade’ insubstancial de *śūnyatā* e a ‘positividade’ unicista de *brahman* – constituem, nada mais nada menos, do que ‘metafísicas instrumentais’, não devendo, portanto, ser alvo de comparações substancialistas. Em outras palavras, tanto (a negatividade de) *śūnyatā* quanto (a positividade de) *brahman* são conceitos instrumentais e soteriológicos, refratários ao cotejo substancialista. O cotejo legítimo deve, ao invés, concentrar-se em sua dinâmica de operacionalidade no contexto do método de reflexão racional revelado. Por outro lado, o caráter sempre-presente dos inobjetificáveis *śūnyatā* e *brahman*, expresso nas equações fundamentais *saṃsāra* ~ ≠ *nirvāṇa* (‘o *saṃsāra*’ [ciclo da existência], não é, essencialmente, diferente do *nirvāṇa*’) e *ātman* ~ ≠ *brahman*

(‘o ātman não é, essencialmente, diferente de *brahman*’) confere ao método de reflexão racional o papel exclusivo de eliminador da ignorância. Nada mais pode nem precisa sem feito.

A eliminação soteriológica consiste num empreendimento de negação. Trata-se, entretanto, de uma negação muito especial, de caráter sistemático e radical que atinge toda e qualquer pretensão de substancialidade objetiva. Lá, no lugar onde essa se insinua, a negação a denuncia em seus elementos de insubstancialidade. Em outras palavras, a negação constitui uma denúncia do erro de superimposição do substancial no insubstancial. Sendo assim, o que efetivamente se nega não são os fenômenos, mas os equívocos substancializantes sobre eles. Em outras palavras, o erro a ser dirimido não nega nem afirma existências: o que ele nega são as superposições ilegítimas (*samāropa/adyāropa*) mediante as quais, nas palavras de Nāgārjuna, o que é ‘insubstancial’ (*śūnya*) aparece como algo ‘substancial’ (*svabhāva*) ou, nas palavras de Śaṅkarācārya, o que não é ‘substancial’ (*ahaṅkāra*) aparece como o que é ‘substancial’ (*brahman*).

Por outro lado, sendo as superposições eventos de apego existencial,¹⁰ a negação soteriológica não é meramente uma negação proposicional, ainda que se processe através da linguagem. Trata-se, antes de tudo, de um apontar que denuncia os territórios cognitivos, existencialmente localizados, das falsas objetivações substancializantes. Os parâmetros críticos que viabilizam essa denúncia, viz., os conceitos de *śūnyatā* e *brahman*, operam, portanto, denunciando ausências de substancializações objetivas, i.e., numa linguagem epistemológica, não-apreensões (ou não-cognições) (*anupaladbhi*) localizadas de substancializações. No caso desse último (*brahman*), portanto, a sugestão de uma ‘substancialidade’ metalinguística justifica-se, essencialmente, pela funcionalidade eliminativa que adquire. Decorre do acima exposto que a operacionalidade de *śabda pramāṇa*, em ambas as tradições, trata-se de uma forma muito peculiar, extraordinária, de não-apreensão (*anupalabdhi*) de substancialidades objetivas: uma não-apreensão cuja contraparte existencial é a renúncia efetiva aos apegos. Vejamos como.

A explicitação mais didática do método de evidenciamento da insubstancialidade está no *Mūlamadhyamakakārikā* ou *Madhyamakaśāstra* (*Os Versos Fundamentais do Caminho do Meio*) de Nāgārjuna cuja por motivação central é a refutação das teses realistas da escola Sarvāstivāda (cf. Walser, 2008, pp. 226-8). O *Mūlamadhyamakakārikā* lança as bases estruturantes de um método de eliminação dos apegos ou obsessões existenciais. É esse o papel

supremo do tetralema (*catuṣkoṭi*) como correlato operacional da chamada ‘redução ao absurdo’ ou *reductio ad absurdum* (*prasaṅga*).¹¹ A ênfase dessa expressão num refutacionismo dilantetista tem obscurecido a propositividade afirmativa desse processo. Com efeito, a palavra *prasaṅga* envolve o sentido mais amplo de um cumprimento de tarefa específica que promove, sem os elos de uma relação causal, o ‘despertar’, ou o ‘surgimento’ de uma outra dimensão experiencial (Pandeya. In: Nāgārjuna, 1988, p. xv). Em outras palavras, o processo eliminativo dos apegos existenciais, i.e., dos véus que encobrem o conhecimento, abre-se, necessária, espontânea e imediatamente, para a realização da vacuidade (*śūnyata*) que molda a natureza da realidade. É na obra de Kamalaśīla, um dos maiores representantes da escola Mādhyamika e influência significativa no desenvolvimento do budismo tibetano, que vamos encontrar uma das aplicações mais eloquentes do método. No *Bhāvanākrama*, Kamalaśīla apresenta os fundamentos da chamada ‘meditação analítica’ (*vipaśyanā*), e no *Mūlamadhyamakāloka* (*A Iluminação do Caminho do Meio*), ele nos brinda com o que denominaria de *instrumentalização reversa* das *pramāṇas* empíricas, fazendo recurso, de forma original, às proposições de Dharmakīrti sobre *anupalabdhi* (não-apreensão).

Classificada por Dharmakīrti como variante complexa de *anumāna*, já lhe antecipando potencialidades meta-inferenciais, nas mãos de Kamalaśīla a não-apreensão transforma-se em onipresença crítica que atravessa toda a aplicação de seu método soteriológico. Se no contexto empírico, a não-apreensão (*anupalabdhi*) envolve, necessariamente, (i) a existência positiva do termo não-apreendido (*paryudāsa-pratiṣedha* ou ‘ausência por implicação’) ou (ii) a existência independente do atributo não-apreendido (mesmo que indeterminado) (*prasajya-pratiṣedha* ou ‘ausência por diferença’) (cf. Staal, 1975, pp. 37-8), no contexto soteriológico, a evidenciação da insubstancialidade universal pressupõe, no entendimento de Kamalaśīla, a não-apreensão de substancialidades num sentido diferente da não-apreensão empírica:¹² a substancialidade negada não se refere a qualquer realidade última, mas a uma realidade meramente convencional (*samvṛtti*). (Keira, 2004, pp. 53-4) Em suma, o papel extraordinário assumido por *anupaladbhi* nas reflexões de Kamalaśīla é peculiarmente descritivo da operacionalidade de *āgama pramāṇa*, enquanto processo sistemático de eliminação dos erros da substancialização, causa raiz de todo o sofrimento.

O encaminhamento da exposição de Kamalaśīla é extraordinário pelo caráter de complementaridade que apresenta com relação aos ensinamentos

metodológicos de Nāgārjuna e, em particular, como ilustração ao seguinte enunciado do *Mūlamadhyamakakārikā*: “Não há qualquer evidência de algo que não seja originado de forma dependente. Por essa mesma razão, não há qualquer evidência de algo que seja não-vazio (de substancialidade)”.¹³ Ao rejeitar as *pramāṇas* da escola Nyāya como fonte de legitimação de realidades substanciais, Nāgārjuna sustentara, cabalmente, que sua operacionalidade não é autoevidente, estando, por isso, condicionada a outros fatores. Kamalaśīla dá um passo adiante. Num contexto redimensionado de pedagogia interna, Kamalaśīla aplica, sistematicamente, o procedimento de evidenciação da não-apreensão da substancialidade, i.e., das marcas de insubstancialidade, a cada uma das *pramāṇas* de revelação objetiva, viz., a percepção e a inferência. Em outras palavras, mais do que rejeitar a operacionalidade substancializadora das *pramāṇas*, Kamalaśīla faz recurso às mesmas *pramāṇas* para evidenciar a unsubstancialidade universal e confirmar a vacuidade (*śūnyatā*) –, i.e., o vazio, não de objetos, mas de substancialidades – enquanto condição constitutiva de toda a experiência existencial, em perfeita sintonia com o princípio *nāgārjuniano* de não-diferença fundamental entre *saṃsāra* e *nirvāṇa*.¹⁴ Em outras palavras, como explica Candrakīrti em seu comentário ao *Mūlamadhyamakakārikā* intitulado *Prasannapadā (Exposição Lúcida sobre o Caminho do Meio)*, a verdade última (*nirvāṇa*) nada mais é do que a realização da convencionalidade constitutiva do *saṃsāra*, i.e., do caráter de originação dependente ou vacuidade que o permeia.

Sua analítica pontual é, portanto, uma lógica da desconstrução, ao invés da subversão da lógica. Se a lógica operacional mundana de uma determinada *pramāṇa* constitui realidades (convencionais), a lógica de-constitutiva dessa mesma *pramāṇa* desvela os fatores de originação dependente (*pratītyasamutpāda*). Com isso, a instrumentalização reversa das *pramāṇas* não só desmonta as acusações de agnosticismo, como também confirma o postulado *nāgārjuniano* sobre as duas verdades e a natureza dos ensinamentos dos *Budas*: a verdade suprema (*paramārtha satya*) só pode ser ensinada através da instrumentalização muito especial da verdade convencional (*saṃvṛtti satya*). Em suma, o *āgama pramāṇa* ou *buddhavacana* da escola Mādhyamika constitui, operacionalmente, (i) uma forma de não-apreensão (*anupalabdhi*) de substancialidade e (ii) de eliminação do erro existencial recorrente de substancializar o insubstancial. Tudo isso é evidenciado, sob circunstâncias muito especiais, pela análise do funcionamento pontual das *pramāṇas* empíricas. A condição suprema de *prajñā* constitui, como ressalta Keira (2004, p. 51), um

exemplo exuberante desse fato: “A percepção *yôgica* da unsubstancialidade, ou da ausência de natureza intrínseca dos *dharmas*, é algo concebido no budismo *mahāyāna* como uma ‘percepção negativa’ (*anupalabdhi*), i.e., um percepção que não contempla substancialidades ou naturezas intrínsecas autênticas” (Ibid.).

Se o conceito de *vacuidade* (*śūnyatā*) é o parâmetro jurídico de *āgama pramāṇa* na analítica da experiência existencial do budismo da escola Mādhyamika, o conceito de *brahman*, como já ressaltado, cumpre esse mesmo papel soteriológico no contexto operacional de *śabda pramāṇa* da escola Advaita Vedānta. Realidade substancial, única e, conseqüentemente, inacessível à linguagem representativa, *brahman* cumpre seu papel investindo a palavra *ātman* de um sentido extraordinário ao postular a não-diferença fundamental entre ambos. Como o sentido ordinário da palavra *ātman* é o agente interessado (ou o ‘eu desejante’), o empreendimento reflexivo tem em mira evidenciar, gradualmente, a insubstancialidade do ‘agente interessado’, cujos arroubos substancialistas são decorrentes de uma superimposição ilegítima de atributos entre o ‘agente interessado’ e *brahman*.¹⁵ Em outras palavras, a evidenciação da unsubstancialidade do ‘agente interessado’ dá-se através da não-apreensão (*anupalabdhi*) de *Brahman*.

O método racional de reflexão contínua (*vicāra*) que constitui os *Upaniṣads* (*śabda-pramāṇa*) é tecnicamente denominado de *adhyāropa-apavāda* e visa, nas palavras de Śaṅkarācārya, a ‘tornar exprimível o que, por natureza, é inexprimível’.¹⁶ Consiste, numa primeira fase (*adhyāropa*), na superimposição atributiva deliberada de características imaginárias a *ātman*, que serve para negar atributos de apego, existencialmente constitutivos, incompatível com elas; e, numa segunda fase (*apavāda*), na eliminação das características ou atributos deliberadamente (i.e., pedagogicamente) superimpostos pela própria superimposição propedêutica. A instrumentalização sistemática do método *adhyāropa-apavāda* visa a impedir a reificação metafísica de *ātman* e apontar, residualmente, para a fundacionalidade subjacente de *brahman*.

O método de eliminação das diferentes manifestações do erro fundamental de atribuição de características de substancialidade (*brahman*) a entidades unsubstanciais que é causa constitutiva do sofrimento, constitui um tipo de jogo linguístico no qual toda e qualquer sentença dos *Upaniṣads* é epistemologicamente relevante não em função daquilo a que se refere intrinsecamente, mas em função daquilo que implicitamente nega. Daí a necessidade de se distinguir frases formalmente negativas – que sempre envolvem uma positividade atributiva – e o processo de negação propriamente

dito – que pode envolver proposições formalmente positivas. Trata-se de uma trama linguística muito peculiar, na qual palavras dotadas de significados convencionais particulares são instrumentalizadas de forma a sugerir e a apontar para significados não-convencionais.

Por exemplo, proposições sugerindo agenciamento de *brahman* no processo de manifestação/criação do cosmos (*sr̥ṣṭi-vākya*) justificam sua importância pela negação que empreendem da ideia de uma existência independente de um *ātman* individual. Em outras palavras, o objetivo de tais proposições não é a comprovação de um processo de criação do mundo, mas tão somente apontar para a insubstancialidade do mesmo e a singularidade unicista da causa alegada, i.e., *brahman*. Um outro exemplo são as passagens dos *Upaniṣads* que descrevem *ātman* como experienciador dos três estados de consciência (*avasthā-traya*) – viz., a vigília, o sonho e sono profundo. No caso do sonho, a caracterização de *ātman* como experienciador-criador visa a refutar a ideia de que, na vigília, o intercurso entre sujeitos e objetos possa atestar, em definitivo, a externalidade e independência ontológica de ambos. Entretanto, a ideia de que o sonho (ou o sono profundo) possa constituir uma espécie de ontologia primeira ou fundamento explicativo idealista da condição de vigília é, subsequentemente, negada pela atribuição de um caráter puramente metafórico (*nimittamātra*) às palavras que o descrevem.

O método *adhyāropa-apavāda* está centrado na reflexão analítica sobre as chamadas ‘grande sentenças’ (*mahāvākyas*), viz., proposições que declaram de forma inequívoca a não-diferença fundamental entre *ātman* e *brahman* – e.g., *tattvamasi*, ‘Tu és Isso’; *sarvamkalvidambrahman*, ‘Tudo Isto é *brahman*’; *ahambrahmaasmi*, ‘Eu sou *brahman*’. Após a preparação de cada um dos dois termos da sentença em separado, mediante a purgação sistemática de seu sentido (*padārtha-saṃśodhana*), a aposição final de ambos, na forma de uma correlação identitária paradoxal, dada a dissimilaridade de seus sentidos empíricos originários, é propulsora de uma eficácia eliminativa, recíproca e simultânea, que consiste na eliminação do próprio fator de superimposição pedagógica no ato mesmo em que se empreende a eliminação dos atributos preexistentes. Trata-se, em síntese, de uma situação limite que configura uma denúncia recíproca e simultânea de não-apreensões eliminativas: a eliminação da atribuição superimposta pedagogicamente (o conceito instrumental de *brahman*) e a eliminação da atribuição existencialmente constitutiva (a subjetividade inerente ao conceito de *ātman*). Esta eliminação mútua constitui, nas palavras de Sureśvarācārya, o mais destacado dos discípulos de Śaṅkarācārya, ‘a negação da

negação’, i.e, uma negação que elimina os próprios instrumentos de negação.¹⁷ Tal explicação está em sintonia perfeita com os ensinamentos de Śaṅkarācārya no Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad sobre o sentido da expressão *upaniṣádica* ‘*neti, neti*’ (‘não é isso, não é aquilo’). Ao invés de uma formulação propositiva do tipo ‘*brahman* é diferente de tudo o que existe’, que é, obviamente, incompatível com a ideia de não-dualidade, ‘*neti, neti*’ aponta para a reiteração pedagógica de um processo sistemático de eliminação dos erros de superimposição existencialmente localizados. Ora, é precisamente lá, lugar onde residem os erros, que se situa, enquanto substrato de sua própria possibilidade, a eterna morada de *brahman*.

Conclusão

A guisa de conclusão, poderíamos afirmar que o *āgama pramāṇa* ou *buddhavaçana* da escola budista Mādhyamika e o *śabda pramāṇa* da escola *upaniṣádica* do Advaita Vedānta constituem, ambas, um método de reflexão racional (*vicāra*) que funciona, epistemologicamente, como uma forma peculiar de não-apreensão de substancialidades (*anupalabdhi*) e, operacionalmente, como um processo sistemático de eliminação dos erros constitutivos da existência sofredora, que decorrem da uma superimposição ilegítima de substancialidade no insubstancial. Diferentemente das demais *pramāṇas* que operam causalmente na geração das suas respectivas cognições, o mecanismo de produção de *āgama pramāṇa* ou *buddhavaçana* tem um caráter propiciatório. Em outras palavras, sua instrumentalidade ao invés de uma ‘produção’, constitui um ato de facilitação e eliminação de obstáculos no processo de realização de uma condição ontológica, metalinguística, sempre-presente (*śūnyatā/brahman*). Como consequência suas doutrinas fundamentais, i.e., suas ‘metafísicas’, em vez de um discurso de Verdade, constituem instrumentalidade indispensável e suficiente de uma reflexão dialógica e racional eminentemente soteriológica.

Referências bibliográficas

- ACHARYA, D. P. (2010). A comparison of Vedic and Buddhist epistemology. Disponível em: <<http://www.dharmacentral.com/forum/content.php?139-Vedic-and-Buddhist-Epistemology>>. Acessado em: 12/07/2014.
- DHARMAKĪRTI. (2014). Pramāṇavārttika. Disponível em: <<http://east.uni-hd.de/buddh/ind/7/16/>>. Acessado em: 12/07/2014.
- DUNNE, J. (2004). Foundations of Dharmakīrti’s philosophy. Somerville:

- Wisdom Publications.
- DĪGHANIKĀYA. (2014). BRAHMAJĀLASUTTAM. (original páli). Disponível em: <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sltip/DN_I_utf8.html>. Acessado em: 12/07/2014.
- FOUCAULT, M. (2005). The hermeneutics of the subject. New York: Palgrave Macmillan.
- GAUTAMA. (1990). Nyāya Darśana: The Sūtras of Gautama and the Bhāṣya of Vātsyāyana. (original sânscrito). Varanasi: Chaukhambha Sanskrit Series.
- KAMALAŚĪLA. (2004). Madhyamakāloka. In: KEIRA, R. Mādhyamika and epistemology. A study of Kamalaśīla's method for proving the voidness of all Dharmas. Viena: Universitat Wien.
- KEIRA, R. (2004). Mādhyamika and epistemology. A study of Kamalaśīla's method for proving the voidness of all Dharmas. Viena: Universitat Wien.
- McCLINTOCK, S. (2010). Omniscience and the rhetoric of reason: Santaraksita and Kamalaśīla on rationality, argumentation and religious authority. Somerville: Wisdom Publications.
- McCLINTOCK, S.; DREYFUS, G. (2003). The Svatantrika-Prasangika distinction: what difference does a difference make? Somerville: Wisdom Publications.
- MOHANTA, D. K. (1997). “[The concept of Pramāṇa and the sceptical arguments of Nāgārjuna](#)”. In: Indian Philosophical Quarterly, v. 24, n° 1, January.
- MOHANTY, J. N. (2007). “Dharma, imperatives, and tradition: toward an Indian theory of moral action”. In: Purushottamam, B.; Josepph, P.; Renuka, S. (Orgs.) Classical traditions and contemporary challenges, v. 1. Hampshire: Ashgate Publishing Limited.
- NĀGĀRJUNA. (1988). Madhyamakaśāstra (Mūlamadhyamakakārikā) (original sânscrito). Delhi: Motilal Banarsidass.
- . (1990). Vīgrahavyāvartanī: the dialectical method of Nāgārjuna (original sânscrito e tradução inglesa de Kamaleswar B.). Delhi: Motilal Banarsidass.
- . (1991). Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: the philosophy of the middle way (original sânscrito e tradução em inglês de Kalupahana D.). Delhi: Motilal Banarsidass.
- RUEGG, S. (1994). “Pramāṇabhūta, Pramāṇa(bhūta)-puruṣa, Pratyakṣadharman and Sākṣātkṛtadharman as epithets of the ṛṣi, ācārya and tathāgata in grammatical, epistemological and Madhyamaka texts”. In: Bulletin of the

- School of Oriental and African Studies, v. 57, nº 2, Junho.
- ŚAṄKARĀCĀRYA. (1983a). Bhagavad-Gītā-Bhāṣya (original sânscrito). Madras: Samata Books.
- . (1983b). Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad-Bhāṣya (original sânscrito). Madras: Samata Books.
- . (1983c). Chāndogya-Upaniṣad-Bhāṣya (original sânscrito). Madras: Samata Books.
- SARASWATI, S. S. (1964). Vedānta-Prakriyā-Pratyābhijñā (original sânscrito). Holenarsipur: Adhyatma Prakasha Karyalaya.
- STAAL, F. (1975). Exploring mysticism: a methodological essay. Berkeley: University of California Press.
- SUREŚVARĀCĀRYA. (1968). Naiṣkarmya Siddhi. (original sânscrito). Holinarsipur: Adhyatma Prakasha Karyalaya.
- VĀTSYĀYANA. (1990). Nyāya Darśana: The Sūtras of Gautama and the Bhāṣya of Vātsyāyana. (original sânscrito). Varanasi: Chaukhambha Sanskrit Series.
- WALSER, J. (2008). Nāgārjuna in context. Delhi: Motilal Banarsidass.
- YAO, Z. (2011). “Non-cognition and the third Pramāṇa”. In: Krasser, H. et al. Religion and logic in Buddhist philosophical analysis. Viena: Universitat Wien.
- 1 *nimmātā seṭṭho sajitā vasī pitā bhūtabhavyānaṃ*. (Dīghanikāya, 2014, 45).
- 2 Ver especialmente Mohanta (1997, pp. 53-72).
- 3 *aptopadeśasāmarthyācchabdārthasampratyayah*. (“A cognição correta que surge de uma palavra deve-se ao caráter de fidedignidade do indivíduo que a emite”) (Gautama, 1990, p. 204).
- 4 *pramāṇabhūṭāya jagaddhitaṣiṇe praṇamya sāstre sugatāya tāyine* (Dignāga, In: Ruegg, 1994, p. 304).
- 5 Diz Mohanty (2007, p. 65): “A não-autoria (*apauruṣeya*) de śruti (os Vedas) quer dizer minimamente, na minha opinião, o seguinte: que, no caso de textos como śruti, a intenção do autor não é relevante para a compreensão do texto. O texto é fundante e autônomo”.
- 6 A importância das fontes chinesas, tibetanas e japonesas para a reconstituição das obras de autores indianos do *mahāyāna* é fundamental por dois motivos: (i) em primeiro lugar, porque muitos dos originais em sânscrito não estão mais disponíveis, sendo que o único acesso que nos resta é através de traduções ou de citações presentes nessas outras fontes; (ii) em segundo lugar, com o declínio do budismo na Índia, as reconstituições do pensamento filosófico budista ficou, amiúde, à mercê de uma atitude condenatória por parte das escolas védicas, que identificavam a rejeição aos *Vedas/Upaniṣads* como uma rejeição definitiva, de caráter niilista, a *śabda pramāṇa*.
- 7 *tadvat pramāṇam bhagavān abhūtavinivṛttaye/bhūtoktiḥ sādhanāpekṣā tato yuktā pramānatā* (Dharmakīrti. In: Ruegg, 1994, p. 305).
- 8 O sentido desse termo em Dharmakīrti é ambíguo. Ele pode também designar ‘eficiência causal’ como ‘eficiência’ no sentido de um ‘propiciamento não-causal’. Só o último, é claro, se aplica à noção de *pramāṇabhūta* ou *buddhavaçana*.
- 9 (*mokṣe*) *vedā vedāḥ*. (Śaṅkarācārya, 1983b, v. IV.iii.22, p. 572).
- 10 ‘Substancialidade’ e ‘apego’ termos coextensivos no contexto do budismo *mahāyāna*.
- 11 Tendo por objetivo a refutação de qualquer possibilidade de cristialização metafísica da Verdade, o

tetralema (*catuṣkoṭi*) e a consequente *reductio ad absurdum* (*prasaṅga*) envolvem, como requisito fundamental, a aceitação do princípio da não-contradição (cf. Staal, 1975, pp. 32-42).

[12](#) De acordo com Dharmakīrti, em sua obra *Nyāyabindu* (*Pequeno Tratado de Lógica*), somente ao que é perceptível se pode ser atribuir ausência e/ou não-existência (*pratiśedhasiddhir api yathoktākā evānupalabdheḥ*) (Keira, 2004, p. 53).

[13](#) *apratītyasamutpanno dharmāḥ kaścīn na vidyate / yasmāt tasmāt aśūnyo hi dharmāḥ kaścīn na vidyate* (Nāgārjuna, 1991, p. 341).

[14](#) *na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃcit asti viśeṣaṇaṃ / na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃcit asti viśeṣaṇaṃ*. (“Não existe nada que distinga o *saṃsāra* do *nirvāṇa*. Não existe nada que distinga o *nirvāṇa* do *saṃsāra*.”) (Nāgārjuna, 1991, v. XX.19, pp. 365-6).

[15](#) “A palavra *ātman*, que no mundo da dualidade denota, fundamentalmente, a alma individual enquanto algo distinto do corpo que a hospeda, é utilizada aqui para *indicar a entidade que permanece após a rejeição* do corpo e de outros (‘não-eus’), entidade essa que, em última instância, não poderá jamais ser denotada por qualquer palavra. A palavra *ātman* é usada aqui para revelar aquilo que, na realidade, é inexprimível por palavras (*avācya*)” (*dehavati pratyagātmani bhedaviśaye prayujyamānaḥ śabdaḥ dehādīnāmātmatve pratyākhyāyamāne yatpariśiṣṭam sat avācyamapi pratyāyayati*) (Śaṅkarācārya, 1983c, v. VII.i.3, p. 418).

[16](#) “*tathā hi sampradāyavidām vacanam, ‘adhyāropa-apavādābhyām niṣprapañcam prapañcyate’ iti*” (Śaṅkarācārya, 1983a, v. XIII-13, pp. 384-5).

[17](#) “*kāraṇādiniśedhena na cādvaitamabhīpsitam aikāntmyabodhamātreṇna niśedhasyāpyapahnāvāt*”. (In: Saraswati, 1964, v. VII.118, p. 236)

Mística, Taoísmo, Zen budismo: o ceticismo oscilante de Heidegger no seu diálogo com fontes de tradição pré-metafísica

José Carlos Michelazzo

Para nós brasileiros, a pesquisa ligada à filosofia comparada entre o pensamento de Heidegger e as tradições do pensamento místico e do pensamento oriental, mais particularmente, o Taoísmo e o Zen budismo, é algo relativamente recente.¹ Para a Europa e Estados Unidos, entretanto, tais pesquisas têm provocado um debate crítico e sério, desde 1970, ou seja, um tema que há mais de quarenta anos tem se tornado, para eles, foco de grande interesse. Interesse esse que tem sido crescente, por um lado, a partir da publicação de textos inéditos pertencentes às obras completas de Heidegger (*Gesamtausgabe*) e, por outro, pelo contínuo aparecimento de novos materiais, testemunhos e documentos considerados bastante relevantes pela pesquisa.

É evidente que não poderemos aqui apresentar uma visão detalhada da pesquisa já realizada relacionada ao tema de nossa exposição, o que nos obriga a fazer um recorte que seja capaz de veicular o que há de mais fundamental no “Heidegger, Mística e Oriente” ou, então, qual o eixo central em torno do qual o diálogo ganha força e interesse. Para nós, como para os estudiosos do tema, tal eixo se encontra nucleado em torno das noções-chave do “nada” (*Nichts*) para o alemão de Eckhart e de Heidegger e do “vazio” expresso pelas línguas orientais por meio das palavras *śūnyatā* (do sânscrito), *wu* (do chinês) e *mu* (do japonês).

Nosso texto terá como propósito, então, dar alguns passos nessa direção, ao longo da qual poderemos explicitar por que motivos e de que maneira Heidegger estabelece uma relação ambivalente, a qual denominamos de “ceticismo oscilante”, com pensamentos de tradição pré-metafísica, presentes na mística de Mestre Eckhart, assim como no pensamento oriental, mais especificamente, no Taoísmo e no Zen budismo. Para tanto, o texto está estruturado em duas partes: I. O ceticismo oscilante de Heidegger em relação à tradição pré-metafísica e; II. A questão do nada como fundamento do diálogo entre Heidegger e a tradição pré-metafísica.

O ceticismo oscilante de Heidegger em relação à tradição pré-metafísica

O pensamento místico

A palavra mística é parte integrante da tradição do pensamento ocidental, da própria História da Filosofia e da Teologia – mas como *mot maudit*, como palavra maldita. Por parte dos teólogos, o relacionamento com os místicos é, no melhor das vezes, de certa tolerância, pois afinal habitam o templo do mesmo Deus. Do lado da filosofia, porém, nada há que tolerar, pois pertencem a fraternidades distintas: da ciência e da religião. Na verdade, esta intolerância generalizada contra a mística é mais paradigmática do que classista. O místico parece falar sobre realidades estranhas, fazer afirmações contraditórias, não se sente na obrigação de ter que justificar aquilo que afirma. Numa palavra, aquilo de que fala a mística, a sua experiência, a sua verdade, parece não caber dentro da linguagem discursiva, guiada pela lógica e pelo princípio de não-contradição. Resta, então, à palavra maldita nada mais que o seu lado negativo, transformando-se, então, em “mistificação”, ou seja, aquele modo de dizer e interpretar feito de modo falacioso, obscuro, tendencioso e, finalmente, falso.

Para darmos uma ideia desse terreno pantanoso que a palavra mística desperta nos meios acadêmicos, lembremos a situação do pensamento de Heidegger que é o filósofo moderno que possui inúmeros pontos de contato com o pensamento místico, tanto ocidental (Eckhart) quanto o oriental (Zen-budismo), presentes especialmente na segunda etapa do seu pensamento. E por essa aproximação de Heidegger com o misticismo, aparecem dois grupos de críticos. No primeiro grupo estão aqueles extremamente racionalistas, antipatizantes do misticismo e que veem no emprego que Heidegger faz de palavras oriundas do âmbito da mística, as provas do seu fracasso como filósofo, colocando toda sua obra sob suspeição de irracionalismo. No segundo grupo, acontece algo interessante, pois são aqueles que criticam Heidegger justamente por serem simpatizantes do misticismo, acusando o filósofo de “apropriação indébita” de termos expressões de cunho místico, interpretando as obras tardias do filósofo como arrogantes e pretensiosas, à medida que mostram um desejo explícito de filiarem-se à grande tradição espiritual do misticismo.

Mas para tornar a questão ainda mais complexa, até mesmo Heidegger não é exceção a esse viés acadêmico em torno da mística. Ele geralmente toma a palavra mística no sentido negativo e só raramente no sentido positivo. Para ilustrar essa ambiguidade, apresentamos aqui cinco referências do filósofo, segundo seu aparecimento cronológico.

1. Filosofia, enquanto construção racionalista, desligada da vida, é *impotente* (*machtlos*); mística, enquanto vivência irracional, é *sem objetivo* (*ziellos*) (Heidegger, 1978, p. 410).

2. O mistério é “a região originária da filosofia” e, como tal, ele “não é (...) nada místico” (Heidegger, 1993, p. 203).
3. A rosa é sem porquê, floresce porque floresce. [...] Toda a sentença (de Angelus Silesius) é construída de uma maneira tão admiravelmente clara e concisa que poder-se-ia chegar a pensar que a uma genuína e grande mística pertence a mais extrema precisão e profundidade do pensamento. [...] Mestre Eckhart testemunha isso” (Heidegger, 1992, p. 71).
4. O que ocorreu no seminário permanece a tentativa de uma preparação do pensamento, portanto, do experimentar. Mas a preparação já ocorre com o exercício do próprio pensamento, na medida em que o experimentar não é nada de místico, nenhum ato de iluminação, mas a entrada na residência no *Ereignis* (Heidegger, 1972a, p. 97).
5. [...] a clareira não será pura clareira da presença, mas clareira da presença que se vela, clareira da proteção que se vela. [...] Mas não é isto tudo mística infundada ou mitologia de má qualidade; em todo caso funesto irracionalismo e negação da *ratio*? (Heidegger, 1972b, p. 37).

O que podemos depreender dessas múltiplas referências de Heidegger ao pensamento místico? Uma notável ambiguidade, uma espécie de ceticismo oscilante entre duas posturas: uma grande distância e um profundo respeito.

A primeira grande distância aparece na segunda (1919-20) e quarta (1962) referências, nas quais Heidegger afirma, e aí mandando um recado principalmente para os seus críticos, que o que ele está dizendo nada tem de obscuro e ou tendencioso. O mesmo acontece na quinta referência (1964), na qual ele mesmo se interroga retoricamente, antecipando talvez a crítica dos adversários, se aquilo que está ele dizendo não tem algo de irracionalismo, etc. Por conseguinte, nessas três referências, Heidegger toma a palavra mística no seu sentido negativo.

A segunda postura, um profundo respeito, está presente tanto na primeira referência, extraída de seu escrito de Habilitação (1916), na qual Heidegger espelha o ideal de harmonia na relação entre “filosofia e vida”, tal como a Idade Média conseguiu estabelecer entre “escolástica e mística”. Mas alguns poderão objetar dizendo que se trata da crença de um jovem que dava os primeiros passos na filosofia, ainda muito ligado aos esquemas da teologia, mas que não se manteve ao longo do seu caminho. Isto é verdade no que tange ao ideal juvenil, mas não no que diz respeito à mística, especialmente a de Eckhart, tal como se mostra na terceira referência extraída de uma obra tardia (1955-56), em que Heidegger reconhece outra mística, ou seja, uma mística séria, genuína, grande, cujo propósito não é nutrir-se da obscuridade, mas, ao contrário, fazer-se acompanhar de um pensamento da mais extrema precisão e profundidade e, para comprovar que a sua afirmação não é leviana, nem vazia, ele invoca o testemunho de Mestre Eckhart. Nessas duas referências, ao contrário, Heidegger dá à palavra mística um sentido positivo, de grande valor e respeito.

Uma vez apresentada a relação ambivalente de Heidegger em relação à mística, examinaremos, a seguir, como essa postura se mostra também presente em relação ao pensamento oriental.

O pensamento oriental

Heidegger não foi o único pensador alemão a se interessar pelo pensamento oriental. Como já é sabido, esse interesse ocorre desde o início do pensamento moderno com Leibniz e Wolff, passando por Goethe, Kant, Herder, Humboldt, depois por Hegel e Schelling, Schoppenhauer e Nietzsche e, no século XX, Buber, Rudolf Otto, Scheler, Jaspers, Löwith e, por fim, Heidegger. O que há de especial entre Heidegger e o Oriente? Deixemos a resposta a essa questão mais à frente e apresentemos, a seguir, como no tópico anterior, o ceticismo ambivalente do filósofo em suas referências ao pensamento oriental.

1. Quanto menos se obstina o homem com o ente [...], tanto mais próximo pode se aproximar do ser. Nada de Budismo! Ao contrário (Heidegger, 1989a, p.171).
2. [...] toda a meditação sobre o que hoje é pode surgir e prosperar, tão só se, mediante um diálogo com os pensadores gregos e com sua linguagem, penetrar suas raízes no fundamento de nossa existência histórica. Esse diálogo ainda está à espera de ser começado. Apenas se encontra em processo de preparação e constitui, por sua vez, a condição para o indispensável diálogo com o mundo do Oriente asiático (Heidegger, 1967, p.43).
3. Pensador: O vazio é então o mesmo que o Nada (*Nichts*).
Japonês: Certamente. [...] Para nós, o vazio é o nome mais elevado para indicar o que o senhor quer dizer com a palavra ser (Heidegger, 1971a, p. 187).
4. [...] para o construir planetário, são fundamentais os encontros, para os quais, no entanto, ninguém está preparado. Isso vale em igual medida para a linguagem europeia e para a oriental asiática e, sobretudo, para o âmbito de seu possível diálogo. Nenhum dos dois, de fato, pode abrir e fundar por si mesmo esse âmbito (Heidegger, 1976b, p. 424).
5. A palavra *Ereignis* [...] é tão difícil de traduzir como a palavra grega *Logos* e a chinesa *Tao* (Heidegger, 1994a, p. 125).
6. A palavra-guia do pensamento poético de Lao-Tsé é *Tao* e significa “propriamente” caminho. [...] O *Tao* poderia ser, no entanto, o caminho que tudo encaminha, [...] Talvez na palavra “caminho”, *Tao*, resguarde-se o mistério de todos os mistérios do dizer pensante, [...] Tudo é caminho (Heidegger, 1971b, p. 187).
7. Disse Lao-Tsé: quem conhece sua luminosidade se envolve em sua obscuridade. (cap. 28 de *Tao te King*) (Heidegger, 1994b, p. 93).
8. [...] estou convencido de que partindo do mesmo lugar do mundo em que nasceu o mundo técnico moderno, pode-se preparar também uma inversão e que essa não pode produzir-se mediante a adoção do Budismo Zen ou de outras experiências orientais do mundo (Heidegger, 1988, p. 107).
9. Através do pensamento da clareira (*Lichtung*) e sua caracterização adequada, chegamos a um âmbito em que talvez se faça possível conduzir o pensamento europeu, uma vez transformado, a uma confrontação frutífera com o “pensamento asiático”. Isso poderia ser útil no esforço por salvar o ser do homem da ameaça que encarrega o *Dasein* humano a um calcular e a um manipular extremamente técnico (Heidegger, 1989b, p. 230).

Aqui também, como na mística, vemos a mesma ambiguidade que se apresenta por meio de duas posturas: insistente recusa e sério interesse. O filósofo se mostra cético quanto ao uso de experiências orientais que possam ser incorporadas pelo Ocidente e nisso há algo em Heidegger que compartilha com a visão vigente dos pensadores europeus. Como sabemos, desde o início da modernidade, o pensamento oriental, especialmente ao Budismo primitivo – especialmente por seu aspecto ascético ou pela importância central que a noção de vazio exerce sobre ele – foi, de modo geral, apreendido dentro de um horizonte niilista e com fortes acentos de negação da vida. Todavia, Heidegger vai muito além, uma vez que é o pensador que mais manteve com o pensamento oriental um sério e contínuo interesse e profunda confrontação crítica muito além das breves menções que aparecem em sua obra tardia, tal como vimos anteriormente. Há comentaristas que afirmam que não se trata apenas de sério interesse, mas de profunda absorção das noções centrais do pensamento oriental.

Parece bastante difícil dar conta integralmente dessa postura ambivalente de Heidegger. Parte dela esteja, talvez, no fato de que seu ceticismo e crítica em relação ao pensamento oriental estiveram sempre apontados para um obstáculo que ele acreditava difícil de transpor, qual seja, o problema da linguagem ou linguagens do Oriente. Grande parte de sua recusa, para não dizer a totalidade, foi devido à sua convicção em relação ao problema de não haver uma ponte confiável, viabilizada por meio da linguagem, para que um efetivo e frutuoso diálogo Ocidente-Oriente fosse possível. Apresentamos, a seguir, três justificativas de Heidegger relativas ao problema da linguagem.

A primeira justificativa, de 1949, trata-se de uma carta a Karl Jaspers:

Aonde não falo minha língua natal, permaneço cético; fui ainda mais quando um chinês, que é teólogo e filósofo cristão, traduziu comigo algumas máximas de Lao-Tsé. Através de minhas perguntas, experimentei precisamente quão estranha é a essência de toda língua; depois renunciamos ao projeto. [...] As ressonâncias, seguramente, têm outras raízes; desde 1910, me acompanha o mestre de leitura e vida, Eckhart [...]; este e a meditação – sempre posta à prova, uma e outra vez – do *to gar auto noein éstin te kai einai* de Parmênides [...] (Heidegger, 1990, pp. 181-2).

A segunda justificativa – um pouco mais longa, de 1957 – aparece em suas *Conferências de Bremen e Freiburg*:

O pensamento – ou seja, nosso pensamento ocidental – é determinado pelo logos e modulado segundo ele. Isso não quer dizer, de forma alguma, que o mundo antigo da Índia, China e Japão haja carecido de pensamento. Entretanto, a indicação do caráter do logos, próprio do pensamento ocidental, contém para nós a imposição – no caso de que ousássemos tomar contato com esses mundos distantes – de perguntarmos, em primeiro lugar, se temos ouvidos para escutar o que ali tem sido pensado. Essa

pergunta se torna tanto mais urgente, na medida em que o pensamento europeu ameaça se tornar planetário: agora os atuais hindus, chineses e japoneses nos relatam, na maioria das vezes, suas próprias experiências unicamente em nosso modo de pensar europeu. Assim, se mescla aqui e ali uma gigantesca confusão, na qual já não se pode julgar se os hindus antigos foram empiristas ingleses ou Lao-tsé um kantiano. De onde e como poderia dar-se um diálogo estimulante que apele ao próprio e respectivo ser essencial – se por ambas as partes é a inconsistência que guia a palavra? (Heidegger, 1994b, pp. 145-6).

A terceira justificativa, de 1969, trata-se de uma carta endereçada ao diretor do Congresso “Heidegger e o pensamento oriental”, realizado na Universidade do Hawaii, em parceria com colegas japoneses e em homenagem aos 80 anos do filósofo. Diz Heidegger:

O fato de que junto a colegas japoneses estejam preparando um congresso em homenagem aos meus oitenta anos exige de mim um agradecimento especial. Muitas vezes tem me apresentado a urgência de um diálogo com os pensadores do que é para nós o mundo oriental. Nessa empresa a maior dificuldade consiste sempre, em minha opinião, no fato de que, salvo poucas exceções, não existe um domínio das línguas orientais nem na Europa, nem nos Estados Unidos. Por outra parte, uma tradução para o inglês resulta, como toda tradução, um artifício (Heidegger, 1983, p. 79).

Ao considerarmos o cerne das três justificativas de Heidegger – “não existe um domínio das línguas orientais nos países ocidentais; “onde não falo minha língua natal, permaneço cético” e “[precisamos nos perguntar] em primeiro lugar, se temos ouvidos para escutar o que ali (no Oriente) tem sido pensado” – e interpretando-as no interior do horizonte em que Heidegger pensa a essência da linguagem, tomando-a como, “a casa do ser” (Heidegger, 1979, p. 149), parece ser bastante compreensível que ele considere a linguagem como o grande obstáculo para aquilo que ele mesmo considera necessário, importante e urgente, isto é, abrir-se ao diálogo Ocidente-Oriente.

Real motivo do ceticismo de Heidegger

Mesmo que achemos pertinente o peso dado por Heidegger ao problema da linguagem, acreditamos, contudo, que ela não seja o principal motivo de sua relação negativa para com a mística e para com o pensamento oriental, por meio do qual ele procurava mantê-los à distância ou até mesmo recusá-los. Nossa hipótese para sua grande reserva era devido à sua interpretação de que tanto a mística como o pensamento oriental, mais especificamente o Budismo indiano, cultivam ou buscam o estado do *nunc stans*, ou seja, da imobilidade do tempo presente. Um desses lugares em que Heidegger expõe abertamente sua opinião a esse respeito é em um dos diálogos que estabelece com o psiquiatra suíço Medard Boss, entre 1961-72, os quais, posteriormente, reuniu no livro intitulado

“Seminários de Zollikon” e hoje integrado às obras completas de Heidegger.

Aqui focalizaremos um dos comentários de Boss a respeito do pensamento indiano que não tem necessidade de uma figura do tipo “guardião da clareira” atribuído ao homem, tal como Heidegger pensa. Isso soaria como se fosse dado a ele um papel especial, uma espécie de sentinela da luminosidade do ser, uma vez que, em última instância, para os indianos, não há nada além da iluminação. Nesse sentido, o *Dasein* humano seria apenas uma das regiões, dentre a infinidade de outras, pertencentes à iluminação. Heidegger, na sequência, responde:

A esse respeito, eu acho importante que o homem seja humano. No pensamento indiano trata-se de uma “desumanização” (*Entmenschlichung*) no sentido do transformar o *Dasein* em pura claridade (*reine Helle*).

[...] A finitude do homem consiste no fato de ele poder experimentar a presença do ente na totalidade, no que já foi e no que ainda virá, e não em poder experimentar uma presença imediatamente presente enquanto ser em um *nunc stans*. No Cristianismo, isso é reservado a Deus. Também a mística cristã não queria outra coisa (também todo o “meditar” indiano nada quer senão essa experiência do *nunc stans*, realizar essa escalada para esse *nunc stans*, no qual o passado e o futuro são abolidos num presente imutável [*unwandelbaren Gegenwart*]).

[...] Constitui justamente a riqueza do homem que ele não dependa da mera presença atual de um fluxo de-agora-para-agora que não lhe permite compreender a totalidade do ser, junto da qual “permanece fechado” para aquilo que o *Dasein* é na sua essência, ou seja, desdobrado na plenitude [...] dos modos do passado, presente e futuro (Heidegger, 1987, pp. 224-5).

Aqui Heidegger parece deixar bastante claro o motivo central de sua interpretação negativa com relação à experiência religiosa radical, seja ela ocidental (a mística cristã) ou oriental (a meditação indiana). E o motivo se refere ao problema do tempo, isto é, a busca de ambas por um *nunc stans*, por um tempo imóvel. Para o filósofo, elas não passam de um esforço para alcançar a experiência do *nunc stans*. Nesse sentido, Heidegger parece não conceder nenhuma distinção essencial entre a experiência religiosa dessas tradições pré-metafísicas e o pensamento teórico-discursivo do pensamento metafísico. Tal semelhança entre o pensamento religioso – representado aqui pela mística cristã e pela meditação indiana – e o pensamento metafísico, na opinião de Heidegger, advém do fato de ambos se encontrarem sob o mesmo horizonte do tempo objetivado, interpretado como um ente subsistente. Tal tempo é aquele que dá primazia ao presente enquanto mera presença constante e no interior do qual ficam abolidos os modos determinantes do tempo *ekstático* originário do passado e do futuro e, com isso, desconsiderando o caráter originário do tempo finito, tal como a metafísica sempre o fez.

Heidegger se mostra muito mais aberto aos textos clássicos de um Lao-tsé e de um Chuang-tsé ou ainda de um Zen, especialmente do Ch'an chinês, por serem alicerçados no pensamento do Tao, no interior de um horizonte de caráter mais ontológico do que soteriológico como acontece com o Budismo indiano com o qual, como vimos, o filósofo mantém fortes reservas. Todavia, o que acabamos de afirmar não é necessariamente verdadeiro se, por exemplo, acompanharmos o relato de Petzet – crítico de arte, amigo e biógrafo de Heidegger – sobre um episódio ocorrido no mesmo período em que se deram os diálogos com Medard Boss, que acabamos de nos referir. Trata-se de uma visita de Maha Mani – um monge budista Theravada que pertence à linhagem do budismo indiano antigo – feita a Heidegger em sua casa em Freiburg, em setembro de 1964. Ao final da conversação em que ambos falavam a respeito da essência da meditação, Heidegger faz a seguinte pergunta a Maha Mani:

Que significa (meditação) para o homem oriental? O monge responde com total simplicidade: “recolher-se”. E explica que o homem, quanto mais se recolhe, sem esforço da vontade, mais se desfaz de si mesmo. O “eu” se extingue. No final, só fica o Nada. Todavia, o Nada não é “nada”, senão justamente o contrário: a Plenitude. Ninguém pode nomeá-lo, uma vez que é Nada e Tudo, a plena Realização. Heidegger compreendeu e disse: “Isso é o que eu tenho dito sempre em toda a minha vida” (Petzet, 1983, p.190).

Qual das afirmações podemos tomar como aquela que espelha o que Heidegger verdadeiramente pensa: a do seu diálogo com o monge budista que acabamos de citar ou a do seu diálogo com o psiquiatra Boss, vista na citação anterior, na qual afirmava que “[...] todo o ‘meditar’ indiano nada quer senão essa experiência do *nunc stans*, [...] no qual o passado e o futuro são abolidos num presente imutável”? Difícil de responder. Essa parece ser uma das mais agudas ambivalências de Heidegger no tocante à sua relação com o pensamento oriental, na qual diante de um tema central do budismo, a questão da meditação, o filósofo assume duas posições inteiramente opostas.

Todavia, como toda oscilação descreve um movimento pendular, o exame que realizamos até aqui mostrou um dos lados do pêndulo, o negativo, no qual procuramos explicitar o ceticismo de Heidegger em relação à mística e ao pensamento oriental. Qual seria o seu lado pendular positivo? Quais seriam os reais motivos para, ao mesmo tempo, ele demonstrar um sério e contínuo interesse para com esses dois modos de pensamento? É do que trataremos na segunda parte de nossa exposição.

A questão do nada como fundamento do diálogo entre Heidegger e

a tradição pré-metafísica

O lado positivo do pêndulo referente ao ceticismo de Heidegger não é explícito, mas subentendido, latente. E, salvo breves menções lançadas aqui e ali, o filósofo nunca, de fato, assumiu de modo claro uma possível apropriação que fez do caráter positivo da mística e do pensamento oriental. Não é difícil supor as razões para esse silêncio, ou seja, é compreensível que ele tenha adotado um cuidado bastante pertinente em relação aos seus críticos contra o perigo de uma identificação rápida e superficial de seu pensamento com o misticismo ou com religiões asiáticas, cujo resultado não seria outro senão uma simples deformação para ambos. Qual seria, por conseguinte, o lado positivo e oculto de seu interesse pelo pensamento pré-metafísico?

O caminho apofático: único acesso para a ultrapassagem da metafísica

A filosofia para Heidegger, ao longo de toda a sua tradição, foi sempre “uma questão da razão” (*eine Sache der ratio*), de tal forma que filosofia, metafísica e racionalidade ocidental devem ser tomadas como sinônimas. Tais palavras significam um modo de interpretar o real a partir de uma plataforma comum fornecida pelo *principium rationis*, que outorga razões suficientes para a construção de toda proposição, além de oferecer todo arsenal da lógica para isolar o caráter substancial ou entitativo dos entes. Nesse sentido, Heidegger não é um renovador da filosofia – como um Descartes, um Kant, um Husserl, entre outros - mas um recuperador do pensamento (Caputo, 1986, pp. 3-5). Nesse sentido, se revolução no âmbito da filosofia é sempre no sentido de afirmá-la ainda mais como filosofia, a revolução de Heidegger é justamente o contrário, ou seja, é saltar para fora da filosofia.

Como sabemos, Heidegger – na condição do mais radical dos discípulos de Husserl, indo além do próprio mestre na conhecida máxima da fenomenologia “às coisas mesmas” (*an den Sachen selbst*) – ao longo de todo o seu itinerário, sempre procurou ultrapassar os limites da filosofia, justamente pelo traço de cientificismo que a constitui e que se encontra incrustado no coração do pensamento ocidental. Esse é um modo de pensar que – desde a antiguidade clássica, toma o ser do real a partir do próprio homem, segundo sua imagem, semelhança e necessidades – é chamado por Heidegger de “humanismo”.

Esta palavra deve aqui ser pensada de modo essencial, ou seja, em sua acepção mais ampla. ‘Humanismo’ designa, então, o processo – ligado ao início, ao desenvolvimento e ao fim da metafísica - pelo qual o homem, em perspectivas cada vez diferentes, mas sempre conscientemente, se coloca em um centro do ente, [...] (com o intuito) de libertar suas possibilidades, de chegar à certeza de sua

destinação e de colocar-se a salvo de sua ‘vida’ (Heidegger, 1968, pp. 160-1).

Heidegger entende que este traço de cientificidade que acompanha a filosofia – seja na sua antiga acepção de *epistémé* ou na moderna acepção de *scientia* – é o mesmo que “humanismo”, pois engendrou um modo de pensar que, em suas diversas variações, proporciona e justifica ao homem uma posição cada vez mais central na totalidade do ente, ao mesmo tempo em que, gradativamente, empurra para fora do horizonte do humano qualquer traço de transcendência. Por conseguinte, desde o início do itinerário de seu pensamento, Heidegger entende que para pensar o ser na perspectiva não representacional, terá que demolir as bases da filosofia interpretada como metafísica. Toda a sua obra, por conseguinte, representa um esforço sem tréguas para promover a sua conhecida *Abbau der Metaphysik*, desconstrução da metafísica, com o intuito de abrir uma nova perspectiva na abordagem do problema do ser.

A perspectiva que se abre para Heidegger é pensar o ser a partir do horizonte do tempo, não como categoria ôntica, como sempre fez a metafísica, mas do tempo vivido, tal como ele se manifesta em nossa existência fática, concreta, finita. Devemos entender, portanto, que ao romper com as questões centrais da filosofia, enquanto metafísica, Heidegger rompe também com esse caráter de centralidade do homem em meio ao real. O centro não é o homem. O centro está fora do homem. O caminho que se apresenta a Heidegger é o de resgatar uma experiência originária, presente no início do pensamento ocidental, numa época anterior ao nascimento metafísica, mas que não foi devidamente pensada pelos primeiros pensadores e permaneceu esquecida por toda a posteridade metafísica: a experiência do sentido do ser.

Ora, que pensamento é esse que apreende o ser como o centro do real, radicado fora do homem, e que, ao contrário, toma o homem como os demais entes gravitando em torno, desse centro? Que tipo de pensamento que, por sua essência, se orienta pelo caráter do ser e do tempo tomados como experiência, que procura apreender a existência humana em sua imediatidade concreta e em sua unidade com o real em seu todo, evitando construções explicativas da mente racional que nos dão a falsa sensação de que detemos o controle e a posse do real e de nós mesmos?

A resposta a essa pergunta parece clara: um pensamento de tradição pré-metafísica. Tal pensamento poderia ser chamado de diversos nomes, tais como: antigo, primitivo, mítico, poético, místico, pré-filosófico, pré-lógico, pré-científico, pré-teórico, ante-predicativo (Husserl) e ainda outros, uma vez que é

tomado em seu amplo sentido, como modo de apreender o real em sua presença envolvente, enquanto elemento vivo da vida. Nesse sentido, conhecer alguma coisa é o resultado da relação direta com ela, de estar em sua presença efetiva, sem intermediações de instrumentos do intelecto (noções, ideias, doutrinas, etc.), por meio dos quais se busca apreender a coisa de modo teórico. Tal pensamento é denominado de pré-metafísico, por tomar o homem junto à pluralidade de conexões com o todo, em sua pequenez e finitude, em sua solidão e singularidade, diante da grandiosidade do real, do enigma da morte, do inefável do mistério, dos quais ele nunca está separado. Ele é a fonte primordial da experiência religiosa que dá origem às religiões, mais especialmente do pensamento místico que preconiza a experiência individual e direta do divino, prescindindo, assim, dos instrumentos mediadores da religião institucionalizada.

“Nada” (*Nichts*) é palavra-chave encontrada por Heidegger para identificar a essência do pensamento pré-metafísico. Do lado ocidental, ela está presente, de modo central, no pensamento da mística, especialmente a de Mestre Eckhart. Do lado oriental é uma de suas palavras fundamentais que se apresenta através de uma noção similar de “vazio” ou “vacuidade”, nomeado como *śūnyatā* (indiano), *wu* (chinês) e *mu* (japonês). Em Heidegger, essa palavra aparece através de múltiplas variações como finitude (*Endlichkeit*) e negatividade (*Negativität*), ou ainda nas variações desta última como nulidade ou nadidade (*Nichtigkeit*).

Ora, abordar o problema do ser a partir do tempo da existência finita – de maneira a poder interpretá-lo fora de sua rigidez atemporal e, assim, resgatar o originário movimento oscilatório dos entes no seu desvelar (ser) e no seu ocultar (nada/não-ser) – significa incorporar, pela primeira vez, no pensamento ocidental, o caráter apofático do ser, sua dimensão privativa, o seu véu, o seu nada. É nesse contexto, portanto, que se pode compreender, em nossa opinião, o lado pendular positivo do ceticismo oscilante de Heidegger, que deu sustentação às suas fortes ligações com o pensamento de Eckhart e com o pensamento oriental, ligações essas que lhe permitiram manter com eles um diálogo e confrontação profundos. Isso explicaria também o atual aparecimento de grande número de pesquisas e publicações – tanto ocidentais quanto orientais, especialmente japoneses, chineses e coreanos – procurando aproximar, interpretar e mesmo documentar a relação entre Heidegger e o pensamento oriental.

Acreditamos não ser demais lembrar aqui algo de grande relevância. É evidente que o pensamento de Eckhart e o pensamento oriental não representam o todo do pensamento de Heidegger, de forma que ele apenas os transpusesse

para uma linguagem filosófica; isso seria um equívoco elementar. O papel desempenhado por eles foi, na verdade, proporcionar ao filósofo o grande horizonte pré-metafísico que lhe ofereceu os instrumentos para promover a desconstrução da metafísica e de seu discurso apofântico. A partir de tal horizonte, Heidegger encontrará as condições indispensáveis para estabelecer seu intenso e ininterrupto diálogo crítico com toda a História da filosofia ocidental, dos pensadores pré-socráticos a Nietzsche, passando por Husserl, por pensadores religiosos e ainda por artistas e poetas. Esse diálogo crítico fez com que seu pensamento, ao longo de todo o seu percurso, ganhasse uma densidade crescente e, paulatinamente, se dirigisse para fora dos limites do discurso filosófico, ao mesmo tempo em que se mantivesse nas circunvizinhanças do pensamento pré-metafísico, tanto da mística quanto das tradições do pensamento oriental.

O primeiro indício dessa aproximação é o uso frequente e recorrente de palavras de tradição pré-metafísica. No início de seu itinerário até os anos de 1930, os temas heideggerianos seguem muito de perto as noções-chave da teologia negativa, tais como: a ideia da existência como compreensão vivencial, a definição de fenômeno, a concepção do ser como nada, a proximidade entre existência e morte, etc. Apresentamos, a seguir, como a matriz do pensamento pré-metafísico que se mostra no interior da mística eckhartiana apoiará Heidegger em seu percurso de pensamento, especialmente na elaboração de sua primeira etapa.

O primeiro Heidegger e o diálogo com a mística eckhartiana

A importância da mística eckhartiana aparece desde o primeiro trabalho de Heidegger sobre Duns Scotus (*Habilitationschrift*), em 1915, e o acompanha bem de perto até o final dos anos 1920. Quais serão os estímulos que Heidegger receberá de Eckhart para iniciar um caminho apofático do pensamento do ser, fora do âmbito da filosofia? Citemos os mais importantes:

- a. Heidegger é interessado no pensamento medieval, especialmente na mística de Eckhart, que desde 1910 o acompanha “junto a quem aprendemos a ler e a viver” (Heidegger, 1969, p. 69);
- b. o que o atraía no pensamento medieval era o caráter da experiência viva, concreta, histórica, da vida contra o “‘cinza-cinza’ da filosofia” (Heidegger, 1978, p. 203), presente tanto na lógica pura quanto no pensamento teológico-especulativo;
- c. Eckhart é uma chave importante para romper com a racionalidade da filosofia, uma vez que seu pensamento, como o de toda mística, está fora dos

limites do princípio de razão suficiente;

d. há uma proximidade na estrutura analógica entre o salto místico e o salto para fora da metafísica;

e. há um paralelo analógico entre “o abismo da Deidade (*Gottheit*)” e o “abismo do Ser (*Sein*)”, estreitando, desse modo, o parentesco entre mística e pensamento ao colocá-los lado a lado;

f. a partir de uma das noções centrais de Eckhart – o “desprendimento” (*Abgeschiedenheit*), mediante o qual a alma se desapega das criaturas – Heidegger apresenta a noção de “angústia” com a qual a essência do homem (*Dasein*) perde sua aderência em relação aos entes intramundanos;

g. em Eckhart, o coração do homem desprendido “nada” pede, “nada” suplica; vive uma vida “sem porquê”; que não é aniquilação, mas plenitude. Em Heidegger, o *Dasein* experimenta na angústia o “nada” de sua finitude, o “nada” de seu fundamento;

h. para ambos, aquilo que o homem é, a sua essência, não lhe é dado, mas tem de ser buscado, seguindo um processo: desprender-se (*abgeschieden sich*) do que “não é”, para se deixar-ser (*sein-lassen*) o que “é”.

Todas essas convergências entre Eckhart e Heidegger podem ser ordenadas em um paralelo analógico, que segue a mesma orientação em direção ao “nada”, conforme o quadro abaixo:

ECKHART	<i>Seele</i> (alma)	<i>Abgeschiedenheit</i> (desprendimento)	<i>Nichts</i> (nada)
	Apego às criaturas	Esvaziamento: <i>Kenosis</i> / pobreza	Deidade / <i>Gelassenheit</i>



HEIDEGGER	<i>Dasein</i> (homem)	<i>Angst</i> (angústia)	<i>Nichts</i> (nada)
	Envolvimento com os entes	Esvaziamento: retração dos entes	Ser <i>Freiheit</i>

Desse modo, para ambos, o único “poder” que o homem tem é a entrega: seja de sua alma (*Seele*) ao nada da Deidade (*Gottheit*), em Eckhart; seja de sua essência (*Dasein*) ao nada de seu fundamento sem fundo (*Ab-grund*), em Heidegger. Sabemos que todo místico sabe e cultiva isso. Isso sugere que há pensamento na mística, nunca filosofia. E, igualmente, todo taoísta e todo Zen budista também sabe e cultiva tal entrega. Isso sugere que tais tradições do

Oriente se edificaram, sustentadas por um pensamento pré-metafísico; nunca elas poderiam ter sido o que foram no horizonte da filosofia ocidental. A este respeito, Paul Hsiao – o sinólogo chinês que ajudou Heidegger a fazer a tradução do *Tao-te-king*, a conhecida e fundamental obra de Lao-tsé – narra o episódio de uma visita que fez à cabana de Heidegger em Todtnauberg, acompanhado de um amigo industrial alemão. Em dado momento da conversação, seu amigo faz a seguinte pergunta:

Senhor professor e honorável mestre, o senhor agora quer traduzir Lao-Tsé, mas como um europeu, eu acho Lao-Tsé na maioria das vezes incompreensível. Por exemplo: “Quando o grande Tao é abandonado, se inventou a humanidade e a justiça” (Cap. 18); “Se um exército é forte ele destruirá a si mesmo” / “Se uma árvore é forte ela partirá a si mesma” (Cap. 76). [...] Por que os chineses falam dessa maneira? Tive a impressão de que a pergunta havia sido dirigida também a mim e, após esperar algum tempo, eu disse: Porque os chineses daquele tempo não conheciam a lógica aristotélica. “Graças a Deus não!” - acrescentou Heidegger espontaneamente (Hsiao, 1987, p. 99).

Aqui também, seguindo o exemplo da mística, apresentamos, a seguir, como a matriz do pensamento pré-metafísico, presente no pensamento oriental, fornecerá contribuições a Heidegger, especialmente na elaboração do segundo percurso de seu pensamento.

Segundo Heidegger e o diálogo com o Taoísmo e o Zen-budismo

Embora existam alguns comentadores que admitem a presença do pensamento oriental no primeiro Heidegger já no final dos anos de 1920 (Parkes, 1987, p. 105), é, contudo, com o amadurecimento de sua obra na segunda etapa de seu pensamento que o Oriente terá presença marcante. A partir de então, são incorporadas em sua obra outras tantas palavras-chaves pertencentes à tradição mística ocidental e oriental, tais como: abismo, deixar-ser, pobreza, vazio, pequeno, simples, meditação, escuta, repouso, abandono, silêncio, renúncia, espera, serenidade. Os comentadores são unânimes em admitir a influência massiva da tradição pré-metafísica que apoiará Heidegger na retomada e na radicalização de suas questões centrais, especialmente do taoísmo e do Zen-budismo.

O aspecto mais atraente do taoísmo para Heidegger é aquele pertencente ao pensamento chinês que procura encorajar atitudes de não-agir (*wu wei*), de não intervir, de deixar-ser, que procuram atenuar todo o caráter voluntarista do homem junto ao real com o intuito de ele compreender a ordem subjacente do cosmos (*Tao*), respeitando-o e se integrando em sua harmonia. Dentre as experiências de Heidegger com o taoísmo tenha sido a mais significativa, talvez, a sua tentativa de tradução do *Tao-te-king*, a que nos referimos anteriormente.

Esse é um dado relativamente recente, vindo a público através do sinólogo Paul Hsiao, autor de uma tradução em italiano da mesma obra, em 1941. Hsiao conta que Heidegger demonstrou interesse em fazer uma tradução do *Tao-te-king* para o alemão, solicitando sua ajuda. O trabalho conjunto aconteceu no verão de 1946, mas no outono de 1947, Heidegger desistiu do projeto.

“A tradução de Lao-tsé de Heidegger comigo provocaria sensação no mundo da filosofia” (Hsiao, 1987, pp. 97-8), comenta Hsiao, ao tornar público esse acontecimento. O trabalho consistiu na tradução de apenas oito dos oitenta e um capítulos do livro. Entretanto, diz Hsiao, “apesar de os oito capítulos do *Tao-te-king* representarem apenas uma pequena parte, eles exerceram uma influência significativa em Heidegger” (Ibid., p. 98). O sinólogo conta que observava constantemente a maneira como Heidegger se comportava ao longo do trabalho de tradução. Sempre muito quieto e introspectivo, com os olhos fixos no nada; essa era a sua forma mais característica de escutar, sempre muito atento ao que era dito. Mas o que mais chamava a atenção de Hsiao eram as perguntas que lhe formulava, sempre “de modo penetrante, infatigável e inexorável, sobre cada possível unidade de sentido na misteriosa interação das relações simbólicas internas do texto [...] capaz de tornar o significado das várias camadas do texto chinês de uma forma clara e compreensível na linguagem ocidental” (Ibid.).

Sobre esse particular comenta Hsiao que em sua tradução para o italiano, nunca ousou ir além do sentido literal do texto. A título de exemplo, Hsiao comenta que naquela tradução, duas linhas do capítulo 15 foram assim traduzidas:

Quem pode, acomodando o lamacento, deixá-lo gradualmente claro?
Quem pode, movendo, reavivar lentamente a calma? (Ibid., p. 100).

Na última carta a Hsiao, em outubro de 1947, Heidegger escreve que se lembra constantemente dele e que volta amiúde a pensar nos versos do capítulo 15, que traduziram juntos, transcrevendo-os à sua maneira:

Quem pode permanecer quieto e, da quietude e através dela, conduzir sobre o caminho [Weg] (encaminhar) [*be-wegen*] algo, de modo que compareça?
Quem é capaz, aquietando, levar algo a ser? (Ibid., p. 103).

Na carta, Heidegger responde essas perguntas com a mesma resposta dada por *Lao-tsé*: “o Tao do céu”, mas poderia ter respondido com uma de suas mais habituais expressões-chave da segunda etapa de seu pensamento: “a Verdade do ser”, tal como aparece nas primeiras linhas de seu *Sobre o “humanismo”*

(Heidegger, 1979, p.149).

De igual importância e com maior estreiteza é sua aproximação com o Zen-budismo, especialmente em razão de múltiplos contatos com estudantes japoneses que frequentavam suas preleções, desde o início dos anos de 1920 e que, posteriormente, se tornaram eminentes pensadores da conhecida e prestigiada Escola de Kyoto, dentre eles, Hajime Tanabe, Keiji Nishitani, Koiti Tsujimura, dentre outros. Como sabemos, o Zen pertence à tradição filosófica do budismo indiano e, mais precisamente, à corrente *madhyâmaka* – de *madhyama*, o meio. Esse termo é uma referência ao ensinamento budista do “caminho do meio” entre os extremos da total afirmação do mundo (sensualidade) e total recusa do mundo (ascetismo) – que tem no filósofo budista indiano Nagarjuna (sec. II d. C.) o seu principal representante. Nagarjuna é autor do grande tratado *Mulamadyâmicakâricâ* (Versos do Caminho do Meio), calcado e dirigido pelo termo-guia sânscrito *sūnyatā*, traduzido normalmente por vazio ou vacuidade, nada ou nadidade. Em torno do *sūnyatā* se estabeleceram e se solidificaram as experiências e escritos do budismo não só indiano, mas também o chinês, a partir do século Vº de nossa era, quando a noção de *sūnyatā*, levado pelo budismo *madhyâmika*, chega à China, se encaixa perfeitamente com as palavras-chave de Lao-Tsé e Chuang-Tsé como “vazio” (*wu*) e “não-ação” (*wu-wei*).

A noção central do pensamento da Escola de Kyoto é inteiramente calcada sobre a noção de vazio, a partir da fusão do *wu* taoísta e do *sūnyatā* budista. A essa noção de vazio é dado o nome de “nada absoluto”. Em torno dessa palavra-chave, os pensadores da Escola de Kyoto estabelecem um intenso diálogo com o pensamento de Heidegger, aproveitando suas noções e categorias com o intuito de pensar e trazer à discursividade a inefável experiência do Zen. É o caso de Hisamatsu (1889-1981) que faz um retorno da filosofia ocidental à prática mais estrita do Zen, o *zazen*. É como mestre Zen que ele exerce influência em seus colegas e alunos e se a prática do *zazen* é fundamental, ele nunca deixa de lado a reflexão e a escritura de seus textos, muitos deles dedicados à compreensão da arte Zen japonesa. Outro caso é o de Nishitani (1900-1990), um mestre Zen como Hisamatsu, mas inteiramente voltado para a necessidade de dialogar com a fenomenologia de Husserl e, especialmente, a hermenêutica Heidegger, a quem veio a conhecer e a assistir aulas em Freiburg, entre os anos de 1936-39. Sua questão central foi sempre a mesma ao longo de sua vida, ou seja, o problema do niilismo moderno, cujas raízes remontam ao traumatismo da guerra e da catástrofe nuclear de seu país.

Esse intenso contato de Heidegger com o pensamento oriental taoísta e Zen

budista foram fundamentais para ganhar fortes impulsos para a segunda etapa de seu pensamento, após a conhecida *Kehre*, a viravolta de seu pensamento, iniciada a partir do final dos anos de 1920 e, em especial, a partir de sua conferência inaugural de 1929: *O que é metafísica?*. Nesta, Heidegger surpreende a comunidade filosófica europeia ao vincular explicitamente a noção de nada à noção de ser, surpresa que não ocorreu entre os japoneses; ao contrário, esses se interessaram tanto que a publicaram em japonês no ano seguinte.

Grande número de comentadores é unânime em reconhecer a influência do pensamento de Lao-tsé nas obras de Heidegger posteriores à breve experiência de tradução do *Tao-te-king*, a partir de 1946. Nesse sentido, seria bastante instrutivo reler alguns dos ensaios escritos durante essa experiência de tradução de Heidegger. Dentre eles estão: *A Sentença de Anaximandro* (Heidegger, 1977); *Para que poetas* (Ibid.); *Carta sobre o humanismo* (Heidegger, 1976a), todos escritos em 1946 e; *Da experiência do pensar* (Heidegger, 1983), escrito em 1947. Em todos aparece uma linguagem dotada de uma força e estranheza, muito próxima à linguagem da mística, o que mostra um salto repentino que parece querer compensar o resto de subjetivismo de *Sein und Zeit*, preso ainda a uma linguagem analítica e discursiva. Com o intuito de ilustrarmos essa íntima ligação de Heidegger e sua experiência de tradução, exporemos, a seguir, dois exemplos: um taoísta e outro Zen budista.

O primeiro exemplo trata da comparação entre dois textos: o de Lao-tsé e outro de Heidegger, sua conferência de Bremen, proferida em 1950.

Lao-Tsé - *Tao te king* (Cap. 11):

A argila é trabalhada na forma de vasos

E no vazio origina-se a utilidade deles.

Origina-se a utilidade da roda,

Abrem-se portas e janelas nas paredes da casa.

E é pelos vazios que podemos utilizá-las (Lao-tsé, 1983).

Heidegger - conferência “A Coisa” (*Das Ding*):

O que é uma jarra? [...] Em que se baseia e assenta o ser-jarra da jarra? [...]. Nós dizemos: um receptáculo, algo que recebe outro dentro de si, um recipiente. [...]. Enchendo a jarra, percebemos logo o recipiente do receptáculo. [...]. Ao encher a jarra, o líquido vaza para dentro da jarra vazia. O vazio é o recipiente do receptáculo. O vazio, o nada da jarra, é que faz a jarra ser um receptáculo que recebe. [...]. O ser da coisa do receptáculo não reside, de forma alguma, na matéria de que consta, mas no vazio que recebe (Heidegger, 2002).²

Desnecessário nos referirmos aqui à extrema proximidade entre os dois textos: o vazio dos vasos e janelas em Lao-tsé e o vazio da jarra em Heidegger. Mas

mesmo assim não é demasiado salientar as fortes e simétricas conexões que são estabelecidas entre os dois textos: o nada ou não-ser (*Nichts/Wu*) não é negação do ser (*Sein/Yu*), mas sua dimensão constitutiva. Desse modo, *Sein* e *Nichts* – *Yu* e *Wu* se pertencem um ao outro. Mais fundamental ainda, o ser (*Sein/Yu*) da jarra e do vaso nasce do nada, do vazio (*Nichts/Wu*), ou seja, o não-ser é a origem do ser.

O segundo exemplo diz respeito a um breve seminário coordenado por Heidegger e por Hisamatsu na Universidade de Freiburg, em maio de 1958, com o tema “A arte e o pensamento”, do qual reproduzimos, a seguir, um pequeno diálogo para ilustrarmos uma grande convergência de pensamento entre ambos:

Heidegger: Existe em japonês um termo para o que chamamos de “arte”?

Hisamatsu: Existe um termo no japonês antigo que tem um sentido profundo. É *Gei-dō*, o caminho da arte. *Dō* é em chinês *Tao*, não significa só “caminho”, mas também método; guarda uma relação profunda e intrínseca com a vida, com nosso ser. Portanto, a arte tem um significado profundo para a vida mesma.

Heidegger: Na arte asiática não se produz nada objetual que opere sobre o expectador. Assim mesmo, a imagem não é um símbolo, um emblema; mas antes (algo) – que eu sigo na cor, por escrito – o movimento em direção ao si mesmo.

Hisamatsu: A obra de arte não é um objeto que por trás do qual haja um significado ou um sentido; mas antes é um atuar imediato, um movimento. [...] o movimento que se move a si mesmo. [...] Quando um artista tem alcançado a experiência Zen, sabe encontrar também o modo de fazer aparecer a verdade. [...] Ali onde vive o Zen, existe arte.

Heidegger: Tem ficado claro que nós, com nossas representações, [...] não podemos chegar ali onde os japoneses já estão. [...] Não se pode ignorar a diferença de que aquilo que nós aqui, talvez, buscamos, no Japão já existe, os japoneses já o têm (Saviani, 2004, pp. 132-5).

Conclusão

A título de uma conclusão, poderíamos dizer que o tema de nossa exposição – “Mística, Taoísmo, Zen budismo: o ceticismo oscilante de Heidegger no seu diálogo com fontes de tradição pré-metafísica” – foi e continua sendo tão instigante quanto polêmico. Ele divide pesquisadores e comentadores em três grupos que assumem três posições distintas, tanto aqueles que investigam as conexões de Heidegger com a mística, quanto os que investigam Heidegger e o pensamento oriental. Vejamos ambas as conexões e seus respectivos grupos.

A. Heidegger e a mística

Grupo 1: numa extremidade estão aqueles (mais críticos) como Hühnerfeld e Versényi. Hühnerfeld (simpático à mística) assevera que “a relação de Heidegger com a mística é falsa e mascarada. A obra tardia é uma pretenciosa e arrogante tentativa da parte de Heidegger em alinhar-se com uma profunda e grande

tradição. [...] Heidegger é um falso Eckhart” (Hühnerfeld, 1961, p. 32). Versényi (não simpático à mística) acredita que “a obra do período final, o pensamento de Heidegger assume um caráter abertamente místico. [...] Heidegger tenta compensar nas obras tardias a excessiva posição subjetivista adotado por ele em *Ser e tempo*” (Versényi, 1965, p. 38).

Grupo 2: no centro, estão aqueles como Philippe Capelle, que afirma que “Heidegger não foi apenas um leitor assíduo da obra de Eckhart, ele forjou em sua inspiração as determinações mais profundas da direção do seu pensamento” (Capelle, 1996, pp. 113-24).

Grupo 3: no extremo oposto estão aqueles como John Caputo, que diz que “Heidegger toma emprestado palavras ou temas religiosos ou do misticismo para os seus próprios propósitos filosóficos” (Caputo, 1986).³

B – Heidegger e o pensamento oriental

Grupo 1: numa extremidade, estão aqueles (mais críticos) como Reinhard May, que assevera que “a obra de Heidegger foi significativamente influenciada por fontes da Ásia oriental. Isso pode ser ainda demonstrado que, em casos específicos, Heidegger ainda se apropriou de forma total e quase literal das principais ideias das traduções alemãs dos clássicos taoístas e Zen budistas” (Reinhard, 1996, p. xviii).

Grupo 2: no centro, estão aqueles como Otto Pögeller, que afirma que “Heidegger, mais que qualquer outro filósofo europeu, iniciou o diálogo entre o Ocidente e o extremo Oriente; ainda mais, ele acolheu em seu caminho os temas das grandes tradições [...para atender] a necessidade em que seu pensamento era compelido” (Pögeller, 1987, p. 76).

Grupo 3: no extremo oposto, estão aqueles (mais próximos) como Graham Parkes, que diz que “a questão da influência do pensamento oriental na obra de Heidegger, embora seja interessante, é de importância secundária, em comparação com a independente congruência de ideias (Parkes, 1987, p. 2, “Introduction”).

Apesar de estarmos longe de resolver a questão, poderíamos, entretanto, afirmar que toda a controvérsia em torno da influência ou apropriação da mística e do pensamento oriental por Heidegger seja de sua própria responsabilidade. Tal afirmação é alicerçada por aquilo, por aquilo que nos referimos no início de nosso texto; isto é, por suas referências ambíguas em relação a eles, que fizeram com que ele assumisse duas posturas antagônicas: insistente recusa e sério interesse, gerando confusão e polêmica. Talvez uma questão embaraçosa colocada por May seja oportuna aqui. Ela é importante porque, talvez, seja a

pergunta que fazemos a nós mesmos: “por que deveria Heidegger recusar simplesmente as experiências orientais do mundo se ele mesmo incorporou algumas delas construtivamente em sua obra de uma maneira exemplar?”⁴

Como já nos referimos anteriormente, uma primeira resposta à questão é o extremo cuidado do filósofo contra o perigo de seu pensamento ser identificado com misticismo ou religião asiática. A última resposta, aquela que poria fim a todas essas controvérsias, talvez, nunca a tenhamos. Todavia, mais importante que uma resposta definitiva é olharmos para o todo da obra de Heidegger e vermos nela o resultado de um contínuo amadurecimento de suas experiências e diálogo crítico com o pensamento pré-metafísico – especialmente em relação à mística de Eckhart, ao taoísmo e ao Zen-budismo. Desse olhar, podemos afirmar, com algum acerto, que tais experiências vieram a dar suporte, e consolidação ao caráter apofático de seu pensamento, o que lhe permitiu, finalmente, ter êxito em seu grande e ambicioso propósito, que o orientou por mais de seis décadas de trabalho, qual seja, o de promover a desconstrução da hegemonia da metafísica racionalista, para com isso poder resgatar, para nós ocidentais, a originariedade e a liberdade do pensamento.

Referências bibliográficas

- CAPELLE, P. (1996). “Heidegger et maître Eckhart”. In: *Revue des sciences religieuses*, 70, nº 1.
- CAPUTO, J. (1986). *The mystical element in Heidegger’s thought*. New York: Fordham University Press.
- FLORENTINO NETO, A.; GIACOIA Jr., O. (Orgs.), (2013). *O Nada absoluto e a superação do niilismo: Os fundamentos filosóficas da Escola de Kyoto*. Campinas: Editora Phi.
- . (Orgs.), (2013). *Heidegger e o pensamento oriental*. Uberlândia: EDUFU.
- HEIDEGGER, M. (1967). “Wissenschaft und Besinnung” (1954). In: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske.
- . (1968). “La doctrine de Platon sur la vérité”. In: *Questions II*. Paris: Gallimard.
- . (1969). *O caminho do campo (1948)*. São Paulo: Abril Cultural.
- . (1971a). “Aus einem Gespräch von der Sprache” (1953-54). In: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Günther Neske.
- . (1971b). “Das Wesen der Sprache” (1957). In: *Unterwegs zur Sprache – GA 12*. Pfullingen: Günther Neske.

- HEIDEGGER, M. (1972a). “Protocolo do seminário sobre a conferência ‘Tempo e ser’” (1962). In: O fim da filosofia ou a questão do pensamento. São Paulo: Duas Cidades.
- . (1972b). “O fim da filosofia ou a questão do pensamento” (1964). In: O fim da filosofia ou a questão do pensamento. São Paulo: Duas Cidades.
- . (1976a). “Brief über den ‘Humanismus’” (1947). In: Wegmarken. GA 9. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- . (1976b). “Zur Seinsfrage” (1955). In: Wegmarken – GA IX. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- . (1977). “Der Spruch des Anaximander”. In: Holzwege. GA 5. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- . (1978). Frühe Schriften (1915-16). GA 1. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- . (1979). Sobre o humanismo (1947). São Paulo: Abril Cultural.
- . (1983). Aus der Erfahrung des Denkens (1910-76). GA 13. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- . (1987). Zollikoner Seminare. BOSS, M. (Org.). GA 89. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1988). “Der Spiegel-Interview” – Antwort (1966). Martin Heidegger in Gespräch. In: G. Neske / E. Kattering (eds.). Pfullingen.
- . (1989a). Beiträge zur Philosophie - vom Ereignis (1936-38). GA 65. Francofort M.
- . (1989b). “Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens” – Vorwort für die japanische Übersetzung (1968). In: Japan und Heidegger. HARMUT, B. (Org.). Sigmaringen: Thorbecke.
- . (1990). Briefwechsel 1920-1923. JASPERS, K. (Org.) Francofort M.
- . (1992). M. Heidegger. Der Satz vom Grund (1955-56). GA 10. Siebte Auflage. Pfullingen: Verlag Günther Neske.
- . (1993). Grundprobleme der Phänomenologie (1919-20). GA 58. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- . (1994a). “Der Satz der Identität” (1957). In: Bremer und Freiburger Vorträge. GA 79. Frankfurt a M.
- . (1994b). “Grundsätze des Denkens” (1957). In: Bremer und Freiburger Vorträge. GA 79. Frankfurt a M.
- . (2002). “A coisa”. In: Ensaios e conferências. Petrópolis: Vozes.
- HÜHNERFELD, P. (1961). In: Sachen Heidegger: Versuch über ein deutsches Genie. München: Paul List Verlag. apud John Caputo.

- HSIAO, P. S. (1987). “Heidegger and our translation of the Tao-te-king”. In: Graham Parkes (Org.). *Heidegger and Asian thought*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- LAO-TSÉ. (1983). *Tao te king: o livro do sentido e da vida*. São Paulo: Hemus Editora.
- LOPARIC, Z. (org.). 2009. *A Escola de Kyoto e o perigo da técnica*. São Paulo: DWW Editorial.
- PARKES, G. (1987). “Thoughts on the way: being and time via Lao-Chuang”. In: PARKES, G. (Org.). *Heidegger and Asian thought*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- PETZET, H. W. (1983). *Auf einen Stern zugehen. Begegnung und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976*. Frankfurter Societäts-Druckerei.
- PÖGELLER, O. (1987). “West-east dialogue: Heidegger and Lao-tzu”. In: PARKES, G. (Org.). *Heidegger and Asian thought*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- REINHARD, M. (1996). *Heidegger’s hidden sources – east Asian influences on his work*. Trans. PARKES, G. London/New York: Routledge.
- SAVIANI, C. (2004). *El oriente de Heidegger*. Barcelona: Herder Editorial.
- VERSÉNYI, L. (1965). *Heidegger, being and truth*. New Haven: Yale University Press. apud John Caputo.
- ZIMMERMANN, M. E. (1981). *Eclipse of the self – the development of Heidegger’s concept of authenticity*. Athens/Ohio University Press.

[1](#) Uma dessas pesquisas é a do “Grupo de Pesquisas sobre o Pensamento Japonês”, cujos resultados têm sido apresentados em Colóquios anuais com participação de convidados internacionais e, posteriormente, reunidos em coletâneas. Dentre estas citamos: *O Nada absoluto e a superação do niilismo: Os fundamentos filosóficos da Escola de Kyoto* (2013), Florentino Neto, A. Giacoia Jr. O.; (Orgs.); *Heidegger e o Pensamento Oriental* (2011), Florentino Neto, A. Giacoia Jr. O.; (Orgs.); *A Escola de Kyoto e o perigo da técnica* (2009), Loparic, Z. (Org.).

[2](#) Para uma reflexão mais profunda da maneira como nós, segundo Heidegger, nos relacionamos com as coisas – cf. o excelente texto de John C. Maraldo, “Quatro coisas e duas práticas: algumas reflexões sobre Heidegger vindas do Oriente”, in: *Heidegger e o pensamento oriental* (op. cit.).

[3](#) Podemos também agregar a esse grupo Michael E. Zimmermann (1981).

[4](#) *Ibid.*, p. 8.

Unidade de consciência: sine qua non da experiência pura*

Agustín Jacinto Zavala

Introdução

Aos 27 anos e em meio a grandes problemas familiares e de trabalho (havia se divorciado e fora demitido da *Preparatória #4*, onde era professor de alemão), Nishida Kitarô (1870-1945) recorre ao Zen para dar um novo rumo à sua vida. De acordo com seu diário, a primeira notícia que temos sobre sua intenção de praticar o Zen Budismo é de 14 de janeiro de 1897: “Procurei o mestre Zen Setsumon” (14i1897).¹ Trata-se de uma prática do Zen da seita Sôtô, na qual é dada a máxima importância ao *shikan taza*, ao “somente sentar-se”, que no Japão tem como um dos seus grandes pilares a Dōgen Zenji. Veremos alguns aspectos da sua prática do *zazen*.²

Depois de várias entrevistas com o mestre Setsumon e de muitas horas de prática, desloca-se em junho até Kioto para a entrevista com o mestre Zen Kokan, e em 26 de junho, instala-se no Taizô’in do templo Myôshin-ji (26vi1897).³ Em 1 de julho, começa o *sesshin* (1vii1897),⁴ que termina em 7 de julho (7vii1897).⁵ Sai do Taizô’in no dia 29 de julho (29vii1897).⁶ Volta depois, em 6 de agosto desse mesmo ano, ao Myôshin-ji, para outro *sesshin* (6viii1897)⁷ e termina no dia 12 (12viii1897).⁸ Esse é o começo formal do treinamento Zen de Nishida.

Nos 12 anos que vão de 1897 a 1909, além do seu mestre Setsumon Rôshi (com ele são registradas 18 entrevistas entre o dia 14 de janeiro de 1897 e 11 de janeiro de 1905), Nishida tem contato com uma série de mestres Zen. Podemos mencionar os seguintes: Kôshû zenji (6iv1897; 19, 20, 23, 25vii1903), Kokan zenji (24vi1897; 13viii1902), Bunki zenji (3-4i1898), Shûhan rôshi (11, 14iv1905; 28ix1905), e Zuiun rôshi (24-25vii1905).

São doze os templos em que pratica e consulta com os mestres: Taizô’in del, Myôshin-ji, Sesshû-ji, Daitoku-ji, Senshin’an, Eijun-ji, Tentoku’in, Shocho-ji, Kennin-ji, Kimii-dera, Kohô’an, Kôgan-ji.

No período de prática, Nishida faz anotações de reflexões e frases que se referem a sua prática. Veremos algumas anotações que antecedem sua penetração do *kôan* MU. Assim, em outubro de 1898, transcreve as palavras do

mestre Torei oshô: “Se me assento, é Zen; Zen ao caminhar, e Zen ao dormir. Enquanto como, é Zen; Zen ao falar. Tudo ao trabalhar é Zen” (ix1898). Em maio de 1899, anota: “Não devo descuidar da meditação da manhã e da noite” (v1899) e em agosto desse ano: “Não procurar ganância, nem fama, nem erudição, nem meras repetições do que outros dizem: somente estudar o Caminho” (6viii1899). Em janeiro de 1901, escreve: “A essência do *sanzen* é a liberação de vida e da morte; não há nada além disto” (6i1901). Em maio desse mesmo ano, registra: “Faz alguns anos que comecei com o Zen, um passo em frente e outro atrás: nada alcançado” (13v1901).

Em agosto de 1902, deixa de trabalhar o *kôan* MU para tomar o *kôan* do som de uma mão (8viii1902); porém, em 23 de julho do ano seguinte, volta a retomar o *kôan* MU (23vii1903) e, dois dias depois, escreve: “Trocaram-me o *kôan* e me sinto perplexo” (25vii1903). Em 23 de julho de 1903 registra: “Estou errado em fazer Zen em favor da erudição. Devo fazê-lo pelo meu coração e pela minha vida. Não pensarei em religião ou em filosofia até depois do *kenshô*” (23vii1903). Em 26 de julho escreve: “À noite tive uma conversa com o mestre Ikkei oshô. Os monges de hoje em dia não são interessantes. Qual é o efeito da prática espiritual [*shugyô*]?” (26vii1903). No dia seguinte, registra: “Compadeco-me do sofrimento de Cristo no deserto. Hoje, lutei fortemente contra meus delírios (*môsô*)” (27vii1903). Na terça-feira, 28 de julho, escreve: “Quero lutar denodadamente contra o *ennui* (tédio). Ao menor perigo, o coração dá uma virada” (28vii1903).

O período de prática intensa vai de 1898 a 1906, no qual Nishida medita aproximadamente meio milhar de horas. Cabe destacar que, em abril de 1899, foi-lhe atribuído o *kôan* MU. Depois de quase dois anos, em 17 de março de 1901, Nishida recebe os Preceitos no *Senshin’an*, sob a orientação do mestre Setsumon rôshi, que lhe atribui o nome de iniciação de budista leigo, *Sunshin koji*. Esse período chega ao seu ponto máximo em 1º de agosto de 1903, quando retorna ao Kohô’an do templo Daitoku-ji, onde se encontra com o mestre Ikkei oshô, e termina em 3 de agosto de 1903, dia em que registra em seu diário: “À noite, Dokusan. Recebi aprovação do *kôan* MU. Contudo, não estou muito satisfeito” (3viii1903). Às vezes, como é o caso, nas histórias do Zen, a aprovação não é do mestre Setsumon, senão do mestre Kôshû. Dessa forma, continua praticando ainda três anos com alguma intensidade.

Depois da aprovação do *kôan* MU, o mestre Kôshû lhe atribui o *kôan* “Apague o som do sino” (3viii1903), mas aos dois dias o tirou dele (5viii1903). Em janeiro de 1905, Nishida escreve, citando Hôtô kokushi: “O coração é o Buda,

Buda o coração e Buda o mesmo, antes e agora” (1i1905). No mês de julho seguinte, reflete: “Não sou psicólogo, nem sociólogo; quero ser pesquisador da vida. Zen é música, Zen é arte, Zen é movimento. Além disso, não teria que buscar outro consolo para o coração [...]. Se meu coração fosse puro e integrado como o de um menino, esse seria o prazer máximo do mundo. *Non multa sed multum*” (19vii1905). Seguindo a inspiração da maneira como Wang Yang-ming (Ôyômei) interpretava a vida diária, Nishida diz das atividades diárias que “Ali é onde está o verdadeiro treinamento” (20vii1905).

Chega um momento em que o mestre Setsumon rôshi vai embora; Nishida, aos poucos, deixa de praticar o *zazen* e se dedica de cheio a suas atividades acadêmicas. Enquanto estava no período de confusão prévio à sua penetração do *kôan* MU, Nishida escreve dois textos que não vou examinar aqui, mas que refletem seu estado de ânimo: “Dúvidas do coração humano” (“*Jinshin no giwaku*”, ver 12v1903; XIII: 85-89) e “Pensamentos sobre o espírito religioso” (“*Shûkyô-shin no kangae*”, ver 21v1903).⁹

Entre 1904 e 1905, redige seu manuscrito para as palestras sobre psicologia. Em 1907, depois de ter impresso seu escrito “Teoria da realidade”, envia-o a alguns de seus amigos (Matsumoto, 19i1907; Tokuno, 12ii1907) e depois revisa o texto (21ii1907). Em novembro do ano seguinte, (1xi1908) começa a escrever “Teoria da religião”, texto que revisa um ano depois (12vi1909). Esses textos fazem parte da sua primeira obra publicada, a *Indagação sobre o bem* (1911).

Sabe-se que a posição da Escola de Kioto tem sido, desde os primeiros comentários escritos acerca do pensamento de Nishida, de que a experiência Zen de Nishida encontra sua expressão filosófica na ideia da “experiência pura”. Entre a experiência direta ou imediata, que não inclui artifícios mentais, e a reflexão acerca da experiência pura, existe uma distância maior ou menor, de acordo com a postura filosófica do comentarista. Contudo, é inegável que a experiência pura dos primeiros tempos de Nishida merece ser examinada a fundo.

Embora a experiência pura, na segunda parte da *Indagação sobre o bem*, tenha uma dimensão cósmica que nos faz pensar numa metafísica, na primeira parte dessa obra, a experiência pura tem um aspecto epistemológico, já que no início nos diz: “Experienciar significa conhecer os fatos tal e qual [eles são]. É conhecer seguindo os fatos, abandonando completamente os artifícios do *self*,” (I: 9). Vem depois a explicação de por que é pura: “Dizemos que é ‘pura’ porque [...] não lhe acrescentamos nenhum tipo de discriminação, e essa é a condição verdadeira da experiência” (I: 9): “é [pura] somente por existir consciência

presente no fato tal e qual [este é]” (I: 10). E especifica que a experiência pura “reside na estrita unidade da consciência concreta” (I: 12). Surge o problema de se pode ser considerada uma epistemologia, já que se refere a uma maneira de conhecer, que é a “experiência pura”, que posteriormente vem a ser equivalente à “experiência direta” ou “experiência imediata” (I: 9), que provém da caracterização psicológica de um tipo de conhecimento em Wilhelm Wundt,¹⁰ ou em William James.¹¹

A experiência pura em seu aspecto epistemológico

Porém, um dos aspectos mais difíceis de serem tratados na filosofia nishidiana é sua epistemologia. A maior parte dos comentaristas tem se ocupado, para o bem ou para o mal, da metafísica, da ética, da política, da estética, da religião, enquanto outros temas, como a lógica, a metodologia e a teoria do conhecimento, têm recebido menos atenção.

Além do mais, há temas que em sua maioria tem passado despercebidos, como a preocupação de Nishida com os aspectos psicológicos da atividade humana em sua relação com o conhecimento, tanto no início de sua carreira textual (em que recorre a Fechner, Stout, Wundt, etc.), como no período médio (em que principalmente incorpora a teoria Gestalt).

A interpretação ortodoxa da Escola de Kyoto nos diz que o último referente da experiência pura é o “*satori*” do Zen, uma vez que alguns discípulos deram a entender que era necessário chegar ao *satori* do Zen para poder ter acesso à experiência pura.¹² Ao condicionar sua compreensão vivencial a uma prática confessional específica, restringe-se a possível universalidade da filosofia nishidiana. Porém, aqueles nos quais estamos interessados em pesquisar a universalidade dessa filosofia requerem de nós uma base menos restritiva da qual partir. Sabendo que o próprio Nishida não ficou satisfeito com a formulação inicial e sem negar que a experiência pura possa ser interpretada nos termos do budismo Zen, podemos examinar livremente em quais pontos o conceito de “experiência pura” se apoia e em quais pontos é discrepante com as posturas dos psicólogos e filósofos que serviram de base à sua formulação inicial. Por isso, a problematização desse conceito não consiste em se pode ou não servir para expressar filosoficamente o que é o “*satori*” do Zen. Torna-se, melhor dizendo, necessário voltar a examinar os requisitos básicos da experiência pura que são apontados nos escritos de Nishida.

O próprio Nishida rejeita que se diga que seu pensamento é expressão do “*satori*” (iluminação).¹³ Houve, além disso, monges Zen que têm negado que a

compreensão que Nishida tinha do Zen fosse muito profunda, já que “sua ‘prática’ [*shugyô*] não foi muito exaustiva [*tettei-teki*]” (Maruyama, 1971, p. 18). Se considerássemos esse tipo de avaliação, haveria de se dizer que, nesse caso, tratar-se-ia de uma idealização da experiência de iluminação no budismo Zen. Contudo, isso não é o que aqui queremos problematizar.

Ao estudar a epistemologia de Nishida, queremos saber por que ele não conseguiu ficar satisfeito com a formulação que fez na *Indagação sobre o bem*, de janeiro de 1911, nem com as obras ocidentais que lhe serviram como base, já que ele mesmo as critica. Por essa razão, será necessário tocar em alguns dos principais documentos que nos permitem chegar a ter uma possível resposta.

Problematizar a experiência pura

Quando tratamos de penetrar nos fundamentos da epistemologia nishidiana, abrem-se muitos caminhos insuspeitados e corremos o risco de que esses talvez não nos levem a nenhuma parte, ou bem possível que não levem nossos questionamentos até o mais básico. Por exemplo, poderíamos começar com as palavras-chave que Stout identifica na epistemologia do seu tempo: “ato”, “conteúdo” e “objeto”, que podem ser encontradas em Meinong, Husserl, Lipps, Külpe e Messer, os quais “estão de acordo em distinguir claramente entre o que a mente menciona ou intenciona ao perceber, pensar ou ter ideias, e as experiências reais ou ‘*Erlebnisse*’, que pertencem a sua própria existência particular como indivíduo psíquico” (Stout, 1930, p. 353). Seguindo o mesmo autor, poderíamos propor que a consciência é “o campo da apresentação” dos objetos da consciência (Id., pp. 126; 119), ou que a consciência é um “contínuo plástico de apresentações” (Id., pp. 101; 118) particular de cada indivíduo (Id., p. 106).

Ou, também, poderíamos começar questionando a definição de “experiência pura” que encontramos no começo da *Indagação sobre o bem* (1911), tomando como base algumas das leituras de obras da psicologia que Nishida tinha lido antes de 1911. Entre as obras que leu, estão, por exemplo, as do energetismo de Wilhelm Ostwald, as da psicologia analítica de George Stout, as de Wilhelm Wundt e as de William James. Diante de tudo, teria que ser levado em consideração a possibilidade da “distinção entre o que experienciamos de maneira imediata e o que conhecemos acerca de nossa experiência imediata” (Stout, 1915, p. 4). Teria que ser levado, também, em consideração que Stout fala da unidade de consciência na experiência, e que a experiência não somente é noética, já que o desejo e o prazer podem ser experienciados sem que intervenham elementos noéticos. Isto é, frente à experiência, a consciência pode

ser uma consciência noética ou uma “consciência anoética” (Id., 1896). Ora, se a experiência é “conhecer os fatos tal e qual são”, dando ênfase a “conhecer”, e se a essa condição noética lhe é acrescentada a frase “sem acrescentar nenhum tipo de discriminação” (I: 9), que implica uma consciência anoética, então, muito possivelmente, poderíamos apontar uma contradição na definição nishidiana da experiência. Pois bem, cabe apontar que o vocábulo japonês “*shiru*” não necessariamente se refere a um conhecer explícito de uma consciência noética. Nesse caso, teria que se interpretar o “*shiru*” como “perceber na consciência”, que poderia ser uma consciência noética ou também, uma consciência anoética.

O problema que deriva dali é se em qualquer um dos dois casos poderia dar-se a unidade de consciência, isto é, a unidade de seus elementos que, como veremos depois, são: intelecto, sentimento e vontade. Se ao dizer “sem acrescentar nenhum tipo de discriminação”, de antemão se está eliminando a atividade do intelecto, que é um dos elementos da consciência, a pergunta seria como se pode conseguir a unidade de consciência, a menos que se trate da consciência anoética.

Esse apontamento é apenas um dentre muitos possíveis, pelo qual vamos proceder passo a passo.

Três aspectos a serem levados em consideração

Um primeiro ponto que é conveniente levar em consideração é a reflexão que faz Yura Tetsuji: “para conseguir a partir de hoje em dia uma verdadeira compreensão das obras que em vida publicou o doutor [Nishida], é necessário antes de tudo continuar uma reflexão seguindo seu desenvolvimento histórico; e, também, o âmago do assunto está em fazer mediante a ela uma crítica imanente” (Yura, 1972, p. 52). Esse ponto nos leva ao exame, não só da *Indagação sobre o bem*, mas dos textos que o antecedem em sua redação, embora não tenham sido publicados enquanto Nishida estava vivo, e daqueles que são sequela e reflexão sobre as mesmas propostas. Em poucas palavras, torna-se necessário levar em consideração o conteúdo dos escritos anteriores ou contemporâneos à *Indagação sobre o bem*. Do contrário, é muito provável que passemos por alto aspectos da conformação do ponto de vista da experiência pura que não aparecem na primeira obra publicada de Nishida. As mudanças subsequentes e as transformações na teoria do conhecimento de Nishida serão vistas noutra ocasião.

Um segundo ponto que terá que ser considerado é que, pelo menos para um bom número de intérpretes, “o marco básico e a postura fundamental da filosofia de Nishida estão já pensados e estabelecidos na *Indagação sobre o bem*. Em

consequência, seu pensamento posterior não é, em sentido *macro*, senão a ampliação do ponto de vista fundamental da *Indagação sobre o bem*, isto é, sua consistência lógica e sistematização” (Miyajima, 1960, p. 3). Embora não possamos aceitar esse segundo ponto tal como ali se encontra expresso, podemos pelo menos estar de acordo em que, no período inicial da filosofia de Nishida, a “experiência pura” tem um papel fundamental e esse conceito vem a ser ponto de referência ao qual retorna em cada uma das etapas do desenvolvimento do seu pensamento.

Um terceiro ponto a considerar é que, como apontei num escrito anterior, o conceito de experiência pura não só faz parte somente da arquitetura da epistemologia nishidiana, mas também da sua metafísica, da sua ética e da sua filosofia primeira da religião.

A experiência pura tem três aspectos básicos: a) o fator unificador da consciência; b) a unidade da consciência; e c) o estado primordial da consciência. Além disso, tem várias características que gostaria de apontar aqui: 1) constitui o indivíduo por meio da vontade (Parte I, cap. 3); 2) é um retorno ao estado primordial da consciência, mas, num plano mais elevado; 3) é fragmentária nos planos intermediários de seu desenvolvimento (Parte I, cap. 2); 4) seu desenvolvimento é dialético (Parte II, cap. 7); 5) é um estado de consciência “antes da separação de sujeito e objeto” (I: 11). Na *Indagação sobre o bem*, a experiência pura tem um caráter básico dual: por um lado, é a própria realidade, a única realidade; e, por outro, é um estado unificado de consciência que é base do desenvolvimento da realidade e que, além disso, é base epistemológica para a interpretação da realidade. A experiência pura é um estado que só está acessível mediante o desenvolvimento da própria consciência e é a própria realidade que vem a ser norma epistemológica para nós (Jacinto, 2002, p. 151).

Como se pode ver, trata-se de um conceito complexo que Nishida colocou como o fundamental: “na primeira parte, clarificou-se o caráter da experiência pura, que é a base do meu pensamento” (I: 3), ao qual tinha que chegar depois de ter duvidado tanto, que já não fosse possível a nós mesmos duvidarmos mais. Para ver alguns aspectos que subjazem a esse conceito, vamos retomar algumas passagens da já mencionada obra de Kôsaka Masaaki.

Kôsaka Masaaki, discípulo de Nishida, destaca que em 3 de julho de 1905, depois de ler a biografia de Herbert Spencer, Nishida escreve em seu diário que quer chegar a ser um estudioso como Spencer, e aponta que soube que William James se reorientou para a filosofia (Kôsaka, 1958, p. 485).

Quanto a ter tomado a experiência pura como ponto central, Kôsaka resume a postura de Nishida dizendo que “se baseou no empirismo puro” (Id., p. 487) para afirmar que “experienciar significa conhecer os fatos tal e qual [eles são], abandonando completamente os artifícios do si – mesmo, é conhecer seguindo os fatos” (I: 9). Diz Kôsaka que “é também óbvio que Nishida recebeu uma grande

influência do pensamento de James acerca do fluxo de consciência”, mas, que, em vez de ficar somente na psicologia, tentou “apreender metafisicamente a real ou verdadeira existência” (Id., p. 488).

Fazendo referência à Introdução da *Indagação sobre o bem*, Kôsaka diz que Nishida se referiu ao tempo que dedicou a pensar o conceito de existência verdadeira ou real, quando ainda era estudante em Kanazawa (Id.). O que se pode dizer é que Nishida, como Kôsaka aponta, descreve uma experiência que lhe pareceu semelhante à que Gustav Fechner teve em Leipzig, e o diz na Introdução que escreveu para a primeira edição. Referiu-se a uma experiência que teve ao caminhar pelas ruas de Kanazawa em seus tempos de estudante e que, ao recordá-la posteriormente, pareceu-lhe que, por ser algo diretamente apreendido (Id.), haveria de ser como o que James chamava de “experiência pura” (I: 9). Nesse sentido, seria uma prefiguração da experiência pura, ou mesmo algo que poderia ser descrito com esse conceito, mas que ainda não poderia estar por trás da própria experiência.

Kôsaka também aponta que “Nishida utilizou expressões inadequadas, tais como ‘os fenômenos de consciência são a única realidade’ e que, devido à influência da psicologia de James, “utilizou essas asseverações mais ambíguas do monismo da consciência e da teoria da imanência” (Id., p. 489). Além disso, Nishida pareceria assumir a postura de um realismo das ideias pelo qual “a experiência individual é um caso especial, é uma experiência limitada dentro do âmbito da experiência de forma geral”. Ou também, poderia se dizer com Kôsaka que “A postura de Nishida [...] estava baseada no conceito do empirismo puro e essa postura transcendeu a sua postura anterior, do conflito entre sujeito e objeto. Era uma postura não subjetivista, baseada na unidade de sujeito e objeto, e era uma postura não psicológica que tratava de fazer imediata [...] a verdadeira realidade” (Id.).

A análise do conceito de “experiência pura” que faz Kôsaka, leva-o a colocá-la, como faz a Escola de Kioto, em relação direta com o Zen: “No caso de Nishida, seu empirismo puro começou com a psicologia de James, mas, em última instância, estava mais próxima da filosofia Zen. Se considerarmos que o pensamento de Nishida está relacionado somente com James, não podemos interpretar adequadamente o conceito de empirismo puro de Nishida” (Id., pp. 489-90).

Porém, Kôsaka encontra também outra maneira de apresentar sua proposta e diz que o pensamento de Nishida a respeito da experiência pura “baseou-se na filosofia Zen e que para apreendê-la num sentido filosófico moderno, pegou

emprestado o empirismo puro de James e o conceito hegeliano do geral” (Id., p. 491). O problema é que se, como diz Kôsaka, afirmamos que o característico na *Indagação sobre o bem* está no fato de que Nishida “tentou combinar o empirismo puro de James com o conceito hegeliano do geral” e que, subjacente a esses, “estava o pensamento Zen do indiferenciado a respeito da experiência de sujeito e objeto”, há pensadores ocidentais que afirmaram esta mesma não separação sem retirá-la do Zen. A “experiência caótica original” de James seria uma destas instâncias, mas, há outras mais de autores que Nishida também leu.

Ôhashi Ryôsuke, ao problematizar a experiência pura, liga-a diretamente ao conceito da “autopercepção do *basho*” (Ôhashi, 1995, p. 21), o qual, embora seja correto, implica uma mistura de épocas. Toma a experiência como o “lugar” [*genba*] em que acontece a realidade e, seguindo a Nishida, apresenta o exemplo da expressão “cavalo que corre” e explica que não se trata de uma mera imagem, mas do “lugar” em que realmente se encontra o cavalo correndo (Id., p. 23). No entanto, é necessário destacar que a condição *sine qua non* da experiência pura não é que algo impacte nossos sentidos (a visão, a audição, o paladar, o tato, ou o olfato), ou que afete diretamente a corporalidade (cinestesia, sinestesia, etc.), e que esse impacto não venha acompanhado de artifício mental algum, mas, melhor dizendo, que aquela condição seja a unidade de consciência.

Ôhashi sugere uma segunda possibilidade que também encontra na *Indagação sobre o bem*: substituir a “experiência pura” pelo “pensar”; porém, como ele mesmo aponta, o pensar é só um dos aspectos daquela. Ao fazer a substituição, ler-se-ia: “não é que havendo indivíduo humano exista o pensar, mas que, havendo o pensar, há indivíduo humano” (Id., p. 28), o qual é um paralelo da expressão que Nishida coloca na Introdução da *Indagação sobre o bem*, como veremos a seguir.

Três afirmações problemáticas

A respeito da experiência pura, há três afirmações na *Indagação sobre o bem* (1911) que têm sido extremamente problemáticas. A primeira diz: “Não é que, havendo seres humanos, haja experiência pura, senão que, ao haver experiência pura há seres humanos”. O principal problema aqui é a transcendência da experiência pura a respeito da existência mesma do ser humano; porém, como vimos antes, Ôhashi Ryôsuke cita um texto de Nishida, que, sendo uma expressão paralela a esta, pareceria intelectualizar a experiência pura como um pensar.

A segunda parece estar diretamente ligada ao requisito de total ausência de artifícios mentais na experiência: a experiência pura “é conhecer seguindo os

fatos, abandonando inteiramente os artifícios do *self*. Dizemos que é ‘pura’, porque [...] não lhe acrescentamos nenhum tipo de discriminação, e essa é a condição verdadeira da experiência” (I: 9). Embora diga que experimentar é conhecer e se refira a uma condição “antes de que se acrescente o juízo”, dado que nessa condição “ainda não há sujeito nem objeto e o conhecimento e seu objeto estão inteiramente unidos” (I: 9). Assim se chega, nos diz à “mais pura experiência” (I: 9). “dizemos que é ‘pura’ porque [...] não lhe acrescentamos nenhum tipo de discriminação, e essa é a condição verdadeira da experiência” (I: 9): “é [pura] somente por existir consciência presente no fato tal e qual [este é]”

A terceira especifica o requisito indispensável para que se aconteça a experiência pura. Diz que a experiência é pura quando se dá em unidade de consciência: “a razão pela qual a experiência pura é direta e pura não reside em que seja simples, nem em que não seja passível a análise ou em que seja instantânea. Pelo contrário, reside na estrita unidade da consciência concreta” (I: 12). A respeito dessa afirmação, achamos que na *Indagação sobre o bem* se dá por conhecido o que ela implica e não é muito ampla a descrição dos requisitos indispensáveis para que a experiência seja pura. Além disso, geralmente, assumiu-se que ao falar de unidade de consciência Nishida referiu-se à consciência individual.

Temos, assim, três premissas como base: a transcendência da experiência pura a respeito da existência individual do ser humano, a ausência de artifícios ou artifícios mentais e a unidade de consciência.

No que se segue, vamos tentar encontrar uma resposta ao problema da unidade de consciência. Como um primeiro passo para explicar o que é a unidade de consciência a partir do próprio Nishida, a seguir, apresento uma interpretação das suas *Conferências de psicologia* (1904-1905), obra à qual até agora não foi dada muita atenção. Esperamos que, como resultado, fiquem em evidência os diferentes aspectos da unidade da consciência individual e, também, que se torne evidente que a unidade de consciência não só se refere à unidade da consciência individual, mas, também, à unidade da consciência social.

A psicologia no pensamento primeiro de Nishida

No diário, achamos que entre 1904 e 1905 (p. ex. 11, 20i1904; 7, 18i1905, 18, 28ii1905), Nishida produziu dois manuscritos que têm o mesmo tipo de temática: os *Manuscritos de ética* e as *Conferências de psicologia* (XVI: 673), como diz Mutai Risaku, foram a tese de graduação de Nishida, “essas *Conferências sobre psicologia* são sua primeira obra escrita [...] e] junto aos *Manuscritos de Ética* tem um grande interesse como história da formação da

Indagação sobre o bem” (XVI: 674).

Psicologia e epistemologia nos textos nishidianos primeiros (1904-1914)

Mutai Risaku apresenta (XVI: 677) quatro aspectos que devem ser considerados numa revisão da relação entre psicologia e epistemologia nos textos primeiros. Esses quatro aspectos são:

a) Em primeiro lugar, que as *Conferências sobre psicologia*, “na verdade, corresponde[m] à Parte Primeira da *Indagação sobre o bem*, que se chama *A experiência pura*”. Noutras palavras, torna-se necessário recorrer ao que Nishida entende por unidade de consciência a partir do texto das *Conferências sobre psicologia*.

b) Em segundo lugar, que na *Indagação sobre o bem* “A teoria da experiência pura é um desenvolvimento da teoria da experiência direta [imediate] [e] já ultrapassa o ponto de vista eclético de Wundt e se aproxima do empirismo de James e da filosofia idealista alemã, em especial do ponto de vista do *Tathandlung* de Fichte”.

c) Um terceiro aspecto é o psicologismo que subjaz à *Indagação sobre o bem*. Mutai aponta que Takahashi Satomi, em sua resenha de *Indagação sobre o bem*, destacou que, nessa obra, assume-se que o dado psicológico é visto como base suficiente para uma metafísica ou para uma epistemologia. Essa é uma das formas do psicologismo. No prefácio que escreveu para a reedição da *Indagação sobre o bem*, Nishida reconhece que, de fato, há um psicologismo implícito e só replica: “Visto desde o presente, o ponto de vista do livro é o ponto de vista da consciência e pensar-se-á inclusive que é um psicologismo. Embora seja criticado por isto, não há nada que eu possa fazer” (I: 6). Mutai retoma esse comentário e escreve: “Embora se diga que é psicologista, deve ser dito que é a psicologia da consciência a partir de um ponto de vista peculiar do mestre [Nishida] e veio a ser a base da filosofia posterior nishidiana”.

d) Um quarto aspecto é que entre as *Conferências sobre psicologia* (1904-1905) e a publicação da *Indagação sobre o bem* (1911) há um espaço de seis ou sete anos, e para conhecer o que Nishida pensou sobre questões de teoria do conhecimento durante esse período, deve-se recorrer aos *Fragmentos relativos à experiência pura*, que já analisamos noutra ocasião (Jacinto, 2012, pp. 39-89). Mutai o expressa da seguinte maneira: “pode-se dizer que a totalidade dos ‘fragmentos relativos à experiência pura’ são muito importantes como compilação de notas preparatórias durante o intervalo que vai desde as *Conferências sobre psicologia* e os ‘Manuscritos de Ética’, até a *Indagação*

sobre o bem”.

Esses quatro aspectos servirão para nos orientar sobre a relação que no pensamento nishidiano há entre psicologia e teoria do conhecimento.

A relação entre psicologia e teoria do conhecimento

Mutai Risaku relaciona estreitamente as *Conferências sobre psicologia* com a *Indagação sobre o bem*, dizendo que “O termo ‘experiência pura’, que desempenha um papel importante no pensamento posterior do mestre [Nishida], é mencionado nessas *Conferências* num só lugar; nesse tempo utiliza principalmente o termo “experiência direta [imediata]”. Mas, se as *Conferências* sobre psicologia pertencem ao período de 1904-1905, então é mais provável que a influência predominante tenha sido de Wilhelm Wundt. O próprio Mutai o afirma: “Como Wundt define a psicologia como ‘a ciência da experiência direta [imediata]’, será principalmente por sua influência que [Nishida] explica o ponto de vista da experiência imediata. Por esses tempos, o mestre [Nishida] cita o ‘fluxo de consciência’ de James, mas, ainda, não estava sob a influência de James” (XVI: 675).

Wundt, em seus *Fundamentos da psicologia*, diz que a nova tendência dessa disciplina é a de estudar o referente à psique como uma “experiência unitária”, na qual “toda experiência concreta de imediato se divide em dois fatores [...], os objetos de experiência e o sujeito que os experimenta (Wundt, 1897, pp. 2-3). Isso implica que Wundt, considerando a psicologia como “ciência da experiência”,¹⁴ toma a mente e a matéria como “conceitos metodologicamente complementares para análise e síntese na psicologia e nas ciências naturais, [...] e pode-se ver [...] que o mestre [Nishida] incorporou esse ponto de vista em suas *Conferências* [sobre psicologia]” (XVI: 675). Essa maneira de conceber a relação entre mente e matéria pode ser vista também na *Indagação sobre o bem*: “não são existências últimas independentes, mas que dependem das diferenças na maneira de unificação diante de uma mesma experiência pura” (XVI: 675).

Nishida extrapola essa experiência unitária, que é base psicológica de uma epistemologia, para colocá-la como a única realidade fundamental sobre a qual fundamenta sua metafísica. Aqui queremos examinar só o aspecto epistemológico que, como aponta Mutai, provém em grande medida da leitura nishidiana de Wundt (XVI: 676).

Aqui temos um ponto no qual, a respeito das *Conferências sobre psicologia* de Nishida, cabe perguntar-se como ele concebe a consciência no interior dessa experiência unitária:¹⁵ se a consciência existe além da experiência imediata,¹⁶ e se é uma consciência ativa ou passiva. Inclusive, no caso de uma consciência

passiva, haveria de se perguntar se há lugar para uma consciência como campo neutro, sem faculdades próprias, que é ativado pelas ideias, à maneira de Herbart.¹⁷ Talvez as *Conferências sobre psicologia* não nos deem uma base para responder a essa pergunta, mas aqui nos interessa ver a relação que há entre este escrito e a formação do conceito de experiência pura.

Em 1915, Nishida substituiu por um ano o doutor Nogami Toshio, que era o titular da matéria, mas, que se encontrava no estrangeiro.¹⁸ Nessa ocasião, ditou a série de lições que postumamente foram publicadas com o título de *Conferências sobre psicologia*.¹⁹

Psicologia e filosofia

Nas *Conferências de psicologia*, Nishida diz que “A psicologia é a disciplina acadêmica que pesquisa cientificamente os fatos dos fenômenos anímicos” (XVI: 91). Dá por certo que se sabe o que é uma disciplina acadêmica (*gaku*), o que é a pesquisa científica e o que são os “fatos”.²⁰ A ausência dessas explicações explícitas dos termos é constante nas obras do primeiro período de Nishida, isto é, entre 1911 e 1926.

Nishida passa de imediato à discussão sobre “que classe de fenômenos são os fenômenos anímicos”, apontando que “é muito difícil responder essa pergunta”. Discute três possíveis respostas: a) que os fenômenos anímicos carecem de propriedades espaciais, mas aponta que isso se deve a que são analisados abstratamente; b) que esses fenômenos são “o conhecimento, o sentimento e a vontade”, mas aponta que esses são só espécies de fenômenos anímicos; c) que são fenômenos que só existem na consciência, isto é, são “fatos da consciência”. Nishida parece aceitar essa terceira possibilidade. Diz que, neste caso, a consciência “é algo que devemos autoperceber imediatamente [diretamente] e é inexplicável”. Há uma relação estreita entre a mente e a existência, isto é, entre a consciência e o que é: “a existência fora da consciência não passa de mera imaginação” (XVI: 91).

Vistos do fundamento do pensamento, não há dois mundos empíricos separados (mundo dos fenômenos materiais e mundo dos fenômenos anímicos), mas um só mundo empírico visto a partir de dois pontos de vista: físico e psicológico. Porém, “nossa experiência se divide em dois elementos: o objeto objetivo da experiência e o sujeito dessa [experiência]”. Quando se elimina o objeto dessa experiência, fica o mundo anímico, e, quando se elimina o sujeito (embora não se possa eliminá-lo totalmente), fica o mundo material. Cada um desses mundos é “um aspecto da realidade e não uma totalidade independente”.

No entanto, “o conhecimento do mundo material é algo que construímos conceitualmente a partir da experiência e o conhecimento do mundo anímico é aquilo que é percebido diretamente e que deve ser experimentado de maneira direta [imediatamente]” (XVI: 92). Para chegar a esse conhecimento de maneira explicativa, há dois caminhos: a pesquisa filosófica e a científica. Por um lado, “a pesquisa filosófica clarifica a substância das coisas, que coincide com o fundamento do universo, e dali tenta explicar dedutivamente os fenômenos na experiência situada [*jitchi*]”. Por outro, “a pesquisa científica determina as mútuas relações (causa e efeito) entre os fenômenos dentro do âmbito de nossa experiência”. E por outro lado, a pesquisa da psique se faz mediante a psicologia filosófica (que pesquisa a substância categorial da psique), e a pesquisa dos fenômenos anímicos se faz mediante a psicologia científica (que estuda os fatos dos fenômenos anímicos). Nas *Conferências sobre psicologia*, Nishida tentou expor os conceitos básicos de uma psicologia científica (XVI: 93).

A pesquisa científica busca “unificar nosso conhecimento do mundo empírico” mediante a descrição das classes de fenômenos, sua classificação e ordem para construir um conhecimento complexo. Os fenômenos são eventos [*dekigoto*] que são analisados para explicar a relação entre seus elementos, tentando chegar a leis fundamentais e simples mediante as quais se explica o surgimento de “todos os fenômenos complexos” (XVI: 93).

Por isso, o método da psicologia científica não só é observacional como também é experimental, embora, desde a antiguidade, a psicologia tenha se utilizado do “método de observação interior”, que se serve da reflexão interna. Inclusive, “ao observar os fenômenos materiais, deve ser feita observação interna”, de maneira que, quando é vista como objeto físico, torna-se fenômeno físico e quando é vista como objeto anímico, torna-se fenômeno psicológico. Um “fato” designa a afirmação de existência de um fenômeno: neste caso pode se dizer que há fatos físicos e fatos psicológicos (XVI: 95).

Por outra parte, embora o método de observação interior não possa faltar em toda pesquisa psicológica, sofre de dois defeitos principais: a) “tanto o observador como o objeto que deve se observar pertencem ambos a um mesmo *self*”; b) “mistura as peculiaridades individuais”. Mediante o método experimental, podem-se corrigir esses defeitos. Utiliza-se, também, o método de observação mediada por fatos externos, tais como “a pesquisa da linguagem, os costumes, os mitos, etc.” (XVI: 94). No entanto, dado que “todos nossos fenômenos anímicos são complexos”, a psicologia realiza três tarefas: 1) “analisa-os e clarifica seus elementos”; 2) mostra a maneira como esses se

unificam para dar origem aos fenômenos anímicos; e 3) “pesquisa as leis na constituição destas unificações” (XVI: 95).

Por outra parte, Nishida relaciona a pesquisa dos fenômenos anímicos a um aspecto cósmico e diz que “a pesquisa filosófica dos fenômenos anímicos estuda como esses se originam a partir da substância [categorial] do universo”, utilizando para isso os conceitos de “matéria, espírito ou substância [categorial]” (XVI: 96).

Diante dessa dedução a partir do cósmico, a psicologia, ao estudar os fenômenos psíquicos, ordena-os, classifica-os e explica-os “como totalmente objetivos, [isto é,] pesquisa-os como ciência natural”, já que não os vê “como atividade do próprio eu”, mas, que “os vê sem relação com a atividade do *self*” e explica sua origem (como no caso de Titchener e de Jerusalem) “a partir de relações de causa e efeito” (XVI: 96).

Nishida menciona que os fenômenos anímicos nunca estão desligados do corpo, mas que estão “dentro da estrutura do organismo; em especial, acompanham o sistema nervoso. No entanto, nem todas as atividades do sistema nervoso acompanham os fenômenos anímicos” (XVI: 96).

Há três classes de atividades nervosas: as reações (que surgem na região medular) aos estímulos externos; as reações autônomas (que surgem no tálamo ótico), em que a um estímulo de imediato segue uma reação; e a ação anímica (que surge na massa cinzenta do cérebro), em que os estímulos chegam ao cérebro e dali se origina um movimento (XVI: 97-98). Seguindo Gall,²¹ Nishida diz que “a massa cinzenta, que é a superfície do cérebro, dá origem aos fenômenos anímicos [e que] as atividades anímicas superiores não são atividades de uma parte específica, mas, da totalidade do cérebro” (XVI: 97). As relações entre matéria e espírito são fatos empíricos da ciência, mas a explicação dessa relação varia segundo a interpretação, seja materialista (La Mettrie, Holbach, Vogt, Moleschott, Büchner, etc.), espiritualista (Leibniz, Lotze), dualista (Descartes), ou paralelista (Spinoza). Nishida diz que o que as caracteriza é que são interpretações “inferidas a partir de hipóteses dogmáticas e muitas delas não podem explicar os fatos empíricos” (XVI: 98-99).

Nishida propõe uma solução para o problema da relação entre o físico e o psíquico ao afirmar que “os fenômenos materiais e os fenômenos anímicos não são substâncias [categoriais] independentes; nem são, também, os dois aspectos de uma substância [metafísica] filosófica; não passam de ser fatos de nossa **experiência pura** observados a partir de pontos de vista diferentes” (XVI: 99-100, acrescentou-se a ênfase). Diante das teorias antes mencionadas

(materialista, espiritualista, dualista, ou do paralelismo psicofísico), Nishida enfatiza que “nos fatos de nossa **experiência pura** não há algo como os dois fenômenos de matéria e espírito que devam distinguir-se. Só são fatos empíricos idênticos. Originalmente, não são algo que deva existir separando a objetividade da subjetividade” (XVI: 100, acrescentou-se a ênfase). Matéria e espírito não são duas realidades independentes. Trata-se de um mesmo e idêntico fenômeno que é interpretado a partir de dois pontos de vista diferentes: só o objeto ou só o sujeito (XVI: 101).

Agora voltamos a perguntar como dessa postura teórica se constitui a consciência e vemos que não é um ente solidificado, mas, melhor dizendo, é a atividade unificadora que se constitui como união complexa resultante da continuidade e relacionalidade de nossas atividades anímicas. Nishida menciona três condições da constituição da consciência: a) a presença da mudança e da oposição, já que “quando um mesmo fenômeno anímico se mantém, de imediato se cai numa condição de inconsciência”; b) a conservação e reatualização dos fenômenos anímicos (XVI: 102); e c) a unidade de consciência. No entanto, “a atividade unificadora é a forma fundamental da consciência”, que não é a mera transição de um estado para outro, mas, a autopercepção dessas mudanças (XVI: 103). Noutras palavras, “toda consciência se unifica mediante alguma ideia e interesses determinados” (XVI: 103). Tanto a segunda como a terceira condições são possíveis pelo estabelecimento de uma tendência que resulta das “características e experiências de cada um”. A consciência se constitui de uma inclinação habitual, de tal maneira que cada uma terá uma tendência que dá “diversas formas à unidade de consciência” (XVI: 103).

Frente a esta maneira de conceber a consciência como atividade unificadora espontânea, está a visão da filosofia moderna, que a considera como uma entidade subsistente e passiva, que começa junto à experiência e que pode ter diferentes características: 1) para o empirismo, pode estar totalmente em branco (*tábula rasa* de Locke), em cujo caso “todo conhecimento provém do exterior pela experiência”; 2) para o apriorismo, pode ter conhecimentos a priori (ideias inatas de Descartes e Leibniz). No caso da visão ativa, unificadora e espontânea, “conforme se desenvolve a consciência, torna-se notável o aspecto ativo como reflexão e como vontade” (XVI: 104).

Um tema que, com o passar do tempo, será revestido de grande importância é o dos graus da consciência. Diante de tudo, Nishida esclarece que, sendo a consciência uma unidade complexa que se constitui mediante a “união de diversos fenômenos anímicos”, vem a ganhar uma maior dimensão, porque

inumeráveis fenômenos se unem de maneira paralela e em uma dimensão, porque se unem ao mesmo tempo de maneira contínua. Essas duas dimensões constituem o “âmbito ou área da consciência” (XVI: 105). Esse âmbito tem diferentes graus de profundidade e de superficialidade: a partir de um foco que é a atenção e que como ponto central é o mais forte, tudo aquilo fica na periferia da consciência e carece de clareza. O ponto de passagem entre uma e outra condição denomina-se “umbral da consciência” e é o “limite entre [a] consciência e inconsciência” (XVI: 105).

Dessa maneira, os graus da consciência vêm a ser: a) a inconsciência; b) a consciência, que pode ser: 1) consciência não atenta e 2) consciência atenta, a qual, por sua vez, qualifica-se como i) atenção passiva (que só afeta o que está relacionado e compartilhado), e ii) atenção ativa (que é relacionante e discriminativa). Nishida diz que o grau inconsciente da consciência compreende aqueles “fenômenos anímicos inconscientes que estão latentes por debaixo do umbral da consciência” e deveria se dizer que só demonstram a “tendência da consciência [...] e devem se reduzir a atividades materiais do cérebro” (XVI: 105-106). Ao examinar os outros três graus, Nishida nos diz que a consciência não atenta é a mais fraca, depois estaria a consciência atenta passiva que se deixa guiar pelas coisas que lhe chamam a atenção e, finalmente, a consciência atenta ativa que “orienta ativamente a atenção desde a subjetividade” (XVI: 106).

A principal divisão dos fenômenos anímicos entre os psicólogos encontra-se em três classes que se relacionam ao “intelecto, ao sentimento e à vontade”, em que “intelecto significa sensação, memória, pensamento, etc.; sentimento, coisas tais como o sofrimento, a alegria, etc.; e vontade significa desejo, decisão etc.” (XVI: 106-107). Nishida menciona que “a psicologia das faculdades considera estas três classes de fenômenos anímicos como coisas independentes e as tem reduzido a faculdades especiais do espírito, reificando os conceitos: o que é um grande erro”. Acrescenta que “o intelecto, o sentimento e a vontade são três aspectos da consciência e não devem separar-se uns dos outros”, já que um não pode existir sem relação com os outros dois (XVI: 107). O intelecto “é o conteúdo de nossa experiência direta [ou imediata], isto é, o aspecto objetivo dos fenômenos anímicos”. Diante desses objetos objetivos, assumimos uma atitude que é o sentimento, o qual mostra “o interesse que o *self* tem diante das coisas objetivas”. Ao acontecer a atividade subjetiva diante dos objetos, como atividade unificadora dos fenômenos anímicos, manifesta-se a vontade (XVI: 108).

Os fenômenos anímicos podem ser simples ou complexos, mas, inclusive, aqueles que à primeira vista parecem simples, quando são analisados com um

método experimental, resultam que são extremamente complexos e constam de unidades que já não podem ser fragmentadas e são chamados elementos psíquicos ou elementos conscientes. Quando esses se unem diretamente entre si, produzem-se compostos conscientes, os mesmos que, por sua vez, podem fundir-se – e essa união de compostos conscientes recebe o nome de “consciência” (XVI: 109).

Segundo “a ordem do desenvolvimento da atividade da consciência, de passiva à ativa”, se dá: a) a consciência primeira ou a consciência presente, “que diretamente percebemos de forma intuitiva, mediante os estímulos internos e externos”; b) a consciência segunda ou consciência reatualizante, que “reatualiza uma consciência intuitiva anterior e designa diversas imagens mnemônicas”; e c) a consciência terceira, que é uma consciência reflexiva, na qual se manifesta “a força integradora do espírito” (XVI: 110). Quando a relação e a unificação dos fenômenos acima mencionados tem como agente uma individualidade humana, que “desde o nascimento até a morte se desenvolve continuamente, são chamadas espírito individual (mente individual)” (XVI: 109-110).

Os elementos da consciência individual

Uma vez vista a sequência da primeira à terceira consciências, Nishida procede a estudar os elementos da consciência individual.

Os elementos que contempla são: a) a sensação, b) os sentimentos simples, c) os elementos da vontade, e d) os elementos do intelecto (ideias). Vamos ver um pouco de cada um deles.²²

a) A respeito da sensação, ele nos diz que “é o fenômeno anímico que se origina diretamente, diante dos estímulos nervosos [mas] que os estímulos do mundo externo se transmitem dos sentidos ao centro do cérebro, e são os elementos do intelecto mais simples” ou consciência primária que vimos antes (XVI: 112). Diante desses estímulos, a consciência primária, que é apenas um vago sentimento vital, sente só dor e prazer. Embora possamos experimentar a sensação, “não podemos analisar seu conteúdo nem explicá-lo” em seus elementos mais simples, já que “uma sensação simples [só] pode ser conhecida como resultado da análise científica” (XVI: 112).

As condições materiais indispensáveis para que surja a sensação são de três classes: 1) estímulos físicos que afetam as terminações nervosas dos órgãos sensoriais, dos quais resultam movimentos mecânicos, processos químicos ou efeitos da vibração do “éter”, que se transformam em estímulos químicos; e os estímulos fisiológicos, que são de duas classes: 2) os estímulos periféricos, que vão de uma terminação nervosa até o córtex cerebral; e 3) os estímulos centrais,

que provém da atividade nervosa do próprio córtex (XVI: 113). Levando em consideração a teoria da evolução, Nishida afirma que “nossa sensação é originalmente idêntica [em todos os organismos], mas, respondendo às diferenças dos estímulos do mundo externo, como resultado da seleção natural, produzem-se os diversos sentidos e as diferentes sensações”. A partir do sentido do tato, que é o mais relevante, diferenciam-se os diversos sentidos (XVI: 113). A sensação tem quatro atributos: i) sua qualidade ou peculiaridade; ii) a intensidade, ou seja, seu grau de força ou fraqueza; iii) a espacialidade ou extensão; e iv) a temporalidade ou duração (XVI: 113). Seguindo Wundt, Nishida explica cada um desses atributos (XVI: 113-115).

b) Em relação aos sentimentos simples, Nishida afirma que o sentimento é um aspecto especial da consciência. Afirma que o sentimento, diferente da sensação, sempre se relaciona com o *self* subjetivo, permeia a consciência inteira e não pode ser analisado diretamente por ela. Os sentimentos simples podem unir-se uns com os outros (XVI: 115-116). Por outro lado, dado que “o sentimento acompanha a reação corporal”, relaciona-se com fenômenos corporais, tais como “a respiração, o pulso, o volume do corpo, a força física dos músculos voluntários etc.” (XVI: 116). Para caracterizar o sentimento, Nishida aponta que “o sentimento, assim como a sensação, tem os três atributos de qualidade, intensidade e tempo”. Em relação à sua qualidade, Nishida afirma que “como sentimentos puros, não há outros mais do que a dor e o prazer” (são prazerosos os que favorecem a atividade vital do organismo, e dolorosos os que se opõem a ela), e que “dependendo da qualidade da sensação, há sentimentos que por si a acompanham” (XVI: 117). Além do mais, “devido ao fato de que o sentimento expressa a condição do *self*, existe uma grande relação com a condição da totalidade da consciência” (XVI: 117).

c) Embora fosse possível pensar que há dois elementos da vontade: a sensação de esforço ou conação e a força da atenção. Na verdade, não se trata de dois elementos da vontade. Isso se deve ao fato que a sensação de esforço surge quando há um movimento corporal ou mental de reflexão que se prolonga no tempo e, por outro lado, a força da atenção significa uma maior intensidade dos fenômenos anímicos, uma focalização sobre uma ideia ou sensação de atividade (XVI: 118-119). Nishida afirma que a vontade “não é um elemento anímico inatingível, mas, um fenômeno anímico complexo que é construído. Isto é, se analisado, é algo constituído pela sensação que provém da união do sentimento do esforço (*conation*) (*Tätigkeitsgefühl*), da ideia de fim (*ideia of end*) e da ideia de atividade, com o resultado da ação” (XVI: 129).

d) Os elementos do intelecto são basicamente as ideias, que são a reatualização das sensações, ou sensações reproduzidas, uma vez que desaparecem os fenômenos anímicos que estavam presentes na consciência como sensação (XVI: 119). Enquanto que a progressão de um estímulo externo ao estímulo periférico, dali ao estímulo central, desembocando na sensação; a progressão de um estímulo externo, a um estímulo periférico, dali a um estímulo central, que passa em direção a uma primeira sensação, dali à sensação resultante e seu efeito, para desembocar na ideia. Por isso, Nishida diz que “as ideias surgem quando a força que sobra latente nas sensações anteriores é trazida [à luz] por um novo estímulo”, daí que seja necessária a conservação (na memória) e reatualização (na imaginação) da sensação (XVI: 120). As ideias reatualizam as sensações e, além de ter qualidade, intensidade e temporalidade (como a sensação), tem outros dois atributos: a clareza (que depende da qualidade da sensação) e a agudeza (*Schärfe*; que depende da intensidade da sensação). Noutras palavras: “a agudeza está principalmente relacionada aos atributos da sensação original, enquanto que a intensidade das ideias depende do estímulo do mundo externo que no presente *elicita* as ideias” (XVI: 121).

A unidade da consciência individual

Depois de estudar a consciência das perspectivas acima mencionadas, Nishida encara o que será o maior problema na experiência pura, que é ponto de partida do desenvolvimento de sua epistemologia. A pergunta é: como se dá a unidade de consciência?²³

A fim de tornar mais compreensível o processo de busca de uma resposta por parte de Nishida, podemos adiantar que a unidade de consciência se dá mediante à unidade dos fenômenos anímicos, **de onde, a partir das consciências individuais**, resulta a consciência social ou espírito objetivo (XVI: 122-148). Embora não chegássemos a saber como se dá a consciência cósmica, vamos ver a maneira como Nishida aborda a resposta à pergunta antes proposta.

O processo de busca da resposta começa com uma consideração dos compostos anímicos ou compostos psíquicos resultantes da união de elementos anímicos identificados mediante a análise acadêmica. Esses compostos psíquicos, que resultam da fusão de elementos anímicos, finalmente formam “uma unidade anímica complexa” (XVI: 122). Aquela união acontece por baixo da consciência, só pode conscientizar-se intuitivamente mediante a atenção do instante e pertence à consciência primária.

Os compostos psíquicos se caracterizam pela maneira (ou “fórmula de união”) em que se origina a união dos elementos anímicos, conforme pertençam ao

aspecto intelectual, sentimental ou volitivo. Ao composto psíquico pertencente ao aspecto intelectual é dado o nome de percepção e essa pode ser de três classes: intensiva, espacial e temporal (XVI: 122). a) A percepção intensiva é resultado da fusão de várias percepções, ao redor de uma que vem a ser a base. Exemplos desse tipo são a sensação gustativa, auditiva, visual, de movimento, ou de posição; b) a percepção espacial é “a união de sensações mediante relações espaciais”, que podem ser de extensão (p. ex. a forma) ou de distância (p. ex. o lugar e a posição), entre as quais destacam a percepção espacial tátil e a percepção espacial visual (XVI: 123-124); c) a percepção temporal “significa que muitas sensações se unem em relações temporais” e, embora “todas nossas sensações se constituam em relações temporais”, pode-se falar de percepção temporal quando há relações de continuidade e de mudança rítmica, das quais são mais representativas a sensação tátil (muscular e conjuntural) e a sensação auditiva (XVI: 125-126).

Os compostos anímicos resultantes da fusão de elementos anímicos principalmente subjetivos têm como base o sentimento e a vontade, pelo que podem classificar-se em três classes: a) os sentimentos complexos; b) as emoções; e c) o avanço da vontade decisória, como sentimento total, sentimento parcial e difusão do sentimento. Começando com a), por mais simples que seja um sentimento, “finalmente deve ser um sentimento complexo”, e os sentimentos podem ser de duas classes: “aqueles que acompanham a união de sensações inferiores” (tais como o sentimento vital), e aqueles “que acompanham a percepção visual ou auditiva e são chamados de sentimentos estéticos iniciais” (XVI: 126). A considerar b) a emoção, diante de tudo cabe notar que essa “começa com um sentimento inicial, depois acompanha um grupo de ideias e finalmente termina com uma espécie de sentimento de fim”. A emoção “exerce uma forte influência diante do *self*”, tanto pela maneira em que se dá a expressão da emoção (resultado fisiológico, manifestação muscular, formação de hábitos), como pela qualidade da própria emoção (sentimento simples que serve de base a outros que o acompanham) (XVI: 128). Embora, desde a antiguidade, haja diversas maneiras de classificar as emoções, Nishida se inclina pela elaborada por Titchener (1908):²⁴ emoções qualitativas (que dependem da qualidade das ideias) e emoções temporais (subjetivas, que acompanham as ideias do *self*; e objetivas, que acompanham as ideias das coisas externas) (XVI: 129).

Finalmente, a respeito de c) a atividade da vontade decisória, como “atividade de uma consciência que autopercebeu uma meta”, Nishida nos diz que é um

“fenômeno anímico complexo”, resultante da “união do sentimento de esforço (ou conação), da ideia de fim, e da ideia de atividade” (XVI: 129). No entanto, “a ação externa não necessariamente é a parte importante de [a atividade de] a vontade”, já que às vezes não se manifesta externamente. Embora a vontade se manifeste ao dar-se a conjunção de uma ideia de atividade e uma ideia de resultado, “nosso corpo [organismo] originalmente está constituído para poder realizar movimentos inconscientes (*bundle of tendencies*). Antes de atividades volitivas como essas, há diversas atividades primitivas”, tais como o movimento reflexo (reação direta e inconsciente diante dos estímulos do mundo externo), ou movimento espontâneo (moção de si mesmo por um estímulo do mundo interno e sem estímulo do mundo externo), e o movimento instintivo (que persegue uma meta inconsciente como sequela do movimento reflexo simples). Igualmente, os fins que se perseguem nesses movimentos são inconscientes, mas, a partir de tais movimentos, desenvolve-se a vontade, que “é uma atividade que claramente autopercebeu os fins” (XVI: 130).

Os sentimentos e as ideias vêm a ser causa que dá origem a um movimento da vontade: ali surge “a pulsão (ou urgência) de atividade [...] que] provém originalmente de nosso corpo ativo e da organização do espírito” o qual, no começo, é inconsciente, depois semiconsciente e depois “vem a ser uma pulsão que tem um fim claro” (XVI: 130). Embora “a vontade não necessariamente requeira ser acompanhada do movimento”, pode em muitos casos manifestar-se externamente. Conforme o motivo, pode-se falar de várias classes de atividade volitiva: a) atividade pulsional, que “se origina de um único motivo” e passa diretamente à ação; b) atividade volitiva ou deliberada; e c) atividade eletiva, em que a vontade, com uma forte atenção, ativa-se, decide por um dentre vários motivos, e passa à ação. Quando a atividade da vontade vai acompanhada do sentimento de decisão, a vontade alcança seu máximo desenvolvimento (XVI: 131-132).

Se se chegar à decisão como resultado de uma forte luta entre os motivos, “a motivação perde a força de seu aspecto sentimental e vem a ser intelectual”, com o qual se desenvolve a vontade interna. Ao contrário, se a ação volitiva complexa se torna habitual, perde a força da motivação e se torna vontade pulsional; e, conforme avança este processo, chega a perder “as ideias de fim, de movimento, etc., e se torna ação inconsciente, isto é, torna-se o que se denomina ação automática” (XVI: 132).

As formas da união da consciência individual

Nishida aborda a análise da união dos fenômenos anímicos como origem da

constituição da consciência. Diante de tudo, nos diz que “o que ordinariamente chamamos consciência” é a união dos compostos anímicos que dão origem a fenômenos anímicos de estrutura complexa, isto é, é resultante do alinhamento em paralelo dos compostos anímicos e da continuidade que deriva da forma ou fórmula dessa unificação. Essas formas ou fórmulas de união ou de combinação são fundamentalmente dois: a) a união, por associação de ideias ou combinação associativa, na qual, diante da ideia central que ocupa a consciência, “as novas ideias de repente se manifestam na condição de atenção passiva”; e b) a união aperceptiva transcendental ou combinação aperceptiva, na qual “há uma orientação predeterminada, mediante a qual são elicitadas as novas ideias em condição de atenção ativa” (XVI: 133-134); isto é, “na associação de ideias, vem a ser principal uma relação especial entre ideia e ideia e essas se unem mediante aquela; mas, na apercepção, o principal vem a ser as tendências da consciência inteira que temos naturalmente e as que obtemos pela experiência e, mediante estas, une aquelas” (XVI: 134).

Até aqui, Nishida disse que “nossos fenômenos de consciência, desde os simples até os complexos, por igual se constituem mediante uma espécie de atividade unificadora; além do que, a forma [ou fórmula] de sua unificação constitui uma morfologia da vontade reativa diante dos estímulos do exterior” (XVI: 134). Embora na percepção essa união “é inconsciente e ainda não pode conhecer claramente sua forma de união”; já na união complexa de ideias, “pode tornar claramente consciente essa forma [ou fórmula] de unificação e, além disso, entende-se que sua morfologia é uma espécie de vontade interior” (XVI: 134). Essa atividade volitiva vem a ser “a base de todos os fenômenos anímicos” (XVI: 135). No entanto, um ponto muito importante é que Nishida aponta que essa atividade unificadora se vê acompanhada pelo sentimento de “consciência de nosso *self*”, como autoconsciência (*self-consciousness*), da qual “nasce o pensamento da identidade pessoal”, a mesma que se realiza conforme se desenvolvem a atividade aperceptiva e a atividade da vontade (XVI: 135). Fala-se do *self*, mas, “basicamente, aquilo que chamamos de *self* é indeterminado: as ideias e sentimentos que sempre atuam como centro [*chûsû*] de nossa unificação consciente estão estreitamente unidos ao sentimento deste *self* e são uma parte do *self*. Essa é a individualidade (*individuality*) de cada um”. Por isso, o *self* é mutável e “muda junto às mudanças de ideias e de sentimentos unificantes” (XVI: 135).

Falou-se antes da união associativa, que é “a união mediante a atividade das próprias ideias em condição de atenção passiva de nossa consciência”. Essa

união “depende das circunstâncias do mundo externo” (XVI: 135). Nishida menciona as quatro leis de união associativa que aponta Aristóteles: 1) a lei de semelhança, pela qual se unem coisas que são semelhantes entre si; 2) a lei de contraste, pela qual se unem coisas mutuamente opostas; 3) a lei de simultaneidade, pela qual se associam umas com as outras aquelas coisas que existem simultaneamente; e 4) a lei de sucessão, pela qual se unem coisas que se seguem uma de outra. Nishida aponta que a segunda lei poderia ser vista como um caso especial da primeira, e que a quarta, como caso especial da terceira (XVI: 135-136). Essas leis de associação se baseiam em formas de atividade do cérebro e das células da memória.

Nishida menciona duas formas ou classes de associação de ideias. A primeira é por conexão, isto é, por associação simultânea de ideias semelhantes ou de ideias diferentes. Assim, pode-se dar a união, seja por assimilação ou por semelhança, ora por complicação ou coimplicação entre ideias diferentes. A segunda classe de associação de ideias é por unificação ou associação sucessiva. Assim temos o reconhecimento pela coleta. Dá-se o reconhecimento quando “ideias similares se continuam e se unem no tempo” e que, ao aumentar o grau de reconhecimento, pode transformar-se em assimilação; esse dá a coleta quando ideias que parcialmente diferem entre si se unificam e “a parte que difere se manifesta à parte na consciência como uma ideia”, que depois é integrada (XVI: 137).

Uma vez expostas as leis pelas formas de associação de ideias, Nishida apresenta as causas que determinam as tendências de associação de ideias. Menciona quatro causas: 1) a afinidade entre essas ideias; 2) a maior ou menor clareza ou precisão das ideias, uma a respeito da outra; 3) a influência da emoção, dado que “nossas ideias se unem orientando-se em direção aos nossos gostos (Höfdding)”; e 4) a constelação de ideias latentes mediante “fios de associação” presentes no cérebro. As tendências da associação de ideias podem ser vistas fortalecidas ou obstaculizadas, dependendo de si, encaixam-se, ou não, dentro destas quatro causas (XVI: 138).

É de se considerar que, antes de começar esta última parte da exposição, Nishida mostra um voluntarismo como o de Wundt, já que escreve: “assim como se diz que a vontade é a forma fundamental dos fenômenos anímicos, nosso espírito é originalmente ativo” (XVI: 138).

A associação de ideias que acabamos de ver é uma parte do aspecto intelectual da unidade de consciência. Mas, a unidade de consciência tem outros aspectos: a união aperceptiva, a imaginação e o pensar. Vamos ver a maneira como cada um deles incide na unidade de consciência.

Dado que “sobre a base das tendências conscientes que temos a priori ou obtemos pela experiência, unificamos ativamente as ideias” na união aperceptiva da consciência, que é onde melhor se mostra sua atividade unificadora. Na atividade aperceptiva, há de antemão conjuntos de ideias aperceptivas que funcionam como orientadores, ordenadores, reconstrutores e assimiladores das novas ideias (XVI: 138-139). Aqui vem desempenhar um importante papel a tendência de cada consciência individual, já que é a que analisa, compara e integra as ideias: “em sua [atividade] complexa, repetem-se continuamente os aspectos analítico e sintético: analisa sobre uma análise e integra sobre uma integração”. No entanto, a argumentação acerca dos critérios comuns e determinados de unificação ficam em mãos das disciplinas filosóficas normativas: a lógica, a estética e a ética (XVI: 139). Pode-se falar também de uma forma fundamental da atividade aperceptiva, mediante a qual se constrói nosso conhecimento do mundo real. Essa forma autoperceptiva fundamental é comum a todos os casos e é a que unifica todas as ideias. Pela atividade dessa forma aperceptiva, as diversas ideias que pertencem a uma mesma coisa se unificam; “esse produz uma ideia complexa” que tem carácter conjuntista. A união aperceptiva pode depender da imaginação ou do pensar, segundo “a diferença de motivos que integram e unificam as ideias” (XVI: 139-140).

Deste ponto de vista, a imaginação é uma “atividade aperceptiva que separa a união de ideias obtidas pela experiência, sintetiza-as e, além disso, tenta construir [com elas] a união de ideias novas” (XVI: 140-141). Mediante esta atividade de unificar ideias segundo a tendência da consciência, constroem-se imagens que podem ter existência real. Mas a imaginação é de dois tipos: imaginação passiva e imaginação ativa. Mediante a imaginação passiva, ainda quando estivermos quase inconscientes, “analisamos e integramos as ideias perseguindo uma meta” que não é racionalmente clara. E mediante a imaginação ativa – que pode ser científica ou artística – integram-se as ideias com vistas a uma meta suficientemente clara (XVI: 141). Enquanto a imaginação científica nos permite, “tomando como meta adaptar-nos aos fatos de nossa experiência, imaginar diversas relações concretas das coisas externas”, por outro lado, a imaginação artística constrói a ideia concreta das coisas em função de um ideal de beleza, sem ater-se a uma adaptação do imaginado ao mundo empírico (XVI: 141-142).

Por outro lado, o pensar é uma atividade anímica que analisa e integra as ideias, isto é, “determina a mútua identidade e diferença das ideias e suas diversas relações lógicas” em função de suas metas. Pode-se dizer que “a

atividade fundamental do pensar é o juízo (*judgment*) [... e que] o juízo é a atividade que analisa e organiza ideias dadas mediante algumas relações”, que são formas fundamentais de organização de nosso conhecimento (XVI: 142-143). Nishida nos diz que “como resultado da análise judicativa, o conceito individual é produzido”, mas que o conceito também pode construir-se pela repetição de uma mesma classe de juízos como elicitação de qualidades que lhes são comuns e que, ao unificar-se, resultam, já não num conceito individual, mas num conceito geral ou noção geral. Essa “elicitação de qualidades da mesma classe chama-se abstração” e, por outro lado, “o que mediante aquelas [qualidades da mesma classe] unifica conceitos que têm qualidades iguais, chama-se generalização” (XVI: 143). Mas, o juízo, que “é a forma fundamental da reflexão”, não só se realiza entre ideias (juízo perceptivo), mas, também, entre conceitos (juízo conceitual): “o juízo perceptivo é julgar diretamente sobre uma ideia que percebemos”, enquanto que “o juízo conceitual é julgar acerca de conceitos e expressa verbalmente uma lei geral” (XVI: 143-144). Quando tomando como base um juízo, fazemos um novo; essa conexão de juízos chama-se de inferência ou raciocínio. Em tudo isso, a linguagem desempenha um papel de primordial importância, tanto para pensar as relações abstratas complexas, como para expressar a reflexão de cada comunidade de falantes. Por isso Nishida diz que “a linguagem de cada país é algo que representa realmente bem o pensamento das pessoas de cada país” (XVI: 144).

A atividade ideacional antes mencionada ordinariamente vai acompanhada de um desenvolvimento do sentimento e da vontade. Quando a atividade anímica avança “até entrar numa condição vital interna, [em que] a ideia mesma age livremente, ao mesmo tempo se desenvolve o sentimento que acompanha a atividade da ideia” e que se chama de “sentimento ideal”. Esse é um sentimento que “surge sobre a base da ordenação das ideias, [...] separa-se completamente dos assuntos do mundo externo e surge internamente acompanhando a atividade das ideias” (XVI: 144-145). Os sentimentos ideais podem ser intelectuais (acompanham a reflexão e as imagens mentais), estéticos (acompanham as imagens mentais estéticas), éticos (acompanham a ideia de finalidade de nossa vontade e se originam ao pensar as relações entre *self* e outro) e religiosos (acompanha o pensamento acerca das relações entre o *self* e o universo inteiro). Nishida diz que Höffding chama de “sentimento vital cósmico” ao sentimento religioso (XVI: 145). Quando as ideias ordenadas formam um sistema do pensar, vem a ser base da atividade consciente e do surgimento de sentimentos ideais e da vontade racional de cada um de nós: “este sistema de ideias, que é base da

atividade consciente de cada um, chama-se caráter” e constitui a individualidade do *self* (XVI: 145-146).

Talvez pela maneira como temos levado essa reflexão sobre a unidade de consciência, mas, também porque, com isso, coincidem uma grande parte das referências de Nishida à consciência, pareceria que o primordial é a consciência individual. Contudo, esse é um ponto de vista que não parece levar em consideração que a unidade de consciência pode entender-se em plural: como unidade de consciências, e uma instância desse tipo de unidade é a consciência objetiva.

A unidade da consciência objetiva

A terceira consciência ou consciência reflexiva antes mencionada, “origina-se quando se acumulam as consciências reatualizantes e junto a elas se desenvolve a força integradora (comparativa) do espírito”, de maneira que, mediante a reflexão, integram-se diversas consciências reatualizantes e dali resulta algo que, embora não se manifeste concretamente na consciência, “pode manifestar-se mediante signos”, um dos quais a linguagem (XVI: 110).

Essa terceira consciência é capaz de integrar-se a outras consciências reatualizantes igualmente reflexivas, e ao conjunto unificado de consciências individuais na convivência é dado o nome de “consciência social”. A consciência social se constitui mediante a unificação destas terceiras consciências (XVI: 110). Além do mais, quando “na terceira consciência nossos fenômenos anímicos chegam a ter qualidade universal”, seja consciência social ou consciência compartilhada, essa [consciência] “se manifesta como realidade objetiva, sendo chamada de espírito objetivo”. Nesse sentido, pode-se dizer que a consciência social é espírito objetivo, como em Hegel (XVI: 111).

Isso significa que o desenvolvimento da atividade anímica não se detém no indivíduo. Conforme avança a unidade da consciência, essa deixa de ser meramente presente e individual, e se torna uma consciência geral, “isto é, desenvolve-se um conhecimento, sentimento e vontade que são gerais”, que se compartilham mediante signos do mundo externo. O resultado é a organização de uma “consciência transindividual que unifica o espírito de cada uma das pessoas e os rege. A isso é dado o nome de consciência objetiva ou consciência social” (XVI: 146). Também essa consciência social ou objetiva é “uma realidade que progride e se desenvolve” e, diante dela, nossa consciência individual é uma célula que fica englobada em seu interior. Isso quer dizer que, em grande medida, a consciência social forma “tanto o conhecimento como o sentimento e a vontade” da consciência individual e esta, por sua vez, contribui

para o desenvolvimento daquela. Nishida interpreta dessa maneira o *politikón zóon* aristotélico (XVI: 146-147).

Essa consciência objetiva tem três características que a unificam: a comunicação, o sentimento compartilhado e a ação conjunta. A primeira se realiza mediante a linguagem, que “é indispensável para que os membros de uma sociedade mutuamente comuniquem suas vontades entre si e construam a consciência objetiva”. O sentimento compartilhado que vem a ser base da explicação da realidade – e que na antiguidade encarnava no mito que, naquela época, era ciência e era religião, mas, na atualidade, encarna a ciência e a religião, que se desenvolvem separando-se do mito. A ação conjunta manifesta a vontade objetiva de um povo e se concretiza no costume. De seu significado social, desenvolvem-se a moral e o direito (XVI: 147). Podemos ver que, mediante estas três características, realiza-se a unidade da consciência social ou consciência objetiva.

Como antes se disse, pela maneira em que procede o desenvolvimento das conferências, pareceria que, no tempo em que escreveu seu texto, ainda não estava clara a precedência entre consciência individual e consciência social. Podemos ver que, no período intermediário e tardio de seu pensamento, Nishida considera que a consciência social precede a individual e desta se origina aquela.

Temos, desta maneira, uma interpretação das *Conferências sobre psicologia* que basicamente tenta descobrir a proposta nishidiana da unidade de consciência(s), que é o requisito básico da experiência pura. Essa maneira de ver a unidade de consciência(s) permite dizer que o conceito de experiência pura tem uma afinidade com a prática do *shikan taza*.

Conclusão

Dos aspectos considerados aqui, podemos derivar quatro conclusões principais:

8.1. Uma ou várias consciências. Agora é possível entender de maneira mais clara o que significa a unidade de consciência que Nishida coloca como requisito básico da experiência pura. Dadas as formas de expressão em japonês que não requerem uma clara distinção entre singular e plural, a maneira em que até agora se leu esse requisito tomou como pressuposição não conscientizada que se trata da unidade da consciência individual, em singular.

Depois do exame que fizemos das *Conferências sobre psicologia*, é possível ver, por um lado, os aspectos da consciência individual que devem unificar-se e, por outro, que “*ishiki no tô'itsu*” devem ser entendidos **como pluralidade**, isto é, num sentido mais amplo que não se restringe à mera consciência individual. No caso das *Conferências sobre psicologia*, se inclui, também, a consciência

social ou consciência objetiva.

A partir disso, seria necessário problematizar o conceito de experiência pura que aparece na *Indagação sobre o bem*, com a intenção de clarificar o que se deve entender por ‘consciência’ na epistemologia de Nishida Kitarô. Embora no início tenhamos apontado algumas de suas características, este tema deverá ser objeto de pesquisa posterior: como concebe Nishida a consciência?

8.2. A unidade de consciência e o budismo Zen. Considero que é possível agora relacionar com maior clareza a experiência pura e a prática do *shikan taza* de Nishida. Para isso é necessário recordar que Nishida estava convencido de que mediante sua maneira de apresentar a experiência pura, cujo requisito indispensável é a unidade de consciência(s), fora possível a ele superar o solipsismo. Escreve: “a partir da ideia de que não é que ao haver indivíduo humano haja experiência, mas que, havendo experiência, há indivíduo humano, e que a experiência é mais importante do que as diferenças individuais, pude despojar-me do solipsismo” (I: 4). Essa afirmação nos remete a outras duas consciências: a consciência social que se forma em cada sociedade e que examinamos no final deste texto, e a consciência cósmica que aparece como a dimensão metafísica da experiência pura na segunda parte da *Indagação sobre o bem*. Ali nos diz: “por trás de toda a realidade está operando algo que é unificante” (I: 67) e “quando a força unificadora e o que é unificado se separam, não vem a ser realidade” (I: 69). Nishida diz: “a realidade é para mim algo que constitui um só sistema” (I: 70) unificado pela consciência universal (cf. I: 72, 75), que é uma consciência cósmica.

Podemos dizer que mediante a unidade de duas consciências antecedentes – a consciência cósmica e a consciência social–, origina-se a consciência individual. Nessa origem, pode ver-se a superação do solipsismo ao ser a consciência individual uma consciência compartilhada. A experiência pura se dá na unidade das três consciências: cósmica, social(is) e individual(is). Dessa maneira, pode-se entender a experiência pura em relação com a vivência Zen, que resulta num enigma para a psicologia da consciência individual: a experiência pura marca a emergência da consciência individual no seio da unidade de consciência cósmica e consciência social. Isso tornaria factível entender que, em diversas sociedades, originem-se desde consciências individuais também diversas, até modalidades igualmente diversas da experiência pura, que poderíamos chamar de multimodal. Essa maneira de conceber a unidade de consciência(s) não se restringe a uma prática confessional específica, mas, com referentes mais amplos, nos permite vislumbrar o caminho em direção à universalidade da filosofia nishidiana

primeira.

8.3. Assim como Husserl, Nishida teve que lutar por um longo tempo para marcar sua distância do psicologismo, que, segundo a resenha da *Indagação sobre o bem* que fez Takahashi Satomi, estava na base da postura filosófica geral de Nishida. Como foi possível ver neste escrito, o primeiro passo neste deslinde foi desmarcar-se do psicologismo em epistemologia. Isto o fez mediante o voluntarismo de Wundt, ao deslocar o intelecto do centro da consciência e estabelecer a vontade como centro unificador. E em segundo lugar, ao deslocar o sujeito da experiência pura, como *mónada* sem janela, com tendência ao solipsismo, e orientar-se em direção a uma dimensão social e cósmica, que não ficou isenta de problemas.

8.4. Do budismo Zen, sobretudo do *Shôbôgenzô* de Dôgen zenji, Nishida recebe uma clara influência que o impulsiona a deslocar o sujeito, cujo centro é o intelecto, e deixar que seja a realidade –que é por si mesma significativa– que ateste o sujeito e desvele junto com este e neste seus próprios significados. No entanto, Nishida não esteve em condições de realizar de imediato esse deslocamento, cujos começos vemos em sua obra *A intuição e a reflexão na autopercepção*. Como se pode ver nos *Fragmentos relativos à experiência pura*, não é o sujeito centrado no intelecto o que constrói o significado, mas, a realidade mesma, que é significativa dentro, fora e junto com o sujeito individual. Por isto, a subjetividade para Nishida não se restringe ao sujeito indivíduo. Nos *Fragmentos...*, podemos ver que para Nishida, a subjetividade individual tem três níveis de significado: a) como sujeito, b) como aquilo que unifica as atividades e c) como vontade decisória, que é o nível mais profundo (XVI: 389). Mas, há uma subjetividade mais ampla, que é o verdadeiro *self* e que é a força infinita, livre e inesgotável do universo (XVI: 389-390). Essa força é um fato imediato que se manifesta e que é a base da que surge em nossa própria subjetividade individual (XVI: 390). O significado não é algo que se construa unicamente pela atividade da mente do sujeito individual ou entre a mente do sujeito individual e as objetualidades. O significado não se encontra só em nossas ideias, linguagem ou reflexão, mas, também, na realidade objetiva, porque “não há objetividade como simples existência carente de significado. O significado é a essência da realidade objetiva” (XVI: 364).

Referências bibliográficas

COMPAYRÉ, G. (1907). *Herbart and education by instruction*. Nueva York:

- Thomas Y. Crowell, Publ. Disponível em: <www.archives.org>. Acesso em: 16 set. 2012.
- GALL, F. J. (1835). On the origin of the moral qualities and intellectual faculties of man and the conditions of their manifestation. 6 vols. Disponível em: <www.archives.org>. Acesso em: 5 abr. 2013.
- JACINTO, Z. A. (1984). Zen y personalidad. Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán/CONACYT.
- . (2002). “The ethics of the Zen no kenkyû: new ethics for a new Japan”. In: Elberfeld, R.; Wohlfart, G. (eds.). Komparative Ethik: Das gute Leben zwischen den Kulturen. Colonia: Edition chôra.
- (ed.). (2012). Alternativas filosóficas: investigaciones recientes sobre la filosofía de Nishida Kitarô, fundador de la escuela de Kioto. Morelia, Mich: Morevallado Editores.
- KÔSAKA, M. (1958). Japanese thought in the Meiji era. Trad. Abosch, D. Tóquio: Pan Pacific Press. Disponível em: <www.archives.org>. Acesso em: 4 jul. 2009.
- MARUYAMA, T. (1971). “Gendai Bukkyô hihan no zentei to Nishida Kitarô: shi-teki zakkan no oboegaki toshite”. (Os pressupostos de uma crítica do budismo contemporâneo de Kitarô Nishida: memorando de diversos impressões particulares). In: Risô (Ideias), novembro, nº 462. Tóquio: Risô-sha.
- MIYAJIMA, H. (1960). “‘Junsui keiken-setsu’ no hassô ni kiyô shita sho-shisô”. (Pensamentos diversos [para] contribuir com a ideia de uma ‘teoria da experiência pura’). In: Risô (Ideias), julho, nº 326. Tóquio: Risô-sha.
- NISHIDA, K. (1966-1967). Nishida Kitarô Zenshû. (Obras completas de Nishida Kitarô). Tóquio: Iwanami shoten.
- ÔHASHI, R. (1995). Nishida tetsugaku no sekai. (O mundo da filosofia de Nishida). Tóquio: Chikuma shobô.
- STOUT, G. (1930). Studies in philosophy and psychology. Inclui artigos publicados em Mind desde 1876, além de em outras revistas. Londres: MacMillan and Co. Ltd. Disponível em: <www.archives.org>. Acesso em: 14 mar. 2013.
- . (1896). Analytic psychology. New York: MacMillan & Co. Disponível em: <www.archives.org>. Acesso em: 3 fev. 2013.
- . (1915). A manual of psychology. Londres: W. B. Clive. UniversiteTutorial Press Ltd. Disponível em: <www.archives.org>. Acesso em: 3 fev. 2013.

TITCHENER, E. B. (1908). Lectures on the elementary psychology of feeling and attention. New York: The MacMillan Company. Disponível em: <www.archives.org>. Acesso em: 5 abr. 2013.

WUNDT, W. (1900). Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. (Psicologia dos povos. Uma investigação das leis do desenvolvimento de fala, mito e moral). Leipzig: Wilhelm Engelmann.

. (1897). Outlines of psychology. Trad. C. H. Judd. Leipzig: Wilhelm Engelman. Disponível em: <www.psychclassics.yorku.ca/index.htm>. Acesso em: 19 jan. 2005.

YURA, T. (1971). “Nishida tetsugaku e no konpon-teki hansei”. (Uma reflexão fundamental sobre a filosofia de Nishida). In: Risô (Ideias), novembro. nº 462. Tóquio: Risô-sha.

^{1*} As citações que levam a referência entre parênteses, marcando o número do volume em algarismos romanos e a página em arábicos, foram retiradas de (Nishida, 1966-1967).

“Ich besuchte Setsumon-Zenji. Selbst-denken”.

² Neste resumo introdutório, tomarei como base a (Jacinto, 1984).

³ “Von heute an habe ich bei Taizoin eingekehrt”.

⁴ “Von heute an fing Setsusin an”.

⁵ “Setsusin endigte sich”.

⁶ “Heute habe ich Taizo verlassen”.

⁷ “Von heute an begann Setsusin in Myoshinji wieder, und ich ging nach dem Tempel”.

⁸ Heute endigte sich Setsusin und ich kam wieder in das Haus des Fujioka”.

⁹ Não é claro se corresponde a *Fragmentos relativos à experiência pura*, #21-22, “El origen del espíritu religioso”, XVI: 488-496, ou à seção “El espíritu religioso” do fragmento #26, XVI: 416-418.

¹⁰ Assim Wundt diz no início da Introdução à sua obra *Psicologia dos povos*: “A psicologia no significado geral e total desta palavra procura os fatos de experiência imediata” (Wundt, 1900, vol. I, p. 1).

¹¹ Nishida cita *The principles of psychology* e *A world of pure experience* de William James (I: 10).

¹² Kôsaka Masaaki, diferentemente de Shimomura Toratarô e de Nishitani Keiji, diz que o pensamento de Nishida “estava baseado na filosofia Zen e, para apreender esse pensamento num sentido filosófico moderno, pegou emprestado o empirismo puro de James e o conceito hegeliano do geral” (Kôsaka, 1958, p. 491).

¹³ Assim, por exemplo, numa carta de 16 de fevereiro de 1943, Nishida recrimina Yamanouchi Tokuryû: “me decepciona que imediatamente fale de *satori*” e lhe recomenda que leia seus escritos. Carta 1735 (16ii1943).

¹⁴ Wundt (1897, p. 20) considera inadequadas duas maneiras de ver a psicologia: como “ciência dos fatos da experiência”, de Külpe, e como “ciência da experiência interna”. Considera que “a psicologia como ciência da experiência imediata [...] não reconhece uma diferença real entre as experiências interna e externa, mas, encontra a distinção só numa diferença de pontos de vista” (Id., p. 8). Trata-se de “diferentes maneiras de ver uma e a mesma experiência” (Id., p. 9).

¹⁵ Wundt (1897, p. 5) diz claramente que, como base, “todo o que se precisa é pressupor, desde o começo, a consciência que acompanha toda experiência”.

¹⁶ Wundt (1897, p. 15) sustenta a ideia de que “a experiência imediata não é feita de conteúdos imutáveis, mas de uma *interconexão de processos*, não de objetos, mas [...] de *experiências humanas universais*”, e

que “a consciência [...] não significa algo que existe além dos processos psíquicos, nem também que se refere só à soma desses processos sem referência às relações que têm entre si” (Id., p. 203).

- 17 “The point of departure of the psychological concept of Herbart is that there are no faculties in the soul” (Compayré, 1907, p. 19).
- 18 Podemos ver que Nogami publica junto com Ivan P. Pavlov, John E. Anderson, E. L. Thorndike, Calvin P. Stone e outros uma coleção de artigos apresentados por The Pedagogical Seminar and Journal of Genetic Psychology: *changes in skin temperature following bodile excitation* (vol. 36, nº 1, 1929), além de *What is a genetic stock* (vol. 35, nº 4, 1928), e um volume especial de *Short articles and notes* (vol. 39, nº 1, 1931). Ali mesmo publica o também psicólogo Kubo Yoshihide da Normal de Hiroshima.
- 19 Mutai aponta que entre os autores mencionados nas *Conferências de psicologia* estão: Titchener, Jerusalem, Külpe, Lotze, Ziehen, Höffding e Wundt (XVI: 674). Predomina no texto a influência direta de Wundt, em especial de seus *Grundriss der Psychologie*. A propósito dessa obra, Mutai aponta que aquela obra foi publicada em 1896 e que quase de imediato publicou-se a tradução para o inglês. Em muitos lugares, Nishida cita do texto em inglês, embora também tivesse a edição em alemão.
- 20 Ao falar de “fatos”, parece que Nishida se afasta de Wundt que, como já se mencionou em nota anterior, prefere falar de “processos” e suas interconexões.
- 21 Gall escreve que a possibilidade de sua doutrina do cérebro “assume: 1. Que as faculdades morais e intelectuais são inatas. 2. Que seu exercício e manifestação depende de sua organização. 3. Que o cérebro é o órgão de todas as propensões, sentimentos e faculdades. 4. Que o cérebro é composto de tantos órgãos particulares, como há propensões, sentimentos e faculdades que diferem essencialmente entre si” (Gall, 1835, p. 55).
- 22 Segundo Mutai, Nishida toma como referências Titchener, Höffding, Külpe e Wundt (XVI: 115).
- 23 Para poder proceder de acordo com a exposição de Nishida, aqui assumimos ainda, como a maioria dos comentaristas de Nishida, que se trata da consciência individual.
- 24 Titchener (1908, p. 11) propõe primeiro uma dupla classificação: emoções qualitativas e intensivas. Posteriormente, diz que “Teoricamente, as emoções podem classificar-se por qualidade, intensidade e curso temporal. Mas, na prática, a intensidade e o curso temporal não chegam a ser critérios confiáveis: por isso as emoções devem classificar-se por sua qualidade” (Id., p. 136).

O sentido da filosofia de Nishida na história da filosofia

Ryosuke Ohashi

A pobreza da história da filosofia

Qualquer um pode pensar que é natural um questionamento a respeito das realizações de um filósofo em termos de seu sentido na história da filosofia. Caso este mesmo filósofo tenha deixado como seu legado uma obra completa composta por dezenove volumes, ou que mesmo depois de décadas de seu falecimento tenha aumentado de forma considerável o número de pesquisadores engajados em sua obra, torna-se uma questão inescapável colocar em questão sua influência e o sentido de suas realizações.

No entanto, essa questão pode parecer autoevidente e necessária à primeira vista, mas existe ao mesmo tempo necessidade de pôr em questão essa mesma autoevidência e necessidade. Ou, expressando de outra maneira, existe aí um aspecto que precisa ser desenvolvido como uma interrogação em relação à própria história da filosofia. A razão disso é que, em geral, a assim chamada história da filosofia é uma história da filosofia ocidental. No entanto, no momento em que procuramos nos engajar em uma filosofia como a de Nishida, que se desenvolveu com base nas diversas tradições do pensamento oriental no contexto da história da filosofia, existe terreno para que seja colocada em cheque a autoevidência da história da filosofia. Evidentemente, se a filosofia de Nishida satisfaz as exigências próprias ao domínio da filosofia, também pode se desenvolver uma visão que considere irrelevantes determinações como “Ocidente” e “Oriente”.

No entanto, mesmo quando assumimos esta posição, as condições gerais da filosofia não são autoevidentes. O critério que nos permite distinguir entre a filosofia e a não filosofia não existe como um dado, o próprio questionamento deste problema constitui-se como um empreendimento filosófico. Ainda mais do que isto, as condições da formação da história da filosofia incluem um problema adicional. Pretendo desenvolver esse ponto abaixo, fazendo dele o critério desta reflexão.

Em sua origem, a atividade de estabelecer o sentido e o conteúdo interior de uma filosofia implica, ao mesmo tempo, uma atividade de estabelecer sua relação com a história e de questioná-la. Está incluída necessariamente aqui uma

interrogação a respeito da relação existente entre a filosofia e a história da filosofia. Isso não se limita à filosofia de Nishida. Na história da filosofia de Hegel, existe a afirmação de que o estudo da história da filosofia já é um estudo da própria filosofia, afirmação esta que é desenvolvida em meio à própria filosofia ocidental. Não obstante, esse problema da relação entre a filosofia e a história da filosofia não foi resolvido por Hegel, apenas se iniciou com ele. Ou ainda é possível dizer que aquilo que se iniciou com ele caiu em uma condição de extrema pobreza sem apresentar nenhum avanço essencial. É possível dizer que essa pobreza é a mesma pobreza em que caiu a própria filosofia. Ou seja, a forma de ser da história da filosofia posterior a Hegel assumiu a direção de criticá-lo ao mesmo tempo em que dava continuidade aos problemas por ele propostos. A história da filosofia de Hegel é uma história reconstruída a partir do ponto de vista filosófico do próprio Hegel. A profundidade e a verdade da história da filosofia aí apreendida consistem precisamente na profundidade e na verdade da filosofia de Hegel. Caso considerada a partir de sua autocompreensão, a filosofia hegeliana implica a completude da reflexão conceitual elevada ao nível da “saber absoluto”. Assim sendo, toda a história da filosofia a ela anterior consistia de uma pré-história desse desenvolvimento. É natural que essa perspectiva seja abalada no momento em que é questionada a própria filosofia hegeliana.

Como historiadores da filosofia posteriores a Hegel, é possível apontar para os nomes de E. Erdmann (1896),¹ K. Fischer (1897),² Schwegler (1882)³ e E. Zeller (1919).⁴ O aspecto comum no trabalho desses historiadores da filosofia consiste ao mesmo tempo em uma consciência da grandeza das realizações de Hegel e em um esforço por superá-lo criticamente. A necessidade dessa superação é reconhecida como radicada no fato de que a história da filosofia em Hegel é constituída através de um a priori não histórico. Em função disso, mesmo reconhecendo uma diferença de grau entre os autores acima citados, seu trabalho se caracteriza por uma ênfase no emprego das fontes históricas. No entanto, no momento em que a história da filosofia passa a possuir uma forte vinculação com os fatos históricos, se expressa a pobreza acima referida. Ou seja, trata-se da pobreza fundamental que vem a tona quando se perde a clareza a respeito do princípio que unifica a relação interna entre a filosofia e a história da filosofia – ou ainda, que produz a unidade da própria história da filosofia. Existiram diversas tentativas de solução, como a abordagem centrada no processo de autoconhecimento do espírito humano em Fischer e Schwegler, e a visão que busca reduzi-la a uma história das fontes, ou ainda, a uma história dos

problemas, conforme é vista em Widelband.⁵ No entanto, essas perspectivas não conseguiram trazer nenhuma renovação a respeito do grande problema da relação entre a filosofia e a história da filosofia. Que o próprio conceito da história da filosofia inclua um aspecto problemático é algo que já foi apontado pelos historiadores da filosofia acima citados, tendo sido uma questão considerada pelo próprio Hegel. Ou seja, presume-se que a filosofia se apoia em uma verdade imutável e que a história aborda a sucessão temporal dos eventos. Caso seja assim, existe entre elas, desde o início, um conflito e uma contradição essencial. Evidentemente, o próprio Hegel não faz desse conflito ou dessa contradição uma causalidade, tendo-a abordado como um momento do processo dialético. No entanto, ele se limitou a abordar essa questão a partir de seu princípio, ele não superou essa contradição em relação ao pensamento de cada pensador individual. Pelo contrário, conforme foi criticado por Zeller e Scheller,⁶ ao desenvolver uma investigação detalhada de cada pensador, torna-se difícil apoiar a visão da história da filosofia de Hegel, assim como os princípios que a fundamentam.

Que o princípio da história da filosofia tenha sido proposto por Hegel e que posteriormente tenha estacionado e caído na pobreza em vez de desenvolver-se é algo que tem sido observado por diversos pesquisadores da história da filosofia nas últimas décadas. Mesmo que não se reduza a verbetes em publicações acadêmicas ou que não se transformem na função de um dicionário, pode acontecer de ser proposta uma filosofia sistemática, distinta da hegeliana, mas não chega a ser proposta uma nova visão da história da filosofia. A história da filosofia em Hegel desenvolveu-se através da superação da consciência histórica presente na Europa moderna em função de uma metafísica que se constituiu como uma interrogação a respeito do princípio primeiro. No entanto, a tendência da segunda metade do século XIX até os nossos dias consistiu em desconstruir essa interrogação metafísica. Nesse momento, a história da filosofia transformou-se também, como um todo, no objeto de uma suspeita.⁷ No pano de fundo disso tudo, ocorreu a transformação da filosofia metafísica em uma tendência essencialmente antimetafísica.

Interrogar novamente o sentido de uma realização filosófica em meio à história da filosofia, levando em consideração a situação acima descrita, implica em tomar consciência desta pobreza e esclarecer de alguma forma a necessidade de uma reviravolta em meio a essa mesma pobreza. Isso implica a necessidade de uma reviravolta em meio à própria filosofia. Conforme pretendemos explicitar abaixo, a época em que se desenvolveu a filosofia de Nishida também foi uma

época em que estava presente tanto a pobreza da filosofia e da história da filosofia, como a necessidade de uma reviravolta. É possível acrescentar que essa filosofia desenvolveu-se como uma filosofia exterior à filosofia ocidental e à assim chamada história da filosofia. Questionar o sentido dessa filosofia em meio à história da filosofia implica interrogar essa mesma história a partir de seu interior. Ou, expressando de outra forma, implica uma investigação do que é o lugar do interior e do exterior na história da filosofia.

Tendo desenvolvido essas reflexões preparatórias como um esboço do presente artigo, pretendo adentrar agora em seus tópicos de forma detalhada.

Do “exterior” ao “interior” da história da filosofia

De acordo com o dicionário incluído neste volume, o verbete “A imagem dos pensadores refletidos na obra de Nishida”, no intervalo entre os volumes 1 e 12 das obras completas de Kitarô Nishida, ou seja, da seção que representa a parte mais substancial de sua filosofia, os pensadores aí citados se estendem a mais de 336 nomes. Dentro desse número, além dos filósofos em sentido estrito, também estão incluídos autores ligados à matemática, à física, à literatura, à teologia e à estética, além de pensadores da China antiga e pensadores budistas antigos e modernos. O compilador deste dicionário escolheu 101 nomes em meio a estes 336, desenvolvendo-se um quadro geral das referências de Nishida a esses pensadores.

Esse dicionário pode servir de diferentes formas, de acordo com a direção dos interesses de seus leitores, mas caso considerado a partir do ponto de vista do presente artigo, a primeira coisa que chama a atenção é que a filosofia de Nishida, na medida em que é filosofia, ao mesmo tempo em que compartilha uma boa parte da consciência problemática do pensamento europeu e norte americano, apresenta em sua base uma amplitude de perspectiva completamente diferente da desses pensadores. O terreno que se estende do Budismo e do Confucionismo até o Taoísmo não pode ser considerado como uma dimensão aparente da filosofia de Nishida, sendo possível avaliar que pertence ao seu próprio cerne.

Se a filosofia for considerada, a partir de sua etimologia, como algo que suscita a sabedoria, a forma de ser do saber filosófico torna-se a própria forma de ser da filosofia. Por exemplo, o conhecimento na filosofia grega antiga era um conhecimento que dizia respeito ao ser e à essência. Nesse contexto, o conhecimento supremo que dizia respeito à substância primeira ou à existência suprema consistia na filosofia primeira ou ontologia. Em contraste com isso, o conhecimento na Europa moderna, possuía um forte caráter transcendental ou

epistemológico, na medida em que questionava as condições de possibilidade do conhecimento em geral, incluindo aí a filosofia primeira e a ciência. Em ambos os casos, esse conhecimento era fortemente marcado pelo caráter do eu. Ele tinha a motivação especial de situar todos os objetos do conhecimento sob o domínio do próprio conhecimento, buscando afirmar aí sua natureza essencial. Esse conhecimento incluía, de modo geral, uma obscuridade essencial que não chegou à clareza do conhecimento. Essa é a razão da afirmação desenvolvida por Aristóteles em sua *Metafísica*: “todos os seres humanos desejam conhecer em função de sua própria natureza” (980^a1).⁸ Em função disso, se a interrogação a respeito do conhecimento permanece no mesmo ponto de vista a respeito de uma essência do conhecer, ela terá que incluir em si uma dificuldade essencial. No sentido de superar essa dificuldade, no momento em que a filosofia moderna estabeleceu o sujeito do conhecimento, esse mesmo sujeito passou a interrogar as condições de possibilidade do conhecimento, fazendo com que a autorreflexão transcendental assumisse sua forma de ser dominante. No entanto, mesmo nesse caso, o alcance dessa atividade permaneceu no interior do “sujeito do conhecimento”, sem alcançar um ponto de vista que pudesse pôr esse mesmo esquema em questão.

No entanto, seja no que diz respeito ao Taoísmo, ao Budismo ou ao Confucionismo, é pensável que a natureza essencial desse conhecimento possuísse uma direção distinta à do Ocidente. Podemos dizer que, nos fundamentos ou no nível supremo desse conhecimento, existe um “não conhecimento” que aparece em função da extinção do ego. Esse “não conhecimento” possui um caráter distinto daquele “desconhecimento” a respeito do qual Platão se expressa através de Sócrates, ou seja, do “desconhecimento” que ainda não conhece a ideia. O “não conhecimento”, conforme aparece no Budismo ou no Taoísmo, é um “não conhecimento” que se abre a partir da eliminação da característica do ego que fundamenta um saber que pressupõe a afirmação do si mesmo. Expressões como a “negação da santidade e o abandono da sabedoria” ou a “negação do estudo e o fim da inquietação”, em Laozi,⁹ não significam uma pura e simples negação do estudo ou do conhecimento, mas apontam para o fato de que a plenitude do estudo e do conhecimento implica sua negação.¹⁰ Isso se expressa no famoso relato de Zhuangzi a respeito da borboleta, em que esse “não conhecer” assume a forma de uma dúvida se Zhuangzi sonhava que era uma borboleta, ou se uma borboleta sonhava que era Zhuangzi. Esse relato possui o mesmo sentido fundamental que o “não conhecimento”. A certeza do conhecimento é em sua totalidade um sonho, ela se

transforma no supremo desconhecimento ao dançar em meio ao sonho do conhecimento. Mesmo Confúcio, que diferia de Zhuangzi na medida em que tinha seu interesse voltado para a realidade política, expressou esse mesmo “não conhecimento” ao dizer: “O Mestre disse: tenho conhecimento? Não, não tenho”.¹¹ Para traçar concretamente a influência do Taoísmo ou do Confucionismo na filosofia de Nishida se faz necessária uma rigorosa análise textual. No entanto, mesmo sem passar por essa tarefa, caso nos voltemos para a cultura escrita chinesa presente em Nishida, já podemos ter uma noção desta influência. Na época, a cultura formada através das letras chinesas equivalia a uma cultura que tinha sua base no Taoísmo e no Confucionismo. Conforme podemos observar do exposto acima, o conhecimento presente na filosofia de Nishida possuía, em seu sentido supremo e em sua origem, o caráter de um supremo desconhecimento realizado através da extinção do ego. É impensável que não exista relação entre esse fato e a formação cultural acima mencionada. Ou seja, a “experiência pura”, entendida como o conceito chave do *Compêndio sobre o bem*, é expressa no início dessa obra como o conhecimento dos fatos como eles são. Isso significa algo diferente do conhecimento em seu sentido comum, na medida em que ocorre anteriormente à divisão entre o objeto e o conhecimento. Caso considerado em termos do discernimento discriminativo ou do conhecimento dele derivado no sentido ocidental, chamar a isso de “conhecimento” constitui-se uma contradição. Isso se dá porque se trata de um “não conhecimento” anterior à discriminação e ao discernimento. A “experiência pura” é uma experiência anterior ao conhecimento que se desdobra em direção ao conhecimento a partir do “não conhecimento”. Seu desenvolvimento supremo é a “intuição intelectual”, mas ela não é mais do que um aprofundamento e uma expansão de nosso estado de experiência pura (Nishida, XII, p. 42). Em função disso, ela possui a capacidade da autoconsciência do desconhecimento, mesmo quando o discernimento está ausente, tratando-se assim de um lugar em que esse desconhecimento se torna o supremo conhecimento.

É algo bastante apontado que na base desta “experiência pura” existe a experiência concreta do Zen. O “não conhecimento” que se constitui como o início e como o fim do conhecimento no Zen, dá um passo para além da contemplação taoísta e da ética do pensamento confucionista, aprofundando-se como a experiência de um despertar religioso que tem por seu lugar a experiência do próprio real. Que esse despertar ainda se constitua como uma elevada forma do “não conhecimento” é algo que já foi dito de forma exaustiva nos relatos dos antigos. No caso desse despertar, bem mais do que sua expressão

proposicional como o “não conhecimento” que se constitui no supremo conhecimento, ele é expresso, em muitos casos, como um diálogo concreto ou como uma expressão do real. No primeiro episódio do “Hekiganroku”, em que ocorre um exemplo que se expressa como o diálogo entre o imperador e *Bodhidharma*, quando lhe perguntam “quem é você”, *Bodhidharma* responde: “não sei”. O conteúdo deste “não sei” transformou-se em um *Koan*, mas significa que o “não conhecimento” entendido como o conhecimento do si mesmo original que se constitui no cerne do cultivo do caminho de Buda é um “não conhecimento” que implica a superação do conhecimento objetivo do eu. Ou ainda, na expressão de Daitô Kokushi que Nishida gostava de citar em seus últimos anos, “afastados durante cem milhões de *Kalpas*, não nos separamos. Esgotando os dias face a face, nos distanciamos em um instante”, não se refere diretamente ao “não conhecimento”, mas aponta concretamente para o fato de que a experiência do encontro real entre pessoas se dá através do afastamento do conhecimento discriminatório. É possível ver que está sendo expresso aí o pensamento *Kegon* da inexistência de barreiras entre os eventos (Jiji Muguê). Na medida em que nos referimos ao “conhecimento do não conhecimento”, ou ao “supremo desconhecimento”, ainda é visível aí um reflexo do conhecimento. O ponto de vista da filosofia ocidental que se referiu ao “conhecimento da ignorância” não conseguiu superar esse reflexo. No entanto, essa “inexistência de barreiras entre os eventos” se dá em uma instância em que desapareceram todos esses reflexos do conhecimento, constituindo-se assim como a suprema forma do “não conhecimento”.

Essas palavras de Daitô Kokushi ou o ponto de vista da “não obstrução entre os eventos” passaram a ser citados pelo Nishida tardio como formas de autoexpressão. Isso deve significar que o caráter fundamental de seu ponto de partida, a “experiência pura” entendida como “não conhecimento”, foi preservada e aprofundada até os seus momentos tardios. Dessa forma, que o conhecimento na filosofia de Nishida possui o caráter de um “supremo não conhecimento” é algo extremamente importante no momento em que buscamos situar essa filosofia em meio à história da filosofia. Como já foi mencionado anteriormente, o conhecimento filosófico – ou pelo menos sua forma de ser dominante na filosofia ocidental – possui o caráter de uma afirmação do eu, e deseja colocar a tudo como objeto de conhecimento e domínio. A filosofia se constitui como a busca deste conhecimento supremo. No entanto, um pensamento que possui, tanto por seu ponto de partida quanto por sua finalidade, a negação do conhecimento do ego a partir de sua base, caso possa ser chamado

de filosofia, precisa ser situado em uma posição diferente na história da filosofia. Se por um lado esse pensamento acolhe o problema fundamental da história da filosofia, ele inclui em si a possibilidade de questionar o caráter fundamental da filosofia, preservando sua identidade como filosofia. Evidentemente, essa possibilidade pode ser revertida como uma interrogação a respeito do caráter filosófico desta mesma filosofia.

Resumindo o que foi exposto acima, na medida em que a filosofia de Nishida é filosofia, ao mesmo tempo em que ela compartilha em grande parte a consciência problemática da filosofia ocidental, ela inclui em si um aspecto que dá continuidade à visão não filosófica ou antifilosófica do pensamento oriental baseado no “não conhecimento”. Dentro desses limites, a filosofia de Nishida é uma existência alienígena que adentra a história da filosofia a partir de seu exterior. Dentro desses limites, é possível dizer que não existe como situá-la em meio à história da filosofia. No entanto, mesmo sendo um alienígena, na medida em que penetra no interior (da história da filosofia), ela precisa conquistar aí o seu lugar. Nesse momento, ocorre uma divisão em duas questões. A primeira delas é o estabelecimento da posição da filosofia de Nishida em meio a essa história da filosofia em que ela penetrou; a segunda consiste em situar a filosofia de Nishida em meio a uma situação contemporânea em que a não filosofia e a antifilosofia passaram a possuir o seu lugar.

A situação da história da filosofia em 1911

Discutir as relações históricas de um texto apenas em função de fatos históricos ou dos pensadores nele citados é um procedimento precipitado. Por exemplo, Laozi e Zhuangzi, acima citados, quase não aparecem nos primeiros doze volumes das obras completas de Kitarô Nishida. O nome de Confúcio também não aparece em especial. É possível pensar o mesmo em relação ao *Compêndio sobre o bem*, entendido como o ponto de partida da filosofia de Nishida. Por exemplo, nessa obra, o nome de Bergson não aparece uma única vez. No entanto, é perfeitamente pensável que exista uma proximidade essencial entre a “duração” bergsoniana e a “experiência pura” em Nishida. Felizmente, na obra *Zoku. Shisaku to taiken* (vol. 12), está incluída uma “Avaliação da filosofia francesa”, em que aparece o seguinte trecho que prova sua relação com o autor: “Nos momentos iniciais de minha vinda para Kyoto, eu possuía uma grande empatia por Bergson. Conheci Bergson pela primeira vez quando estava no quarto ano colegial. Naquela época, o nome de Bergson ainda não era conhecido, e eu também não sabia de quem se tratava. No entanto, comecei a refletir naquela época sobre a “experiência pura” após ter tido contato com *Sur ler*

données immédiates de la conscience”.

Evidentemente, a referência a um pensador em um texto é um dado importante, mas não é possível determinar a relação com um pensador apenas com base nesses dados. Ou ainda, não é possível deduzir a autocompreensão de um autor apenas com base nas relações históricas ou na forma como se situam essas relações. É comum que nem mesmo se adentre na autocompreensão do autor.

Vamos buscar inicialmente dar uma visão geral da situação do pensamento no ano de 1911, quando o *Compêndio sobre o bem* foi publicado, e buscar um caminho para situar o pensamento filosófico de Nishida em meio a essa situação. A situação do pensamento europeu e norte-americano por volta de 1911 pode ser dividida em termos de quatro correntes representativas. A primeira delas era o neokantismo alemão, que adentrava nesse momento em sua plenitude. A obra *A ética filosófica e suas categorias* de E. Lask foi publicada no mesmo ano em que o *Compêndio sobre o bem* (1911), e no ano anterior, foi publicado sua *Teoria do discernimento*. No mesmo ano, foi publicada a *Estética do puro sentimento* de H. Cohen, completando-se assim sua coletânea de três obras. O interesse central do neokantismo era a consolidação de uma epistemologia que incluísse a fundamentação da ciência. É sabido que, em seu pano de fundo, existia o sentimento de que a ciência que tinha se desenvolvido rapidamente desde o final do século XIX não podia mais ser compreendida apenas através da epistemologia kantiana. Esse desenvolvimento da ciência entre o final do século XIX e o século XX exerceu diversas formas de influência sobre o pensamento filosófico, sendo até mesmo possível demarcar aquela época através destes fatos.

A segunda corrente era a “filosofia da vida”, que pretendia preservar a “vida” como um domínio próprio à filosofia em seu contraste com o desenvolvimento da ciência. É sabido que a teoria fundamental da experiência em W. James, entendida como a “experiência pura”, é citado no *Compêndio sobre o bem*. Mesmo que a “filosofia da vida” não tenha se constituído como uma escola consolidada nos moldes do neokantismo, sua influência no século XX foi maior do que a dessa corrente. Conforme já foi citado anteriormente, durante seu período como estudante de quarto ano colegial, Kitarô Nishida mostrou empatia em relação ao ensaio de Bergson, “sobre os dados imediatos da consciência”, mas Bergson permaneceu ativo até 1930. Ou ainda, a obra “A construção do mundo histórico” de W. Dilthey, que expressava sua filosofia da vida, foi publicada em 1910, ou seja, um ano antes do *Compêndio sobre o bem*. Foi H. Rickert, em sua obra “Filosofias da vida”, que desenvolveu uma crítica neokantiana em relação a esses dois autores. É visível aqui que existia uma

relação conflitiva entre o neokantismo e a “filosofia da vida”. É desnecessário dizer que um dos eixos dessa relação conflitiva era a ciência. Se pensarmos a partir de suas consequências, se o neokantismo tentou fundamentar a ciência posteriormente ao seu desenvolvimento, a “filosofia da vida” tentava preservar o domínio da “vida” como distinto do da ciência. Se a segunda corrente confluiu para o pensamento existencial depois das duas grandes guerras, Rickert foi esquecido em meio à sua batalha solitária.

No entanto, conforme foi apontada por Rickert, a “filosofia da vida” possuía uma fraqueza metodológica enquanto disciplina acadêmica. Foi a fenomenologia de Husserl que buscou essa dimensão metodológica ao mesmo tempo em que preservava o momento da “vida”. Sua obra *A filosofia como ciência de rigor* foi publicada no mesmo ano que o *Compêndio sobre o bem*, em 1911, ou ainda, uma de suas obras decisivas, a *Fenomenologia pura e a fundamentação da filosofia fenomenológica*, foi publicada em 1913, dois anos depois do *Compêndio sobre o bem*. A fenomenologia, entendida como a terceira corrente, apresentou um grande desenvolvimento até os nossos dias através de Heidegger, proporcionando diversos estímulos à filosofia de Nishida. A fenomenologia, na medida em que é uma disciplina acadêmica e ainda fora, na “vida”, traz em si os elementos indispensáveis à filosofia – e em função disso, tornou-se a tendência dominante.

No entanto, a teoria buscada pela fenomenologia não era a teoria conforme entendida pelas ciências naturais. Essas (as ciências naturais), ao mesmo tempo em que esclarecem os objetos dos diversos domínios teóricos, são abordadas como uma disciplina especial. Existem aqui diversas condições, como o sujeito do conhecimento e o sentido do domínio dos objetos, que se constituem como uma premissa autoevidente. A disciplina da fenomenologia pretende ser uma disciplina de rigor, capaz de avaliar essas condições autoevidentes. É aí que vive o espírito filosófico posterior ao neokantismo, ao mesmo tempo em que se estabelece um distanciamento em relação às disciplinas científicas realmente existentes.

No entanto, a quarta tendência buscou introduzir diretamente o fundamento do pensamento científico no interior da própria disciplina filosófica. Os três volumes dos *Principia mathematica* de B. Russel e A. N. Whitehead surgiram entre 1910 e 1913 no intervalo da publicação do *Compêndio sobre o bem*, tornando-se irreversível esta tendência de pensamento. Resumindo, tratou-se de uma tentativa de avaliar o fundamento lógico da matemática, fundamentá-la a partir da lógica e, ao mesmo tempo, reformar a lógica tradicional a partir da

matemática. Essa tendência tornou-se a linha dominante da filosofia anglo-americana através de Wittgenstein, chegando até os nossos dias.

Caso sejam vistos dessa forma, os anos que envolveram o 1911 em que foi publicado o *Compêndio sobre o bem* se constituíram como a linha divisória que separou a filosofia contemporânea da filosofia moderna do século XIX. O *Compêndio sobre o bem* foi publicado precisamente nesse período. Isso talvez possa ser visto como um acaso. No entanto, conforme pretendo discutir posteriormente, o *Compêndio sobre o bem* desenvolveu-se espelhado na situação do pensamento da época, como um fruto desse acaso. E isso pode ser considerado como uma necessidade inerente à história da filosofia. A filosofia de Nishida penetra no interior da história da filosofia através de um princípio como a “experiência pura”, que difere no essencial da modalidade comum do saber filosófico e se posiciona na entrada da filosofia contemporânea juntamente com as outras tendências. Caso seja visto em sua relação com o contexto cultural mais amplo, isso estava relacionado com a posição do Japão face às grandes potências depois das guerras contra a China e a Rússia.

Abaixo, vamos procurar refletir sobre as características do pensamento do *Compêndio sobre o bem* através de suas relações com a situação das correntes de pensamento por volta de 1911, a proporcionar uma visão geral da filosofia de Nishida em seus desenvolvimentos até o final da segunda guerra mundial em 1945.

De 1911 até 1945

As “Avaliações sobre a filosofia francesa” já citadas são concluídas da seguinte forma, pode ser um trecho bastante longo, mas vamos cita-lo na totalidade:

Não sei precisamente por que razão, desde o início da era Meiji, nosso país sofreu uma forte influência da filosofia inglesa, há vinte anos, passando depois disso a sofrer uma influência da filosofia alemã até os nossos dias. Não tenho dúvidas a respeito da excelência da filosofia alemã, mas, como mencionei anteriormente, existe na filosofia francesa uma característica própria, e penso que se trata de algo inexistente na filosofia alemã ou na filosofia inglesa. Penso que mais do que uma fraqueza de conteúdo sistemático, é possível encontrar nela uma forma intuitiva de olhar para as coisas. Penso que na filosofia grega existia um aspecto associado a uma profunda reflexão conceitual e outro aspecto fortemente voltado para a intuição estética. O primeiro aspecto foi transmitido pelos alemães, o segundo não terá sido transmitido pelos franceses? (Nishida, XII, p.130)

Nesse trecho, juntamente com a tendência do mundo do pensamento japonês da época, é indicada a visão de Nishida em relação à captação da filosofia ocidental, visão esta que demarcava uma linha divisória com a tendência dominante. Essa visão está na base do percurso filosófico de Nishida entre os

anos 1911 e 1945. Ou ainda, é no interior do percurso desse desenvolvimento que se formou o esquema fundamental de Nishida em relação à filosofia ocidental. O *Compêndio sobre o bem* é uma filosofia no estilo bergsoniano e francês, ou seja, ao mesmo tempo em que tem por seu fundamento uma visão intuitiva expressa na “experiência pura”, busca sistematizar essa mesma “experiência pura” através do pensamento conceitual da filosofia alemã. No que diz respeito ao pensamento do utilitarismo britânico que exerceu uma grande influência no pensamento japonês anterior ao ano vinte da era Meiji (1887), não aparece nenhuma influência nessa obra escrita no ano 44 dessa mesma era.

No entanto, é preciso dizer que existem algumas dificuldades no sistema do *Compêndio sobre o bem*, caso ele seja entendido como um sistema filosófico. É possível dizer que essas dificuldades se resumem à ausência de uma autorreflexão capaz de associar a percepção direta à reflexão conceitual. Por exemplo, surge o problema de como aparece a oposição sujeito-objeto a partir da percepção direta da “experiência pura”, e de como ela pode ser unificada em um sistema através dos diversos estágios dessa oposição. Esse problema é resolvido através de uma expressão vaga: as diferenças de grau na unidade da “experiência pura”. Ou ainda, a respeito do mesmo problema, mesmo que se diga que a “experiência pura” é uma com a reflexão e com a vontade, não existe nenhum esclarecimento a respeito de como a reflexão e a vontade surgem a partir da “experiência pura” ou a respeito de como eles possuem a especificidade de seu domínio. Resumindo, o ponto de vista da “experiência pura” é uma intuição essencial que está na origem e no fim da filosofia de Nishida, mas permanece um problema a respeito de como esta percepção pode se desenvolver como a atividade da autorreflexão. Em função disso, é possível dizer que ela era deficiente enquanto um pensamento conceitual.

O “documento da luta amarga” que tentou superar essa falta foram os artigos publicados na coletânea de 1916, *Intuição e autorreflexão na autoconsciência*. Nessa coletânea, é muito forte a influência da filosofia alemã. Ou seja, problemas que não foram tocados no *Compêndio sobre o bem*, como a “origem da atividade consciente”, “os valores e a existência”, o “sentido e os fatos” ou a “reflexão e a existência”, foram abordados em termos da escola neokantiana da época. Nesse caso, esses problemas não eram importantes por si mesmos, e não devemos esquecer que a preocupação suprema era o “sistema da autoconsciência”. A autoconsciência é um termo que expressa um dos conceitos fundamentais da filosofia de Nishida, ele se relaciona com o “despertar” religioso, e também pode ser entendido como a autoconsciência ética ou como a

decisão existencial. É um termo difícil de ser traduzido, mas ele é empregado em relação à “ação” de Fichte e à consciência de si no idealismo alemão.

Que a autoconsciência esteja em sua base, significa que Nishida se afastou da escola neokantiana que passava da plenitude para o ocaso, e buscava criar um sistema baseado no ponto de vista da vontade absoluta ou do voluntarismo de Fichte. Dentre os autores da escola neokantiana, quem proporcionou o estímulo mais forte para a filosofia de Nishida foi Cohen, mas Cohen buscava superar o dualismo kantiano da intuição e do entendimento através do conceito de “limite extremo” emprestado do princípio do cálculo diferencial na matemática.

No entanto, sob o ponto de vista da filosofia de Nishida que buscava não se separar da experiência direta, o conceito de “limite extremo” foi visto como uma concepção metafísica. Nesse momento, em sua caminhada para ultrapassar Cohen passando por ele, ele optou pelo conceito da vontade absoluta, que conduzia ao aprofundamento dos “limites extremos” como uma experiência imediata. Considerada sob o ponto de vista da reflexão, a vontade é um infinito difícil de ser conhecido diretamente, caso se tente explicá-la racionalmente, torna-se necessário pensá-la como um acidente em relação à reflexão. Certamente, uma vontade incapaz de autorreflexão transcende a própria autorreflexão e se torna um fator do desenvolvimento desta mesma autorreflexão. Ou melhor, a própria autorreflexão se torna uma modalidade da vontade. É em função desse ponto de vista da vontade que é possível proporcionar a autorreflexão da qual a “experiência pura” era deficiente.

Dentre essas quatro correntes presentes em 1911, a neokantiana passou dessa forma por Fichte e foi transcendida no interior da filosofia de Nishida. No entanto, terá isso significado um retorno da filosofia de Nishida ao idealismo alemão?

A esse respeito, vamos abordar aqui o neorealismo ou o positivismo lógico que consiste na quarta tendência. Kitarô Nishida publicou, no mesmo ano em que o *Compêndio sobre o bem*, uma obra chamada *A compreensão da lógica e a compreensão da matemática*, em que discutia a unidade fundamental entre a lógica e a matemática. No entanto, essa obra foi influenciada por Rickert, da escola neokantiana, e não pelo positivismo lógico. Em certo sentido, o positivismo lógico é o ponto de vista mais distante da filosofia de Nishida. A lista de obras não incluídas nas obras completas de Kitarô Nishida que aparece neste livro inclui um artigo chamado “Russel como estudioso acadêmico”. Nesse artigo, Nishida expressa sua esperança: “espero que a filosofia de Russel, que busca fundamentar a matemática, torne-se algo de muito profundo”. No pano de

fundo dessa esperança, existe a expressão indireta da incompatibilidade entre o ponto de vista de Russel e a filosofia de Nishida, que buscava esclarecer as características da busca religiosa através da autoconsciência de si e do mundo.

No entanto, essa avaliação de Russel em Kitarô Nishida, implica que o sentido do pensamento do neorrealismo ou do positivismo lógico, considerado em sua relação com a situação do pensamento da época, não era o mesmo que o da filosofia de Nishida. Ou seja, esta quarta tendência mostrou a postura mais forte de uma recusa à metafísica. Isso significa que essa postura pode resumir a tendência central da filosofia pós-hegeliana. A direção antimetafísica também pode ser vista em seu reverso como uma tendência à experiência e à demonstração. Essa também foi a razão que levou a filosofia de base psicológica, representada por W. Wundt, a dominar um terreno das sociedades de filosofia. A tendência da época em duvidar fundamentalmente de qualquer tese metafísica que não pudesse ser demonstrada através da experiência, deve ter influenciado de forma determinante a filosofia de Nishida. A direção da filosofia de Nishida difere do positivismo lógico que enfatiza a existência de um mundo objetivo a partir da atividade do sujeito do conhecimento, constituindo-se como uma direção que busca diretamente a autoconsciência da verdadeira realidade no fundamento do si mesmo.

A intuição conducente a esta direção, estava em um “não conhecimento” para além do ego e na autoconsciência do nada no Zen, sendo desnecessário dizer que esses são fatores externos à história da filosofia. Entretanto, essa intuição fundamental não pôde penetrar como ela é na forma da reflexão filosófica. Da mesma forma com que o despertar budista se transforma na autoconsciência como um termo central da filosofia de Nishida através da mediação da consciência de si em Fichte, existe também aqui uma passagem pelo pensamento filosófico para trazer para a filosofia o “não conhecimento” do Zen e da religião ou a autoconsciência do nada. Era como a filosofia grega que unia uma profunda reflexão conceitual a uma percepção intuitiva da beleza. Revertendo a definição do indivíduo como um sujeito que não pode ser um predicado em Aristóteles, e juntando isso ao *Topos* presente no *Timeu* de Platão, o pensamento do “lugar” em Nishida surgiu nos artigos da coletânea “Da ação à visão”, publicada em 1927. O “lugar” pode ser considerado tanto como uma autoexpressão da “experiência pura” enquanto dimensão pré-filosófica, quanto como o cerne da filosofia de Nishida que passou pela mediação da filosofia grega.

É importante frisar aqui que o cerne da filosofia de Nishida possui uma relação com a filosofia grega. Em função disso, a filosofia de Nishida passa a

compartilhar o “lugar” da filosofia com a filosofia ocidental, que possui suas raízes na filosofia grega. Ou ainda, em função disso, a filosofia de Nishida pode preservar e desenvolver o problema da autoconsciência do si mesmo como uma questão relacionada à metafísica que se desenvolveu a partir da filosofia grega. Está incluído aí um ponto de vista que busca preservar uma preocupação metafísica sem separar-se do caráter imediato da vida, mas faremos referência a isso posteriormente. Pretendo observar aqui que a direção da filosofia de Nishida de afastar-se da metafísica, ao mesmo tempo em que preservava seu interesse fundamental, é a mesma direção da filosofia alemã entre 1910 e 1912. O ano de 1927, em que foi publicado “Da ação à visão”, foi também o ano da publicação do *Ser e tempo* de Heidegger. Ou ainda, o interesse de Heidegger até *Ser e tempo* consistia em buscar uma nova metafísica com base na facticidade da existência. Como um movimento da academia filosófica alemã anterior a Heidegger, existia a tendência a uma renovação da metafísica a partir de uma renovada interpretação de Kant, conforme representada pela obra *Kant como um metafísico* de W. Wundt.

Certamente, a filosofia de Nishida, após ter alcançado o pensamento do “lugar”, mesmo compartilhando a direção da tendência dominante da filosofia alemã da época, expressa na “filosofia da vida”, na nova metafísica e na fenomenologia, estabeleceu-se em um formato de pensamento mais voltado para o seu interior. Isso significa que a filosofia de Nishida, que penetrou na história da filosofia a partir de seu exterior, não só conquistou um lugar em seu interior, como também apresentou um movimento no sentido de formar esse interior de uma maneira própria.

Caso esse processo de autonomia do pensamento filosófico seja visto ao nível da história da cultura, na situação do Japão da época em que ele realizou, frente à sua expectativa de situar-se face às grandes potências posteriormente à primeira guerra mundial, quando surgiram as tendências do ultranacionalismo e do marxismo, certamente nada disso estava sem relação com este contexto. Que reação esta situação interna terá provocado em Nishida? Na coletânea *A determinação autoconsciente do nada* (1932), que incluía diversos artigos, ainda aparecia a tendência até então dominante de pensar centralmente a formalização da autoconsciência individual, mas nas coletâneas seguintes, *O problema fundamental da filosofia* e *O problema fundamental da filosofia-continuação* (1933), o ponto de vista de olhar para o mundo através da autoconsciência individual sofre uma reviravolta na direção de ver o si mesmo a partir do mundo. Existe aí uma postura, implícita ou explícita, de tentar responder aos problemas

colocados pelo marxismo da época. A “história” e a “sociedade” tornam-se cada vez mais temas abordados com seriedade. Ao mesmo tempo em que isso implicava em um desenvolvimento da própria filosofia de Nishida, também foi uma tentativa de abordar filosoficamente as demandas da época. Nesse mesmo período, iniciou-se o debate com o ponto de vista da “lógica do específico”, de Hajime Tanabe. Esta “lógica do específico” foi uma tentativa de apreender a especificidade da etnia tendo em mente o marxismo. Ela acrescentou uma interpretação própria das categorias lógicas da espécie, do específico e do indivíduo, consolidando um ponto de vista independente. Esse ponto de vista provocou um debate filosófico em relação à filosofia de Nishida, centrada na crítica de que a perspectiva do “específico” era nela inexistente. Dessa forma, a filosofia de Nishida se desenvolveu através desses momentos de conflito com o marxismo e com a filosofia de Tanabe até a redação de seu último artigo, “A respeito da minha lógica”, em junho de 1945. O final deste devir coincidia com os momentos finais da segunda guerra mundial, que também se constituiu como divisor de águas da história do Japão moderno, em antes e depois da guerra.

Do interior da história da filosofia para o seu fundamento

A filosofia de Nishida possui naturalmente as determinações de sua época, da forma acima descrita. No entanto, ao mesmo tempo, juntamente com essas determinações, ela conquistou um terreno comum com os outros pensamentos. Falando concretamente, a filosofia de Nishida, que possuía em seus primórdios um aspecto voltado para a autoconsciência religiosa do si mesmo individual, através do intercâmbio e do confronto com marxismo e com a filosofia de Tanabe, ao mesmo tempo em que se aprofundou cada vez mais sua autoconsciência religiosa, ela superou o caráter de uma filosofia da consciência que só tratava da autoconsciência individual, expandindo-se como uma filosofia mundial que colocava em questão a estrutura do mundo. Essa expansão não consistiu simplesmente em uma expansão externa dos domínios de sua problemática, ela ocorreu em função de um aprofundamento da própria autoconsciência. O esclarecimento da estrutura desse aprofundamento e dessa expansão é uma atividade indispensável ao processo de elucidação da situação da filosofia de Nishida no contexto da história da filosofia entre os anos 1930-1940.

A autoconsciência do si mesmo, conforme expressa na filosofia de Nishida, é sempre um autodespertar em meio à experiência direta do “lugar”, e o caráter factual da própria vida. Ela aparece em sua forma mais contundente na experiência direta do Zen. No entanto, ao transferir essa experiência direta para o

campo da reflexão filosófica, e ao desenvolvê-la dessa forma no lugar do discernimento, isso implicou dar um passo para fora dessa unidade originária e romper com sua unidade mesma. Nesse contexto, a autoconsciência é estruturada em um nível superior, através da relação entre a unidade da experiência direta e a autorreflexão. Caso essa estrutura seja formulada da forma mais clara, ela pode ser expressa através de fórmula: “o si mesmo vê a si mesmo através do si mesmo”. Essa autoconsciência não é um princípio metafísico desenvolvido fora da experiência direta. A filosofia de Nishida sempre se baseia na experiência e procura realizar sua expansão como filosofia mundial sem separar-se da experiência imediata. O seu segredo está na “transcendência imanente” incluída na estrutura da autoconsciência. Através desse percurso, ocorre a abertura de um “lugar” em que o próprio si mesmo e o si mesmo do mundo são um só, e sem separar-se do caráter imediato da vida (imanência), ocorre uma saída para o mundo (transcendência), abrindo-se com isso o ponto de vista que desenvolve sua reflexão a partir daí. A modalidade do desenvolvimento deste problema, mesmo que seja diferente da profundidade religiosa, apresenta semelhanças em maior ou menor grau com a filosofia europeia da mesma época. Por exemplo, Heidegger, ao assumir a transcendência acima referida como o projeto existencial humano, pode ser considerado um exemplo desta profundidade. Que em Heidegger a existência seja abordada como um *Dasein*, equivalente às categorias do sentido, faz com que exista uma semelhança com Nishida. Já me referi ao fato de que ocorreu uma reviravolta na filosofia de Nishida, de um ponto de vista que partia do si mesmo para o mundo, para um ponto de vista que partia do mundo para o si mesmo. Isso possui uma profunda semelhança com a reviravolta que ocorreu com Heidegger entre os anos 1936-1937, que passou de um ponto de vista que ia do *Dasein* para o ser, para um ponto de vista que ia do ser para o *Dasein*.

O ponto de vista em que ao mesmo tempo em que aprofundava o elemento religioso em meio à interioridade do si mesmo, expandia sua reflexão até incluir os fenômenos da história e da sociedade, desenvolveu-se durante os anos 1930-1940 na filosofia de Nishida. É possível encontrar outros exemplos de semelhanças além de Heidegger. Por exemplo, a “personalidade”, na antropologia de Scheller; os conceitos de *noesis* e *noema*, em Husserl; a “existência”, na filosofia existencial de Jaspers; o “eu e o tu”, na filosofia religiosa de Buber; ou a “duração”, na filosofia de Bergson: todas essas filosofias podem apresentar conexões lógicas diferentes das da filosofia de Nishida, mas apresentam domínios temáticos semelhantes. É possível dizer em

relação a isso que até agora não se desenvolveu quase nenhuma tentativa de recolocar esses pensamentos em sua relação com a filosofia de Nishida a partir dessas temáticas. Entretanto, existe aí uma série de percursos proveitosos e não explorados.

No entanto, conforme a visão acima, é possível dizer que a filosofia de Nishida compartilhava a direção e o contexto de filosofias europeias como a “filosofia da vida”, a fenomenologia e a filosofia existencial. De fato, ela os compartilhava. No entanto, a relação mais importante não estava na aparência do contexto problemático, mas no próprio ponto de vista filosófico. Se a filosofia de Nishida entre os anos 1930-1940 for considerada a partir desse ponto de vista, ela pode ser vista como uma filosofia do nada, que radicalizou o nada já presente no *Compêndio sobre o bem*, na forma do “nada absoluto”. Isso já foi mencionado ao ponto de ter se tornado um lugar comum, mas ainda não foi devidamente esclarecido o seu sentido filosófico. No entanto, é precisamente este ponto que se mostra importante no momento em que é questionado o sentido da filosofia de Nishida na história da filosofia.

É possível dizer que o caráter fundamental da filosofia desde Aristóteles consistiu em um estudo do ser. A filosofia primeira também era a ontologia. Ou ainda, essa ontologia tornou-se a metafísica que interroga o ser supremo. Que se tenha falado do nada nessa tradição da metafísica ou da ontologia é algo que pode ter sido iluminado de forma temporária pelo misticismo, mas não se tornou uma temática para uma filosofia entendida como o estudo do ser.

Que a filosofia tenha se tornado uma ontologia, é algo que possui uma razão profunda. A estrutura das línguas europeias já implica um texto composto de sujeito e cópula que busca em função disso uma existência como objeto. A interrogação *ti estin* suscitada por Platão, inclui o sujeito *ti* no interior da própria interrogação, e ao acrescentar *estin* (é) como algo que existe, faz com que ela seja definida como pertencente ao domínio do ser. Essa cópula que inclui o *ti* é afinal a ideia. Que o ser, visto a partir das línguas europeias, seja algo a ser dito, implica uma convicção profunda ou em uma intuição a respeito do fundamento da lógica. Caso essa intuição seja vista a partir de seu reverso, existe a intuição de que o que existe é aquilo de que se fala. A proposição de Parmênides de que “o dizer e a existência são um só”, que existe na base da filosofia ocidental, tem aí a sua origem. A partir desta convicção ou desta intuição, falar do nada implica em não se poder falar de nada, e que o conhecimento do nada é um “não conhecimento”. A filosofia do nada se torna, necessariamente, uma não filosofia.

É possível dizer que a filosofia de Nishida desenvolveu-se no âmbito desta não

filosofia. Ao mesmo tempo em que consistia em uma forma de reflexão filosófica, desenvolveu-se rompendo continuamente com a racionalidade e com a continuidade da linguagem lógica. A “continuidade da descontinuidade” ou a “autoidentidade da contradição absoluta” entendida como termos da filosofia de Nishida são expressões que apontam diretamente para este ponto. No entanto, uma reflexão que rompe continuamente com o nível da reflexão filosófica, de acordo com este ponto de vista, pode ter iniciado depois de Hegel através de Schelling e Kierkegaard, sendo continuada por Nietzsche, e tornou-se mesmo a tendência dominante das filosofias do século XX após a derrocada da metafísica. Caso vista de uma forma ampliada, esta derrocada da metafísica pode ter o seu nome mudado para o de niilismo. O niilismo também possui um aspecto do ponto de vista de uma filosofia do nada que encara o nada na face do ser.

Em meio a esta relação com o niilismo, torna-se necessário definir novamente o lugar da filosofia de Nishida. Nishida não foi um niilista no sentido de Nietzsche ou de Heidegger, que buscaram a destruição da ontologia presente na metafísica ocidental. Ele propôs uma “filosofia do nada” como seu próprio ponto de partida. O nada visto aí era um nada anterior à filosofia. Em função disso, é um equívoco ver aí uma forma de niilismo filosófico. Mesmo que se diga isso, a filosofia religiosa de Nishitani, que pode ser situada como um desenvolvimento da filosofia de Nishida, fez do niilismo seu ponto de partida e sua questão fundamental. O inverso disso é que o “nada” presente na filosofia de Nishida não é completamente diverso do nada do niilismo.

A motivação fundamental do niilismo que se estende da metade do século XIX para o século XX implicava desconstruir a filosofia e a metafísica da tradição descendo até a base dessa mesma tradição. Essa base, ao mesmo tempo em que se constituía no lugar do desenvolvimento da metafísica ocidental, também foi abordada como possuindo o caráter do “sem fundo” ou do “nada” em que caiu essa mesma metafísica. Caso considerado sob o ponto de vista da filosofia ocidental, esta base era algo não só exterior à história da filosofia, como também anterior a ela. O nada anterior à filosofia, que aparece na filosofia de Nishida, possui dentro desses limites um vínculo com o nada do niilismo. A filosofia de Nishida tinha como seu ponto de partida o nada entendido como o fundamento de ser presente na direção da derrocada da metafísica ocidental.

A filosofia de Nishida que penetrou no interior da história da filosofia a partir de seu exterior, passou a questionar o fundamento da história da filosofia em seus desenvolvimentos. É pensável que o sentido e o lugar da filosofia de Nishida em meio à história da filosofia implique uma resposta ao niilismo

entendido como a conclusão imanente da história da filosofia. Essa resposta implica a identidade e a diferença com elementos fundamentais dessa relação. Na base dessa relação e dessa resposta, a filosofia de Nishida compartilha as temáticas da “filosofia da vida”, da fenomenologia, do existencialismo e do marxismo. Que essa resposta possa desenvolver-se é algo que pode ser visto como o sentido e a situação da filosofia de Nishida em meio à história da filosofia.

Tradução

Joaquim Antonio Bernardes Carneiro Monteiro

Referências bibliográficas

- COPLESTON, F. (1946). A history of philosophy. vol. 1 – Greece and Rome. New York: Doubleday.
- ERDMANN, E. (1896). Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin: W. Hertz.
- FISCHER, K. (1897). “Descartes leben werke und lehre“. In: Geschichte der Neueren philosophie. (vol. 4). 6 vols. 1852-1877. Heidelberg: Carl Winters Univerfitatsbuchandlung.
- HEGEL, G. W. F. (1959). Einleitung in die Geschichte der Philosophie (Nach den vorlesungen hegels von 1823 bis 1827/8). (Org.) Hoffmaister, V. J. Phil bibli., vol.166,3. Hamburg: Gekürzte auflage.
- HEIDEGGER, M. (1967). “Platons Lehre von der Wahrheit“. In: Wegmarken. Frankfurt am Main: Klostermann.
- NISHIDA, K. (1966-1967). Nishida Kitarô Zenshû. (Obras completas de Nishida Kitarô). Tóquio: Iwanami shoten.
- SCHILLING, K. (1951-3). Geschichte der Philosophie. 2 vols. München: E. Reinhardt.
- SCHWEGLER, A. (1882). Geschichte der Griechischen philosophie, vol. 3. Nachlab, (org.) Kostlin, V. K. Freiburg; Tübingen: J.C.B. Mohr.
- WINDELBAND, W. (1892). Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Tübingen; Leipzig: J. C. B. Mohr.
- . (1971). Historiches worterbuch der Philosophie. Ritter, J. (org.) Basel: Stuttgart.

. (1879). Philosophie-geschichtliches lexikon. Historich-biographisches handwörterbuch zur geschichte der Philosophie. bearbeitet von L.Noack. Leipzig: E. Koschny.

ZELLER, E. (1919). Die philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen entwicklung. 3 vols. 1844-52. 6^a ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

[1](#) Em relação às descrições abaixo, essa obra dá continuidade à *História da filosofia* de Hegel, mas esforça-se por manter uma originalidade em termos de sua estrutura e de suas fontes. Acredito que seja suficiente apontar para esses dados. No prefácio de sua segunda edição, o autor alega ter sido o único a apresentar um objeto único e imutável em suas investigações.

[2](#) Fischer, ao mesmo tempo em que aponta para o fato de que o conceito de história da filosofia apresenta dificuldades (vol. 4, p. vii), interroga-se a respeito de como é possível uma história da filosofia como disciplina acadêmica. Ele apresenta como resposta que ela possui uma história entendida como o autoconhecimento do espírito humano. Trata-se de um conteúdo que dá continuidade à filosofia hegeliana (vol. 4, p. 8).

[3](#) Da mesma forma que Fischer, ele aponta para uma historicidade da filosofia como o progresso do espírito humano. No entanto, ele evita com rigor a tendência hegeliana de dar continuidade à necessidade lógica dos sistemas filosóficos (Ibid., pp. 3s).

[4](#) Juntamente com Schwegler, Zeller critica a estruturação a priori da história da filosofia de Hegel e propõe uma “filosofia a partir de baixo”, mas não abandona o pressuposto de que existe uma relação mútua entre a filosofia e a história da filosofia, e aponta para o vazio presente depois da recusa à visão hegeliana.

[5](#) A respeito de Fischer e Schwegler, consultar notas 2 e 3. O ponto de vista de (Erdmann, 1896, v. 3), passou por acréscimos do editor de suas três edições. Na décima segunda e última edição, ele enfatiza que a história da filosofia é uma área total que inclui a análise textual e histórica. A respeito do ponto de vista da história dos problemas em Windelband, conferir: (1892, pp. 3-5). No entanto, ele não adotou essa metodologia em seus escritos sobre a história da filosofia (Fischer, 1897).

[6](#) Conferir a nota 4.

[7](#) Por exemplo, Heidegger aborda a história da metafísica após Platão como uma mudança no conceito da verdade e como o “esquecimento do ser” (Heidegger, 1967). Existe uma grande indagação a respeito de como adequar essa visão da metafísica à filosofia de Nishida.

[8](#) Tradução minha. Original em grego.

[9](#) Consultar capítulos 19 e 20 do Tao te king de Laozi.

[10](#) Zhuangzhi, qiwulun.

[11](#) Lunyu, Juan wu.

Sobre os autores

Antonio Florentino Neto: Possui doutorado em Filosofia pela Universidade Livre de Berlim, mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos, pós-doutorado pela Universidade Federal de Uberlândia e pela Universidade Estadual de Campinas UNICAMP, onde também foi pesquisador colaborador por quatro anos. Membro do Grupo de Pesquisa sobre o Pensamento Japonês, editor da Editora PHI, autor, organizador e co-organizador de vários livros e artigos sobre a relação entre o pensamento ocidental e oriental. Atualmente é professor colaborador do Programa de Mestrado em Filosofia da UEL, bolsista CAPES-PNPD.

Agustín Jacinto Zavala: Trabalha no Colégio de Michoacán, desde 1979 até o presente momento. É professor-pesquisador TC no Centro de Estudos das Tradições. Graduou-se, em 1967, em filosofia e literatura francesa na Universidade St. John's (Collegeville, MN). Em 1974, concluiu mestrado em Estudos Orientais no Colégio do México, com tese tematizando a primeira obra do filósofo japonês Kitaro Nishida. Em 1987, recebeu o título de Bungaku Hakushi (Doutor *Honoris Causa*) pela Jôchi Daigaku (Universidade Sophia) de Tokyo, Japão. É membro do Sistema Nacional de Pesquisadores do México (SNI) (nível II), e da Academia Mexicana de Ciências.

Dilip Loundo: Coordenador e professor do Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia (NERFI/CNPq) do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). O professor Loundo é doutor em Filosofia pela Universidade de Mumbai, Índia, e ex-professor da Universidade de Goa, Índia, e da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Suas principais publicações incluem *Bharṭṛhari's Linguistic Ontology and The Semantics of Ātmanepada (A ontologia linguística de Bharṭṛhari e a semântica do ātmanepada, 2014)*, *A mistagogia apofática dos upaniṣads na escola não-dualista advaita vedānta de Satchidanandendra Saraswati (2011)*, *Uma antologia de poesia hindi (2010)*, *Diálogos tropicais: Brasil e Índia (2005)*, *Travelling and Meditating: Cecília Meireles' Poems Written in India and Other Poems (Viajando e meditando: os poemas escritos na Índia e outros poemas de Cecília Meireles, 2003)*.

Gereon Kopf: Possui doutorado pela Universidade Temple e atualmente é professor da Faculdade Luther em Religiões do Leste Asiático e Filosofia da Religião. Como pesquisador associado da Fundação Japão e da Sociedade Japão pela Promoção da Ciência, orientou pesquisas ali em 1993; em 1994 na Universidade Obirin, na cidade de Machida, no Japão; de 2002 até 2004, no Instituto Nazan de Religião e Cultura, na cidade de Nagoya, Japão. Nos anos letivos de 2008 e 2009, ele ensinou no Centro de Estudos Budistas na Universidade de Hong Kong. E de 2013 a 2014, ele foi palestrante convidado na Universidade Saitama, bem como pesquisador convidado na Universidade Toyo. Ele é o autor do livro *Beyond Personal Identity* (2001), editor adjunto de *Merleau-Ponty and Buddhism* (2009), e o editor do *Journal of Buddhist Philosophy*.

Giuseppe Ferraro: Formado em Filosofia e Ciências Políticas, possui graduação e mestrado com o tema “Filosofia da Índia e do oriente extremo”, e graduação e mestrado com o tema “História-política” junto à Universidade La Sapienza de Roma, Itália. Doutor em Filosofia junto à Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), sua tese de doutorado – sobre a “doutrina das duas verdades” no pensamento de Nāgārjuna – recebeu menção honrosa no prêmio Capes teses 2012, tendo sido selecionada (pelo colegiado de Filosofia da UFMG) para concorrer ao prêmio ANPOF de teses 2012-2013 e está sendo publicada pela editora UFMG. É autor de numerosos artigos (alguns dos quais publicados no *Journal of Indian Philosophy*) sobre o pensamento budista antigo. Atualmente, como trabalho de pós-doutorado, está completando a primeira tradução (comentada e anotada) do sânscrito para o português das *Mūlamadhyamakakārikā* de Nāgārjuna.

Joaquim Antônio Bernardes Carneiro Monteiro: Possui bacharelado (1983) em Psicologia pela Universidade Santa Úrsula, mestrado (1997) e doutorado (2011) em Budismo chinês pela Universidade de Komazawa. Realiza pesquisas na área de ciências das religiões, subárea Budismo, atuando principalmente nos seguintes temas: Budismo chinês (traduções de Kumarajiva, Satyasiddhisāstra, Escola dos Três Tratados, Abhidharma, Yogacāra), Budismo da Terra Pura (China e Japão), Filosofia japonesa moderna e contemporânea (Escola de Kyoto, Budismo crítico) e pensamento do extremo oriente moderno e contemporâneo (Yin-Shun, Escola chinesa de estudos internos). Atualmente é bolsista da Capes e atua como professor do programa de pós-graduação em ciências das religiões

da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

José Carlos Michelazzo: Possui graduação em Filosofia e Psicologia, mestrado em Filosofia pela PUC-SP, doutorado em Filosofia pela UNICAMP e pós-doutorado em Filosofia da Religião pela PUC-SP. É professor de cursos de pós-graduação e especialização, além de psicoterapeuta atuando na perspectiva da análise existencial (*Daseinsanalyse*). Autor do livro: *Do um como princípio ao dois como unidade: Heidegger e a reconstrução ontológica do real* (1999). Membro do grupo de pesquisas sobre o pensamento japonês desde a sua fundação, em 2005. Na Filosofia, sua ênfase é em fenomenologia e no pensamento hermenêutico de Martin Heidegger. Sua atual linha de pesquisa se orienta para o diálogo entre os pensamentos ocidental (Heidegger) e oriental (Escola de Kyoto), assim como para o estudo comparativo entre a mística de mestre Eckhart e o Zen budismo de Mestre Eihei Dōgen.

Matsumaru Hisao: Professor de Filosofia na Faculdade de Línguas Estrangeiras da Universidade Dokkyo, Tóquio. Nascido em 1945, iniciou seus estudos pela agronomia e, em seguida, dedicou-se à Filosofia da Religião em Kyoto, incluindo o pensamento de Heidegger e Bergson, em comparação com a filosofia Zen-budista. Possui doutorado pela Universidade de Kyoto. Também estudou na Universidade de Basel, Instituto de Teologia (1979-1980). Foi professor convidado pela Universidade de Duisburg (1994-1995), Paris. É presidente da Sociedade Nishida Japonesa. Publicou vários artigos em japonês e em línguas estrangeiras. É, atualmente, um dos principais pesquisadores japoneses que se dedica à Filosofia da Escola de Kyoto.

Oswaldo Giacoia Junior: É professor titular do departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Bacharel em Filosofia pela Faculdade de Comunicação e Filosofia da PUC-SP. Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Doutor em Filosofia pela Universidade Livre de Berlim. Pós-doutor em Filosofia pela Universidade Livre de Berlim, Universidade de Viena e Faculdade de Filosofia de Lecce, Salento. Professor livre docente em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP. É autor de inúmeros artigos e livros, dentre os quais: *Nietzsche como psicólogo* (2004), *Sonhos e pesadelos da razão*

esclarecida: Nietzsche e a modernidade (2005), *Pequeno dicionário de filosofia contemporânea* (2006), *Nietzsche x Kant. Uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever* (2012), *Heidegger e o pensamento oriental* (2012), *Nietzsche. O humano como memória e promessa* (2013), *Heidegger urgente* (2013).

Ryosuke Ohashi: Estudou Filosofia na Universidade de Kyoto, de 1965 a 1969, e na Universidade de Munique, de 1969 a 1973. Possui doutorado em Filosofia pela Universidade de Munique (Ludwig-Maximilians Universität München). Recebeu o título de licenciatura em Filosofia da Universidade de Würzburg, em 1983, sendo o primeiro japonês a fazê-lo na Filosofia. Foi condecorado, em 3 de Julho de 1990, com o prêmio “Franz-Phillip-von-Siebold”. Foi colega da Wissenschaftskollegs Berlin (Instituto para Estudos Avançados de Berlim). De 1975 a 1985, foi professor associado na Universidade Médica de Shiga; de 1985 a 2003, professor no Instituto de Tecnologia de Kyoto; de 2003 a 2007, professor na Escola de Graduação em Letras da Universidade de Osaka; de 2007 a 2010, professor na Universidade de Ryukoku.